

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное агентство по образованию
Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова
Кафедра музеологии и краеведения

ЭТНОЛОГИЯ

Хрестоматия

Рекомендовано
Научно-методическим советом университета
для студентов, обучающихся по специальностям История,
Музеология, Социально-культурный сервис и туризм

Ярославль 2005

УДК 391/395+572
ББК Т5я73
Э 91

*Рекомендовано
Редакционно-издательским советом университета
в качестве учебного издания. План 2005 года*

Рецензенты:
кандидат исторических наук С.А. Шубина;
кафедра всеобщей истории ЯГПУ им. К.Д. Ушинского

Составители **О.А. Кострикина, И.Ю. Шустрова**

Э 91 **Этнология: Хрестоматия / Сост. О.А. Кострикина, И.Ю. Шустрова; Ярослав. гос. ун-т. – Ярославль : ЯрГУ, 2005. – 208 с.**
ISBN 5-8397-0419-9

В хрестоматию по этнологии включены отдельные тексты, которые призваны расширить знания студентов по основным проблемам изучаемого курса.

Данное пособие имеет целью оказание помощи при изучении предмета "Этнология" (блок ОПД) и самостоятельной работе студентов, обучающихся по специальностям История, Музеология, Социально-культурный сервис и туризм очной и очно-заочной форм обучения.

УДК 391/395+572
ББК Т5я73

ISBN 5-8397-0419-9 © Ярославский государственный университет, 2005
© Кострикина О.А., Шустрова И.Ю., 2005

Содержание

От составителей.....	5
Сказки и мифы Океании	14
<i>В.М. Кудинов, М.В. Кудинова</i>	
Сумка кенгуру.....	16
Бронислав Каспер Малиновский	18
<i>Б. Малиновский</i>	
Магия, наука и религия	20
Арнольд ван Геннеп.....	38
<i>Арнольд ван Геннеп</i>	
Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов...	39
Клод Леви-Стросс	58
<i>К. Леви-Стросс</i>	
Печальные тропики.....	60
<i>А.К. Байбурин</i>	
Жилище в обрядах и представлениях восточных славян	78
<i>К.М. Тернбул</i>	
Человек в Африке	113
<i>Л.В. Шапошникова</i>	
Тайна племени голубых гор.....	119

<i>В.П. Фурника</i> От рождения до погребального костра: тамильские этюды.....	124
<i>Б. Дэвидсон</i> Африканцы. Введение в историю культуры.....	138
<i>И.Е. Синицына</i> Африканец при жизни и после смерти. Дело С.М. Отиино. Кенийский прецедент	154
<i>А.И. Азаров</i> Основные этапы социализации детей у народов Северо- Западной Меланезии	171
<i>Н.Б. Кочакова</i> Путешествие в Иле-Ифе	184
<i>И. А. Кремлева</i> Похоронно-поминальная обрядность у старообрядцев Северного Приуралья.....	198



От составителей

В настоящее время в этнологической науке систематизирован обширный эмпирический материал о народах мира, России и сопредельных стран, а также накоплены значительные теоретические знания. Вместе с тем современная отечественная этнология переживает довольно сложный период, который отмечен концептуальным плюрализмом, методологическим эклектизмом, критическим отношением к теоретическому наследию советского периода и активной адаптацией зарубежных теорий. Немаловажное значение имеет и тот факт, что в последние десятилетия в мире значительно усложнились межэтнические отношения. Всё вышеизложенное ставит перед учебным курсом по этнологии ряд задач, в том числе: дать слушателям базовые представления об этническом и этнокультурном многообразии мирового сообщества с учетом новейших достижений науки, ознакомить с основными теоретическими достижениями этнологии, социальной и культурной антропологии, сбалансировать данные относительно исторической и современной этнологии народов мира, России и сопредельных стран, представить наиболее актуальные проблемы, обсуждаемые учеными.

В результате у студента должно сформироваться представление о предметной области, категориальном аппарате этнологии и основных принципах классификации народов, о главнейших школах и направлениях в этнологии и социально-культурной антропологии. Он должен ориентироваться в расовом, этническом, языковом и конфессиональном составе изучаемых народов, продемонстрировать умение усваивать и анализировать научные тексты различной степени сложности (этнографические описания, историко-этнологические труды).

При подборе текстов мы руководствовались следующими соображениями: обряды жизненного цикла (свадебный, родильно-

крестильный и похоронно-поминальный) составляют основу комплекса семейной обрядности у многих народов мира. Выделение его, безусловно, имеет смысл. Рождение и принятие нового члена в коллектив всегда занимало заметное место в системе традиционных ценностей. Вступление в брак было одним из важнейших этапов жизни человека. Брак создавал семью, в рамках которой в значительной степени происходила социализация личности. Брак был значимым общественным институтом, именно поэтому он являлся во все времена предметом социального контроля, а в социально стратифицированном обществе - предметом законодательства. Различные формы заключения брака отражали и общие закономерности развития человечества, и этнические особенности культуры того или иного народа. Сопровождавший вступление в брак свадебный обряд имел поэтому довольно сложную структуру, обладал разнообразными функциями и включал различные материальные компоненты.

Исследователи в общей структуре свадебной обрядности выделяют несколько функций: во-первых, юридическо-экономическую (правовое закрепление достигнутой договоренности и соединения двух семей); во-вторых, религиозно-магическую (обеспечение с помощью комплекса предохранительных, продуцирующих, соединяющих и других магических действий благополучия брака); в-третьих, демонстративно-символическую (регулирование перехода жениха и невесты в новые состояния, символизирующие необычность всего происходящего); в-четвертых, развлекательно-игровую (создание приподнятой эмоциональной атмосферы, состояния праздника).

В понятие «похоронно-поминальная обрядность» обычно включается целый комплекс обрядов, обычаев, запретов, магических действий, совершаемых последовательно с момента смерти человека до его погребения или до того момента, когда «душа покойника переселится в потусторонний мир».

В этом цикле выделяется несколько этапов: во-первых, это комплекс обрядовых действий, соблюдаемых с момента смерти до момента выноса покойного к месту погребения; во-вторых, обрядовые действия, сопровождающие вынос тела к месту погребения и собственно момент захоронения, и, наконец, обычаи и обряды,

выполняемые после погребения. Подобное членение было характерно для многих этнических традиций, в которых погребальный обряд завершал цикл семейных обрядов.

Похоронно-поминальный цикл является завершающим в структуре семейной обрядности. Основными функциями этого комплекса можно считать, во-первых, стремление облегчить умершему переход в иной мир; во-вторых, желание обезопасить родственников умершего от возможных неблагоприятных последствий соприкосновения со смертью.

К наиболее устойчивым и широко распространенным представлениям у всех славянских народов относится обычай (закрепившийся в современном городском обиходе) сразу после кончины завешивать зеркало, отворачивать его к стене или даже выносить из того помещения, где находится покойник. Опасность открытого зеркала, как замечено исследователями, объясняется тем, что отражение покойника и тем самым его “удвоение” грозит “удвоением” смерти, ее повторением¹.

Приготовление умершего к похоронам длились 2-3 дня. Покойного обмывали и одевали, причем с этими действиями было связано немало суеверных представлений. Обратимся к данным И.В. Костоловского: “Пришлось мне узнать недавно от одной старушки, которая обмывает водой покойников, следующее: воду, оставшуюся после омывания, хранят как святыню, и у кого есть болезни ног или рук, то этою водою умывают руки больного; так же поступают и с мылом, бывшим при употреблении омывания покойника, берут его больные и намыливают ноги или руки и до настоящего времени имеют в это большую веру”². Вода от обмывания покойного считалась обладающей магическими целебными

¹ Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования, Текст. Ритуал. М., 1994. С. 111-112.

² ГАЯО. Ф. 582. Оп. 1. Д. 363. Л. 38. Вероятно, в описанном И.В. Костоловским случае мы имеем дело с сохранившимися во второй половине прошлого столетия среди крестьянского населения способами лечения, основанными на магической практике. См. также: Островская Л.В. Мировоззренческие аспекты народной медицины русского крестьянского населения Сибири второй половины XIX века // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII - начала XX века. Новосибирск, 1975. С. 139.

свойствами не только у русских. Приведем наблюдение одного из современных исследователей традиционной культуры финно-угров: "Воду от мытья покойника, - пишет Ю.Ю. Сурхаско, - карелы (и финны) часто использовали в качестве магического средства: для избавления коров и телят от насекомых-паразитов, для оберегания коровы от медведей и т.д."³.

Страх перед покойным был явлением, восходящим к архаическим традициям. Обратимся к свидетельству И.В. Костоловского: "Для того чтобы не бояться покойников, в нашей местности делают следующее. Возьмет тот человек, который боится покойников, и подержит покойника за пятку ноги, или некоторые дергают мертвого за ногу и затем надо подойти к устью печи, открыть печь и в печь посмотреть. Некоторые лица, подержавши за ноги покойника, идут к печке и держатся за так называемую задорожку⁴ печки, и сами смотрят наверх печки, и при этом надо плюнуть на печь, все это делается с тою целью, чтобы не бояться покойников, и сохранилось вполне до настоящего времени"⁵.

Попытаемся прокомментировать приведенный факт. Печь, как известно, была когда-то неременной частью каждого жилища. Из всех элементов жилища, замечает Д.К. Зеленин, самую большую роль в обрядах играла именно она, являя собой "прямое наследие прежнего очага"⁶. Печь играла значительную роль в свадебной церемонии, когда в семью принимают нового члена, в обрядах, связанных с поминовением умерших. Например, были известны славянские поверья о том, что желающий на "щедрый вечер" увидеть родителей (то есть предков), должен был смотреть в печь⁷. Связь человека с печью, с огнем как жизненным началом отчетливо проступает в похоронном обряде. Вера в очистительную силу огня была довольно широко распространена у большинства народов Европы. Не случайно образ огня очень часто встречается и в рус-

³ Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX - начало XX в. Л., 1985. С. 65.

⁴ доску, укрепленную на ребро по верхнему краю русской печи

⁵ ГАЯО. Ф. 230, Оп. 1. Д. 363. Л. 1 - 1об.

⁶ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 316.

⁷ См.: Виноградова Л.Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 41.

ских заговорных текстах. К огню обращаются за помощью в случаях охраны здоровья человека, животных, с целью разжечь любовную страсть, с целью очищения от скверны и т.д.⁸

Анализируя комплекс представлений, связанный с действиями "вокруг покойного", отметим, что в основе их происхождения лежала магическая практика. К описанным примерам можно добавить еще ряд интересных наблюдений и фактов: ниткой, выдернутой из савана, опоясывали скандальных мужей, веря, что после этого они станут "кроткими и тихими"; мерку с покойного, по которой делали гроб, пчеловоды хранили с надеждой, что "рои не будут уходить".

Немало поверий было связано с приготовлением "смертной" одежды. Саван (этот элемент погребальной одежды сохранялся у значительной части населения до 50-х гг. нашего столетия) было принято шить, держа иголку от себя, онучи умершему заворачивали в противоположную сторону, чем живым. Если муж или жена умершего намерены были вступить во второй брак, то пуговицы у рубашки не застегивали, пояс не завязывали⁹. Известно, что в некоторых местностях хоронили в венчальной одежде: "В чем венчаться, в том и кончаться"¹⁰.

⁸ Харузина В.Н. К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы // ЭО. Кн. 70 - 71. 1906. № 3, 4. С. 68 - 205; Неуступов А.Д. Следы почитания огня в Кадниковском уезде // Там же. 1913. № 1-2. С.245-247; Болонев Ф.Ф. О некоторых архаических элементах в заговорах русского населения Сибири // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 74.

⁹ Костоловский И.В. Из поверий Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. Кн. 70 – 71. 1906. № 3 – 4. С. 220 - 221.

¹⁰ Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX - начала XX в. М., 1984. В настоящее время можно считать данный обычай почти полностью утраченным. См. также: Кавтаськин Л.С. Пережитки обрядов, причитаний и песен, связанных с древним мордовским обычаем имитации свадьбы при похоронах умершей девушки // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 267 - 273; Плотникова А.А. Предметный код погребальной обрядности (вещи, полагаемые в гроб) // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997. С. 79 - 86.

В первой половине XIX в. заметную роль в похоронно-поминальной обрядности русских играли причитания (плачи), которые “исполняли” родственники умершего или специально приглашенные “вопленицы”. Исследователями замечено, что причитания, как и большинство других жанров фольклора, имеют две стороны - бытовую и эстетическую¹¹. В плачах отражены элементы истории, материальной культуры, древних обычаев, верований и культов. В то же время причитания являются поэтико-драматическими произведениями со свойственными только им специфическими чертами, символикой и системой образов. Обладая особенностями языковой и стилистической структуры, похоронная причеть имела значительную художественную ценность. Как пишет К.В. Чистов, “постоянная взволнованность помогала творцам причети отыскивать наиболее выразительные слова, заставляла их подниматься до предельных высот поэтического выражения человеческих чувств”¹².

Вопрос о первичном предназначении и смысле похоронных плачей является спорным: одни предполагают, что древнейшие плачи имели исключительно магическое значение и лишь позднее стали выражать скорбные чувства¹³. Другие считают, что нет оснований думать, будто бы древний человек при смерти одного из членов своего рода или племени не испытывал элементарного чувства сожаления и лишь заботился о том, чтобы обезопасить себя от таинственного чувства смерти, от возможных вредных действий со стороны покойного¹⁴. Вероятно, в основе происхождения похоронных плачей лежит сочетание скорбных чувств по поводу утраты близкого и страх перед таинственностью смерти, а с возникновением представлений о загробной жизни - страх перед возможным нанесением вреда со стороны покойного и вытекающее отсюда стремление заручиться его благоволением. Кроме того, назначение похоронных причитаний, так же как и всего погребаль-

¹¹ Гусев В.Е. Эстетика фольклора. М.; Л., 1967. С. 79.

¹² Чистов К.В. Русская причеть // Причитания. М., 1960. С. 7.

¹³ Андреев Н.П., Виноградов Г.С. Русские плачи (Причитания). М.; Л., 1937. С. XIII.

¹⁴ Чистов К.В. Русская причеть. С. 3.; Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 1. Ч. 1: Эрзянские плачи. Саранск, 1972. С. 15.

ного ритуала в целом, состояло и в том, чтобы обезопасить живых от нанесения им ущерба покойным, и в том, чтобы обеспечить покой и благополучие душам умерших. Несомненно, прав Л.С. Кавтаськин, утверждая, что сейчас невозможно восстановить первоначальную форму и структуру похоронных причитаний. Очевидным является лишь тот факт, что в основе их лежала твердая вера в продолжение жизни за гробом. Отсюда постоянное обращение в плачах к покойному, как к живому: умерший, по представлениям оплакивающих, может услышать их причитания, встать со смертного ложа, заговорить с собравшимися, исполнить их просьбу и пр.¹⁵ В традиционной культуре русских в причитаниях получала выражение общественная оценка жизни покойного, его устоявшаяся репутация. М.М. Громыко заметила, что в плачах имело место воздействие на общественное мнение в отношении живых. “Быть” считалось данью уважения и любви к покойному: “Бывали случаи, что воеет вся деревня, но случается и то, что никто и рта не раскроет”¹⁶.

Похоронная причетъ сохраняла свое значение заметно дольше, нежели плачи свадебные и рекрутские¹⁷. Но во второй половине XIX в. происходит постепенное угасание этой традиции. Можно предположить, что часть функций причитаний взяли на себя эпитафии¹⁸. В 1920 г. В.И. Смирнов писал, что стихотворные эпитафии можно встретить “в самых глухих углах Костромской губернии”: “Такие эпитафии представляют собой особую отрасль погребального ремесла, и в деревню проникают прежде всего излюбленные городские шаблоны, вроде следующих: “Куда наш

¹⁵ Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 1. Ч. 1: Эрзянские плачи. Саранск, 1972. С. 9.

¹⁶ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX века. М., 1986. С. 108.

¹⁷ См.: Невская Л.Г. Материалы к реконструкции балто-славянской причети // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1987. С. 53 - 60; Она же. Мать в погребальном фольклоре // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 197 - 205; Поздеев В.А. Архаические элементы в свадебных причитаниях ритуальной бани невесты // Поэзия и обряд. М., 1989. С. 88 - 94.

¹⁸ См.: Шустрова И.Ю. Традиционное и новое в семейной обрядности русских Верхнего Поволжья: предварительные итоги экспедиционных исследований // Страницы минувшего (VI Тихомировские краеведческие чтения). Ярославль, 1997. С. 60 - 62.

друг любезный скрылся, / Нас оставил сиротам, / На веки с нами ты простился, / Чего бы не хотел и сам..." и т.д. Или: "Прощайте, дети, не скучайте, / Да будет с Вами благодать. / Меня к себе не ожидайте, / А я к себе вас буду ждать"¹⁹.

Похороны, как правило, устраивали на третий день после смерти. При выносе тела из дома совершался ряд охранительных действий. Довольно широко распространен был обычай, который принято называть "стрешник", "подорожник": первому встреченному на пути в церковь отдавали кусок холста, полотенце, завернутую в ткань краюху хлеба. По свидетельству Г.К. Завойко, "отказываться от принятия первой встречи никто не должен, хотя бы случился на этот раз сам царь... Принять первую встречу считается за счастье, так как принявшего... на том свете будет встречать первым покойник, от которого первая встреча подавалась ..." ²⁰.

В ряде уездов Ярославской губернии бытовало еще одно своеобразное представление, о котором писал И.В. Костоловский: "...умерший все слышит и чувствует до того момента, как его предадут земле - именно поэтому принято отпевать умерших после литургии - так он всю литургию слышит"²¹.

Необходимо отметить, что традиционный похоронный ритуал в полном объеме выполнялся тогда, когда умирал "родитель" - пожилой человек, умерший от старости. Для славянской традиции в целом характерно и представление о "нечистых мертвецах", тех, кто умер неестественной смертью и должен "за гробом" дожить

¹⁹ Смирнов В.И. Народные похороны и причитания в Костромском уезде // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Второй этнографический сборник. Кострома, 1920. С. 16. Полевые наблюдения последних лет в Ярославской области позволяют судить о том, что эпитафии сохраняют свое значение и в современном погребальном обряде. Так, в Пошехонском районе и в г. Ярославле были зафиксированы следующие: "По мне, родные, не скучайте, / Знать такова моя судьба, / Меня к себе не дожидайте, / А я вас буду ждать всегда"; "Прохожий, остановись, / Помяни мой прах, / Ведь я уже дома, / А ты в гостях" и ряд других.

²⁰ Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3 - 4. С. 94. См. также: Толстая С.М. Магия против смерти // Балканские чтения. Вып. 2: Симпозиум по структуре текста. М., 1992.

²¹ РБФ ГАЯО. Ф. Р-334. Оп.1. Д. 52. Л. 95.

свой отпущенный срок, составляя опасность для окружающих²². Самоубийцы или подозреваемые в колдовстве поэтому должны были быть похороненными вне кладбища, в лесу, на перекрестках дорог, в могилах их клали лицом вниз - "тогда не встанет", тело прибивали к земле колом.

В поминальной обрядности восточнославянских народов могут быть выделены два цикла: персональные поминки (в день похорон, на девятый, сороковой день, в годину со дня смерти) и общие поминальные дни (Радоница, Троицкая, Дмитриевская субботы), обычай "масленичного поминовения" родителей, как замечено В.К. Соколовой²³, со временем оказался вытесненным пасхальной традицией. Обязательными ритуальными блюдами на поминках считались пшенная или рисовая кутья с изюмом, иногда подслащенная медом, кисель и блины.

В быту любого народа наиболее консервативными, как правило, являются его погребальные обычаи, сохраняющие нередко много черт, уходящих в глубину веков.

Именно поэтому значительная часть текстов хрестоматии посвящена названным обрядам и обычаям жизненного цикла.

На протяжении всей истории человечества были созданы различные институты, регулирующие взаимоотношения членов коллектива. К их числу относятся тайные общества, сохранявшие свою роль в ряде регионов мира (например в Африке и Океании) вплоть до середины XX века. Функционированию их посвящены тексты английского африканиста Бэзила Дэвидсона и отечественных исследователей А.И. Азарова и Н.Б. Кочаковой.

Часть текстов, вошедших в хрестоматию, включает работы классиков этнологии: Бронислава Каспера Малиновского, Арнольда ван Геннепа, Клода Леви-Стросса. Основные сведения об авторах представлены в кратких справках, предваряющих тексты.

²² См.: Левкиевская Е.Е. Славянская мифология: проблемы диалектного членения // Истоки русской культуры. М., 1997. С. 111 - 126.

²³ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX - начала XX в. М., 1979. С. 48.



Сказки и мифы Океании

(Сказки и мифы Океании. М., 1970. С. 516 - 518)

210. Похищение огня.

Раньше люди ели сырую пищу – плоды, овощи – то, что давала им земля. Тогда не было огня, чтобы варить еду, и люди не умели готовить таро, ямс, корни ти и другие дары Акаланы.

Однажды Мауи спросил Хину;

– Что нужно сделать, чтобы приготовить пищу?

– Надо добыть огонь.

– А у кого есть огонь?

– Огонь есть у кур. Тогда Мауи сказал:

– Я пойду и принесу огонь.

– Чтобы добыть огонь, надо быть очень сильным и ловким. Тебе надо идти к самым маленьким, самым слабым курам. Только тогда ты сумеешь сделать это.

И Мауи отправился за огнем. Он шел к Ваианае на Оаху. Когда Мауи пришел туда, огонь горел, но вокруг были только большие куры.

– Вот пришел быстроногий сын Хины. Он свернет нам шею, – заволновались они.

Мауи и впрямь не раз преследовал их, и они знали, каким проворным он был.

Мауи попытался схватить огонь, но куры быстро собрали огонь, золу и бананы, которые пеклись на огне, и улетели. Мауи остался ни с чем. И так повторялось много раз, пока Мауи наконец не увидел очень маленькую курочку. Она разжигала огонь, чтобы печь бананы. Тут Мауи схватил бананы и птицу и зажал их в ру-

ках. Он уже хотел свернуть курочке шею, потому что он был очень сердит на кур, – ведь они так и не дали ему огня.

Но тут курочка сказала:

– Послушай, не убивай меня. Ты же не сумеешь без меня добыть огонь.

– Тогда дай мне немного, – ответил Мауи.

– Иди и потри стебель таро, – сказала курица.

Он стал тереть стебель таро, но искры не было. А стебель покрылся бороздками и остался таким до сих пор.

Рассерженный Мауи вернулся, чтобы убить курочку, но она снова попросила не убивать ее и сказала:

– Иди и потри воду.

Это было иносказание. Курица говорила не про обычную воду, а про дерево, которое называлось «красная вода». Мауи не разгадал загадку и пошел тереть обычную воду. Конечно, он не получил огня. Тогда он избил птицу, а она сказала ему:

Иди в лес и найди там дерево «красная вода». Мауи начал тереть это дерево, и огонь загорелся.

Мауи прижег огнем голову птицы, и с тех пор гребешки у кур стали красными.

А у людей с того дня появился огонь.



В.М. Кудинов, М.В. Кудинова

Сумка кенгуру

**(Мифы и легенды Австралии / Предисл. А. Рудницкого.
Послесл. В.А. Бейлиса. М.: Главная редакция восточ-
ной литературы изд-ва «Наука», 1987. С. 130 – 131)**

*80. Эйнгана – мать-прародительница
(Рассказал Ринжейра, племя дьяуан, Северная Территория).*

Самое изначальное время, время созидания, мы называем Биейнгана, а первого человека – Эйнгана – Матерью-прародительницей. Эйнгана сотворила все: воду, скалы, деревья, людей... Она создала всех птиц, летающих лисиц, кенгуру и страусов эму... И еще: во время начала начал Эйнгана-змея проглотила всех людей и погрузилась под воду. Затем Эйнгана вышла из вод Гайеингунга, большого водоема, вблизи Бамбу-Крика. Эйнгана ходила вразвалку. Она все время стонала и вскрикивала, а люди, которые находились в ее животе, очень шумели.

В это время один старик по имени Баррайя совершал длительный переход. Он слышал крики и стоны бредущей вразвалку Эйнганы. Баррайя подкрался к Эйнгане и увидел большую извивающуюся змею.

Баррайя приготовился метнуть в огромную змею копье с каменным наконечником и выбирал место на ее теле. Баррайя метнул копье в Эйнгану и попал в нижнюю часть ее туловища. Из раны хлынула кровь... Когда кровь вся вытекла, из чрева Эйнганы вышли люди.

Тут на них бросился Кандагун, динго. Он разогнал всех и образовалось много разноязычных племен. А когда Кандагун пре-

следовал людей, одни взлетали как птицы, другие совершали прыжки, словно кенгуру, третьи бежали прочь подобно эму, а остальные превратились в летающих лисиц, змей, дикобразов... Все убегали и улетали от Кандагуна...

В те изначальные времена, до того как Баррайя проткнул копьем Эйнгану, ничто и никто не мог появиться на свет, родиться, как это происходит в настоящее время. Эйнгана же изрыгала всех из своей огромной утробы. Вот это-то и было причиной, почему Баррайя проткнул копьем Эйнгану.

Баррайя совершал переход с востока на запад, а после того как он поразил копьем Эйнгану, старик отправился в обратный путь – в свою местность Барайавим. Там он нарисовал себя на скале и превратился в голубокрылую кукабарру.

Эйнгана создала реки Булмуп, Флаинг-Фокс и Ропер, и вообще все реки на земле. Поэтому у нас есть вода и мы можем жить. Эйнгана создала Болонг, Змею-Радугу.

Никто не может увидеть Эйнгану. Она обитает в глубокой воде. В период дождей, когда реки наполняются водой, Эйнгана поднимается из воды, обзревает местность и освобождает из своего чрева змей, птиц, динго, кенгуру, людей...

Эйнгана удерживает в своих руках бечевку – нить жизни, движущую силу, тун, потому-то мы и называем ее Матерью-прародительницей. Когда мы умираем, Эйнгана выпускает из рук эту бечевку, нить жизни... Я умер. Я умер навсегда. Мой дух, маликнгор, следует за Змеей-Радугой.

Если я умер в другом месте, маликнгор, мой дух, возвращается в мой родной край, где я родился. Духи всех людей делают то же самое.

Эйнгана постоянно вдыхает жизнь в людей. Однако сначала она вселяет дух в женщин, а затем во всех остальных. Вы не можете сами обнаружить этот дух. Только Эйнгана, Мать-прародительница, и Болонг, Змея-Радуга, могут помочь вам.

Если бы Эйнгана умерла, погибли бы все. Исчезла бы вода, а без нее умерло бы и все в мире. И прекратилась бы жизнь. Не осталось бы на земле травы, деревьев, людей, птиц, кенгуру и всех остальных живых существ.



Бронислав Каспер Малиновский

(1884 – 1942 гг.)

Родился в Кракове (Польша). После окончания школы поступил в Краковский университет, где изучал физику и математику. Получил докторскую степень (1908 г.), два года занимался физической химией в Лейпциге, но затем отказался от юношеских пристрастий к точным наукам и решил посвятить свою жизнь антропологии. Изучал антропологию и этнографию в Лондонской школе экономики (1910 – 1914 гг.), общаясь во время учебы с Дж. Фрэзером, Ч. Зелигманом, Э. Вестермарком и другими виднейшими специалистами в избранной им области. Проводил полевые этнографические исследования в Новой Гвинее и на островах Тробриан (1914-1918 гг.), а затем провел год на Канарских островах и два года в Австралии. Возвратившись в Европу, Б. Малиновский стал преподавать социальную антропологию в Лондонском университете и получил там звание профессора (1927 г.). В 1938 г. уехал в Америку для преподавания в Йельском университете и проведения полевых исследований в Мексике. Умер в Нью Хейвене (США).

Для религиоведов наибольший интерес представляют следующие работы Б. Малиновского: "Аргонавты западной части Тихого океана" (1922), "Магия коралловых садов" (1935), "Основы веры и морали" (1936), "Научная теория культуры и другие очерки" (1944), "Магия, наука и религия и другие очерки" (1948), "Секс, культура и миф" (1962).

Малиновского считают великим этнологом и великим социологом. Он был первым антропологом, который после пророческих, несмотря на все последующие разочарования, открытий Фрейда

и его последователей сумел связать воедино две самые революционные области современной науки – этнологию и психоанализ. Малиновский, вне всякого сомнения, сумел отрешиться от безосновательных установок ортодоксального фрейдизма. Малиновский придал новый импульс психоанализу – в той сфере, где сами психоаналитики оказались совершенно некомпетентны – причем импульс, аутентичный для этого научного направления как такового. Он также был первым, кто выработал особый, сугубо индивидуальный, подход к примитивному обществу – подход, в основу которого положены не отвлеченные чисто научные интересы, а подлинные человеческие симпатия и понимание. После Малиновского этнология уже не может быть только ремеслом или профессией, но должна быть истинным призванием. Чтобы стать этнологом, отныне требуются изрядная независимость мысли и великая любовь. Нельзя отрицать, что в своей позиции он не был чужд известной аффектации и желания шокировать академическую публику. Но, несмотря на это, его влияние было столь глубоко и столь плодотворно, что в будущем труды этнологов можно будет, пожалуй, относить к разным направлениям – "премалиновскому" и "постмалиновскому" – в зависимости от степени личностной вовлеченности и самоотдачи автора.

Собственно теоретические сюжеты в работах Малиновского дают повод для серьезной критики. Этот замечательный в своей конкретности ум отличался неустранимым и почти абсолютным пренебрежением и к исторической перспективе и к артефактам материальной культуры. Его отказ видеть в культуре нечто большее, чем только актуальные и виртуальные психологические состояния, привел к построению своеобразной системы интерпретации – функционализма – позволяющей с опасной легкостью оправдать любой существующий режим.

Зачарованный высоким полетом его мысли, ее утонченными ходами и силой жизненной убедительности, испытываешь искушение не замечать очевидные иной раз несогласованности и даже противоречия. Но и будучи явно не прав, Малиновский всегда с удивительным мастерством пробуждает научную рефлексия ученого-социолога. Его наследие, безусловно, не избежит периодов критического неприятия и даже забвения. Однако для тех,

кто будет открывать его заново после провалов небытия, от ко-их не застрахован ни один из когда-либо живших мыслителей, его творения будут всегда нести новизну и трепетную свежесть.

Б. Малиновский

Магия, наука и религия

**(Малиновский Б. Магия, наука и религия (фрагменты)
// Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 103 – 114)**

Исследования первобытной религии

Не существует народов, на каких бы стадиях развития они ни находились, без религии и магии. И нет, это должно быть сразу же оговорено, ни одного дикого народа, у которого бы полностью отсутствовали научные воззрения, хотя обычно дикарям приписывают этот недостаток. В каждом первобытном коллективе, изученном заслуживающими доверия и компетентными исследователями, были обнаружены две четко различимые сферы сакрального и профанного, иными словами, сфера магии и религии и сфера науки.

С одной стороны, это традиционные действия и обряды, которые туземцы считают сакральными, выполняют с благоговением и трепетом, окружают запретами и особыми правилами для поведения. Такие действия и обряды всегда связаны с верованиями в сверхъестественные силы, особенно в магические силы, или с понятиями о сущностях высшего порядка, духах, призраках, умерших предках или богах. С другой стороны, даже мимолетное размышление делает очевидным, что ни искусство, ни ремесло, сколь бы примитивными они ни были, ни организованные формы охоты, рыбной ловли, земледелия или собирательства не могли существовать без внимательного наблюдения за природными процессами, без твердой уверенности в их регулярности, без способности к размышлениям и без веры в силу разума, т.е. без зачатков науки.

Заслуга разработки основ антропологического изучения религии принадлежит Эдуарду Б. Тайлору. В своей знаменитой теории он утверждает, что ядром первобытной религии является анимизм - вера в духовные сущности. Он показывает, что эта вера имеет своим источником, хотя и ошибочное, но все же последовательное толкование снов, видений, галлюцинаций, каталептических состояний и тому подобных явлений. Размышления над этими явлениями приводили первобытного философа или теолога к идее о различии человеческой души и тела. Для него становилось очевидным, что душа продолжает существовать и после смерти, ибо она является в снах, возникает в памяти живущих, в их видениях и, вероятно, оказывает влияние на человеческие судьбы. Так рождается вера в призраков и духов умерших, в бессмертие и загробный мир. Но человек вообще, а первобытный человек в особенности, склонен представлять внешний мир по своему образу и подобию. А поскольку животные, растения и объекты окружающего мира движутся, действуют, совершают поступки, помогают человеку или вредят ему, они также должны быть наделены душами или духами. Таким образом, анимизм - философия и религия первобытного человека - возник из наблюдений и заключений ошибочных, но понятных незрелому и наивному разуму.

Воззрения Тайлора на первобытную религию, как бы важны они ни были, основывались на достаточно ограниченном количестве фактов, а первобытный человек представлялся ему излишне созерцательным и разумным. Последние исследования в этой области показывают, что дикаря больше занимали рыболовство и возделывание растений, события, происходящие внутри племени, и празднества, чем размышления о снах и видениях или объяснения "двойников" и каталептических припадков; к тому же обнаружено так много черт ранней религии, которые, по всей видимости, выходят за рамки тайлоровской схемы анимизма.

Более широкие и углубленные взгляды современной антропологии находят самое адекватное выражение в строго научных и вдохновенных работах сэра Джеймса Фрэзера. В них он излагает три основные проблемы первобытной религии, которыми занимается современная антропология: магия и ее отношение к религии и

науке; тотемизм и социологический аспект ранних верований; культы произрастания и плодородия.

Первобытная религия в том виде, как ее изображает современная антропология, по своему составу является гетерогенной. Сначала в соответствии с анимистическими взглядами она включала помимо нескольких фетишей тождественные фигуры духов предков, призраков и душ, затем постепенно было признано, что религия содержит в себе веру в тонкую воздушную, всепроникающую мана. С введением тотемизма она, подобно Ноеву ковчегу, была заселена животными, в большом количестве, правда, не парами. К ним были присоединены растения, объекты и даже предметы, созданные руками человеческими. Затем наступила очередь человеческой деятельности, интересов и гигантского призрака всеобщей Души, Обожеествленного Общества. Возможно ли упорядочить и систематизировать эту смесь явно не связанных между собой объектов и принципов? Этот вопрос будет рассмотрен нами ниже.

Но одно достижение современной антропологии мы не можем подвергнуть сомнению: признание того, что магия и религия не просто учения или виды философии, не просто интеллектуальные основы для разных мнений, но особые способы поведения, прагматические позиции, базирующиеся на чувствах и воле. Это в той же степени образ действия, как и система верований, и такой же социологический феномен, как и личный опыт. Но вместе с тем точные взаимоотношения между общественным и индивидуальным вкладом в религию неясны, как мы видим на примере преувеличений той или иной стороны. Неясно также, какова доля участия эмоций и разума. Все эти вопросы будут стоять перед антропологией в будущем, в этом коротком очерке можно лишь наметить решение и обозначить линию аргументации.

Магия, наука и религия

(Малиновский Б. Магия, наука и религия
[//http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig_12_pl/html](http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig_12_pl/html))

Искусство магии и могущество веры

Магия! Само это слово - как бы завеса, за которой скрыт таинственный и загадочный мир! Даже для тех, кому чужда тяга к оккультному, кого не манит блеск крупниц "эзотерических истин", кому неведом обжигающий интерес, в наши дни подогреваемый модой, к полупонятным воскрешенным из небытия древним верованиям и культам, получившим теперь названия различных "теософий", "спиритизмов" или "спиритуализмов" и прочих псевдонаучных учений, "логий" и "измов". Даже для тех, кому свойственна ясность научного мышления, смысл этого слова обладает особой привлекательностью. В какой-то мере это, быть может, объясняется надеждой найти в магии некую квинтэссенцию важнейших устремлений первобытных людей и их мудрости - ценность такого знания невозможно оспорить, каким бы ни было его содержание. Но, кроме того, нельзя не признать, что слово "магия" как бы пробуждает в нас дремлющие духовные потенции, скрытую в тайниках души надежду на чудо, веру в неизвестные возможности человека. Вспомним хотя бы ту покоряющую силу, какой обладают слова "магия", "чары", "колдовство", "волшебство" в поэзии, где их эмоциональная значимость выступает со всей очевидностью и остается неподвластной бегу времени.

Но когда к изучению магии приступает социолог, пытающийся переступить порог этого таинственного мира - что, впрочем, вполне осуществимо, благодаря возможности наблюдать жизнь современных нам человеческих обществ, сохранивших быт и культуру каменного века, - он с некоторым разочарованием обнаруживает, что магия - это вполне прозаическое, трезво рассчитанное и даже грубоватое искусство, к которому прибегают из чисто

практических соображений, в основе которого лежат некие примитивные и поверхностные верования, искусство, сводящееся к выполнению ряда простых и однообразных приемов. Об этом уже шла речь, когда мы пытались так определить магию, чтобы отличать ее от религии, и указывали на ее сводимость к чисто практическим действиям, выступающим в качестве средства достижения некой цели. Мы сталкиваемся с этим и тогда, когда пытаемся распутать узлы, которыми она так крепко сплетена со знанием и практическими искусствами, что внешне почти неотличима от них, и нужны достаточные усилия, чтобы уловить существенную специфику ее ментальных установок и особую ритуальную природу культов. Магия первобытных людей - каждый специалист полей антропологии знает это по своему опыту - это крайне монотонная и безэмоциональная деятельность с вполне определенными средствами, круг которой очерчен некоторой совокупностью верований и исходных предпосылок. Стоит вникнуть в суть какого-то одного обряда, изучить процесс какого-то одного чародейства, выяснить принципы магического верования, искусства магии и его социальные характеристики - и вы сможете не только понять чуть ли не каждое действие данного первобытного племени, но и даже сумеете, разнообразя свое поведение от случая к случаю, выступить в роли мага, где бы это ни происходило и где бы ни сохранялась до сих пор вера в это столь привлекательное искусство.

1. Обряд и чародейство

Рассмотрим некоторый типичный акт магии - хорошо известный и, как правило, выступающий в форме стандартизованного театрального представления - акт черной магии. У туземцев среди прочих магических действий, по-видимому, самым распространенным является колдовство, совершаемое при помощи стрелы, заостренной палки, кости или иглы какого-либо животного. Дикарь нацеливает это оружие или бросает его в сторону своего воображаемого врага, которого хочет погубить, сопровождая это гримасами, угрожающими жестами и выпадами. Все это составляет определенный ритуал. Его многочисленные описания можно найти в древнеевропейских и древневосточных трактатах по черной магии, а также в этнографических исследованиях и рассказах путешественников. Гораздо реже можно встретить описание ми-

мики экспрессии дикарей, участвующих в подобных представлениях. Но как раз они-то и имеют самое важное значение.

Вообразим некоего наблюдателя, внезапно очутившегося в каком-то районе Меланезии и заставшего туземцев за такого рода занятием. Не зная в точности, что он наблюдает, наш зритель скорее всего решил бы, что перед ним люди, находящиеся в лунатическом состоянии или отчего-то впавшие в безудержную ярость. Туземец не просто нацеливает свое оружие на воображаемую жертву. При этом он изображает ярость, потрясая своим оружием, рассекая им воздух, поворачивая его в теле поверженного противника и рывком выдергивая обратно. Таким образом, туземец не только изображает свою победу над врагом, но вкладывает в это действие страсть желания этой победы.

Итак, мы видим, что драматическое изображение эмоций выступает как существенная часть обряда. Но что изображает сам этот обряд? Ясно, что если бы туземец хотел изобразить конечный результат своей победы, он включил бы в представление гибель противника, имитировал бы ее, однако так бывает далеко не всегда. Зато обязательной чертой представления является изображение эмоций, непосредственно связанных с ситуацией борьбы и победы, достигаемое с помощью мимики и специфических телодвижений.

Можно было бы привести множество примеров подобных обрядов, которые довелось наблюдать мне самому, и еще больше - из описаний других очевидцев. Из всех таких наблюдений следует, что в обрядах черной магии колдун каким-то образом наносит повреждения, "увечит" или вовсе уничтожает предмет, символизирующий жертву, включая в эти обряды выражения ненависти и злобы. Аналогично, когда в обрядах любовной магии колдун обнимает, гладит и ласкает предмет, символизирующий объект любовной страсти, он изображает чувства безумно влюбленного, потерявшего голову от ошеломляющей и испепеляющей страсти. В обрядах военной магии злоба, ярость атаки, воинственные страсти выражаются в более или менее непосредственной манере. В магии изгнания злых духов и дьяволов поведение колдуна напоминает состояние человека, охваченного ужасом или, по крайней мере, с трудом преодолевающего свой панический страх. Зажженные фа-

келы, бряцание и размахивание оружием входят в оформление этого спектакля. Мною описан один из таких обрядов, в котором, отражая темную силу дьявола, маг произносит заклинания, как бы выдавливая их из своего оцепеневшего от ужаса тела, вздрагивающего в конвульсиях. Этот ужас охватывает другого колдуна, пытающегося приблизиться к магу, и заставляет его бежать прочь.

Все подобные действия, обычно находящие рациональное объяснение в некоторых исходных принципах магии, прежде всего выглядят как проявление определенных эмоций. Предметы и элементы оформления магических представлений часто также служат той же цели. Ножи, остро заточенные колющие или режущие орудия, зловонные или ядовитые вещества, используемые в обрядах черной магии, ароматические смолы, цветы, опьяняющие вещества - в любовной магии, ценные вещи - в хозяйственной магии - все это главным образом направлено на выражение чувства, а не идей, в которых фиксируются цели соответствующих магических обрядов.

Наряду с такими обрядами, в которых главные элементы служат выражению определенной эмоции, существуют и другие, которых действие направлено на имитацию определенного результата или, по выражению сэра Джеймса Фрэзера, обряд имитирует свою цель. Так, в одном из описанных мною обрядов черной магии, совершаемом туземцами Меланезии, ритуальное завершение колдовства заключается в том, что колдун слабеющим голосом издает последние звуки, затем предсмертный хрип и падает за мертво. Нет нужды приводить другие примеры, поскольку этот аспект магии и подобные обряды блестяще описаны и подробно документированы Фрэзером. Сэр Джеймс также показал, что существует особое профессиональное знание магических предметов, основанное на свойствах, отношениях, идеях сходства и сопричастности, получившее развитие в магической псевдонауке.

Но существуют и такие ритуальные представления, в которых нет ни имитации, ни предвидения цели, ни выражения какой-либо конкурентной идеи или эмоции. Известные обряды настолько простые, что их можно описать как обычную демонстрацию некоторых магических способностей, например, когда колдун встает и, обращаясь к ветру, вызывает его. В другом обряде колдун переда-

ет свои чары некоторому предмету, заколдовывает его. В таких случаях используются вполне определенные материальные объекты - предметы или вещества, наилучшим образом приспособленные для того, чтобы воспринять, сохранить и передать магическую силу, выступать оболочками этих сил до тех пор, пока они не найдут своего прямого применения.

Что же такое эта магическая сила, присутствующая в любом магическом обряде?

Какие бы элементы магического обряда мы ни взяли - действия, выражающие определенные эмоции, имитацию или предвидение конечного результата, простое колдовство - у всех у них есть нечто общее: магическая сила, ее действие всегда передается к околдовываемому объекту. Что это за сила? Если попытаться выразить ее кратко, можно было бы сказать, что это некая власть колдовского заклинания. Это следует подчеркнуть, поскольку исследователи часто упускают из виду столь важное обстоятельство. Колдовское заклинание - наиболее важный элемент магического ритуала. Тайна колдовского заклинания - часть магической тайны, передаваемой от посвященного к посвященному. Для туземцев знание магии означает знание колдовского заклинания; в любом описании обрядов черной магии, например, можно найти подтверждение тому, что магический ритуал концентрируется вокруг этого колдовства. Формула колдовства есть центральная часть магического представления.

Исследование текстов и формул первобытной магии показывает, что имеется три типичических элемента, с которыми связана вера в действенность магических ритуалов. Во-первых, это фонетические эффекты, например имитация естественных звуков: свиста и завывания ветра, шума морских волн, раскатов грома, звуков, издаваемых разными животными. Эти звуки символизируют различные явления, и потому туземцы верят, что с их помощью эти явления могут быть магически воспроизведены. Звуки также выражают некоторые эмоции, связанные с желаниями человека, и потому служат магическому удовлетворению последних.

Второй элемент, играющий важную роль в первобытных колдовствах, - это слова, произнесение которых выступает как средство для вызывания определенных событий, достижений целей,

поддержания или управления ходом вещей. Например, туземный колдун называет все симптомы болезни, которую хочет излечить, или в том случае, когда его целью является смерть некоторого человека, произносят формулу, описывающую гибельный конец своей жертвы. Во врачевательной магии чародей живописует словами совершенство здоровья и телесной силы. В обрядах хозяйственной магии употребляются слова о росте растений, повадках животных и рыб. В словах мага выражаются также чувства, характерные для магически воспроизводимых действий, а также сами эти действия, окрашенные соответствующими эмоциями. Колдующий туземец с выражением ярости повторяет: "Я разобью... я растопчу... я раздавлю... я разорву...", перечисляя вслед за этими словами разные части тела и органы своей жертвы. Нетрудно видеть, что колдовские действия в основном напоминают структуру магического обряда в целом, а слова колдовских заклинаний отвечают тем же требованиям, что и предметы магических ритуалов.

В-третьих, колдовство включает элемент, для которого нет аналогов в ритуале. Я имею в виду мифологические аллюзии, ссылки на предков и героев культуры, от которых была воспринята сама магия. Здесь мы подходим, вероятно, к наиболее важному моменту, к традиционному источнику магии.

2. Традиции магии

Традиция, которая, как мы не раз уже подчеркивали, господствует в первобытном обществе, находит свое концентрированное выражение в магическом ритуале и культе. Всегда, когда речь идет о сколько-нибудь значимом магическом действии, мы непременно находим историю, объясняющую существование этого действия. В этой истории повествуется о том, как данный магический ритуал стал частью бытия некоторой человеческой общности, племени, семьи или рода. Но это повествование никогда не указывало на источник, из которого "проистекала" бы магия; такого источника нет - магия не создается и не изобретается. Всякая магия "была" с самого начала существенным дополнением всех веществ и процессов, входящих в сферу жизненных интересов человека, хотя и оставалась за гранью его обычных умственных усилий. Колдовство, магический обряд и то, на достижение чего они направлены, всегда сосуществуют во времени.

Так, у туземцев Центральной Австралии все магические обряды существуют со времен алькеринга, откуда ведут начало и все прочие элементы их бытия. У туземцев Меланезии история магии восходит ко времени их пещерной жизни, когда магия была естественным знанием родового человека. В более высокоразвитых обществах истоками магии часто называют духов демонов, но и эти силы, как правило, не изобретали магии, а воспринимали ее. Таким образом, веру в изначальное существование магии можно считать универсальной. Этой вере сопутствует твердое убеждение в том, что именно благодаря своей совершенной неизменности, благодаря тому, что она передается от одних поколений к другим без малейших искажений или добавлений, магия сохраняет свою действенность. Даже небольшое отклонение от изначального и навсегда установленного образца было бы губительным для магии.

С этим связана идея существенной связи, имеющей место между магическим обрядом и объектом, на который он направлен. Магия - это и есть свойство самого объекта, точнее - отношение между этим объектом и человеком, отношения, которые не создаются человеком, но существуют для человека. Какую бы традицию или мифологию мы ни рассматривали, мы всегда встретимся с уверенностью в том, что магия всегда служила целям человека и существовала благодаря его знанию (или знанию некоего человекоподобного существа). Это относится к самому выдающемуся, точно так же, как и к средствам, используемым им для колдовства и к большинству объектов, на которые направлена магия. Первобытное человечество - будь то австралийские мурамура или алькеринга, пещерные племена Меланезии или население Земли эпохи магического Золотого Века - изначально имело магию в своем культурном арсенале.

Магия не только воплощается человеком, но и человечна по своей направленности: магические действия, как правило, относятся к практической деятельности и состояниям человека - к охоте, рыбной ловле, земледелию, торговле, к любви, болезням и смерти. Объектом магии оказывается не сама природа, а человеческое отношение к ней и человеческие действия с природными объектами. Более того, результаты магических действий, как правило, воспринимаются не как то, что дает природа под влиянием

колдовских заклинаний, а как нечто специфически магическое, то, чего сама природа произвести не может и что подвластно лишь магии. Тяжелые заболевания, страстная любовь, стремление к торжественным церемониям и другие подобные явления, свойственные телесной и духовной природе человека, выступают как непосредственные результаты колдовства и обряда. Поэтому магия не выводится из наблюдений за природой или из знания ее законов, она выступает изначальным достоянием человека, поддерживаемым культурной традицией и подтверждающим существование особой независимой власти, благодаря которой человек может осуществлять свои цели.

Поэтому магическая сила не растворена в универсуме бытия, не присуща чему бы то ни было вне человека. Магия - это специфическая и уникальная власть, которая принадлежит только человеку и обнаруживает себя только в магическом искусстве, изливается человеческим голосом и передается волшебной силой обряда.

Здесь надо вспомнить, что существование человеческого тела как вместилища магической силы и проводника, посредством которого эта сила переходит на иные предметы, вынуждено подчиняться различным условиям. Поэтому маг обязан соблюдать все виды табу, ибо в противном случае колдовство могло бы оказаться испорченным. Это мнение особенно распространено в некоторых первобытных обществах, например в Меланезии, где туземцы полагают, что испорченное колдовство остается в брюхе мага, вместилище не только пищи, но и памяти человека. Когда это необходимо, волшебная сила может сосредоточиваться в гортани, где размещается разум, и оттуда изливается через голос, главный орган человеческой души. Таким образом, магия, не только является существенным достоянием человека, но и буквально находится внутри человека в любой момент его жизни, а также может передаваться только от человека к человеку по строгим правилам посвящения в таинство, наследования и инструкции. Поэтому в первобытной культуре магическая сила никогда не считалась некой природной силой, присущей природным объектам и действующая вне и независимо от человека, силой, которая могла бы быть познана и понята каким-то из обычных способов, какими человек добывает знание о природе.

Смерть и реинтеграция группы

Из всех источников религии высший и финальный кризис жизни - смерть - имеет наибольшее значение. Смерть есть ворота в другой мир в большем, чем просто буквальный, смысле. Если судить по большей части теорий ранних религий, то в основном, если не полностью, отсюда они черпали религиозное вдохновение, - и эти ортодоксальные взгляды в целом верны. Человек всю свою жизнь должен жить в тени смерти, и он существо, цепляющееся за жизнь и наслаждающееся ею полностью, - должен бояться угрозы ее конца. И он перед лицом смерти обращается к обещаниям жизни. Смерть и ее отрицание - иммортальность - всегда составляли и составляют сегодня самую мучительную тему предчувствий. Крайне сложное эмоциональное отношение человека к жизни находит свое необходимое дополнение в его отношении к смерти. Только то, что в жизни длится долго и выражается в постепенной последовательности восприятий и событий, здесь к ее концу концентрируется в одном кризисном состоянии, которое вызывает неистовую и сложную вспышку религиозных проявлений.

Даже среди наиболее примитивных народов отношение к смерти гораздо более сложное и, добавил бы я, более сродни нашему собственному, чем обычно предполагают. Антропологи часто отмечают, что доминирующим чувством у живых является ужас перед трупом и страх в отношении духа. У такого авторитета, как Вильгельм Вундт, эти связанные воедино чувства составляют основное ядро религиозной веры и практики. Однако это утверждение истинно только наполовину, что значит - вовсе не есть истина. Эти чувства крайне сложны и даже противоречивы; доминирующий элемент, любовь к умершему и отвращение к трупу, страстная привязанность к личности, еще с трудом расстающейся с телом, и непреодолимый страх перед ужасом происходящего, эти два элемента смешиваются и проникают друг в друга. Это отражается и на спонтанном поведении, и в ритуалах, сопровождающих смерть. В обращении с трупом, способах его расположения, в послепохоронных и мемориальных церемониях у ближайших родственников и рыдающей над сыном матери, вдовы, оплакивающей мужа, детей у гроба родителей - везде видно, как

ужас и страх смешиваются со страстной любовью, но никогда негативный элемент не появляется один и никогда не доминирует.

Похоронные процедуры во всем мире выглядят весьма похоже. Когда кто-то умирает, ближайшие родственники во всех случаях, а иногда и вся община, собираются около умершего. Это самое интимное действие, которое только может совершить человек, трансформируется в публичное, родовое событие. Как правило, происходит определенная дифференциация; некоторые из родственников находятся около трупа, другие занимаются подготовкой предстоящего события и всего с ним связанного, другие, в свою очередь, занимаются выполнением каких-то религиозных действий со священными останками. В определенных частях Меланезии дело обстоит так, что близкие родственники должны держаться на расстоянии и только родственники по браку осуществляют похоронные службы, тогда как в некоторых австралийских племенах наблюдается прямо противоположный порядок.

Как скоро наступила смерть, тело вымыто, смазано и украшено, некоторые телесные отверстия заполняются, руки и ноги складываются вместе. Затем тело выставляется на всеобщее обозрение и начинается самая важная фаза, сам траурный обряд. Те, кто были свидетелями смерти и ее последствий между дикарями и могут сравнивать эти события с аналогичными действиями среди других цивилизованных народов, поражаются фундаментальным сходством этих процедур. Они всегда сопровождаются более или менее традиционно-условными и драматизированными взрывами горя и воплями печали, которым часто сопутствуют у дикарей разрывание одежд, телесные повреждения, когда рвут на себе волосы. Все это делается публично, напоказ и ассоциируется с видимыми знаками траура, такими, как черная и белая раскраска тела, выбритые и всклокоченные волосы, необычная или порванная одежда.

Непосредственно траурный обряд происходит вокруг трупа. Здесь обычно находится центр религиозных действий, за пределами той сферы переживаний, которая связана с опасениями и страхом. Часто это ритуал выражения любви или почтения. Тело иногда держат на коленях сидящего человека, гладят и обнимают. В то же время эти действия рассматриваются обычно как опасные и противоречивые (по своим последствиям) обязанности, за выпол-

нение которых приходится как-то расплачиваться исполнителю. Спустя какое-то время от трупа нужно избавиться. Погребение в открытой или закрытой могиле, оставление в пещере или на открытом месте в дупле дерева или углублении в почве в каком-нибудь диком пустынном месте, сожжение или предоставление на волю волн в лодке - таковы обычные способы погребения.

Все это приводит нас к наиболее важному, возможно, выводу о Двух противоположных тенденциях: с одной стороны, стремление сохранить тело, предохранить от повреждений, или сохранить какую-то его часть; с другой - желание что-то с ним сделать, отправить куда-то, полностью уничтожить. Мумификация и сожжение - две крайние формы выражения этой двойственной тенденции. Невозможно рассматривать мумификацию или сожжение (или какую-либо промежуточную форму) как обусловленную простой случайностью, связанной с верой, или историческими особенностями какой-то культуры или чем-то другим, что объясняет их универсальность только механизмами распространения и контакта. В этих обычаях ясно выражена фундаментальная установка переживаний родственников, друзей и любимых, всех оставшихся в отношении личности умершего и - отвращение и ужас перед страшными последствиями (работы) смерти.

Одна из крайних и представляющих интерес вариаций этого двойственного отношения, выраженная в самой отвратительной форме, - сакральный каннибализм, обычай совместного поедания в религиозных целях плоти умершего человека. Это делается с крайним отвращением и страхом и сопровождается обычно обязательным использованием рвотных средств. В то же время это воспринимается как высший акт почитания, любви и преданности. Фактически этот обычай рассматривается как священная обязанность меланезийцами Новой Гвинеи, которых я изучал и был свидетелем того, что он все еще тайно соблюдается, хотя сурово карается белым правительством. Смазывание тела жиром умершего, преобладающее в Австралии и Папуасии, является, возможно, разновидностью этого обычая.

Во всех такого рода ритуалах имеет место стремление поддержать эту связь (с умершим) и параллельно - тенденция разорвать эти узы. Похоронные обряды рассматриваются, таким обра-

зом, как нечистые и грязнящие, контакты с трупом - как оскверняющие и опасные, а исполнители должны мыть, чистить свои тела, избавляться от всех следов контакта, выполнять ритуалы очищения. Однако похоронный ритуал вынуждает человека преодолевать отвращение, подавлять свой страх, ведет к торжеству благоговения и привязанности, а вместе с тем - к вере в будущую жизнь, в выживание духа.

И здесь мы соприкасаемся с наиболее важной функцией религиозного культа. В предшествующем анализе я подчеркивал и непосредственно эмоциональную силу, создаваемую контактом со смертью и трупом, его первичное и самое сильное воздействие на поведение остающихся живых. Но в связи с этими эмоциями и на их основе рождается идея о духе, вера в новую жизнь, в которую вступает ушедший. И здесь мы возвращаемся к проблеме анимизма, с которой начинали наш обзор фактов, относящихся к примитивной религии. Что является субстанцией духа и что является психологическим источником этой веры?

Сильный страх, вызываемый у дикаря смертью, является, возможно, глубоко укорененным инстинктом, общим человеку и животным. Он не хочет представлять ее как конец, он не хочет понимать идею о полном прекращении, уничтожении. Идея о духе и духовном существовании - под руками, она опирается на тот опыт, который был открыт и описан Тайлором. Овладев им, человек получает удобную веру в духовную непрерывность и в жизнь после смерти. Однако эта вера не остается неизменной в том комплексе, который характеризуется двойственностью - сочетанием надежды и ужаса, всегда возникающим перед лицом смерти. Утешающему голосу надежды, огромному желанию бессмертия, трудности, а в отношении себя - невозможности смириться с уничтожением противостоит сильное и ужасное предчувствие. Свидетельства чувств, отвратительное разложение трупа, очевидное исчезновение личности - непреодолимое инстинктивное ощущение страха и ужаса приводят, как кажется, человека на любом уровне культуры к идее уничтожения, некоему скрытому страху и предчувствию. И здесь в эту игру эмоций, в эту верховную дилемму жизни или окончательной смерти включается религия, избирая тот позитивный подход, тот утешительный взгляд, ту культурную ценную веру в бес-

смертие, в которых дух независим от тела и жизнь продолжается после смерти. В различных церемониях, связанных со смертью, в поминовении и общении с покойником и в поклонении родовым духам религия дает содержание и форму выражения утешающей вере.

Вера в бессмертие, таким образом, является результатом скорее глубоко эмоционального откровения, нежели примитивной философской доктрины. Человеческое убеждение в продолжающуюся жизнь является одним из главных даров религии, которая признает и избирает лучшую с точки зрения самосохранения из двух возможностей - надежду на продолжение жизни или ужас уничтожения. Вера в духов есть результат веры в бессмертие. Субстанцией, из которой были изготовлены духи, является скорее полнокровная страстная жажда жизни, чем призрачные тени мечтаний и иллюзий. Религия спасает человека от капитуляции перед смертью и деструкции, и она делает это просто, используя мечты, призраки и видения. Истинное ядро анимизма лежит в глубочайшем эмоциональном факте человеческой природы, в жажде жизни.

Таким образом, похоронные обычаи, ритуальное поведение сразу после смерти можно рассматривать как модель религиозного акта, поскольку веру в бессмертие, в продолжение жизни и в "нижний мир" можно рассматривать как прототип акта веры. Здесь, как в описанных выше религиозных церемониях, мы обнаруживаем завершенное действие, цель которого достигается в самом его совершении: ритуальное отчаяние, погребение, траурные действия, выражение эмоций понесшими утрату или целыми группами. Эти ритуальные действия подтверждают и дублируют естественные чувства остающихся, создают из естественного факта социальное событие. Однако, хотя в траурных действиях, изображении возгласами отчаяния, в обращении с трупом и в его расположении ничего скрытого не достигается, эти действия выполняют важную для примитивной культуры функцию и обеспечивают ее значительными ценностями.

Какова эта функция? Обряды инициации (посвящения), как мы обнаружили, выполняют функцию освящения традиции; пищевые культы, таинство и жертва вовлекают человека в общение с

провидением, с обеспечивающими изобилие силами; тотемизм стандартизирует практическое, полезное для человека поведение избирательного интереса по отношению к его окружению; если представленный здесь взгляд относительно биологической функции религии верен, сходную роль он должен играть и в отношении всего траурного ритуала.

Смерть мужчины или женщины в примитивной группе, состоящей из ограниченного числа индивидов, есть событие нерядового значения. Ближайшие родственники и друзья потрясены в глубочайших основах их эмоциональной жизни. Маленькая община лишилась своего члена, жизнь ее нарушена, и особенно сильно, если он был важным лицом. В целом это событие прерывает нормальный ход жизни и потрясает моральную основу общества. Сильна тенденция, отмеченная нами в приведенном выше описании: предаться страху и ужасу, оставить труп, бежать прочь из поселка, разрушить все принадлежащее умершему - все импульсы существуют, и они могут быть крайне опасны, если дать им свободу, угрожая группе дезинтеграцией, разрушением материального базиса примитивной культуры. Смерть в примитивном обществе есть поэтому нечто гораздо большее, чем утрата члена его. Приводя в движение одну часть мощной силы инстинкта самосохранения, она угрожает сплоченности и солидарности группы, с ней связана и от нее зависит организация этого общества, его традиции и в конечном счете - культура в целом. Если примитивный человек в своей реакции на смерть будет поддаваться дезинтегрирующим импульсам, то непрерывность традиции и существование материальной цивилизации окажутся невозможными.

Мы уже видели, как религия, освящая и таким образом стандартизуя другую группу импульсов, наделяет человека способностью психической интеграции. Точно такую же функцию она выполняет также в отношении целой группы. Церемониал смерти, который привязывает остающихся к телу и скрепляет их с местом смерти, вера в существование духа, в его благотворное влияние или недоброжелательное отношение, в обязательность ряда поминальных или жертвенных церемоний - всем этим религия противостоит центробежным силам страха, ужаса, деморализации и

снабжает мощным средством реинтеграции поколебленную солидарность группы и восстановления ее морали.

Короче, религия здесь обеспечивает победу традиции и культуры над чисто негативной реакцией неблагоприятного для них инстинкта.

На обычаях, связанных со смертью, мы заканчиваем обзор главных типов религиозных действий. В нашем предприятии мы следовали за кризисами жизни как главной путеводной нитью, но представив их, мы обращались также к самим истокам: тотемизму, культу пищи и размножения, жертвоприношению и таинству, поминальным культам предков и культам духов.



Арнольд ван Геннеп

(1873 – 1957)

Исследование Арнольда ван Геннепа, представителя французской этнологической школы, призвано обосновать идею автора, согласно которой суть жизни (начиная от жизни индивида и кончая космическими явлениями) состоит в последовательной смене этапов – переходов из одного состояния в другое; окончание одного этапа и начало другого образуют системы одного порядка. Введя это новое для своего времени понятие, автор обосновал его, привлекая обширный материал из жизни народов буквально всего мира, чем доказал универсальность явления. Книга дала ключ к организации материала по единой схеме в последующих обширных исследованиях автора по этнографии Франции. Теория вызвала серьезные дискуссии среди специалистов. На книгу неизменно ссылаются исследователи разных стран, есть перевод на английский.

Арнольд ван Геннеп

**Обряды перехода.
Систематическое изучение обрядов.**

(Геннеп А., Ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. (Этнографическая библиотека). Глава IX. С. 151 - 170.)

Прочие категории обрядов перехода

Некоторые обряды перехода, рассмотренные изолированно: 1. Волосы; 2. Покрывало, 3. Особые языки; 4. Сексуальные обряды; 5. Удары и бичевание; 6. Обряды первого раза. – Церемонии ежегодные, сезонные, ежемесячные, ежедневные. – Смерть и возрождение. – Жертвоприношение, паломничество, обет. – Промежуточное состояние. – Параллелизм в ритуалах, систематизированный на материале древнего Египта.

Теперь следовало бы рассмотреть каждый обряд перехода и показать, является ли он обрядом отделения, промежуточного состояния или включения. Но подобное исследование потребовало бы многих томов, так как почти каждый обряд может быть интерпретирован по-разному и в зависимости от того, составляет ли он часть целой системы или является изолированным обрядом, выполненным по тому или иному поводу. Перечень подобных примеров приводился неоднократно, и все обряды, содержащие, с одной стороны, акт разрыва, а с другой – акт связи, почти не представляют повода для новой дискуссии. Так, обрезание я объясняю как обряд отделения, а противоположный смысл заключен в «сакральной связи», очень широко применявшейся, особенно в свадебных обрядах и обрядах по поводу вступления на престол. Та-

кой связью были веревка, узел, а также их аналоги – пояс, кольцо, браслет, венец (первоначальной формой венца была повязка).

Однако отдельные обряды, которые я рассматриваю как обряды перехода, нуждаются в подкреплении некоторыми соображениями.

1. Волосы. Они стали предметом монографии Вилькена, положения которого были приняты и развиты Роб. Смитом, Схартландом и другими. В действительности акт, который называют «приношение в жертву волос», включает два различных действия: а) отрезание волос, б) посвящение волос кому-нибудь или чему-нибудь, освящение или жертвоприношение. Отрезать волосы означает отделиться от прежнего мира; посвятить волосы значит связать себя с сакральным миром вообще, а более конкретно с божеством или демоном, которого превращают таким образом в своего родственника. Но это только одна из форм использования отрезанных волос, в которых пребывает часть личности, точно так же как в крайней плоти или срезанных ногтях. Очень часто в некоторых местностях такого представления нет, и с волосами, ногтями и прочим ничего не делают. В других местностях, где это представление существует, их закапывают в землю, сжигают, хранят в мешочке, доверяют кому-либо из родственников и т.д. Обряд стрижки волос и выбривания части шевелюры (тонзуры) выполняется по поводу различных обстоятельств: обривают голову ребенка, чтобы подчеркнуть, что он вступает в новую стадию жизни; бреют голову девушки в момент свадьбы, чтобы обозначить изменение возрастного класса; вдовы также отрезают себе волосы, чтобы разрушить связь, созданную браком (причем обычай класть волосы на могилу придает обряду большую силу); иногда умершему отрезают волосы (все с той же целью). Этот обряд отделения основан на том, что волосы своей формой, цветом, длиной, способом укладки представляют легко узнаваемую отличительную черту, как индивидуальную, так и коллективную. «Девочкам рехамна (Марокко), когда они очень малы, бреют голову, сохраняя пряди спереди и клок на макушке. Достигнув возраста половой зрелости, девушки отращивают волосы, сохраняя пряди надо лбом и подбирая остальные наверх. Когда девушка выходит замуж, то заплетает волосы в две косы, ниспадающие сзади; став

матерью, женщина перекидывает косы на грудь». Таким образом, рехамна прической отмечают стадии жизни девушек и их принадлежность к той или иной категории женского сообщества. Можно привести много других свидетельств того же порядка. Я хочу подчеркнуть, что различные манипуляции с волосами очень часто входят в класс обрядов перехода.

2. Покрывало. «Почему, – спрашивал себя Плутарх, – покрывают голову, поклоняясь богам?» Ответ прост: чтобы отделиться от мирского и находиться только в сакральном мире. Ведь даже взгляд, как сказано по поводу шаммар, это уже контакт. Когда поклоняются богам, участвуют в жертвоприношении или свадебных обрядах и проч., под покрывалом скрываются временно. Но в других случаях (обряды отделения или приобщения или и то и другое) носят покрывало постоянно. Таков, например, порядок для мусульманок, евреек Туниса и др. С одной стороны, они принадлежат к сообществу одного пола, с другой – к определенному семейному сообществу и поэтому должны изолировать себя от остального мира, скрываясь под покрывалом. То же в католицизме: перейти из начальной стадии (послушничество) в стадию окончательного приобщения к сообществу монахов называется «скрыться под покрывалом». Наконец, у некоторых народов вуаль, которую носит вдова, отделяет ее от умершего мужа или от других замужних женщин либо только на время траура, либо навсегда. Еще один пример: Сократ, чтобы отделиться от мира живых и приобщиться к миру мертвых и богов, испив чашу цикуты, накинул на себя покрывало. Но, когда он должен был посоветовать Критону принести в жертву Эскулапу петуха, т.е. снова совершить действие живого человека, он приоткрыл лицо и тотчас закрыл его снова.

Когда римляне «посвящали» что-либо богам, они закутывали в покрывало намеченные жертвы, таким образом отделяя их от этого мира, чтобы приобщить к другому – божественному и сакральному. Таким же образом объясняется христианский обряд приобщения к таинствам.

3. Особые языки. Во время большей части церемоний, речь о которых шла выше, и тем более в промежуточные периоды употребляют особый язык. Иногда его словарь целиком неизвестен в

обществе или неупотребителен в нем, а иногда специфика его состоит в запрете употреблять некоторые общепринятые слова. Таким образом, имеются языки для женщин, посвящаемых, кузнецов, священников (язык литургии) и т.д. Это явление того же порядка, что и перемена костюма, нанесение увечий, специальная пища (пищевые запреты), т.е. совершенно естественный способ отличия. Я не останавливаюсь на этом пункте, так как более подробно рассматривал его в другом месте.

4. Сексуальные обряды. Запрет полового акта – один из элементов значительной части церемониальных комплексов. У тех народов, которые в соитии не видят ни нечистоты, ни магически-религиозной опасности, нет необходимости в его табуировании. И естественно, что там, где представление о нечистоте существует, любой человек, желающий войти в сакральный мир и действовать в нем, должен «очиститься» и сохранять себя в этом состоянии. С другой стороны, соитию придается противоположный смысл – сакральный. Здесь перед нами одна из форм «вращения», т.е. изменение понятий сакрального на противоположное (о чем было сказано в I главе). Будучи нечистым, сексуальный контакт является «силой, наделенной могуществом», вот почему он и считается обрядом высшей эффективности. Очевидно, что соитие с проституткой, посвященной божеству, – это лишь одно из средств того же порядка, что и причастие. Оно совершается для того, чтобы приобщиться к божеству или даже идентифицироваться с ним. За половым актом следует сохранить и его естественный смысл – внедрение. Некоторые обряды более сложны, например обрядовая проституция в храме богини Милитты: каждая девушка должна была однажды отдаться чужеземцу за деньги. Лучшую интерпретацию этому дал Вестермарк, полагавший, что соитие с чужеземцем было средством обеспечить девушке чадородие, так как считалось, что чужеземец обладает сакральной силой. Девушка не была сакральной проституткой в собственном смысле слова: акт, совершавшийся в сакральном месте, одновременно преследовал, возможно, и еще одну цель – приобщить чужеземца к божеству или сообществу девушки.

Соитие как завершающий акт церемоний инициации я рассматриваю как обряд включения. В Австралии, например, обря-

дом такого порядка является соитие, совершаемое ради приобщения вестника к племени; в иных случаях цель такого акта – обеспечить благоприятный ход церемоний, иногда это акт братания (обмен женами, сестрами, одалживание их и т.д.).

По поводу «половой распущенности», свойственной церемониям инициации (когда так же, как и в церемониях некоторых русских сект, мужчины и женщины совокупляются по доброй воле или случайно), замечу: я не склонен усматривать в этом пережиток «первобытного промискуитета». Напротив, я вижу, насколько полно воплощается в этом действии все та же идея включения. Это точный эквивалент совместной трапезы, в которой принимают участие все члены одной особой группы. Не следует ли на основании общепринятой традиции совместной трапезы сделать вывод о первобытной общественной собственности на продукты питания? Ведь и сегодня на скромном пикнике мы забываем о праве личной собственности – все едят то, что принес каждый. На том же основании, стремясь к тому, чтобы единение между членами конкретного сообщества (тотемического, сектантского и т.п.) было глубоким и полным, все мужчины вступают в сношения со всеми женщинами.

Членовредительство половых органов и разрыв девственной плевы совокуплением, предшествующим свадьбе, – это акты, не имеющие никакого сексуального значения в собственном смысле слова, как я неоднократно отмечал это выше.

Все, что было сказано о гетеросексуальных обрядах, полностью применимо и к гомосексуальным. Но, так как суждения по этому вопросу запутанны и описания не богаты деталями, следует привести несколько конкретных примеров. Вот один из них: во время инициации в тайный мужской союз *ингуит* голый пожилой человек, обмазанный известью с головы до ног, держит в руке конец циновки, другой конец которой дает испытуемому; каждый из них поочередно тянет циновку на себя до тех пор, пока старик не падает на новичка и не совершает половой акт; все испытуемые поочередно должны подвергнуться этому обрядовому действию. Педерастия у этой группы меланезийцев не считалась пороком, а скорее рассматривалась как развлечение. Известно, что в античности педерастия была нормальным явлением в сообществе эфэбов.

То же самое мы наблюдаем среди албанцев, для которых подобный акт служит подтверждением соглашения о дружбе, а также среди обитателей «общих домов», где юноши и девушки не проживают совместно, и в этом случае первый акт педерастии является обрядом братания. Нет необходимости, как это делает Рейнак, связывать педерастию с представлением о «передаче сильным воином мужской силы эфебу, прикрепленному к нему для получения гражданского и военного воспитания». У евреев роль сакральных проституток выполняли посвященные божеству мужчины, которые предназначались для пассивной педерастии, т.е. акт соития являлся обрядом приобщения. Я не касаюсь здесь мужчин-жен, однако нужно напомнить об обряде на острове Кос: жрецы Геракла носили женскую одежду, и жених также одевался в женское платье, встречая невесту. Этот параллелизм легко объясняется, если допустить, что: 1) жрецы были «женами» Геракла, и, следовательно, обряд соединения с этим богом предполагал педерастию; 2) жених действовал подобно супружеской чете корякских шаманов, в которой муж изображает жену, а жена – мужа. Таким образом, параллелизм, о котором идет речь, – это лишь совпадение; проще предположить, что свадебный обряд оказал влияние на храмовой обряд, и в данном случае каковы бы ни были мотивы переодевания жениха, храмовой обряд может быть опять лишь обрядом приобщения к божеству.

Ритуальная педерастия встречается и у индейцев пуэбло, которые специально «холят и нежат» молодых людей, чтобы использовать их в различных церемониях и несомненно с той же целью, что и индейцы арунта, в ритуалах которых присутствует интимная связь с женщинами; в обоих случаях половой акт является «магической смазкой».

Достаточно также привести несколько фактов, чтобы показать, что в некоторых случаях обрядом приобщения может быть совокупление с животными (скотоложство). Оно проявляется в очень четкой форме на Мадагаскаре: у антаиморо мужчина может вступить в супружеские отношения с женой лишь после полового акта с телкой, которую специально выхаживают, украшают цветами и гирляндами; название *антаиморо* означает «коровьи женихи». Обряд, по-видимому, связан с тотемизмом. У некоторых пле-

мен Британской Новой Гвинеи совокупление со скотиной – один из обрядов церемоний инициации. Важную роль в обрядах инициаций играет если не сам акт, то драматическое представление совокупления со скотиной. По крайней мере, это наблюдается у некоторых австралийских племен, у американских индейцев, а также у бушменов Калахари, которые исполняют танец быков и коров, танец индюков или танец дикобраза, весьма похоже изображая совокупление этих животных. О магически-религиозном эффекте, ожидаемом от совокупления с животными, можно судить на основании рецептов, записанных д-ром Ал. Митровичем в Далмации. Для того чтобы избавиться от болезненного исхудания, нужно совокупиться с курицей или уткой, а от гонореи – с курицей, которой в момент совокупления отрезают голову; чтобы овладеть дьявольским искусством, совокупаются с коровой; чтобы стать счастливым, нужно совокупиться с курицей; чтобы научиться языку животных – с самкой змеи; чтобы *вилы* (злые феи) не причиняли вреда скотине – с кобылой; чтобы украсть и не быть пойманным – с кошкой; чтобы иметь счастье в доме – с козой; также рекомендуется собрать сперму и помазать ею дверь дома. Скотоложство (с курами, утками и т.д.) у аннамитов столь распространено, что европейцы никогда не едят домашнюю птицу, если она не была забита у них на глазах.

5. Бичевание – одно из тех действий, которое даже тогда, когда оно применяется лишь в ритуале, не допускает различных интерпретаций. Известно значение бичевания в сексуальной психологии: это одно из самых сильных возбуждающих средств. Принимая во внимание и эту его особенность, и его роль в обрядах, есть основание включить бичевание в более широкую группу действий либо из единичных ударов, либо повторяемых и рассматривать его как одну из форм садизма. Бичевание может нести сексуальную функцию.

Вне этой функции обряды бичевания обычно объясняются как обряды изгнания демона зла, нечистоты и т.д. По теории В. Мангардта (которую изложил С. Рейнак, собравший факты бичевания в древности), сечение плетью в обрядах луперкалий имело целью удалить демонов. Дж. Дж. Фрэзер предпочитал видеть в этом обряд очищения, а Томсон – средство передать бичуемому крепость

и жизненную силу дерева (орешника) или животного (козла или козы) в зависимости от того, из чего сделано орудие бичевания. С. Рейнак принимает эту теорию и видит в бичевании «обряд причастия», я называю его обрядом приобщения. Эта интерпретация должна быть принята как для луперкалий, так и для бичевания на алтаре Артемиды Ортии. Бичевание является важным обрядом во многих церемониях инициации (это видно на примере обычаев индейцев зуны). Обряд равноценен совершаемому на Новой Гвинее ритуалу нанесения удара дубинкой по голове, чтобы приобщить индивида к тотемическому роду, семье, миру мертвых. Однако следует отметить, что в некоторых местах (Либерия, Конго) бичевание или удары служат обрядом физического отделения от мира, в котором человек находился прежде. В данном случае ударять равносильно понятиям «отрезать» или «разбить, оторвать, отбить». Под конец напомним, что обрядовые действия, включающие удары по предмету, довольно распространены. «Удар о землю» или «удар по рубежам» – составная часть обрядов присвоения, овладения чем-либо.

6. Обряды первого раза. Поговорка утверждает: «Лиха беда – начало» (*франц.* букв. «Лишь первый раз принимается в расчет»). Небезынтересно отметить, что это восприятие первого раза, первого шага, почина не только универсально по сути, но и выражается в большей или меньшей степени повсюду в особых обрядовых действиях.

Мы неоднократно убеждались, что обряды перехода предстают в их законченном виде, ярче выявляются во время первого перехода из одной социальной категории в другую или из одной ситуации в другую. Поэтому, чтобы не перегружать и без того разбухшую книгу, я ограничусь только отдельными замечаниями. Напомним вначале, что в эту категорию входят все обряды основания и торжественного открытия дома, храма, деревни, города. Они включают церемонии отделения от общего, или мирского, и овладения или признания прав владения. Эти церемонии, в частности, содержат обряды профилактические, искупительные и т.д., но их реальная основа – обряды перехода – особенно явственна в обрядах первого вхождения. Для того, чтобы чужеземца принять в определенное сообщество, надо совершить обряды включения; а за-

тем он волен выходить из него и снова входить. Первая беременность и первые роды – ритуально самые важные, хотя прогресс в области медицины стирает разницу между первым разом и последующими. Рождение первого ребенка и особенно первого сына – самое важное событие. Юридически оно подкрепляется правом старшинства или первородства. Первая стрижка волос, первый зуб, первое прикармливание, первый шаг, первые регулы – столько поводов для церемоний различных по форме, объединенных основной идеей и сходных по общей схеме. Первая помолвка значит больше, чем другие. Известно, в какую немилость впадает девушка, помолвка которой расстроена. Первый половой опыт женщины имеет ритуальный характер, отсюда целая серия обрядов, относящихся к потере девственности. Первая свадьба – самая важная, и не только по причине утраты девственности. У некоторых народов обыкновением считается предварительный период близости с молодыми мужчинами (как, например, в «общих домах» филиппинцев), и зачастую девушка передается жениху лишь после предварительной дефлорации. Во время повторного брака разведенной или вдовы свадебные церемонии упрощаются или даже пародируются. Таковы свадьбы в Уаргла, и я привожу наблюдения М. Биарне, потому что они имеют общую значимость.

«В Уаргла различаются четыре категории свадеб.

1. Свадьба двух молодых людей, которые прежде никогда не состояли в браке. Совокупность празднеств и церемоний, совершаемых во время свадьбы или предшествующих ей, называется *ислан* (*islan*); молодой человек именуется *асли* (*asli*), а девушка *маслет* (*taslet*) или *масельт* (*taselt*).

2. Свадьба вдовца, разведенного или уже женившегося на одной либо нескольких женщинах, – это свадьба *бумауда* (*boumaoud*) и девушки (*taselt*).

3. Свадьба молодого человека, который никогда не был женат – *асли* (*asli*), и вдовы или разведенной – *таметум* (*tamet'out*).

4. Свадьба, когда новобрачные уже состояли в браке.

Увеселения и праздники, сопровождающие брачные церемонии, уменьшаются по количеству и размаху, начиная со свадеб первой категории, которые можно назвать полными свадьбами, до

свадеб четвертой категории. Последние рассматриваются как банальная формальность, интересующая только будущих супругов».

Добавлю, что при полигамии первая жена имеет определенное право главенства над другими женами. Первое отцовство у многомужних тогда определяет многие последующие отцовства, и муж у полигамных сакалава стремится через особый обряд подтвердить свое отцовство при рождении первого ребенка, чтобы считаться также отцом следующих детей. Наконец, часто рождение именно первого ребенка завершает свадебные обряды или вводит молодую жену в класс женщин в собственном смысле слова (как, например, у жителей Камеруна).

Обряды инициации (название указывает на их назначение) являются самыми важными, так как подтверждают право присутствовать или участвовать в церемониях братания и мистериях. Увидеть в первый раз святыню – это важный акт, и это признается повсеместно. Так, в первый раз разрывают магический круг, который для человека не может более сомкнуться. Особое место, которое занимают первое посвящение в брахманы, первая месса католического священника, подчеркивается всем комплексом специальных обрядов. Первые похороны сложнее вторых; похороны ребенка, умершего первым в семье, отличаются иногда особой сложностью и значимостью. Первенцу в семье достаются лучшие дары. Известно обрядовое значение первых плодов (первинок).

Из этого беглого перечня вытекает, что «обряды первого раза» носят характер универсальный, о котором Г. Шурц, занимавшийся ими лишь в связи с обрядами инициации, почти не подозревал.

Постепенное упрощение обрядов он объяснял, во-первых, тем, что отпадала необходимость посвящения в тайну по мере того, как человек поднимался по социальной лестнице, а во-вторых, уходом в тень людей, занимающих видное положение в обществе. Последнее объяснение, очевидно, неприемлемо по отношению ко всем другим приведенным здесь фактам. Обряды первого раза просто являются обрядами вхождения в новую сферу или ситуацию. Поэтому вполне естественно, что после первого, наиболее важного, входа его повторные значения неуклонно уменьшаются. Кроме того, психологически второй акт уже не представляет ниче-

го нового и лишь свидетельствует об автоматическом характере действия.

В категорию церемоний перехода входят также церемонии, которые сопровождают и в зависимости от обстоятельств подтверждают смену года, сезона, месяца. Эти циклы были изучены разными авторами, главным образом Мангардтом и Фрэзером, но с позиций их собственных научных интересов. Как представляется, эти авторы не уловили соответствия сути этих обрядов с другими обрядами перехода.

Церемонии по поводу конца года и начала нового года достаточно известны, так что небесполезно будет опереться на них. В Пекине в последний день года за трапезой объединяются все члены семьи и даже те, кто в обычное время разделен разногласиями. Обряд «прощения» вторичен: это подготовительный обряд, цель которого – объединить всю группу. Затем «прощаются» с уходящим годом. Все члены семьи, начиная с самых старших, простираются ниц перед дощечками с именами предков. Замужние дочери в этой церемонии не участвуют, так как им предстоит совершать обряд в другой семье. Затем старший в семье сын наносит визиты родственникам.

Промежуточный период включает в зависимости от обычаев каждого народа либо целую ночь, либо время от полуночи до часу ночи, либо несколько минут, т.е. сам момент смены года. Так, в Пекине на полчаса закрывают ворота, отделяющие маньчжурские и китайские кварталы, украшают двери домов гербами, полосками красной бумаги и прочими знаками. Затем следуют обряды встречи Нового года; в Пекине это жертвоприношения предкам, богам, совместные трапезы родственников. Промежуточный период принимает здесь форму праздничных или отпускных дней. Он может продолжаться один день, неделю или месяц. Таков месяц официального прекращения работы, который в Китае называют «скрепление печатью», а заканчивает его «вскрытие печати». У многих народов в первый день нового года приостанавливается общественная жизнь, в Индокитае верят даже, что мертвые выходят в этот день из своих обиталищ, чтобы приобщиться к земной жизни. Период «двенадцати дней», или «двенадцати ночей», –

промежуточное время, изучение которого с точки зрения обрядов перехода одно из самых поучительных.

Обычная схема обрядов перехода встречается в сезонных церемониях, связанных с летним и зимним солнцестоянием (последние совпадают в Европе с церемониями по поводу конца года), весенним и осенним равноденствием. Отмечу только, что обряды отделения и приобщения заключаются в том, что зиму изгоняют, а лето доставляют в деревню; в других случаях зима «умирает», а лето или весна «возрождаются».

Для человека времена года представляют интерес лишь постольку, поскольку определяют его хозяйственную деятельность: зимой люди занимаются ремеслами, весной и летом обрабатывают землю и пасут скот. Из этого следует, что у собственно сезонных обрядов перехода есть точные параллели в обрядах, совершаемых ради возрождения растительности (после промежуточного периода замедления растительной жизни зимой), возобновления спаривания скота, увеличения стада. Все эти церемонии включают, во-первых, обряды перехода, а во-вторых, обряды симпатической магии, прямые и косвенные, позитивные и негативные, обряды плодородия, умножения скота и его роста. Примечательно, что только последние из перечисленных обрядов привлекли внимание Мангардта, Фрэзера и их последователей, например Гофман-Крайера. Публикации этих ученых достаточно подробны, поэтому легко обнаруживается, что в действительности схема обрядов перехода в этих церемониях вполне соответствует схеме обрядов симпатической магии, о чем я упоминал выше. Самый примечательный элемент схемы – это выраженные в драматической форме идеи смерти, ожидания и возрождения: сезонная хозяйственная потенция персонифицирована в образах Осириса, Адониса и им подобных персонажах. Адонису устраивают торжественные похороны, соблюдают траур, вся общественная жизнь замирает; когда он возрождается, возобновляется связь, которая объединяла его с социумом, и общественная жизнь восстанавливается. Наконец, отмечу факт из жизни эскимосов. Бёша и Мосс сообщают, что их общественная жизнь летом и зимой строится на различной основе и что переход от одного образа жизни к другому сопровождается характерными обрядами перехода. Другая категория обрядов, а

именно церемонии, связанные с фазами Луны, была интерпретирована совершенно неверно из-за незнания схемы обрядов перехода. Фрэзер объединил и описал их (во множестве), но заметил в них лишь одну из составных частей обрядов симпатической магии. Соответствие фаз Луны сначала подъему, а затем убыванию жизни растительной, животной и общественной – одно из самых древних представлений человечества. Оно действительно отвечает – хотя и приблизительно – реальности в том смысле, что фазы Луны сами по себе являются элементом великих космических ритмов, которым подчинено все – от небесных тел до кровообращения. Отмечу, что, когда нет Луны, приостанавливается жизнь не только физическая, но также социальная, как сообщества в целом, так и отдельных групп, т.е. наступает промежуточный период. Цель церемоний, о которых идет речь, – прекратить этот период, обеспечить подъем жизненных сил и сделать так, чтобы период убывания был не окончательным, а лишь временным. Вот почему в этих церемониях в драматизированной форме передаются идеи обновления, периодических смерти и возрождения. Они воплощаются в обрядах отделения, вхождения, промежуточного периода и выхода. Соответствующие церемонии происходят либо при каждой фазе Луны, либо только при полнолунии. Так как неделя является лишь частью месяца, обрядов перехода, относящихся к неделе, нет, за исключением тех, что связаны с ведением торговли (особенно в Африке). Но известны обряды этого порядка, относящиеся ко дню (например, в древнем Египте), и все церемонии, предназначенные обеспечивать ход Солнца, содержат среди прочих элементов схему обрядов перехода.

Обряды, совершаемые ради умножения животных и растений, периодичности благотворных половодий, плодородия полей, роста и созревания зерна и фруктов и т.д., всего лишь способствуют благополучному хозяйствованию. Аналогично действие обрядов рыбной ловли и охоты, в церемониях умножения тотема – *инти-чуума* в Центральной Австралии и других странах и, наконец, в некоторой степени обрядов, связанных с войной и свадебными церемониями. Я не собираюсь ни рассматривать здесь экономический аспект некоторых церемониальных циклов, ни описывать внешние проявления перехода из одного состояния в другое, ко-

торые не содержали бы в себе никакого магически-религиозного элемента.

Феномен *промежуточного состояния* можно отметить во многих других формах человеческой деятельности: в общей биологической активности, применении физической энергии, космических ритмах.

Необходимо, чтобы два противоположно направленных движения были разделены нейтральной точкой. По законам механики движение сводится к минимуму при удалении от центра вращения. Но если физическое тело может двигаться в пространстве по кругу с постоянной скоростью, то на биологические и социальные явления эти законы не могут быть перенесены. Они с течением времени слабеют и должны возрождаться через большие или меньшие временные интервалы. Этой насущной необходимости и отвечают, по существу дела, обряды перехода. В конечном счете они принимают формы обрядов умирания и воскрешения. Одним из самых поразительных элементов сезонных церемоний является драматическое представление по поводу смерти и возрождения Луны, времени года, растительности и божеств, которые на нем председательствуют и им руководят. Но этот же самый элемент встречается и в других обрядовых циклах, и для того чтобы объяснить этот параллелизм, не следует предполагать заимствование и перенос элементов одного цикла в другой. Идея, о которой идет речь, бывает обозначена либо в общих чертах, либо выражена в драматической форме: в сезонных церемониях, во время церемоний, связанных с беременностью и родами, рождением детей у народов, которые верят в перевоплощения, в церемониях по поводу усыновления, полового созревания, инициации, свадьбы, возведения на трон, рукоположения в сан, жертвоприношения, похорон у народов, которые верят в загробную жизнь или, более того, в перевоплощение, и вероятно, равным образом его можно встретить в обете и паломничестве. «Логическая идея» этих параллелизмов состоит в переходе из одного состояния в другое, буквально это означает «переродиться», «обновить кожу». Г. Шурц, обративший внимание на некоторые из этих параллелей, не смог выявить их «логическую идею» и даже, по-видимому, отрицал ее. Однако трудно решить, что в идее смерти и возрождения является причи-

ной, а что следствием. Следствием эта идея является в церемониях инициации, при рукоположении в сан, которые, среди прочих элементов, включают экстатические состояния, представления о перемещении души или, по поверьям многих американских индейцев, гипнотические состояния: сон или дремоту. Так, например, у мускогов в последний вечер инициации (которая длится девять лет) посвящаемые ложатся спать на пол дома для танцев, засыпают и просыпаются мужчинами. Идея смерти является следствием также в сезонных церемониях, когда природа «засыпает» и «пробуждается»; но эта же идея является и причиной в особых ритуалах, исполняемых в драматической форме и присущих культам Осириса, Адониса, Аттиса и др.; идея смерти живет собственной жизнью в христианстве (смерть и воскресение Спасителя – отправная точка в символической интерпретации смерти и возрождения послушников). Из самого факта, что эта идея, кроме обрядов инициации, пронизывает и другие обряды, следует заключить, что она может служить для объяснения гипнозов, катаlepsии, временной утраты памяти и других психопатических явлений. Короче, речь идет о простой и ясной идее перехода из одного состояния в другое как о важном действии, которое не может совершиться без особых предосторожностей. Наконец, в некоторых случаях ритуальные смерть и возрождение могут происходить из-за того, что этапы человеческой жизни уподобляются фазам Луны – здесь следует подчеркнуть, что многие народы первопричину смерти приписывают Луне.

Серия обрядов перехода (отделение, промежуточное состояние, включение) составляет основу ритуала жертвоприношения. Он систематизирован до мелочей в ритуалах индуистов и древних евреев, а также паломников и тех, кто посвящает себя божеству (*devotio*). Существуют определенные правила предварительного освящения паломничества у католиков, которые позволяют паломнику выйти из светского мира и приобщают его к миру сакральному еще до того, как он отправится в путь. Внешне он отличается тем, что носит с собой особые знаки (амулеты, четки, раковины и т.п.), ему предписано соблюдение пищевых запретов (постная пища) и другие табу (запрещены половые контакты, ограничены расходы, предписан временный аскетизм). Тот мусуль-

манин, который дал обет совершить паломничество в Мекку, оказывается в особом состоянии, называемом *ихрам*, с момента пересечения границы священной территории (Мекки и Медины); но по древнему обычаю считалось, что паломник входит в сакральное состояние, как только покидает свой дом. Таким образом, оказывается, что каждый паломник с момента отправления в путь до возвращения находится вне общественной жизни, в промежуточном периоде. То же самое можно обнаружить в практике буддизма. Само собой разумеется, что при отправлении совершаются обряды отделения, а по прибытии в святилище особые паломнические обряды, включающие, между прочим, обряды приобщения к божественному (прикосновение к Черному Камню и, может быть, первоначально Бросание Камней), затем обряды отделения от святынь и обряды возвращения в общественную жизнь – коллективную и семейную. Тот же механизм действует при посвящении себя божееству (*devotio*). Это особая форма в ряду жертвоприношений – принесение в жертву себя. Впрочем, фанатизм в своей основе связан с обрядами инициации.

Не рассчитывая абсолютно исчерпать тему в этом первом очерке о различных ситуациях, в которых схема обрядов перехода вступает в силу, обращаю внимание на некоторые обрядовые действия промежуточного периода. Они обладают определенной автономией в качестве второстепенной системы, включенной в ритуальный комплекс. Так, среди обрядов, почти обязательных в различных церемониях, через которые проходят в течение жизни, встречается ситуация, при которой человек, проходящий обряд, в течение более или менее продолжительного времени не должен касаться земли. Его носят на руках или носилках, его сажают на лошадь, на быка, в экипаж; его устраивают на подвижной или закрепленной решетке, на помосте или поднятом сиденье, на троне. Этот обряд существенно отличается от обряда, требующего перешагнуть через что-то или быть перенесенным через что-то, хотя иногда они комбинируются. Смысл церемонии перенесения в том, что субъект должен быть приподнятым или высоко поднятым. Неверно полагать, что цель этого обряда – помешать осквернению земли, почитаемой сакральной, или Матери-земли из-за контакта с нечистым существом. Так как этим обрядом отмечают рождение,

достижение половой зрелости, инициации, свадьбы, восшествие на трон, рукоположение в сан, похороны, перемещение священных особ (короля, священника и т.д.), здесь следует искать общее и самое простое объяснение. По-моему, эти действия надо рассматривать как обряд промежуточного периода. Его цель – показать, что в этот момент человек не принадлежит ни к сакральному, ни к светскому миру или, если он все же принадлежит к одному из них, то нежелательно его несвоевременное приобщение к другому. Поэтому человека изолируют, удерживают в промежуточном положении, помогая ему находиться между небом и землей, подобно тому как умерший, покоящийся на решетке или во временном гробу, находится «в подвешенном состоянии» между жизнью и подлинной смертью.

Церемонии мести представляют собой зачастую очень сложный ритуал. Главное в нем то, что группа, которая отправляется для совершения кровной мести, во время преследования и возвращения соблюдает определенные обряды, в которых просматривается схема обрядов перехода. Имеет место освящение, промежуточный период и снятие освящения. Совокупность этих обрядов я рассмотрю в другом месте в их связи с правом убежища. Здесь же я ограничусь тем, что отмечу следующее: схема обрядов перехода проявляется в них совершенно отчетливо независимо от того, где происходит действие – в Австралии или Аравии.

Различные обряды присвоения, содержащие наложение и снятие табу и нацеленные на то, чтобы изъять что-либо из общего владения и включить в собственное, также содержат элементы схемы обрядов перехода. Важно отметить, что в Аравии за обрядом сакрального присвоения новых земель (например, божеству) следует промежуточный период, только по истечении которого эти земли могут быть использованы. Этот принцип, по-видимому, действует также в Океании и в Африке.

Обряды перенесения мощей тоже включают промежуточный период между отправлением из места, где мощи хранились первоначально, в то место, куда они будут помещены окончательно. В католическом храме исполняется особый ритуал (промежуточное состояние), когда все участники действия перенесения мощей впадают в особое сакральное состояние. Во время ритуального шест-

вия, посвященного божеству и святому, или же во время выезда короля, священника смысл промежуточного состояния заключается в том, что центральный объект церемонии несут на руках.

Итак, схема обрядов перехода лежит в основе не только церемониальных комплексов, сопровождающих, облегчающих или обуславливающих переход от одного этапа жизни к другому или из одного социального положения в другое, но и в основе многих автономных систем, нацеленных на благополучие сообществ в целом (а также отдельных групп или же одного человека). Таким образом, между всеми этими церемониальными системами выявляется параллелизм не только в отдельных формах, но и в самой основе. Этот параллелизм был сознательно развит египтянами, которые проявили в нем свою склонность к систематизации. Действительно, в Египте Фиванской эпохи те же основные ритуальные элементы имели значение: во-первых, для возведения на трон фараона, во-вторых, божественной службы, отправляемой фараоном в качестве жреца, и, в-третьих, приобщения умершего к миру мертвых и богов. Каждый раз, согласно установленной последовательности, совершается уподобление Гору, так же как в других ритуальных системах – уподобление Осирису: это проявляется в особом богослужении, способе приобщения к миру мертвых и, наконец, в ритуале космического значения, благодаря которому Солнце каждое утро восходит и следует, не затмеваясь, своим нормальным путем, чтобы закатиться на Западе, а затем, пройдя через страну мертвых, вновь появляется на Востоке. Это различие двух разных по существу ритуалов не было замечено А. Море, вероятно, из-за объединяющей их основной темы – «расчленение Гора» в первом ритуале и «расчленение Осириса» в ритуале Осириса.

Однако, в обоих случаях речь идет о переходе из одного состояния в другое; таковы же и конкретные обряды, которые постоянно встречались в нашем исследовании: освящение, кормление грудью, присвоение имени, «вхождение в сакральное помещение», переход из одного помещения (или сферы) в другое, обретение особого одеяния или знаков отличия, совместная трапеза и т.д.

Наконец, на одном примере можно увидеть, как совершается подряд и в довольно короткий промежуток времени вся серия обрядов перехода, относящихся к различным периодам жизни: это случай, когда человек, считавшийся умершим, приходит в сознание и хочет восстановить свое прежнее положение. Ему необходимо заново пройти через все обряды рождения, детства, отрочества и т.д.; ему нужно снова пройти обряд инициации, вновь жениться на своей собственной жене и т.д. (Греция, Индия и др.). Остается пожелать, чтобы какой-нибудь этнограф смог непосредственно присутствовать при такой последовательности многих церемоний и описал самым тщательным образом их различные фазы. Тогда у нас появилось бы непосредственное свидетельство того, что настоящая систематизация не просто логическая конструкция, а построение, соответствующее реалиям, выработанным под воздействием социальной необходимости.



Клод Леви-Стросс

(род. в 1908 г.)

Выдающийся французский этнолог и антрополог Клод Леви-Стросс (Lévi-Strauss, Claude) родился 28 ноября 1908 г. в Брюсселе. Учился в Париже. В 1935 – 1939 гг. преподавал в Сан-Паулу (Бразилия). 1946 – 1949 гг. – советник по культуре посольства Франции в США. В 1949 – 1950 гг. – директор Музея человека в Париже. Директор Школы высших исследований в 1959 – 1974 гг. Руководитель кафедры в Коллеж де Франс в 1959 – 1982 гг. (почетный профессор с 1983 г.). Член Французской Академии и других академий и почетный профессор многих университетов Европы, а также университета Квебека и Вишва-Бхарати в Индии. Награжден Орденом Почетного легиона и Большим Крестом Почетного легиона (1991 г.).

В молодые годы Леви-Стросс интересовался философией и социологией, увлекался идеями К. Маркса. Диссертация Леви-Стросса о первичных системах родства (1949) была посвящена взаимному обмену дарами в первобытных обществах. Очень важными для Леви-Стросса были контакты с Р. Якобсоном и усвоение идей структурной лингвистики, в особенности фонологических принципов Пражского лингвистического кружка. На базе этих лингвистических идей Леви-Стросс строит основы структурной этнографии. В 1940-е годы входит в тесные контакты с ведущими математиками своего времени (А. Вейль и др.). Машинный эксперимент, проведенный в соответствии с этнологическими идеями Леви-Стросса, позволил рассчитать число комбинаторных вариантов при переходе от простых систем родства к более сложным. Математический подход дал возможность

увидеть различие между «холодными» и «горячими» культурами. По Леви-Строссу, «горячие» культуры, в отличие от «холодных», включают в свое развитие историю и поиск все более богатых информационных возможностей.

В послевоенный период Леви-Стросс знакомится с идеями В.Я. Проппа, с которым впоследствии полемизировал, и, возможно, также с работами П.Г. Богатырева. В 1958 г. выходит его широко известная книга "Структурная антропология" (*Anthropologie structurale*, 1958), а в 1973 г. – "Структурная антропология 2".

В период с 1964 по 1971 г. Леви-Стросс создает четырехтомный труд о системах мифологии американских индейцев: знаменитая серия "Мифологические исследования" (1964 - 1971). На огромном материале доказывается тезис об исконном культурном единстве индейцев Америки, проводится реконструкция «основного мифа» индейцев.

Мифологическое мышление, по Леви-Строссу, специфично для архаических обществ и противопоставлено индивидуальному как бессознательное – сознательному. Миф для него – инструмент первобытной логики, которая оперирует бинарными оппозициями. Эти оппозиции могут комбинироваться в пучки, а пары крайних полюсов заменяться парой менее далеких противоположностей. Таким образом, миф для Леви-Стросса – это прежде всего способ реконструкции архаического мышления.

В специальной работе Леви-Стросс обосновывает сходство американо-индейского искусства с искусством Юго-Восточной и Восточной Азии; об этом же он пишет и в автобиографической книге "Печальные тропики" (*Tristes tropiques*, 1955).

Работы Леви-Стросса стали классическими. Известно его высказывание: "либо 21 век будет веком гуманитарных наук, либо его не будет вообще".

К. Леви-Стросс

Печальные тропики

(Леви-Стросс К. Печальные тропики.
Львов; Москва, 1999. С. 290 – 312)

Глава 23. Живые и мертвые

В*aitemanneo* – мастерская, клуб, спальня и дом свиданий. Но это еще и храм. Здесь готовятся к обрядовым танцам, здесь происходят некоторые церемонии, на которые не допускаются женщины, – например, изготовление и вращение трещоток. Это деревянные, богато украшенные музыкальные инструменты, по форме напоминающие сплюснутую рыбу; их длина варьируется от тридцати сантиметров до одного метра. Трещотки приводят в действие, вращая с помощью привязанной к ним веревки, что вызывает глухой звук, приписываемый посещающим деревню духам, которых, как считается, боятся женщины. Беда женщине, которая увидела трещотку: она, вероятнее всего, погибнет в тот же день. Когда я впервые присутствовал при изготовлении трещоток, меня пытались убедить, что речь идет о кухонных принадлежностях. Индейцы ни за что не хотели уступить мне несколько штук, и это объяснялось прежде всего опасением, что я могу выдать секрет, а не тем, что им пришлось бы делать работу заново. В итоге я был вынужден явиться в мужской дом ночью с сундучком, куда были уложены запакованные трещотки. Сундучок заперли на замок, и я должен был присягнуть, что открою его только в Куябе. Занятия в мужском доме, которые европейцу кажутся несовместимыми, поразительным образом связаны между собой. Немногие народы столь же религиозны, как племя *бороро*, и немногие обладают столь же глубоко разработанной метафизической системой. Но верования и повседневные обычаи настолько переплетены между собой, что кажется, будто аборигены не замечают перехода от одной сферы реальности к

другой. Я обнаружил эту по-детски наивную и благодушную религиозность в буддийских храмах на бирманской границе, в которых монахи живут и спят в помещении, отведенном для отправления культа, расставляя вокруг алтаря свои баночки с бриолином и личные аптечки и не пренебрегая ласками своих воспитанниц в перерывах между уроками грамматики.

Такая свобода в присутствии сверхъестественного удивляла меня еще и потому, что единственное сохранившееся в памяти мое собственное соприкосновение с религией произошло в детстве, уже лишенном религиозности. Это случилось в период после Первой мировой войны, когда я жил у моего деда, раввина в Версале. Дом, примыкающий к синагоге, был соединен с ней длинным внутренним коридором, входя в который я всегда испытывал страх. Этот коридор был непреодолимой границей между миром простых смертных и тем другим миром, которому не хватало именно человеческого тепла, составляющего необходимое условие понимания его святости. Когда не было службы, синагога пустовала; впрочем, люди никогда не оставались в ней так долго, чтобы создать волнующую атмосферу религиозности. Пустота казалась здесь естественной, а богослужения были как бы неуместны и нарушали ее покой. Семейные религиозные ритуалы были столь же сухими. Кроме немой молитвы моего деда перед каждым приемом пищи, ничто не напоминало детям, что здесь царит высший порядок, - разве что лист бумаги на стене столовой, который уверял: "Если пищу пережевывать тщательно, пищеварение улучшится обязательно".

Дело вовсе не в том, что религия утратила свой престиж у племени *бороро*; наоборот, она здесь подразумевалась сама собой. В мужском доме культовые действия выполнялись так же свободно и непринужденно, как и любые другие, будто они были чем-то обыденным; они были направлены на конкретный результат и лишены того трепетно-почтительного отношения, которое непроизвольно возникает даже у неверующего, когда он переступает порог святыни.

Сегодня после полудня в мужском доме поют песни, готовясь к вечернему ритуалу. В уголке похрапывают или беседуют юноши; двое-трое мужчин напевают, непрерывно вращая трещотки:

если кто-то из них хочет закурить или зачерпнуть очередную порцию кукурузной каши, он передает свой инструмент соседу или даже продолжает управлять им одной рукой, а другой производит необходимые манипуляции. Если один из танцоров решает похвалиться своими обновами, все останавливаются и обсуждают увиденное; кажется, все забыли о богослужении, но в какой-то момент в другом углу комнаты пение возобновляется с прерванной ноты.

И все же значение мужского дома еще шире, чем тот центр общественной и религиозной жизни, который я попытался описать. Структура деревни способствует не только утонченному взаимодействию общественных установлений: она также выражает и определяет отношения между человеком и космосом, обществом и сверхъестественным миром, между живыми и мертвыми.

Но, прежде чем приступить к рассмотрению этого нового аспекта культуры *бороро*, я должен приоткрыть завесу и сказать об отношении между умершими и живыми. Иначе было бы трудно понять то особое решение этого всеобщего вопроса, которое поразительно сближает мысль *бороро* со взглядами обитателей американского континента, народами, населяющими леса и равнины северо-восточной части Северной Америки, – племенами *оджибве*, *меномини* и *виннебаго*.

Вероятно, не существует общества, которое не почитало бы своих умерших. Уже при зарождении человеческого рода неандерталец хоронил своих мертвых в примитивных гробницах. Естественно, похоронные практики различны в разных обществах. Но можно ли говорить, что эта разнородность не имеет значения, только потому, что за ней скрывается универсальность переживания? Даже если попытаться свести к единой модели типы поведения по отношению к мертвым, наблюдаемые в разных человеческих обществах, то придется признать принципиальное различие между полюсами спектра, в пределах которого можно обнаружить множество промежуточных стадий.

Некоторые общества, воздавая почести умершим, умиротворяют их, чтобы они не беспокоили живых; если умершие возвращаются с целью увидеть своих близких, то делают это изредка и в предусмотренных случаях. Их посещения благотворны, поскольку

умершие покровительствуют регулярной смене времен года, плодородию полей и плодovitости женщин. Все происходит так, как будто между живыми и мертвыми было заключено соглашение: в обмен на воздаваемые им почести умершие остаются в своем мире, а происходящие время от времени встречи обеих групп преисполнены заботой об интересах живущих. Повсеместно распространенный фольклорный мотив *благодарного мертвеца* как нельзя лучше иллюстрирует это правило. Богатый герой выкупает труп у кредиторов, которые не хотят допустить погребения, и хоронит умершего в гробнице. Мертвец является во сне своему благодетелю и предрекает ему успех с условием, что выгоды они справедливо разделят поровну. И действительно, герой в скором времени завоевывает любовь принцессы, которую он спасает от многих опасностей при помощи своего покровителя из потустороннего мира. Стоит ли делиться своей любовью с мертвецом? Но принцесса заколдована, она наполовину женщина, наполовину – дракон или змея. Мертвец требует того, что ему причитается, герой соглашается, и мертвый, покоренный такой честностью, довольствуется малым, а герою достается супруга в человеческом облики.

Такому представлению противостоит другое, также отображенное в фольклорном мотиве, который я бы назвал мотивом *предприимчивого рыцаря*. В этом случае герой беден. Его единственное достояние – зернышко пшеницы; хитростью ему удастся обменять зернышко на петуха, петуха – на поросенка, поросенка – на быка, быка – на человеческие останки, которые, в свою очередь, обмениваются на живую принцессу. Как видим, умерший здесь является объектом, а не субъектом. Вместо того, чтобы, как в первом случае, быть партнером, с которым заключается соглашение, он становится орудием спекуляции, основанной на хитрости и обмане. Некоторые общества относятся к своим мертвым подобным образом. Они не только не позволяют им обрести покой, а используют их: иногда в буквальном смысле, как, например, в случае каннибализма и некрофагии, в основе которых лежит стремление присвоить добродетели и силу умершего; иногда же это происходит символически, как в случае, когда члены общества, где чрезвычайно развито соперничество, вынуждены, так сказать, осмелиться призвать на помощь мертвых, стараясь обосно-

вать свои притязания на исключительность ссылкой на предков и генеалогическим мошенничеством. Эти общества в большей степени, чем другие, испытывают беспокойство со стороны мертвых, отношением с которыми они злоупотребляют. Они думают, что мертвые требуют платы за преследования, и чем больше их используют живые, тем они более привередливы и несговорчивы. Но и в случае справедливого распределения выигрыша, и в случае бесстыдной спекуляции в отношениях между живыми и мертвыми невозможно обойтись без "участия" умершего.

Между этими крайними позициями существуют промежуточные формы: индейцы с западного побережья Канады и меланезийцы заставляют всех своих предков являться во время обрядов и свидетельствовать в пользу потомков; в некоторых китайских и африканских культах предков мертвые сохраняют свою самоидентичность, но только на протяжении жизни нескольких поколений; у племен *пуэбло* на юго-западе США умерший тотчас утрачивает свою индивидуальность, но становится носителем какой-нибудь особой функции. Даже в Европе, где мертвые считаются безучастными и безымянными, народные предания сохранили следы верований в существование двух типов умерших: те, которые умерли естественной смертью, становятся покровительствующими предками, а самоубийцы и жертвы убийства или колдовства превращаются в злых, завистливых духов.

Если ограничиться наблюдением развития западной цивилизации, то здесь совершенно очевидно, что в отношениях между живыми и мертвыми позиция спекуляции постепенно уступила место концепции договора, которая затем превратилась в равнодушие, провозглашенное в евангельской заповеди: "предоставь мертвым погребать своих мертвецов".

Однако нет никаких оснований полагать, что такое развитие происходило в соответствии со всеобщим образцом. Скорее, можно было бы допустить, что все без исключения культуры неясно осознавали обе возможности, отдавая предпочтение одной из них и одновременно стараясь с помощью суеверных практик застраховать себя также и с другой стороны (как, впрочем, и мы по сей день продолжаем делать, независимо от того, считаем мы себя верующими или нет). Оригинальность *бороро* и других народов, ко-

которые я привел в качестве примера, заключается в том, что они ясно сформулировали обе возможности и построили систему верований и обрядов, соответствующую каждой из них, а также выработали механизмы, позволяющие переходить от одной возможности к другой в надежде примирить их.

Я выразился бы неточно, если бы сказал, что для индейцев *бороро* не существует естественной смерти: человек для них не индивид, а личность. Он является частью социологического космоса - деревни, которая испокон веку существует бок о бок с физическим миром, состоящим из других живых существ: небесных тел и метеорологических явлений; эта связь сохраняется, несмотря на временный характер конкретных деревень, которые (вследствие истощения почвы) редко остаются на одной и той же территории более тридцати лет. Следовательно, деревню создает не земля и не ее хижины, а та самая, описанная выше, структура, единая для всех деревень. Вполне понятно, что миссионеры, противодействуя традиционному укладу, разрушали всю систему в целом. Что же касается животных, то часть из них, и прежде всего рыбы и птицы, принадлежит к миру людей, а некоторые наземные животные относятся к физическому миру. *Бороро* считают, что их собственная человеческая форма является переходной между формой рыбы, чьим именем они себя называют, и формой *арара*, которой заканчивается цикл их перевоплощений.

Поскольку индейцы *бороро* убеждены в принципиальном противоречии между природой и культурой (и в этом они очень похожи на этнографов), это означает, что они – как социологи, еще более решительные, чем Конт и Дюркгейм, – относят человеческую жизнь к категории культуры. Следовательно, определение смерти как естественной или противоестественной утрачивает свой смысл. Фактически и по праву смерть является одновременно и естественной (*природной*), и противоестественной (*противокультурной*). Таким образом, смерть каждого индейца становится утратой не только для его близких, но и для всего общества в целом. Природа нанесла обществу ущерб, который она должна возместить как свой долг – это слово является удачным эквивалентом ключевого для *бороро* понятия *мори*. Когда абориген умирает, деревня организует коллективную охоту, доверенную той половине,

к которой не принадлежал умерший; это – поход против природы с целью получить в качестве добычи крупного зверя, лучше всего ягуара; его шкура, клыки и когти будут составлять *мори* умершего.

Когда я прибыл в Кежару, там проходили похороны. К сожалению, речь шла о человеке, умершем в отдаленной деревне, поэтому я не видел двойного погребения, которое заключается в том, что сначала труп кладут в устланную ветвями яму в центре деревни и оставляют его там, пока тело не сгниет; затем скелет обмывают в реке, разрисовывают его и украшают мозаикой из приклеенных перьев, а потом в корзине погружают его на дно озера или реки. Все остальные обряды, при которых я присутствовал, происходили в соответствии с традицией, включая и ритуальную скарификацию, проводимую родственниками умершего на том месте, где должна была находиться его временная могила. К сожалению, коллективная охота произошла за день до моего прибытия или, быть может, в тот же день; но было ясно, что она не увенчалась успехом: для поминальных танцев использовалась старая шкура ягуара. Я даже подозреваю, что наш *igara* был спешно приготовлен вместо отсутствующей дичи. Мне так в этом и не признались, а жаль, поскольку в этом случае я мог бы претендовать на роль *uiaddo* (*uiaddo*), вождя охоты, представляющего душу умершего. От семьи покойного я получил бы нарукавную повязку из человеческих волос и *poari* (*poari*), мистическую свирель, – бамбуковую флейту с резонатором из небольшой, оклеенной перьями тыквы; на ней играли над добычей, а затем привязывали ее к мертвому телу. Я разделил бы, в соответствии с предписаниями, между родственниками покойного мясо, шкуру, клыки и когти убитого зверя, а они дали бы мне взамен ритуальные лук и стрелы, еще одну флейту на память о моих обязанностях и ожерелье из кружочков раковин. Я, вероятно, должен был бы выкраситься в черный цвет, чтобы остаться не узнанным для злого духа, ответственного за смерть и обязанного, по правилам *мори*, воплотиться в убитую дичь и тем самым принести себя в жертву и возместить нанесенный ущерб, – духа, исполненного ненависти и жажды отомстить. Ведь в каком-то смысле эта смертоносная сущность является че-

ловеческой. Она действует, используя особую категорию душ, которые зависят непосредственно от нее, а не от общества.

Я уже упоминал о том, что делил хижину с колдуном. *Бари* – это особая категория человеческих существ, которые не принадлежат полностью ни к физической вселенной, ни к обществу; их роль заключается в посредничестве между двумя этими царствами. Возможно – но не наверняка, – все колдуны происходят из *тугаре*; так было в случае моего соседа, поскольку наш дом принадлежал *чера*, а колдун, как положено, жил у своей жены. *Бари* становятся по призванию, часто в результате откровения, главным мотивом которого является договор, который заключается с членами очень сложной общности, состоящей из злых или просто опасных духов, – отчасти это небесные духи (контролирующие астрономические и метеорологические явления), отчасти духи животных или же подземные духи. Эти существа, которые вселяются в души умерших колдунов, ответственны за движение звезд, ветер, дождь, болезни и смерть. В описаниях они предстают в ужасающем виде: волосатые, с продырявленными головами, через которые выходит табачный дым, когда они курят; воздушные чудовища, у которых дождевая вода вытекает из глаз и ноздрей или стекает по непомерно длинным волосам и ногтям; одноногие, с огромными животами, с телами, как у летучих мышей, покрытыми пухом.

Бари – это фигура, обособленная от общества. Личная связь, которая соединяет его с духом или многими духами, дает ему привилегии: он пользуется сверхъестественной помощью, когда в одиночку отправляется на охоту, может превращаться в зверя, разбирается в болезнях, обладает даром предвидения. Добытую дичь, первый урожай с полей и огородов нельзя употреблять в пищу, пока колдун не получит своей доли. Эта доля составляет *мори*, дань живых духам умерших, поэтому она играет в системе уравнивающую роль, противоположную поминальной охоте, о которой я говорил.

В свою очередь, *бари* служит своему духу-покровителю (или нескольким духам). Эти духи поселяются в его теле, и *бари*, одержимый духами, впадает в транс и конвульсии. В обмен на свое покровительство дух устанавливает над *бари* постоянный контроль,

он является истинным хозяином не только его имущества, но и тела. Колдун должен отчитываться перед ним за сломанные стрелы, разбитые горшки, обрезанные ногти и волосы. Все это нельзя выбрасывать или уничтожать, и *бари* тащит за собой остатки своей прошлой жизни. Старая юридическая поговорка: *le mort sasit le vit* – обретает здесь страшный и неожиданный смысл. Связь между колдуном и духом настолько тесная, что в результате никогда не знаешь, кто из них хозяин, а кто – слуга.

Таким образом, мы видим, что для индейцев *бороро* физический мир представляет собой сложную иерархию персонифицированных сил. Их личностная природа обозначена вполне определенно, чего нельзя сказать о других присущих им свойствах – ведь эти силы являются одновременно вещами и сущностями, живыми и мертвыми. Колдуны образуют в обществе связующее звено между людьми и двойственным миром злых духов, которые одновременно являются и личностями, и предметами. В отличие от физической вселенной, социальный космос обладает совершенно иными свойствами. Души обычных людей (то есть не колдунов) не отождествляются с силами природы, а составляют общество; но при этом они утрачивают свою самоидентичность, растворяясь в коллективной сущности *aroe*, что, по-видимому, подобно *анаон* древних бретонцев и означает сообщество душ. По существу, это дуальное сообщество, так как после погребения души заселяют две деревни, одна из которых находится на востоке, а другая – на западе; ими управляют два великих героя, божества пантеона *бороро*: на западе – старший, Бакороро, на востоке – младший, Итубор. Следует отметить, что ось восток – запад соответствует течению Риу-Вермелью, поэтому вполне вероятно, что существует еще невыясненная связь между двумя деревнями умерших и вторым делением поселения *бороро* на "верхних" и "нижних", живущих выше и ниже по течению реки.

Итак, *бари* выполняют функцию посредников между человеческим обществом и миром злых, индивидуалистичных, космологических духов (как мы убедились, души умерших *бари* одновременно являются всеми этими духами). Но есть и еще один посредник, в ведении которого находятся отношения между обществом живых и обществом мертвых – обществом благожелательным, со-

борным и антропоморфным. Это *Хозяин путей душ* – *aroettowaraare*. Он является прямой противоположностью *бари*. Впрочем, оба они друг друга боятся и ненавидят. *Хозяин путей душ* не имеет права принимать даров, однако обязан неукоснительно соблюдать предписанные ему определенные ограничения в еде и чрезвычайную скромность в одежде. Ему запрещено носить украшения и яркие цветные наряды. С другой стороны, между ним и духами не существует какого-то особого договора: духи всегда рядом с ним и в определенном смысле имманентны ему. Они не овладевают им во время трансов, а являются ему в снах; он пользуется их помощью только во благо другого человека.

В то время как *бари* предрекает болезни и смерть, *Хозяин путей душ* лечит и исцеляет. Вообще-то говорят, что *бари*, этот символ физической необходимости, нередко сам обеспечивает подтверждение своих предсказаний, добывая больных, которые слишком долго тянут с исполнением его мрачных пророчеств. Однако следует отметить, что понимание отношений между жизнью и смертью у индейцев *бороро* существенно отличается от нашего. Однажды мне сказали о женщине, лежащей в горячке в углу хижины, что она мертва, по-видимому, имея в виду, что они ее уже потеряли. Это напоминает образ мысли наших военных, которые словом "потери" обозначают и убитых, и раненых. С точки зрения конкретного результата это одно и то же, но с точки зрения раненого его огромное преимущество в том, что он не принадлежит к мертвым.

И наконец, несмотря на то, что *Хозяин* может, как и *бари*, превращаться в животное, он никогда не становится ягуаром, пожирателем людей, а следовательно, не может быть исполнителем *мори* умерших по отношению к живым. Он выбирает животных-кормильцев: собирающего плоды *арара*, ловца рыбы орла-гарпию, тапира, мясом которого лакомится племя. *Бари* одержим духами; *aroettowaraare* посвящает себя служению на благо людям. Даже открытие собственного избранничества приносит ему огорчения: избранника узнают в первую очередь по сопровождающему его зловонию, безусловно, напоминающему тот смрад, который наполняет деревни во время временного захоронения трупа неглубоко под землей посередине площадки для танцев; в этом случае

зловоние связывается с мифическим существом айже (*айже*). Это чудовище, живущее в глубине вод; отталкивающее, дурно пахнущее и нежное, оно является посвященному, который вынужден сносить его ласки. Эта сцена разыгрывается молодыми людьми во время погребения в виде пантомимы: ее участники, измазанные грязью, обнимают переодетого соплеменника, воплощающего молодую душу. Индейцы представляют себе *айже* достаточно подробно, чтобы нарисовать его, и тем же самым словом обозначают трещотки, вращение которых является предзнаменованием появления животного и имитирует его голос.

Нет ничего удивительного, что погребальные церемонии длятся неделями, – ведь они выполняют столь разнообразные задачи. Прежде всего, они охватывают два уровня, о которых мы уже говорили. С точки зрения личности, любая смерть становится поводом для третейского суда между миром природы и обществом. Враждебные силы, которые составляют мир природы, нанесли вред обществу, и этот ущерб должен быть возмещен: именно в этом состоит роль поминальной охоты. Когда умерший отомщен и за него взят выкуп охотничьими трофеями, он должен быть приобщен к миру духов. В этом состоит назначение *goiakuriluo*, величественного погребального песнопения, при котором мне довелось присутствовать.

У жителей селения *бороро* есть время дня, которое наделено особой значимостью: это время заклинания вечера. Когда наступают сумерки, на танцевальной площадке разжигается огромный костер, вокруг которого собираются главы кланов; глашатай громко объявляет каждую группу: *Бадеджеба*, вожди; *О Чера*, клан ибиса; *Ки*, клан тапира; *Бокодори*, клан большого броненосца; *Бакоро* (от имени великого героя Бакороро); *Боро*, клан губной шпильки; *Эвагудду*, клан пальмы *buriti*; *Ароре*, клан гусеницы; *Пайве*, клан ежа; *Аниборе* (смысл неясен).

По мере появления участников глашатай передает им поручения на завтрашний день, что делается тем же громким голосом, доносящим слова до самых отдаленных хижин. Впрочем, в этот час хижины пусты или почти пусты. С наступлением вечера, когда уже нет комаров, все мужчины выходят из своих семейных домов, куда они вернулись около шести часов. Каждый несет на плече

циновку и расстилает ее на утрамбованной земле большой круглой площадки, расположенной с западной стороны мужского дома. Они укладываются на землю, заворачиваясь во фланелевые одеяла, которые окрасились в оранжевый цвет от постоянного соприкосновения с телом, натертым уруку, – "Служба защиты индейцев" вряд ли распознала бы в этих одеялах один из своих подарков. На больших циновках располагаются пять-шесть человек, скупно обмениваясь парой слов; некоторые размещаются поодиночке; приходится пробираться среди этих лежащих тел. В ходе переключки вызванные вожди кланов поднимаются один за другим, получают указания и вновь вытягиваются на земле лицом к звездам. Женщины тоже вышли из хижин и группками стоят у порогов. Наконец, разговоры смолкают, и постепенно, ведомые двумя-тремя голосами жрецов, начинаются песнопения, речитативы и хоры, сначала в мужском доме, а потом на самой площадке, которые усиливаются по мере пребывания людей и продолжаются почти всю ночь.

Умерший относился к *чера*, и поэтому обряд совершали *туга-ре*. Посреди площадки куча листьев символизировала могилу, справа и слева от нее лежали пучки стрел, перед которыми была расставлена посуда с едой. В обряде принимали участие двенадцать жрецов и солистов; у большинства из них на голове красовались широкие диадемы из ярких разноцветных перьев, у других же длинные перья спускались на бедра из-под прямоугольной, плетеной из соломы пелерины, которая покрывала плечи, завязываясь шнурком на шее.

Одни были полностью обнажены и раскрашены – ровным слоем или кольцами – в красный или черный цвет; тела других украшали наклеенные полосы из белого пуха; третьи нарядились в длинные юбки из соломы. Индеец, который был воплощением молодой души, являлся в двух разных костюмах, в зависимости от ситуации: сначала он предстал в одеянии из зеленых листьев, с огромной диадемой на голове, которую я уже описывал, и с длинным шлейфом из шкуры ягуара, которая была похожа на королевскую мантию и поддерживалась пажом; во второй раз он появился совершенно нагим, раскрашенным черной краской, с единственным украшением – соломенной штуковиной вокруг глаз, похожей

на огромные очки без стекла. Эта деталь особенно интересна, поскольку известен аналогичный мотив, по которому узнается *Тла-лок*, божество дождя в Древней Мексике. Возможно, ключ к этой загадке надо искать у индейцев *пуэбло* из Аризоны и Новой Мексики: согласно их верованиям, души умерших превращаются в богов дождя; кроме того, у них есть различные поверья, связанные с магическими предметами, защищающими глаза и позволяющими их владельцу стать невидимым. Я не раз замечал повышенный интерес южноамериканских индейцев к очкам, поэтому, отправляясь в мою последнюю экспедицию, взял с собой запас оправ без стекол; они пользовались огромным успехом у индейцев *намбиквара*, видимо, традиционные верования предрасполагали их к этому бесполезному украшению. О соломенных очках индейцев *бороро* никто никогда не упоминал, но если черная краска служит для того, чтобы сделать выкрашенное ею тело невидимым, то очки, вероятно всего, выполняют ту же функцию – как в мифах индейцев *пуэбло*. И наконец, *butarico*, духи, ответственные за дождь у индейцев *бороро*, описываются как грозные фигуры – с клыками и длинными крючковатыми руками, – напоминающие богиню воды у индейцев майя.

Первые несколько ночей мы наблюдали танцы различных кланов *тугаре*: *ewoddo*, танец клана пальм, и *raiwe*, танец клана ежа. В обоих случаях танцоры были покрыты листьями с головы до пят, а поскольку их лиц не было видно, создавалось впечатление, что они находятся гораздо выше, на уровне диадемы из перьев, которая возвышалась над костюмом, и казалось, будто танцоры нечеловеческого роста. В руках они держали пальмовые ветви или посохи, украшенные пучками листьев. Исполнялось два вида танцев. Сначала выступали танцоры-мужчины. Они выстраивались, как в кадрили, по обе стороны площадки, а затем бежали друг другу навстречу с криками "хо! хо!" и, кружась, менялись местами. Потом к танцорам-мужчинам присоединились женщины, и тогда началась бесконечная фарандола: шеренги то устремлялись вперед, то кружились, менялись местами, ведомые нагими солистами, которые пятились задом и встряхивали своими погремушками, аккомпанируя пению других мужчин, рассеявшихся во круг.

Через три дня наступил перерыв в торжествах, во время которого велась подготовка ко второму акту – танцу *mariddo*. Мужчины группами отправлялись в лес за охапками зеленых пальмовых веток. Затем с веток обдирали листья и рубили их на куски длиной около тридцати сантиметров. Сложив вместе два-три куса, индейцы связывали их концы веревкой из увядших листьев так, что получалась ступенька гибкой лестницы, которая в итоге достигала длины в несколько метров. Таким образом, были сооружены две лестницы разной длины, которые затем были свиты в рулоны, больший из которых был высотой около полутора метров, меньший – около метра и тридцати сантиметров. По краям они были украшены листьями, которые привязывались сплетенными из волос шнурами. Оба рулона были торжественно вынесены на середину площади и поставлены рядом. Это и были мужское и женское *mariddo*, привилегия изготовления которых принадлежала клану *Эвагудду*.

Под вечер две группы из пяти-шести мужчин отправились в путь: одна на запад, другая на восток. Я пошел вслед за первой и стал свидетелем их приготовлений, происходивших на расстоянии каких-нибудь пятидесяти метров от деревни в месте, скрытом от глаз публики стеной деревьев. Мужчины обряжались в листья, как прежде танцоры, и укрепляли на головах диадемы. Обе группы изображали души умерших, прибывшие из своих поселений на востоке и на западе, чтобы принять душу вновь прибывшего. Когда все было готово, они со свистом направились в сторону площади, где их уже ожидала восточная группа (ведь одни должны были плыть вверх, а другие вниз по реке, и эти последние управились быстрее).

Ступая робким и неуверенным шагом, они в совершенстве передавали природу теней; я подумал о Гомере и об Одиссее, который с трудом сдерживал призраков, привлеченных кровью. Но вскоре обряд оживился: мужчины хватали то или другое *mariddo* (тяжелые, так как были сделаны из свежих листьев), поднимали его на вытянутых руках и танцевали с этим грузом до тех пор, пока, обессилив, не уступали его сопернику. Сцена уже утратила первичный мистический характер и превратилась в балаган, где молодежь демонстрировала свои мускулы в атмосфере тумачков,

пота и грубых шуток. И тем не менее, эта игра, варианты которой известны у родственных народов – например, бег с бревном у индейцев *жес* с Бразильского нагорья, – здесь имеет явно религиозный смысл. Аборигены верят, что в этой веселой суматохе они играют с мертвыми и выигрывают у них право оставаться живыми.

Это великое противопоставление мертвых и живых проявляется главным образом во время торжеств, когда жители деревни делятся на актеров и зрителей. Актерами являются преимущественно мужчины, допущенные к тайнам общего дома. Поэтому следует признать, что план деревни имеет более глубокий смысл, чем то социологическое значение, которое мы ему приписали.

Когда кто-то умирает, обе половины попеременно играют роль живых или мертвых, но, вместе с тем, в этом колебательном движении отражается и другая игра, в которой роли разделены раз и навсегда: мужское братство *baitemannage* является символом сообщества духов, в то время как окружающие дома, которые принадлежат женщинам, не допускающим к участию в священных обрядах, составляют зрительный зал для живых и отделены от запретной для них территории.

Мы уже знаем, что сверхъестественный мир так же дуален, ибо он включает в себя и сферу жреца, и сферу колдуна. Колдун – господин сил небесных, начиная с десятого неба (индейцы *бороро* верят во множественность небес, возвышающихся одно над другим), и сил подземных, вплоть до самих глубин земли. Таким образом, силы, над которыми властвует колдун и от которых он зависит, расположены по вертикальной оси, в то время как власть жреца, *Хозяина путей души*, распространяется по горизонтальной оси, соединяющей восток с западом, на которой лежат обе деревни мертвых. Тем не менее, многочисленные данные, подтверждающие факт, что *bari* происходят всегда из половины *тугаре*, а *aroettowaraare* – из половины *чера*, указывают на то, что данное разделение также отражает эту дуальность. Поразительно, что все мифы индейцев *бороро* представляют героев *тугаре* создателями, демиургами, а героев *чера* – воплощениями мира и согласия. Первые отвечают за существование вещей: воды, рек, рыб, растений и творений рук человеческих; вторые обустроили мир, освободили человечество от чудовищ и определили каждому живот-

ному отдельную пищу. Существует даже миф, который гласит, что высшая власть принадлежала когда-то *тугаре*, которые отреклись от нее в пользу *чера*, – будто через противопоставление половин индейское мышление хотело выразить переход от стихийной природы к цивилизованному обществу. Теперь мы понимаем кажущийся парадокс, который заключается в том, что *чера*, обладающие политической и религиозной властью, называются "слабыми", а *тугаре* – "сильными". Последние ближе к физическому миру, первые же, к миру человеческого, который является менее могущественным из двух миров. Общественная иерархия не может полностью заменить собой космическую. Даже у индейцев *бороро* победа над природой означает лишь признание ее превосходства и воздание должного власти судьбы. Впрочем, в такой социологической системе не существует выбора: мужчина не может относиться к той же половине, что его отец и сын (поскольку принадлежит к материнской половине); по мужской линии он может принадлежать к одной половине только со своими дедом, обосновать свое право на власть путем исключительного родства с героями, они должны признать, что отделяются от них одним поколением. По отношению к великим предкам они – внуки, тогда как *тугаре* – сыновья.

Введенные в заблуждение логикой своей системы, не подвергаются ли эти аборигены еще и мистификации другого рода? Я никак не могу избавиться от ощущения, что ослепительный метафизический котильон, при котором я присутствовал, сводится к довольно мрачному фарсу. Братство мужчин претендует на то, чтобы представлять мертвых и тем самым вызвать у живых иллюзию посещения их душами умерших; женщины не допускаются к ритуалу и вводятся в заблуждение относительно истинной природы этих духов, вероятно, с той целью, чтобы санкционировать разделение, которое закрепляет за женщинами преимущества в гражданском статусе и местожительстве, но оставляет исключительно мужчинам таинства религии. Однако подлинная или притворная наивность женщин выполняет и психологическую функцию: для блага обоих полов необходимо придать эмоциональное и интеллектуальное содержание этому театру марионеток; иначе мужчины, вероятно, не стали бы так старательно дергать за верев-

вочки. Ведь мы поддерживаем в наших детях веру в Деда Мороза не только для того, чтобы обмануть их; их пыл подогревает нас и помогает нам обольщаться и верить – коль скоро они верят, – что добрый, ничем не омраченный мир не так уж не совместим с действительностью. И все же люди умирают и больше никогда не возвращаются; и любой общественный уклад уподобляется смерти в том смысле, что берет и ничего не дает взамен.

Индейцы *бороро* преподают урок моралисту; пусть они расскажут ему, как рассказали мне своим представлением, что две половины деревни стараются жить и дышать благодаря друг другу и ради друг друга, обмениваясь между собой женщинами, вещами и услугами в ревностной заботе о взаимности, жения своих детей и совместно погребая мертвых, убеждая друг друга в том, что жизнь вечна, что мир может быть спасен, что в обществе царит справедливость. Чтобы предоставить свидетельства этим истинам и сохранить незыблемость этих убеждений, их мудрецы создали возвышенную космологию и вписали ее в план деревни и в расположение хижин. Они сталкивались со множеством противоречий, но не признали ни одного из них, отрицая одно в пользу другого; разделяя и расчленяя группы, соединяя и противопоставляя, они превратили всю свою общественную и духовную жизнь в гербовый щит, в котором симметрия и асимметрия уравновешены точно так же, как на мистических рисунках, которыми индеанка [так в источнике. – Составители] *кадиуэу* разрисовывает свое лицо, неосознанно движимая теми же побуждениями. Но что остается от всего этого? Что осталось от деления на половины, кланы и подкланы перед лицом той очевидности, которая, как нам кажется, вытекает из наших наблюдений? В обществе, структура которого усложнена как бы для удовольствия, каждый клан делится на три группы: высшую, среднюю и низшую, а над всевозможными предписаниями главенствует правило, которое обязывает членов высших групп одной половины вступать в брак с членами высших групп другой, средних со средними, низших с низшими; а ведь это означает, что под прикрытием братских установлений деревня *бороро* в конечном счете сводится к трем группам, которые всегда заключают браки между собой.

Три общества, не осознавая этого, навсегда останутся отдельными, изолированными, замкнутыми в своей гордыне, скрытой даже от них самих за завесой ложных установлений, и поэтому каждое из этих обществ оказывается бессознательной жертвой сложных хитросплетений, цель которых они уже не в состоянии постичь. Индейцы *бороро* воплотили свою систему в лицемерный спектакль – но все напрасно: как и все остальные, они не смогли опровергнуть ту истину, что представления общества об отношении между живыми и мертвыми сводятся к желанию скрыть, приукрасить или оправдать на уровне религиозного мышления истинные взаимоотношения, существующие между живыми.



А.К. Байбурин

**Жилище в обрядах
и представлениях восточных славян**

**(Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях
восточных славян. Л.: Наука, 1983. С. 133 – 176)**

*Часть вторая. Глава II. Семиотика внутреннего
пространства (горизонтальный план).*

Значимые элементы жилища (т.е. такие элементы, которые обеспечивают статус дома, «делают жилище жилищем») наряду со специальными конструктивными и инструментальными функциями всегда обладают и функцией границы. Эта функция, впрочем, присуща не только собственно границам (стенам, крыше, полу и т.п.), но и так называемым локативам (печь, стол и др.). Для наших целей наиболее существенным является то обстоятельство, что именно с граничной функцией значимых элементов жилища связано приписываемое им в системе народных представлений экстраконструктивное содержание, выявлению которого будет уделено особое внимание.

С этой точки зрения вообще представляется возможным рассматривать жилище как систему границ и вычленяемых с их помощью локусов, т.е. вести описание в соответствующих терминах.

О роли границ в различного рода памятниках культуры Ю.М. Лотман пишет: «Граница в тексте культуры может выступать в качестве инварианта элементов реальных текстов – как имеющих пространственные признаки, так и не имеющих. Так, в схеме «город – мир» в качестве границы выступают стена и воро-

та, имеющие ясно выраженную пространственную характеристику («Ярославна рано плачет в Путивле на забрале») – за «забралом» начинается мир стихий: ветра, реки, солнца, на волю которых отдана жизнь ее мужа; показательно, что пока граница внутреннего пространства проходит по реальным границам русской земли – «шеломянем» и Донцу – каждая река выступает в своей географической реальности: спутать Дон, Днепр, Донец, Стугну – невозможно. Им всем вместе противостоит лишь полумифическая Каяла, протекающая во «внешнем» мире половецкой степи. Реальность русского географического пространства сменяется при выходе за его пределы сказочно-мифической географией. Но как только границей внутреннего пространства оказывается стена Путивля, разница между Днепром и Донцом перестает быть существенной: это два имени одной Реки, к которой и обращается Ярославна».

Границы дома призваны защитить его обитателей, изолировать от внешнего мира. Именно поэтому их семантика складывается с учетом возможности их разрушения, вторжения стихии, неподвластной человеку. Границы внутри дома служат несколько иным целям. Они объективируют социальную структуру семьи, являются выражением особенностей религиозной, ритуальной, хозяйственно-экономической и других видов деятельности человека. Соответственно несоблюдение этих границ, точнее игнорирование приписываемого им содержания, может расцениваться как нарушение правил поведения, что также может привести к нежелательным последствиям. Таким образом, можно говорить о двух комплексах границ в жилище любого типа, различающихся не только характером сегментируемого пространства, но и характером связанных с ним представлений.

К первому типу относятся границы, определяющие внешний статус дома, благодаря которым оказывается возможным существование глобального пространственного противопоставления дом – окружающий мир. К их числу относятся в первую очередь стены и крыша. Эти границы уже описаны в первой части. Специфическая роль окон, дверей и других элементов, обеспечивающих регламентированную связь внутреннего пространства дома с внешним миром, будет рассмотрена ниже. Второй тип образует

границы, определяющие внутренний статус жилища, т.е. границы, упорядочивающие жилое пространство: матица, воронец, печной столб, пол, потолок. При этом матица, воронец и печной столб структурируют горизонтальную, а пол и потолок – вертикальную плоскость и будут рассмотрены в соответствующих разделах.

Двери и окна

Семиотическое значение входа и окон очень велико. «Наличие входа и выхода – необходимое условие для сохранения домом своего статуса (ср. не дом: гроб – дом, из которого нельзя выйти; яйцо – дом, из которого можно выйти, только сломав его; овощи, особенно бахчевые или плоды, представленные как дом без отверстий, т.е. без окон и дверей)», ср. также избушку Яги «без окон и дверей» в волшебной сказке – жилище «инога мира»; так называемые «черные заговоры» с зачином: «Стану я не благословясь, пойду не перекрестясь, ни дверьми, ни воротами, а дымным окном...».

Особенность символики дверей и окон объясняется, по-видимому, тем, что содержание, приписываемое им как граничным объектам, осложняется их специфическим назначением: обеспечивать проницаемость границ. Такое парадоксальное сочетание признаков, противоположных по самой своей сути, обеспечило их статус особо опасных точек связи с внешним миром и соответственно их особую семантическую напряженность.

Вслед за Т.В. Цивьян мы различаем два вида связи дома с внешним миром – регламентированную (осуществляемую посредством входа/выхода через двери) и не регламентированную (осуществляемую через окно, дымоход и т.д.). Основанием для такого деления служат многочисленные тексты, разрабатывающие сюжет проникновения или, наоборот, бегства героя через окно, дымоход, с одной стороны, и ритуальная практика (например, вынос гроба с покойником через окно) – с другой. Поэтому особое значение придается запорам, которые призваны регламентировать связь с внешним миром. Отсюда огромное число загадок, пословиц, примет о замках, засовах, ключах, отражающих их охранную функцию; ср.: «Маленький, пузатенький, весь дом бережет»; «Молчан-собака весь дом стережет»; «Черненька собачка свернувшись ле-

жит; не лает, не кусает, а в дом не пускает»; «Узелок Кузьма развязать нельзя имячко хорошо: Алексеем зовут» (все о замке). Ср., с другой стороны, роль замка и ключа в различного рода закрепках, например: «Замкну замки замками, заключу за ключи ключами». Именно эти элементы должны были реализовать функции своеобразного «фильтра».

Параллельно существует целая система символических способов очищения: окрещивание дверей, дверных косяков, порогов, с тем чтобы не проникала «нечистая сила»; ср.: «На ничь треба вики-на и двери хрестыты, шоб никуды було нечистій сыли ввійты»; «На дверях кладут кресты смолой – все время года»; «Стараются принести из церкви затепленной (четверговую свечу, – А. Б.) и выкаливают затем ею кресты на верхней дверной перекладине и на сволоке»; прибивают к порогу или косяку с той же целью найденную конскую подкову, нож, обломок косы; «Малоруссы для защиты от ведьм вешают на окнах и порогах дверей жгучую крапиву». Для того чтобы избавиться от шалостей домового, нужно воткнуть все «христовские свечки во все дверные косяки и проходы». «Иногда дают хворому выпить и умыться наговоренной воды, смешанной с печной золою и угольями; тою же водою смывают у дверей притолоки и косяки, чтобы не могли войти в избу лихоманки и другие болести». На богоявление (6 января) «хозяин мелом изображает „кресты" над окнами, на воротах, дверях и косяках всех сараев, хлевов и в заключение на ульях, если есть пчелы; все также окропляет водой». Во избежание пожара от грозы мажут молоком косяки дверей и окон.

Непосредственным выражением противопоставления дом – лес является, например, поверье, зарегистрированное в Тульской губернии, согласно которому «девушек и детей лешие могут похищать. Девушек они берут себе в жены. Берут в жены и женщин, живущих распутно». Избавиться от подобных действий лешего можно с помощью чертополоха, который втыкали над дверью (а также держали над постелью, хранили под подушкой), но еще лучшим средством считалась трава «прострел». В приведенных примерах (число которых легко можно увеличить) достаточно отчетливо выявляется еще одна особенность, присущая восприятию пограничных объектов в традиционной картине мира: именно

здесь, на границе двух миров, концентрируются хтонические силы, которые «обязательно отмечены чертами маргинальности, так как их проявление – всегда контакт с человеком, всегда соприкосновение с посторонним и, следовательно, всегда граница».

Всем действиям у входа/выхода приписывается высокая степень семиотичности. Самая простая их интерпретация связана с пространственно-временным противопоставлением начало – конец пребывания в жилище, под которым в этом случае понимается особый мир с определенной системой правил, предписаний, со своей системой ценностей. Характерным способом маркирования начала (входа) и конца (выхода) является остановка перед порогом дома, часто сопровождаемая краткой молитвой, особенно при входе в чужой дом («Без бога – ни до порога»), обычай присаживания перед дальней дорогой. В ситуации отправления в дорогу регламентируется даже вербальное поведение: «Последние слова путника к остающимся домашним могут быть только перед порогом избы, да с экипажа. Переговариваться же через порог и смотреть по углам он не должен, так как во время пути будут частые остановки для исправления упряжки и экипажа».

Велика роль порога в этикетных ситуациях (вырожденные формы ритуала). Ср.: «Гостя встречай за порогом и пускай наперед себя через порог. Через порог не здороваются. Через порог руки не подают». Несоблюдение этих предписаний может привести к нежелательным последствиям. Например, в Архангельской губернии считалось, что «холостой мужчина, если сядет на порог, то не женится, потому предупреждают севшего на порог словами: „Не садись на порог – невесты уедут“; с девицей же будет то, что у ней женихи уедут, если она сядет на порог».

Но если в обыденной жизни многие предписания имеют факультативный характер, то в обрядовой ситуации они становятся обязательными. Вход и выход (начало и конец) приобретают особый смысл. Достаточно указать на довольно-таки сложный церемониал перешагивания через порог участников свадебного обряда с предварительным испытанием жениха (например, загадками) у порога дома невесты. Сама невеста «входя в дом (жениха, – А. Б.), прыгает с порога обеими ногами, говоря про себя: "Кышьте, овечки, волчок идет"», объяснение чему кроется в осознании «чуждо-

сти» дома жениха. Ср. в этой связи приговор дружки при входе в избу невесты: «Скок через порог, головой в потолок и насилиу ноги переволок». При этом сам факт произнесения приговора уже отмечает порог как особый, начальный момент, ср.: «Через порог шагают – все молитву творят; до избы дойдут – опять останятся, опять старая церемония». Известно, что в обряде переходного типа все границы резко актуализируются, причем каждая преодолеваемая граница расценивается как основная и единственная. Особая опасность порога в свадьбе подчеркивается в многочисленных описаниях. Например, в Медвежьегорском районе клетник «строго наблюдал за тем, чтобы перед отъездом к венцу одежда жениха и невесты не касалась дверных порогов, в таком соприкосновении видели опасность порчи». Прохождение женихом дверей дома невесты описывается как нападение, взлом. Причем это насильственное открывание женихом дверей дома невесты имеет еще дополнительный смысл, обусловленный, скорее всего, представлениями об аналогиях в строении дома и человеческого тела. В соответствии с этими представлениями двери входят в систему генитальной символики (ср. также еще более прозрачную метафорику ключа и замка, например в загадках с соответствующей разгадкой: «Тычу, потычу/Ночью не вижу/Дай-ка, невестка, днем попытаю» и др.) Поэтому открывание дверей в свадьбе в определенной мере символизирует дефлорацию.

Особенно показательны обряды, связанные с порогом в родинах и похоронах, когда в первом случае маркируется начало жизни человека, его приобщение к дому, а во втором – конец жизни, прощание с домом: «После крещения дитя приносится в дом родителей также кумой; она кладет его у порога хаты, откуда берет на руки кум, и, передавая, матери, говорит: „Бралы у вас дытя на рожденне, а отдаем мольтвяне и хрещене"». «Когда младенца приносят из церкви, кладут на несколько минут на порог избы „освятить ребенка через порог"». Ср.: «При выносе гроба из дома три раза ударяют гробом в порог комнатный и сенной» (Подольская губерния). С этим же комплексом представлений соотносится обычай захоронения под порогом умерших без крещения детей: «Дети мертворожденные и некрещенные хоронятся в самой жилой части хаты (в оселе – Подольская губерния), у порога вхожих две-

рей». Отголосок обычая захоронения под порогом отмечен у многих народов. Вероятно, в связи с этим обычаем порог соотносится с культом предков. Захоронение у порога дома еще больше усиливало представления о том, что сразу за/под порогом начинается не просто иной мир, но мир мертвых. Ср. подблюдную песню, предвещающую смерть: «На пороге сижу, за порог гляжу» с очень широким полем значений, включающим запреты стоять, сидеть, есть на пороге, здороваться через порог, а с другой стороны, связь порогов, дверей с дорогой, чужим миром, смертью, что входит в более общую тенденцию мифологизации границ и пути через границы. «На порог наружной двери не должно становиться, а равно не годится здоровым есть что-нибудь, сидя или стоя на пороге. Только в день похорон отца или матери заставляют оставшихся сирот-детей сесть при закате солнца на пороге и, сидя на нем, съесть кусок хлеба с солью. После этого сироты не будут чувствовать сильной тоски по умершему и им не будет ночью страшно в хате, где пред тем был покойник». Любопытно, что объект, манифестирующий границу, принадлежит всегда одному из миров (а не двум одновременно, как это, с нашей точки зрения, «должно быть»), и именно тому, который связан с категорией внешнего, опасного, враждебного человеку. Поэтому порог, дверь, будучи элементами дома, наделены содержанием, характерным скорее для объектов внешнего мира.

Мифологизация границ проявляется и в ритуальных действиях, сопровождающих рождение ребенка (открывание всех дверей, в том числе и «царских врат» в церкви при трудных родах, отмыкание замков, развязывание всех узлов, снятие серег, колец, посыпание путей по порогам солью и т.п.)...

Так называемый «живой огонь» от «повальных болезней» добывали трением бруса о порог избы (Олонецкая губ.). Вообще обращает на себя внимание актуализация границ, и в частности порогов, при болезнях, что связано, по-видимому, с представлениями о локализации причины болезней во внешнем мире. Например, один из способов лечения радикулита заключался в том, что рубили березовый веник на пороге, говоря: «Рублю тиун». «При наговаривании воды от завийныцы (боль в животе) ставят воды, потом насыпают туда накрест соли и перемешивают все ножом, с произ-

несением слов заговора. Или когда нападут соняшницы (боли в животе с тошнотой), то, переверотив вверх дном ведро, наливают на дно непочатой воды, всыпают в нее три ложки жару (горящих углей) из печи (роблят прысок) и потом велют больному стать на хатнем пороге и выпить эту воду. Вообще же при лечении от „урокив“ наговоренную воду выливают обыкновенно под пятау дверей, „шоб лыхо так крутылось, як крутятся двери“». «Для излечения ребенка от испуга просверливают в дверной притолоке на высоте роста ребенка дырочку, срезавают у больного на голове накрест несколько волосков, а также обрезают у него на руках и ногах ногти, кладут волосы и ногти в дырочку и забивают ее осиновым колышком. Когда дитя перерастет дырочку, испуг пройдет». Все это обусловило особую роль дверей (порогов) в различного вида гаданьях и, что очень показательно, в свадебных и похоронных гаданиях и приметах. Ср.: «Когда моют избу, девица приговаривает: „Сколько черес порок ходок, столько к ней женихов“». «Если при соборовании свечи упадут комлем к порогу, то больной умрет». «Если незакрытые глаза покойника обращены на выходную дверь, то в доме будет еще покойник». Характерно также, что выделенность входа (как, впрочем, и других функционально сходных частей дома и – шире – двора: ворот, окон и т.п.) подчеркивается различными декоративными украшениями – резьбой, краской и т. п., имевшими, вероятно, значение оберега.

Как и двери, окна соотносятся с идеей входа, проницаемости, связи жилища с внешним миром, но эта связь имеет специфический характер. Окна связывают жилище не просто с остальным миром, а с миром космических явлений и процессов, таких, как солнце (луна), стороны света, ландшафт, чередование света и тьмы, дня и ночи, зимы и лета и т. п. Другими словами, символика окна определяется не только противопоставлением внешнего – внутреннему, но и оппозицией видимый/невидимый, причем особая роль отводится солнцу, свету и тьме как активным явлениям, которым окна обязаны своим существованием. Отсюда целый комплекс текстов (особенно загадок), обыгрывающих тему этой связи. Ср.: «Красная девушка в окошко глядит»; «На улице станушки, в избе рукава»; «Барыня на дворе, а рукава – в избе»; «Белая кошка лезет в окошко»; «Из окна в окно золото бревно»; «Ни

стук, ни бряк к окошку подошел»; «Серое суконце лезет в оконце»; «Что в избе не запрешь»; «Погляжу я за окошко: стоит долгий Антошка» и другие с отгадкой «солнце», «солнечный луч», «месяц». Отсюда и космическая («солнечная») символика в орнаментах наличников. Собственно, связь окно—солнце определила весь механизм ориентирования жилища.

Другие виды связи, в частности использование окна в качестве такого же хода, как и двери, проницаемость окон для человека, птиц, животных, считались нежелательными и опасными. «Ласточка в окно влетит – к покойнику». «Нетопырь залетает в дом – к беде». «Воробей влетит в дом – это предвещает перемену местожительства». «Залетит случайно в комнату через окно птичка – быть беде, особенно пожару». В то же время через окно выносят умерших некрещеных детей и взрослых покойников, болевших, например, «горячкой». «Покойника выносят из дому ногами вперед, и при этом всегда через двор, а не через парадное крыльцо; но бывают случаи, что если покойник помирает „горячкой“, то покойника в гробе выставляют в окно». В окно же выносят первого умершего в доме покойника. «Маленьких детей (вероятно, некрещеных – А. Б.) после смерти родители выносили через окно, а не через дверь». Любопытно, что окно играет особую роль как раз в похоронных обрядах. «Как только заметят, что помирающий начнет испускать дух, то для души вблизи помирающего ставят на окошке или в божнице стакан или чашку с водой: здесь душа, покинув тело, будет обмываться». «При кончине человека ставят воду на окно, чтоб душа обмылась».

Через окно осуществляется символическая связь с миром мертвых, ср : «В окошко вывешивают полотенце, по которому должны подниматься в избу и спускаться родители». В день поминания родителей «хозяин открывает окно, спускает с него на улицу холст, на котором спускали в могилу какого-нибудь покойника, и начинает провожать невидимых гостей своих с печки: „Теперь пора бы вам домой, да ножки у вас устали: не близко ведь было идти; вот тут помягче, ступайте с богом!“». «В степных селениях кладут первый блин на слуховое окно, причем приговаривают: „Честные наши родители! Вот для вашей душки“». На Украине «в хате, где есть покойник, ставят на окно воду или разве-

денный водою мед в уверенности, что душа умершего до 40 дней во время хождения своего по мытарствам является ежедневно домой и услаждает горечь мытарств сладостью стоящего на окне меда. Вообще же, посещая свое земное жилище, души умерших садятся или на божнице между иконами, ввиду чего иконы никогда не ставят одна плотно к другой, а всегда с промежутками, или на висящих около икон рушниках или на окнах. Во время поминальных обедов души умерших родственников собираются и сидят на полочке между иконами, а на большие праздники и в дни печения хлеба души прилетают к окнам, чтобы „повтать пару, шо йде з горячаго хлиба“; для этого даже зимою поднимают вверх, отсовывают нижнюю часть окна, чтобы пар горячего хлеба мог выходить из хаты на двор. „Як печуть хлиб, так выймают перву хлибыну або кныш и ламают на чотыри куски. Первый кусок кладут на передпичне викно, другой – на чолове, третий – на причилкове, четвертый – на столи, а на полове викно не кладетьця. Парою з розломанного хлиба пышуюцця умерши души“».

Такая связь окон с идеей смерти становится более понятной, если учесть этимологию слова «окно» (*окъно* – из *око*, ср.: др.-исл. *vindauga*, 'ветровой глаз', откуда англ. *window* 'окно' и т. п.) и представления о смерти (или сне) как о закрывании глаз; ср. игру в жмурки, в основе которой лежит ритуальный образ смерти (ср.: *жмурик* 'покойник' и производные с близким кругом значений); ср. также универсальный мотив слепоты героя и ритуальный запрет смотреть (выглядывать) в окно, нарушение которого приводит героя к гибели, а с другой стороны, мотив смертоносного взгляда, который выводится из противоположных соотношений: открывание глаз – смерть (или сон); закрывание глаз – жизнь, что объясняется гипотезой В. Я. Проппа о взаимной слепоте живых и мертвых относительно друг друга. Особенно опасно оставлять окна открытыми и не перекрещенными на ночь, так как через окна могут войти мертвецы и упыри и задушить спящих, преимущественно детей.

Непосредственная связь окон с иным пространством утверждается в запретах выливать в открытое окно воду (помои), плевать, выбрасывать кости, кошку и т. п., так как «там нередко стоит ангел господен, который в это время, чтобы ему не плеснули в

глаза, уходит; в избе часто случается, что произносят бранные слова, а потому здесь находится чаще черт, а ангелу здесь нет места, и он стоит тогда у окошка».

Соответствие окно – «глаз» дома – связано не только с темой смерти, но и, что гораздо важнее для понимания семантики окна, с темой проникновения во внешнее пространство, оставаясь во внутреннем. Таким образом, не только силы внешнего мира могут проникнуть через окно вовнутрь, но и человек, находящийся в доме, может благодаря окну проникнуть во внешний мир, оставаясь в безопасности. Окно обеспечивает визуальный контакт, который в целом ряде ситуаций оценивается как более предпочтительный по сравнению с прямым контактом.

Следует отметить несколько стандартных ситуаций, связанных с окном. Первая – «стоять (снаружи) под окном» – своеобразная формула с вполне определенными значениями, а именно «быть нищим», а также «быть святым», что не противоречит одному другому, ибо нищенство нередко рассматривается как знак святости, а нищие – люди, приближенные к богу. Ср.: «В окно подать – богу подать»; «Бог дает, так и в окошко подает» и многое другое. Характерно, что пища, подаваемая в окно, всегда обладает сакральным значением (ср. обычай класть первый блин на окно «для родителей»).

С брачными мотивами и их производными связана вторая стандартная ситуация – «сидеть (внутри) под окном», которая чаще всего читается как «быть женщиной» («уподобиться женщине»), а в более специальных контекстах (например, в свадебных песнях) – «быть девушкой, невестой».

Связь женщины с окном очень устойчива. По словам О.М. Фрейденберг, «как двери и ворота, так и 'окно', их разновидность, семантизирует в тот период женщину. Сперва заря показывается в окно, затем башня плодородия; культ знает многие примеры этой стоящей у окна женщины, которая то воздевает руки кверху, то как бы выглядывает, то особым образом, подобно Гетере, своим взглядом заманивает проходящего». Соответственно противоположная ситуация – «мужчина под окном дома возлюбленной» (и проникновение к ней через окно) – широко известный мотив, детально разработанный в фольклоре и литературе.

Особый интерес представляет обрядовая ситуация колядования у окна. По всей вероятности, ее можно соотнести как с указанной выше ситуацией «бог – нищий» у окна, так и с ритуальным обменом благами (пожелание – одаривание) между представителями разных миров.

Вестям, полученным через окно, приписывается специфическое значение. Как правило, они связаны с резкими переменами в жизни человека, услышавшего эти вести; ср. разработку такой ситуации в мифе о Всеславе; ср. гадания на святках: «Что услышишь под окном, того и жди». Такая маркированность вербальной связи через окно объясняется, по-видимому, тем, что нормальным считается визуальный контакт: в окна видят, а у дверей слушают.

Все эти значения окон поддерживаются их особыми пространственными характеристиками – ср. приведенную Т.В. Цивьян загадку: «Ни в доме, ни снаружи, ни в небе, ни на земле». Особые циклы загадок посвящены таким типологическим и историческим разновидностям окон, как «волоковое» (ср: «У нас в избушке все поползушки»; «И зиму и лето на полозу едет»; «Двину, подвину по белому Трофиму: спит Трофим, не ворохнется»); «подъемное» (ср.: «Двину, подвину по белому Мартыну, Мартын взглянет, зубы оскалит»; «Дерну, подерну по белому Леонтию, Леонтий взглянет и рот разжанет (растянет)»); ср. также «дымное окно» заговоров, «красное», «косячатое» окно в эпических, свадебных, похоронных текстах, колядках и т. д.

И, наконец, значимым представляется то обстоятельство, что окон в доме всегда 3 «во имя св. троицы». Ср. во вьюнишной песне: «На передней-то стене три окошечка,/Три окошечка да три косячатые...». «Четвертого окна в своей хате сакун ни за что не прорубит. В Ляуках, когда крестьянская хата была отведена под земскую школу, господарь, хозяин избы, прорубил четвертое окно в хате только с благословения священника и разрешения мирского схода». Несмотря на христианскую мотивировку, можно предположить космологические истоки трех источников света (ср. трехчастность горизонтальной структуры сакральных и иных построек в других традициях): «Жилище божества как общественное и частное жилище представляет собой горизонтальную и вертикальную троичность: центральное помещение, находящееся на возвы-

шении, и два меньших боковых крыла; их расположение тройное – передняя часть, главная и большая посередине и задняя часть (ср. структуру речи и стиха, стену с тремя дверьми, из которых средняя выше и шире; позднее – три этажа храма и дома)».

Матица

Выше уже отмечалась конструктивная и отчасти семиотическая роль матицы в связи с обрядом ее укладки. Помимо ритуала строительства, матица отмечена в целом ряде стандартных ситуаций, причем не только в ритуальной, но и в повседневной жизни семьи.

Поперечное положение матицы обусловило то обстоятельство, что ей приписывается роль символической границы между «внутренней» («передней») частью дома и «внешней» («задней»), связанной с входом/выходом в северном и западном планах – по сути дела основным членением внутреннего пространства великорусского крестьянского дома. Гость (т.е. чужой, в том числе и этимологически), войдя в избу, садится на лавку у входа и не должен заходить за матицу без приглашения хозяев. Эти же запреты мы встречаем в свадьбе. Сваты не должны заходить за матицу до определенного момента; причем поведение сватов должно именно актуализировать указанное членение дома – ср. у Даля: «Сидеть под матицей, быть свахой, сватать в доме невесту». Отсюда и специфическая роль матицы в сватовстве: «По взгляду, брошенному свахой на потолочную матку, хозяева тотчас догадываются, зачем она к ним явилась». «Сватовья зайдут в избу, покладут на воронец рукавицы пальцами кверху и останавливаются посреди избы под матицей».

Для того чтобы путь был счастливым, перед уходом следует подержаться за матицу (ср. сказанное выше о связи матицы с представлениями о дороге). «Под матицей можно было увидеть немало различных предметов. Найденный от бороны зуб подтыкали под матицу. Это предостерегало избу от клопов, блох и тараканов. У коровы-новокупки а также у лошади на рожице отрезали пучок шерсти и подтыкали эту шерсть под матицу. Чтобы узнать пережину, достаточно подоткнуть под матицу колосья или нож под крышку стола, тогда придет колдунья и попросит что-

нибудь железное». Ср. в заговоре: «Полунощница Анна Ивановна, по ночам не ходи, рабы божьей не буди! Вот тебе работа: днем играй пестом да ступой, а ночью матицей». Имя жениха узнается «слушанием под матицей». «Когда молодушка переезжает в дом мужа, то, войдя в избу, останавливается под матицею, оглядывает окружающих и говорит про себя: „Вы мои овечки, а я ваш волчок“, это для того, чтобы быть большухой в доме». Ср. подблюдные песни, предвещающие смерть: «Села ворона на матицу, / Каркала ворона во всю голову: / „В том доме не быть добру!“». «Висит нехтер над матицей / Кто пойдет – головой попадет. / Диву ули ляду! / Кому спели, тому добро!».

Место под матицей (под ее центром) является также и серединой избы, ее топографическим центром, где происходит большинство обрядов, не связанных с сидением за столом или с печью. К названным выше действиям невесты под матицей дома жениха следует добавить аналогичные действия у порога, что может служить указанием на функциональные аналогии между порогом и матицей как границами между внешним – внутренним.

Другими границами, сегментирующими жилое пространство, были два деревянных бруса, сходящихся под прямым углом от смежных стен к печному столбу на высоте, превышающей рост человека. Они назывались *воронцы* или *грядки*. Один из них, идущий к передней стене (северный и среднерусский план), имел название *пирожный брус*. Функциональная его характеристика двояка: это и полка для выпеченного хлеба, и граница, отделяющая женскую часть избы (около печи) от остального пространства. В свою очередь второй брус, параллельный передней и задней стенам, назывался *полатный* и предназначался для поддержания края полатей. В то же время он отделял дверной угол (подполатное пространство) от внутренней части дома. В месте соединения воронцов с печным столбом образовывался еще один угол, который назывался *сутычным углом* или *сутками* (от «сутыкаться»). «Эти два бруса как бы делят свободное от печи пространство избы на три части. Первая – большой (красный, передний) угол под образами или собственно изба, вторая – подпорожье (или задний угол, кут) – у входа, под полатами, и третья – печной, или подовый, угол (середа, середь, кут, куть) – перед печью. Печной угол

нередко отделялся от остального помещения занавесом из пестрого ситца или цветной домотканины, а иногда промежуток от пиروжного бруса до пола зашит досками – получается комнатка перед печью, отделенная не доходящей до потолка перегородкой и называемая чаще всего чуланом. Здесь в старину у окна ставили ручные жернова».

В южнорусских планах вместо воронцов делали *полицы*, одна из которых шла от печного столба к двери, а другая – от печи к передней стенке. «Когда требовалось разделить избу на отдельные помещения, здесь уже с середины XIX в. прежде всего начали отделять дощатой перегородкой часть против печи, где происходила стряпня; это помещение называлось в Курской обл. топлюжкой, в Тульской – чуланчиком. Гораздо позднее стали огораживать место против входа, где находился примост между боком печи и передней стеной. В таком случае примост разбирали, вместо него ставили широкую кровать – выделяли спальню или спальню для молодых (Ряз. обл.)». Аналогичные конструкции с печным столбом существовали в западнорусском и белорусском плане.

Воронцам (грядкам) и печному столбу, как и всяким значимым элементам жилища, приписывалось и экстраконструктивное содержание.

Связь этих элементов между собой подчеркивается, например, загадкой: «Два ворона летят, да одну голову едят», интересной, кроме того, своей квазиэтимологической направленностью. Относительно воронцов, этимология названия которых, по-видимому, связана с семантическим полем «темный, черной масти» (что, кстати, вполне оправдано тем, что воронцы служили и для защиты хлеба и посуды от сажи), их, вероятно, можно включить в зооморфный терминологический код, весьма существенный не только для терминологии, но и для мифопоэтического образа жилища.

В свадебном обряде место за занавеской, в бабьем углу или за печным столбом – место невесты. Ее ритуально отмеченный путь – это путь из бабьего угла в красный угол. ...

Ср. в приговоре дружки: «От печки от кирпичатые, от столба горемычнаго, по полику тесовому, ко столику дубовому, за скатерти браные...». В то же время «сюжет жениха» построен на пре-

одолении границ, в том числе и между «мужской» и «женской» частями жилища:

*«Он-с по новым сеням спохаживает,
Каблуком полы проламывает.
Он вступил да в белу горницу,
Распахнул белу занавесу».*

Но, пожалуй, наиболее значимым в ритуальном отношении элементом рассматриваемой конструкции был печной столб. Следы архаических верований, связанных с печным столбом, очевидно, лучше всего сохранились в белорусской традиции, где он назывался *дзед*, *коневой столб* или просто *конь*. В этом названии можно видеть соответствие др.-инд. *asva-yura* 'конный столб', 'мировой столб', что говорит об индоевропейском характере термина. Черты исключительной древности обнаруживаются в так называемом «столбовом обряде» белорусской свадьбы. Этот обряд, в частности, включал стандартные ситуации мифологического сценария, разыгрываемые у «мирового дерева» или «мирового столба»: жертвоприношение, произнесение магических формул, символическое путешествие по столбу. Семантика печного столба складывалась, по-видимому, из различных значений. В конструктивном отношении печной столб был центральной опорой крыши. В семиотическом смысле столб воплощал идею вертикали дома, маркируя в то же время его ритуальный центр. Позже он стал служить и границей между «женским» и «мужским» пространством жилища, ср. о невесте: «Не плачет за столом, наплачется за столбом». Во всяком случае, первые два значения не различались, являясь в то же время основой для того содержания, которое обычно приписывается мировому дереву или его аллоформам. Причем эта семантика усиливалась образом креста (от соединения столба с воронцами).

Кратко резюмируя сказанное о внутренних границах, можно отметить, что горизонтальная плоскость жилого пространства восточнославянского жилища была весьма разработанной. Символические границы делили пространство на внутреннее и внешнее, мужское и женское, сакральное и профаническое.

Основной единицей домашнего пространства был угол. В многочисленных описаниях внутреннего устройства, например избы, неизменно подчеркивается, что она как бы состоит из углов. Этот признак, кстати, обыгрывается и в загадках, где под «избой без углов» имеется в виду копна. Каждый угол имел свое название и назначение, причем существовала определенная иерархия углов. Старшим, главным, считался красный угол, вторым – бабий угол, третьим – дверной, или задний, угол. В системе ритуально-мифологических представлений особенно отмеченными были два первых угла.

Красный угол

Называется также: *передний, верхний, старший, почетный, святой, божий, первый*; укр: *покутьє*; белор: *кут, покуць*. Наиболее ценная и почетная часть жилища. Как мы уже говорили, если не реально, то условно (через образа) красный угол сориентирован на восток или юг и освещен более других углов. В свою очередь все в доме было сориентировано по отношению к красному углу.

На образа в этом углу молились; в нем происходила трапеза и все отмеченные в религиозном и ритуальном плане события; к красному углу были обращены изголовья постелей; головой к иконам клали покойника и т.п. «С домом сочетался культ христианский не только в ежедневных молитвах в доме или при выходе из дома, но и в объектах. Прежде всего культ сочетался с красным или передним углом. С ним связывалась вся жизнь крестьянина – рождение, свадьба и похороны».

В красном углу находились объекты, которым придавалась высшая культурная ценность: стол, образа, библия, молитвенные книги, крест, свечи, а позже и фотографии умерших членов семьи.

Устойчивое диагональное расположение красного угла и печи только подчеркивает их связь. Характерно, что некоторые обряды могли совершаться и у печи, и в красном углу (например, приобщение невесты к дому жениха в свадьбе и др.).

Пространство в красном углу (за столом) имеет выраженный знаковый характер. Его ценность повышается по направлению к самому почетному месту – под образами. На этом месте (на «верху») обычно сидит глава семейства, хозяин. Вероятно, именно по-

этому в приметах если трещит большой угол, то это предвещает смерть хозяину. Ср. также любопытный пример соотнесения частей жилого пространства со структурой семьи: «кузнечик забирается в заднюю стену дома к смерти ребенка; в большой угол – к смерти хозяина или хозяйки» (Новгор. у.).

Кроме деления пространства на главное (верхнее) – младшее (нижнее), существовало разграничение по линии мужское – женское. Мужчины сидели на долгой, «мужской» лавке, в то время как женщины и дети – на лицевой, «женской» лавке, располагавшейся под окном на улицу.

Данный пример семиотизации пространства интересен тем, что мы, казалось бы, сталкиваемся с отклонением от нормального принципа повышения ценности пространства по направлению от периферии к центру, но так как центром служит как раз угол (т.е. периферия в обычной топографии), то сам принцип в его символическом толковании не нарушается.

Красный угол был теснейшим образом связан с обрядами, регулировавшими социальный аспект жизни человека, его социализацию и десоциализацию. При трудных родах роженицу обводили вокруг стола. После родов закапывали детское место в этом углу.

В ряде предыдущих работ, посвященных описанию ритуала, мы уже указывали, что наиболее адекватным языком описания ритуала как сюжетного текста является язык пространства, и в частности пространственных перемещений. Но по отношению к свадьбе на этом языке описывается «текст жениха». Если же говорить о моделирующей роли пространства в свадьбе в целом, учитывая и «текст невесты», то наряду с перемещениями, существенными оказываются ситуации определения мест, рассаживаний, в которых фиксируются, закрепляются связи и отношения между представителями партии жениха и партии невесты, изменения статуса участников свадьбы, формирование ритуальной иерархии на каждом этапе ритуала (т.е. рассаживание после каждого перемещения). Жених обязан был выкупить место в красном углу рядом с невестой. Вообще следует отметить существенную роль категории «места», особенно в обрядах жизненного цикла, и в частности в свадьбе, что связано, по-видимому, с регламентацией распределения людей в пространстве, наделенном иерархическим

смыслом. То обстоятельство, что жених и невеста занимают «почетное место», свидетельствует не только об иерархии ролей в ритуале, но может, вероятно, рассматриваться и как обрядовое нарушение обычного порядка рассаживания. Впрочем, моделирующие свойства пространства остаются такими же, как и вне ритуала: жених в свадьбе является «главным», он занимает «главное» место: жених сидит ближе к образам, а невеста – ближе к дверям.

Различного рода коллизии, связанные с определением «своего» в этом жестко семиотизированном пространстве, обычны не только для ритуала, но и для фольклорного этикета. Ср.: «И мы не в угол рожей-то, а вперед»; «Не мое место впереди сидеть, мое место при куту в углу»; «В большой кут посоха не ставят»; «Рано, девка-то молода еще: не из кути, в куть глядит» и т. п.

В русской социальной терминологии выделяется ряд формул, построенных на соответствии «места» и социального статуса человека. Формула «сидеть под образами», как мы видим, может иметь, кроме постоянного «быть хозяином», ряд окказиональных значений: «быть почетным гостем» (отсюда ю.-русс. *кутяне* – почетные гости), «быть женихом» (или невестой); «быть сватами» (ср.: «Хлеб-соль принимаем, а вас под образа сажаем»).

Сидеть под матицей, сидеть вдоль половиц, сидеть у печки означает «быть сватами»; *сидеть на беседе* прочитывается как «быть незамужней девушкой»; *сидеть в куту, сидеть за печным столбом, сидеть у окна* – «удел бабы»; *сидеть при дороге* или *сидеть на конике* (нищая лавка) означало «быть нищим».

Число примеров из этого своеобразного «языка сидений» можно увеличить. Но и приведенных достаточно для демонстрации роли пространства в определении социальной (ролевой) стратификации коллектива.

Не менее значимо пространство красного угла в похоронном обряде. Место каждого члена коллектива вокруг лавки, на которой лежит покойник (головой к иконам), было также строго фиксировано с аналогичной ценностной акцентировкой. Даже горшок, из которого обмывали покойника, закапывали в разных частях дома в зависимости от того, кем был покойник. Если умирало второстепенное лицо, то горшок обыкновенно относили на рубеж поля. Но

если умирал хозяин, то его клали «под верхний угол», чтобы не переводился домовый.

Актуальное для ритуала вообще противопоставление внутреннего внешнему (открытого – имеющему границы) реализуется в похоронах по отношению к красному углу в так называемом обычае прощания с землей. Для этого умирающие ходят в поле или просят родных «сводить их на поле с землей и с вольным светом проститься». «В поле на своем жеребье старик стал на колени и с крестным знаменем положил четыре земных поклона на все четыре стороны, а затем, поднявшись с земли, сказал родным: „Ну, теперь несите меня вперед“, т.е. в избу на лавку в передний угол. Старика повели обратно, положили на лавку и он здесь вскоре умер». Во время похорон замечали, куда отклонится (при выносе покойника) пламя свечи, горевшей у него возле головы: «Пойдет в красный угол, то хорошо, а если он пойдет в дверь, то скоро в том же доме будет еще покойник». Связь красного угла с комплексом представлений о смерти, предках проявляется, в частности, в дни поминовений родителей. На сороковой день ждут покойника домой. В большом углу стелется чистая постель для гостя. Хозяева кланяются «порожнему месту» и говорят: «Кушай-тко, родименькой!». На стол при этом ставится лишний прибор. В случае с так называемыми «заложными покойниками» (умершими не своей смертью – утонувшими, сгоревшими и т. п.), которые недостойны сидеть за общим столом, кушанья ставят под стол.

Эта устойчивая связь похоронного комплекса с красным углом, может быть, явилась основой для лексической омонимии южно-русского названия *покутье* для обозначения красного угла и кладбища.

В календарном цикле красный угол отмечен как место для первого снопа («именинника») и последнего («поминальника»), которые ставят под иконы. Во время святок «на стол и в покути кладут сено с соломой и после обеда все таскают из-под скатерти соломинки: если вытянут длинную соломинку, вырастет хороший лен». Под Новый год кладут козульки и выпускают петуха. Если петух понесет козульку под большой угол, то девушка в этом году замуж не выйдет, а если в сени, то выйдет. Ритуальным аналогом этого гадания является обрядовое метение пола девушкой обяза-

тельно от порога к красному углу со словами: «Гоню в избу свою молодцев, не воров, наезжайте ко мне женихи с чужих дворов». На Украине, как отмечает П. Иванов, «подметая хату, начинают мести обыкновенно от порога к покути, где сор собирается и откуда он выносятся. Делается это для того, чтобы добро шло в хату, а не из хаты».

Важнейшим элементом не только красного угла, но и всего жилого помещения был уже неоднократно упоминавшийся стол. Закрепленность стола за красным углом – специфически восточнославянская черта. Стол в северно-русских деревнях всегда ставится вдоль половиц, т. е. узкой стороной к западной стене избы. Вообще следует отметить важность в народных представлениях противопоставления продольного поперечному. Первому обычно придавался положительный, а второму – отрицательный смысл. Поэтому не только вещи старались расположить вдоль (например, пола), но и стандартные положения тела увязывались с этим принципом (ср. «сидеть вдоль пола» для благоприятного исхода сватовства). Однако спать никогда не ложились вдоль пола на том основании, что «вдоль пола кладут только покойников».

В средней полосе стол назывался *коник* – название вообще очень актуальное для номинации элементов восточнославянского жилища (ср. *коник* в значении «нищая лавка»; *коневый стоуп*, коньки на крыше; наконец, сев.-русс. тип дома «конем» и т.п.). Боковые стенки стола (коника) завершаются изображениями конских голов – тоже стандартной детали декоративного оформления жилища.

В Словакии, как и вообще у славян, стол считался настолько важной частью дома, что без стола дом не хотели покупать. Такое отношение к столу было вызвано особенностями его семантики. Дело в том, что в традиционных представлениях почти повсеместно проводилась аналогия между столом в доме и престолом, алтарем в церкви. Интересно, что и весь красный угол не только «оформлялся» как алтарная часть храма (киот, символика св. духа и т. п.), но и вести себя в этом углу полагалось, как в церкви. Другими словами, стилистика поведения в разных частях дома была неодинаковой. Наиболее регламентированным было поведение в красном углу, причем система мотивировок основывалась как раз

на том, что это алтарная часть дома. Ср: «Считается грехом стучать по столу, за которым едят, и тем, которые это делают, говорят: не бей стола – стол божья ладонь». Характерно, что определение «божья ладонь» применялось не только к столу, но и к земле, печи – т. е. к тому, что обеспечивает человека хлебом насущным. С этой точки зрения интересны (разумеется, с оговорками) соображения О. М. Фрейденберг: «Стол – сперва камень, дерево или просто насыпь; на нем едят не потому, что он искони создан для этого; первоначально вещь ничего не означает и могла бы вовсе и не бытовать; но стол – божество, стол – небо—земля, позднее – местопребывание божества; стол имеет свой культ, и ему воздаются почести. Так же священен и алтарь (жертвенник), его позднейшая разновидность, выполняющая функции священной плиты; жертвенник, алтарь, стол – варианты божества. Пребывание на столе означает обожествление, победу жизни над смертью; на специальных агонистических столах лежат венки, которыми награждают победителей. Со столом, как с победой над смертью, связывается и представление о власти; так, носитель божественной идеи, царь или князь, получает власть в акте сиденья на столе. Как небо, стол – святыня храма, святая святых, престол, где совершается евхаристия и где лежит божество в виде вина и хлеба».

Символика стола особенно ярко проявляется в украинском обычае уставлять стол хлебами различной величины так, чтобы он напоминал небо с главными и второстепенными светилами (ср. чешский танец девушки, изображающей солнце на столе). Святость стола определялась и тем, что на него клали хлеб, «священные» свечи, святую воду и пр. Ср. пословицу: «Хлеб на стол, так стол престол, а хлеба ни куска – так и стол доска». В необходимых случаях стол служил алтарем.

Стол как главный объект дома соотносился прежде всего с его главой (ср. приметы типа: «Если шатается стол, то умрет хозяин дома»). Явно ритуальный смысл придавался покрыванию стола скатертью, как и самой скатерти. Скатертью покрывали стол не всегда, а лишь в ритуально отмеченных случаях. Например, скатерть полагалась во время свадебного пира, причем все скатерти («столешники») клались наизнанку («наопашку»), «чтобы не было

порчи на новобрачных». «В крещенский сочельник стелют христосовскую скатерку, садятся за стол, ничего не говоря, и наблюдают, чтобы на скатерку не упало крошек. Когда отужинают, снимают скатерку и смотрят под стол; там иногда находят три зерна: ржаное, ячменное и пшеничное. Это признак того, что год будет хлебородный» (Волог. губ.). На «щедрые» вечера в южной Валахии стол покрывался плахтой, которая была приготовлена на случай смерти. В Волынской губ. «стол постоянно покрыт скатертью, и на нем всегда лежит хлеб. На стол и шапку положить грешно; если со стола упадет на землю кроха хлеба, то грешно, поднимая, не поцеловать, если же рассыплется много крох, то ищущий их должен уронить слезу, чтобы не плакать на том свете». Аналогичные действия наблюдались и у других европейских народов. Скатерть могла использоваться и вне сочетания со столом. Ср., например: «Когда начинают свозить хлеб, то первый воз везут через скатерть, разложенную у дверей и сохраняемую со Святой. На скатерти кладут еще кусок Антипасхи». Со скатертью, как и со столом, был связан целый ряд примет. Если скатерть постелена вдвое, то могут родиться близнецы.

На столе полагалось быть строго определенному набору вещей (ср. например: «Ключ на столе – к ссоре» и т. п.), что, вероятно, объясняется той же аналогией стол – престол. Ср: «Так как за "оцецким столом" имеет место все лучшее в жизни простолюдина, то последний, даже как мебель, стоит выше остальных предметов хатки: допустить на стол кошку, курицу или неразумное дитя почитается по меньшей мере предосудительным, потому что на нем бессменно покоится дар божий – хлеб да соль». Не полагалось на столе оставлять нож на ночь, не то нечистая сила будет им воевать. «На столе должен всегда лежать целый хлеб, а особливо на ночь. При необходимости же можно и на ночь начать целый хлеб, но в таком случае должно оставлять окраец, который и сложить потом с оставшейся частью хлеба, чтобы он имел по крайней мере вид целого».

Сакральным значением наделялось и место под столом. В Пермской губ. в поминальные дни это место отводилось скоропостижно умершим, утонувшим, сгоревшим – т.е. умершим не своей смертью.

Особая роль столу, как и всему застольному пространству, отводилась в ритуале. Стол в свадьбе, как и в других ритуалах этого цикла, является центром наиболее ценной в ритуальном значении части дома. Матица – последняя символическая граница на пути в эту сакральную часть жилого пространства. Именно за столом происходят обряды, символизирующие окончательное приобщение невесты к новому дому и новой семье: за столом происходит открывание невесты, благословение молодых.

При этом ритуальный обход стола и обряд благословения в известной степени аналогичны церковному обряду, происходившему в алтарной части храма. Показательно, что в метаобрядовой лексике слово «стол» имеет терминологическое значение – так называется один из этапов ритуала (ср. *княжий стол*). Значение «престол», уже отмеченное для стола выше, приобретает особый смысл в той подсистеме свадебной символики, которая представлена терминами *князь*, *княгиня* и т.п. Показательны и другие обрядовые действия со столом. В Рязанской губ. перед тем, как свахе идти сватать, ее сажают за стол, все четыре ножки коего связывают кушаком, «чтобы лучше связалась свадьба». Интересно, что обвязывание ножек происходило и по другим поводам с самыми разнообразными мотивировками. П.Г. Богатырев, проанализировав обряд обвязывания ножек стола цепью в сочельник на территории Западной Украины, пришел к выводу, что, несмотря на различия в народных толкованиях (сохранение скотины от диких зверей; «чтобы ноги были крепкими как железо»; «чтобы прогнать дьявола»; «чтобы в течение года рты были на замке» и др.), этот обряд подчиняется двум законам магии: закону контакта и закону подобия. Не отрицая полностью подобной интерпретации, следует отметить, что она направлена на функциональное, а не содержательное толкование. Для последнего же важнее то, что именно со столом связываются представления об успехе в задуманном деле, сохранении скота, здоровье и благополучии. Стол в этих обрядовых ситуациях является символом устойчивости миропорядка, и, как всякий объект, олицетворяющий «свое», – источником силы и благополучия.

На фоне этих представлений особенно значимы ритуальные передвижения стола. В свадебном обряде невеста, отправляясь к

венцу, тянет за собой стол до порога, «чтобы подруги вышли замуж». Ср. выдвижение стола на середину хаты при трудных родах. В случае пожара «из соседнего дома выставляют стол, накрытый скатертью; на столе целая булка хлеба, бутылка иорданской воды и соль; женщина, которая „кметыт до огню“, старается с этим столом обойти вокруг загоревшихся строений». Таким образом, стол включается в еще одну тему брачных отношений, в систему представлений о благополучном исходе родов, локализации пожара. Пожалуй, нет такой жизненной ситуации, которая так или иначе, в той или иной мере не пересекалась бы с образом стола как с сакральным элементом дома. И именно поэтому всем действиям в красном углу придавался символический характер, влияющий на благополучие семьи.

Семиотическая ценность красного угла подчеркивалась тем, что здесь хранились, как мы уже говорили, наиболее значимые культурные символы, и прежде всего иконы. Именно иконы старались перенести в новый дом прежде всего (см. выше). «До сих пор простой народ во многих местах называет иконы „богами“, а полку, на которой помещаются иконы, „божницею“». Вместе с иконами в божницы ставили священную вербу, пучки троицких берез, Псалтирь, богоявленскую воду, свечи, Сон Богородицы, Страсти и т. д. Иконы украшались разноцветными ленточками. Во время пира, пляски и других развлечений божницу занавешивали. Среди икон, как правило, находилась икона пресвятой Богородицы Неопалимой купины, которая считалась охранительницей дома от пожара, и особенно от пожаров, возникающих от молнии. По народным представлениям, когда горит оставленная в горящем доме икона, то появляется огненный столб. Точно такой же столб появляется и тогда, когда горит человек. Вообще по тому, как «ведут себя» иконы, прогнозируется дальнейшая жизнь семьи: «Дает трещину икона или упадет на пол – в доме будет покойник или случится с кем-нибудь из домашних несчастье».

Высокий знаковый статус икон предопределил особые правила обращения с ними. Иконы не могут быть проданы, но могут быть обменяны. Их нельзя сжигать или уничтожать каким-либо иным образом, а можно лишь зарывать или пускать по воде. Чистят иконы дважды в год: перед рождеством и пасхой. Воду, кото-

рой моют иконы, выливают снаружи избы под красный угол. Любопытно, что положение икон в избе русского крестьянина строго противоположно положению топора. Топор кладется под лавку «лицом» к стене, а обухом (спиной) к избе, в то время как повернуть икону лицом к стене считается кощунством. Эта ситуация обыгрывается, в частности, в загадках. В пространственном отношении икона и топор являются крайними точками наиболее ценного (внутреннего) и наименее ценного (внешнего) пространства избы.

Среди предметов, помещавшихся в божницу, особое значение придается свечам, среди которых были венчальные, богоявленские, пасхальные, сретенские, четверговые. Все они использовались во время болезней, родов, грозы, пожара. В последних случаях особой силой наделялась четверговая свеча.

В некоторых районах России в красном углу подвешивали «паука» из бумажек и соломинок. «Обычно это подвешивание приурочивается к началу весны, к появлению капелей и теплых лучей солнца; подвешивание сопровождается словами: „Солнышко, ведрышко"». Паук еще назывался *круг*. Солнечная символика «паука» («круга») не вызывает сомнения, как, впрочем, и то обстоятельство, что в данном случае мы имеем дело с приданием жилому пространству черт макрокосма.

Элементами, соединяющими «центры» и «периферию» дома, являются *лавки*. В обрядовой ситуации лавки иногда принимали совершенно не свойственное им в обыденной обстановке значение пути. В обряде «девичьей зрелости» «...по исполнении 12 лет, до каковой поры она (девочка.— А. Б.) считалась ребенком и ходила в одной нижней рубахе, родители ставили ее в избе на лавку и заставляли пройти по лавке взад и вперед известное число раз; после этого, перекрестившись, девушка должна была спрыгнуть с лавки в подставленный родителями новый сарафан, сшитый для этого случая. С этого момента начинался девический возраст, и девушке разрешалось ходить в хороводы и считаться невестой» (ср. хождение и прыганье с лавки самой невесты в знак согласия; ср. также путь свахи по лавке от дверей до печи и вождение по лавке жениха дружкой в доме невесты). Хождение по лавке можно рассматривать с двух точек зрения: как ритуальное нарушение обыденно-

го порядка и как специальное подчеркивание идеи движения, желание подчеркнуть, что передвижение по дому тоже семиотично, тоже путь – ср. соотношение слов *лавка (лава)* и *мостик (мост)* при том, что последнее употребляется и для обозначения сеней – переходной зоны между домом и двором, прохождение через которую регламентируется в сфере этикета – останавливаться в сенях считалось неприличным.

Особым статусом обладает лавка у двери, так называемая «нищая лавка», получившая свое название потому, что на нее позволялось садиться нищим и любому другому неприглашенному человеку даже без разрешения хозяев (чтобы пройти во внутреннюю половину избы, необходимо приглашение хозяев).

Топографический центр избы, ее середина, играет меньшую роль в обрядах, чем другие функциональные центры: печь и красный угол. Ср., впрочем: «На родины ребенка кладут на вывороченный шерстью кверху кожух посреди хаты». «При выходе молодых утром из чулана родные бросали посреди хаты и били „вдребезгу“ нарочно для этого приготовленные горшки, в знак того, что была, дескать, молодая „цельная“, а в эту ночь разбилась»....

В подблюдных песнях центр связан с идеей жизни/смерти: «Сидела ворона/На столбике./Очутилась ворона/Середь избы/Кому вынется...» (предвещает смерть).

Печь и печной угол

Пожалуй, при описании любой модели пространства перво-степенное значение имеет противопоставление центра периферии. Однако эти понятия, кроме своего абсолютного значения (в физическом смысле), могут принимать ряд относительных значений, в зависимости от того, какая именно часть пространства расценивается как центр.

Как уже говорилось, у восточных славян на эту роль претендуют прежде всего красный угол и печь с околпечным пространством. Хронологически первым центром (и прежде всего в экологическом и ритуальном плане) является печь. Такое положение нельзя считать случайным, так как именно с печью связаны основные характеристики внутреннего пространства жилища. Печь

служила одновременно и источником тепла, и местом приготовления пищи, и местом для сна, а в некоторых районах (преимущественно в центре России) в печи мылись и парились.

Печь использовалась при лечении от самых разнообразных заболеваний благодаря распространенным представлениям об очистительных свойствах освоенного огня. Кроме того, печь занимала исключительное место в системе народных обрядов, верований и представлений. Иными словами, печь являлась одним из наиболее значимых элементов жилища, наличие или отсутствие которого определяло статус постройки (дом без печи – нежилой дом). Ср: «Догадлив крестьянин, на печи избу поставил» или загадку о печи: «Чего из избы не вытащишь?». По отношению к печи существовало такое же отношение, как и к избе в целом: «Кто первый вымоется в печке, тот умрет» (ср. аналогичные поверья о первом человеке, вошедшем в новый дом).

Из всех работ, относящихся к организации внутреннего пространства жилища (так называемый «наряд нутра», включавший отделку стен, настилку полов, устройство неподвижной мебели и т. п.), подчеркнуто ритуальным характером выделялось «печебитье». Собственно печебитьем этот обряд назывался на Севере. На Украине и в Белоруссии он не имел специфического названия и входил в категорию работ, объединяемых термином *толока*, что соответствует *помочи* великорусских губерний.

«Обычно хозяином или наемными плотниками (на Севере) готовился лишь опечек из нескольких венцов брусьев, под и форма для печи – в виде чурок, обложенных досками, и дощатой стенки. После этого хозяин приглашал парней и девушек деревни на печебитье, которое устраивалось обыкновенно вечером в ближайшее воскресенье. Молодежь привозила глину и сначала мяла ее тут же, в новой избе, а потом принималась бить печь, вбивая глину в форму ногами, досками, молотками и т. п., работа шла под такт песен, и часа через два печь была уже сбита (а трубы клались уже потом из кирпича); после этого начиналось веселье, пляска на остатках глины, хозяин угощал парней водкой, а девушек пряниками и булками (угощение называлось „печное"). Помочане расходились только к полуночи». В этом описании обращает на себя внимание то, что печебитье совершается неженатой молодежью

(ср. сказанное об ограничениях на участников), приурочивается к определенному дню недели и сопровождается ритуальным угощением.

Если печь били печники, то к ним относились так же, как к плотникам. Поэтому естественно, что при кладке печи хозяйка старалась задобрить печников, чтобы печь не дымила, хорошо выпекала хлеб, долго держала тепло и мало требовала топлива. На Украине «когда печь дурно подпекает хлеб, хозяйки обвиняют в этом печников, которые, по мнению их, могут сложить печь так, что, как бы жарко ее ни натапливали, все же в ней хлебы не будут допекаться. Заложив в черинь печи линовище гадюки (кожу змеи, которую она сбрасывает с себя, когда линяет), печники делают печь совершенно негодной для печения в ней хлеба (с. Араповка). Чтобы печь никогда не дымила, закладывают в стенки ее, при складывании их, кусочки ладану (х. Егоровка), а иногда кладут между кирпичами и деньги».

Ритуал, связанный с печebитьем, является следствием особой роли печи не только в хозяйственно-экономической, но и в ритуально-мифологической, социальной сферах жизни коллектива.

Показателен в этом смысле принцип номинации дома, его обитателей, ср: *огнищанин* «Русской Правды» – владелец очага, дома, глава рода; костромская *дымница* – селение, деревня; сербское *огнище*; чешское *ohnisko*; болгарское *огниште*; лужицкое *ohnisko*; *дымничать* в значении «жить», «вести хозяйство», а также (пск.) «осматривать дом, хозяйство жениха и невесты», «жениться, выходить замуж без согласия родителей». Все это обусловило особое отношение к огню. В огонь нельзя плевать, ругаться при огне. Его нужно заметать чистой метелкой, крестить, ставить на ночь горшок с водой и полено, чтобы он мог есть и пить. «Мы шануем (...) огонь як бога, вин наш дорогой гисть», – говорят украинцы.

Показательна с этой точки зрения народная этимология слова *изба* из *исъ-топка* от *топить, истопить*.

Отмеченность печи в сфере сакрального подчеркивается в текстах, где печь соотносится с христианской системой ценностей: «Печь в дому – то же, что алтарь в церкви: в ней печется хлеб». Характерно, что из всех функций печи выделяется приго-

товление пищи – важнейшее свойство печи не только с хозяйственной, но и с ритуальной точки зрения: сырое, неосвоенное, нечистое превращается в вареное, освоенное, чистое.

Процесс приготовления пищи имел выраженный ритуальный характер, причем это относится не только к приготовлению обрядовой пищи, но и обыденной. В этом смысле весьма показательны так называемые «операционные тексты», в которых приготовление пищи описывается в космических масштабах или терминах отношений мужского начала к женскому. Например, о приготовлении опары: «На озере на Ладожском, / На устьи на Волховском / Вода с песком помутилася; / Они свиданья убоялися, / Из Ладожского выбиралися, / О том люди догадалися: / За орудие хваталися. / Усмирять их собиралися...»; или: «Помутилася вода с песком. / Побранилися Лука с Петром...». Ср. о печении блинов: «Плешь идет на гору, / Плешь идет под гору, / Плешь с плешью встретится. / Плешь плешу молвит: / «Ты плешь, я – плешь — / На плешь / Капнешь. / Плешь задерешь / Да другую наведешь». Приготовление пищи сопровождалось различными приметами. Например, при выпечке хлеба, приготовлении каши и т. п. следили, в какую сторону наклоняются верхушки (хлебов) или в какую сторону выходит из горшка каша: если внутрь печи – это предвещает прибыль, удачу, счастье, если к устью (к выходу) – бедность, разорение, убыток. В Архангельской губ. по числу и величине выпавших углей судили о гостях и урожае: «Если сыплются из печи искры и горячие уголья – это верный признак хорошего урожая и прибытия гостей». На Украине «когда посадят в печь паски, то тою же лопатой, что сажали паски, тычут накрест в углы хаты, приговаривая: „Прочь, тараканы и стоноги з нашей хаты“. Перед посадкой в печь пасок выгребают на припечок огонь и золу от него хранят до того времени, когда начнут садить капусту. Тогда этою золою посыпают капустные гряды, чтобы предохранить капусту от попильницы (капустной тли). Посадив в печь паски, насыпают черинь (сверху на печь) семян льна и оставляют их там, пока паски загнетятся. Эти семена льна употребляются для посева, в полной уверенности, что на выросшем из них льне не заведется привытница (повилица)». В случае, если сбежит молоко, то в огонь или на то место, где стоял горшок с молоком, бросают немного соли.

«Делается это для того, чтобы у коров не трескались дойки». Таким образом, процесс приготовления пищи связывается со всем комплексом ритуально-экономической сферы деятельности, включая земледелие, домашний скот и т. п.

Не менее показательна связь печи с категорией «своего»: «Кто на печи сидел, тот уже не гость, а свой». На Украине о счастливых людях говорят: «У печурце родився». Роль печи как экологического центра хозяйственного комплекса отчетливо проявляется в поверьях, связанных с домашним скотом. Например, веревку, на которой купленное животное приведено домой, вешают у печи. Если со двора уйдет скотина, убежит собака или не придет к назначенному времени человек, то их зовут, крича в печную трубу. На Украине это делают «пид первый дым», т. е. как только разведут огонь. Заблудившийся услышит «по дыму» зов и возвратится домой.

С точки зрения социальной интерпретации следует особенно подчеркнуть связь печи с противопоставлением мужской – женский, где маркированным оказывается второй член, ср.: «Печь нам мать родная», ср. также загадки типа: «Стоит баба на юру, кто ни идет, всяк – в дыру; кто ни вскочит, всяк захохочет». «Станет трещать (натопленная печь) с левой стороны – умрет хозяйка; затрещит с правой стороны, – умрет хозяин». Эти данные особенно интересны в связи с распространенными представлениями о печи и огне как женщине и мужчине, притом что возжигание огня «читается» как брачный союз. Особенно хорошо подобного рода представления видны на материале свадьбы. «На Руси сваха, приходя с брачным предложением к родителям невесты, подступает к печи, и в какое бы время года это ни случилось, греет свои руки, чтобы задуманное дело пошло на лад, и затем уже начинает свое сватовство; в Курской губ. сват берется рукою за печной столб. В Малороссии, когда идут переговоры о сватовстве, невеста садится у печки и колупает глину, выражая тем желание выйти замуж. В Черниговской губ. она влезает на печь, а сваты упрашивают ее сойти вниз; если она спустится с печи, то этим выразит свое согласие на брак, т.е. заявит свою готовность покинуть семейный очаг и перейти в дом жениха». «Чтобы сватовство удалось, сваты выламывают из печи кирпичину и держат ее в кармане». «В селе

Баглачево Влад. губ. молодых по приезде из церкви кладут на печку с разными песнями и прибаутками». «Вошла в избу, да руки погрела, так сваха». «По соответствующему болгарскому обычаю сват, вступив в избу невесты, прежде всего загребает в печи уголья, почему и узнают о цели его посещения».

С печью связаны и глубинные представления о доле. «В Белой Руси молодая, оставляя отцовский дом, уже севши на воз с мужем, причитает:

*„Добрая доля, да иди за мной
С печи пламенём, з хаты камином!“*».

В Архангельской губ. в заключение свадебного пира бросают пустой горшок в печь, приговаривая: «Сколько черепья, столько молодых ребят!».

Связь человека с печью, с огнем как жизненным началом отчетливо проступает в похоронном обряде. Когда человек умирал, открывали заслонку трубы, которая, таким образом, мыслилась как путь для души. «Воротившись с похорон, должно приложить ладони к печи или, отодвинув заслонку, заглянуть в ее устье для охраны себя от губительного влияния смерти». Ср: «Чтобы не бояться покойников, за задорожку (планка, прибитая одним концом к печке, а другим – к столбу, поддерживающему полати. – А.Б.) держатся и, подержавшись, плюют на верх печки. Весьма многие для этого открывают еще заслон от устья печки, в открытую печь поглядят недолго и плюнут». «Придя с похорон домой, не раздеваясь, открывают в избе печной заслон и в нем руки греют, другие, открыв заслон, посмотрят на чело и на кирпичи, третьи, наконец, идут к печи задом, открывают заслон и смотрят „в печь“ (в печь)».

В родильных обрядах, когда моют ребенка, то приговаривают: «Расти с брус вышины, да печь толщины». «Тотчас после родин нареченная кума должна взять из печи уголь, выйти на перекресток и перебросить его через себя: это предохраняет новорожденного от сглазу». Те же угли, которые быстро выскакивают из печи, женщины прячут и во время родов с этих углей пьют воду, «чтобы родить так же скоро, как те угли выскочили из печи». Тем самым

устанавливается параллелизм между печью (точнее – ее устьем) и женским лоном.

Включение и выключение человека в/из социальной структуры тоже соотносится с печью. Гипертрофию этой связи можно увидеть в следующем описании: «В глухих деревнях Судог. у. (д. Барыкова-Саранча) водится обычай, по которому ежедневно, когда старший в доме или настоятель уходит на работу, а младшие, когда отправляются в дальнюю дорогу, то сядут все, а затем уходящий „благословляется“; при этом младший благословляется у старшего, а старший – „у глупенького“ (малого ребенка, который уже может говорить), говоря: „Благослови меня, (напр.) дедушка!“ или „Ваня (глупенький)!“. Благословляющий отвечает: „Бог благословит“. Если в эту пору печка топится, то стряпухе говорят: „Заслонь печку!“ – и та на короткое время, пока выйдет благословляющийся, прикрывает заслоном печку (только часть чела, чтобы не погас огонь), часто, однако, по прочим местам вместо заслона печку прикрывают ухватом, приставив его более или менее вертикально к челу печки.

Делается это с той целью, „чтобы домовый не избывал“, и в оставшейся дома семье благополучие было». Аналогичный обряд зарегистрирован в Вологодской губ.

Любопытно, что печь соотносилась даже с этическим аспектом поведения. Белорусы, «желая остановить нескромные речи..., замечают рассказчику: „Печь у хаце!“». Ср. украинское: «Сказав бы, та пичь в хати».

Значимые элементы печи в некоторых ритуализованных ситуациях могли метонимически обозначать печь или даже весь дом (ср. выражение *смотреть загнетку* – т. е. осматривать хозяйство жениха в свадебном обряде). «Сидеть на загнетке» в подблюдных песнях предвещает вечное девичество...

Из целого ряда свадебных текстов видно, что заслонка в контексте свадьбы связывалась с невинностью невесты. В Тверской губ. на следующий день после свадьбы ряженные ездят с помелом и печной заслонкой, «объявляя» тем самым о происшедшем событии.

Чело – передняя стенка печи – также было отмечено в сфере религиозных представлений. У печного чела произносились заго-

воры... В случаях воровства денег в чело вмазывали рублевую бумажку с соответствующим заговором. Иногда со следов вора снимали мерку и вешали ее в трубу, чтобы укравший так же иссох, как эта мерка.

Основной смысл различных суеверий, связанных с печной трубой, заключается, видимо, в том, что труба – это еще один канал связи с внешним миром, причем нерегламентированный человеком. Поэтому, например, незадолго до приезда жениха в Вятской губ. забивали отверстие печной трубы, чтобы «еретники» не могли «оборотить» гостей в волков.

Материалы по терминологии печи, с одной стороны, и тексты, описывающие устройство мира, с другой, дают основание предположить, что печь, как и дом (будучи основной его сущностью), входит в систему перекодировок между микро- и макрокосмом. Ср., например, такие термины для обозначения частей печи, как *чело, щеки, ноги, плечи*. Дальнейшая конкретизация антропоморфного образа печи, как мы уже видели, связана с приданием ей женской сути. С другой стороны, обычны тексты, в которых печь обозначает космос. Ср., например, загадки с отгадкой «Небо, звезды и месяц» типа «Полна печь перепечей, среди печей – каравай».

Наконец, с домашним огнем связывался весь комплекс представлений о предках и о «Начале», что видно уже из одного факта жертвоприношения у печи (если учесть семантику всякой жертвы как исходного материала для воссоздания «начальной» ситуации). Это подтверждает и связь домового с печью (ср. одно из его названий – *запечник*). Хозяина дома (старшего) называют «дымной шапкой», от хозяйки, по русской народной поговорке, должно пахнуть дымом. На связь печи с народной космологией (а следовательно, и с «Началом») указывает характерная с этой точки зрения роспись печи, особенно у украинцев.

Непосредственно у печи располагается так называемый *печной*, или *подовый, угол*, который также имел названия *середа, кут, бабий угол, теплушка, чулан*. Эта часть избы – исключительно женская, противопоставленная по этому признаку пространству у дверей (т. е. более внешнему), так называемому *подпорожью* – мужской части избы, где работал, а иногда и спал (на конике) хозяин. Бабий угол отделял от остальной части избы *пирожный*

брус. По мнению историков жилища, термин *середа* утратил свой истинный смысл.

Бабий угол (кут) и занавески вдоль пирожного бруса – постоянные характеристики внутреннего пространства русской избы в свадебной поэзии. Бабий угол в ней – место невесты.

Выход невесты из этого угла в *красный угол* (светлицу) является значимым в ряду символов, используемых для описания свадьбы...

Специфически северная особенность организации околочного пространства связана с тем, что печь ставили на некотором расстоянии от стены (*запечек*), где оборудовали чулан (*шомныш, голбец*) и откуда нередко шел ход в подполье. На термине «голбец» и обозначаемом им круге понятий стоит остановиться прежде всего потому, что голбец непосредственно связан с подпольем и, следовательно, с вертикальным членением внутреннего пространства севернорусского дома. Семантика этого слова включает несколько значений, из которых особый интерес для нас представляют три: 1) деревянный памятник в виде домика на могиле (волог., новгор., костр., владим., нижегор., казанск., калужск., брянск., орл., ворон., донск., сарат., оренб., тобольск., томск., вост.-сиб.); 2) названная выше пристройка у печи с входом в подполье; 3) само подполье или погреб (перм., оренб. и др.). Все эти три значения представляются нам близкими, если учесть общее для всех трех основание – связь с некоторыми специфическими формами захоронения: похороны под домом, в подполье, распространенные у заволжских старообрядцев; закапывание выкидыша в подызбице; захоронения под избой (часто под порогом) младенцев. Второе соображение, говорящее в пользу этой связи, – структурное сходство надмогильных памятников (*голбец* в первом значении) с домом, ср. с этой точки зрения высказывания о том, что голбцы (1) могут послужить материалом для изучения архаических форм жилища. Для интерпретации внутренней структуры жилища предположение о связи «низа» (подполья) с умершими, а «верха» с живыми оказывается особенно важным, если учесть семантику космологической вертикали, где эта связь постулируется.



К.М. Тернбул

Человек в Африке

(Тернбул К.М. Человек в Африке. М., 1981. С. 56 – 63)

Счет родства идет только по женской линии благодаря неоспоримому факту физиологического материнства, но узы, которые так тесно связывают ребенка с матерью и, распространяясь, объединяют целые родственные группы, могут в то же время и разделять людей. Узы, объединяющие одну группу родственников (патрилинейную или матрилинейную), могут одновременно отделять ее от других таких же групп родичей. Хотя теоретически все происходят от общего предка, родичи, которые способны полностью проследить свое общее родство, чувствуют себя ближе друг к другу, чем те, с кем они не в состоянии установить степень родства. Это особенно верно в отношении крупных племен и народов. Экономические и политические соображения требуют применения какого-либо иного принципа, который объединял бы людей, пересекая эти вертикальные линии родства. Для этой цели скотоводы саванны, в частности, установили возрастной принцип.

Другие общества тоже признают возраст важным принципом организации и распределяют по возрасту различные работы так же, как распределяли бы их по полу, семейному признаку или еще по какому-либо принципу. Но *система возрастных групп*, широко развитая в Восточной Африке, - не только удобный метод разделения труда: она создает при помощи торжественных и периодических обрядов инициации крепчайшие духовные узы, связывающие в труде ради общего дела большие группы (особенно мужчин) по всей территории, независимо от их родства. Как и родственные связи, эта система порождает особые чувства лояль-

ности. Она помогает не только правильному разделению труда, но и правильному распределению власти. Она предоставляет и молодым и старым строго определенные роли, соответствующие возможностям их возраста, и каждый человек безоговорочно принимает свою роль как неизбежное следствие его возраста. Она заставляет молодых людей действовать коллективно для защиты земли, скота, урожая.

Право принимать самые важные решения она предоставляет старикам, уже не способным активно участвовать в жизни молодежи, но обладающих преимуществом накопленного запаса мудрости. Эта система расширяет социальные горизонты, создает новое измерение, в котором мужчина или женщина могут подыскивать друзей, таких же надежных в беде, как и ближайшие родственники. Она создает почти духовную общность.

Там, где возраст становится главным принципом организации, очень часто возникают возрастные группы самого различного характера, причем каждая отвечает определенным потребностям. Есть два основных типа – линейный и циклический. Для обоих типов характерно, что мужчины (и иногда женщины) по истечении определенного периода совместно проходят посвящения в возрастную группу, после чего группа считается «закрытой» и кандидатов в нее больше не принимают. Обряд инициации может проходить сразу по всей территории, и принимаются все мальчики определенного возраста. Группе присваивается название, которое для мальчиков так же важно, как и семейное имя.

Группа остается закрытой несколько лет, и за этот период посвященные изучают свои обязанности и выполняют различные поручения. По окончании этого периода, который может длиться от пяти до пятнадцати лет и более, открывается новая группа. Обряд открытия новой группы и инициации нового отряда молодых людей служит одновременно сигналом для ритуального перехода членов уже существующих возрастных групп в следующий разряд. Дети становятся юношами, юноши – взрослыми, взрослые – стариками, старики умирают (или в полном смысле этого слова, или в социальном отношении), а неродившиеся вступают в жизнь. Человек может вступить в группу как индивидуум или в компании с друзьями, но когда группа закрывается, он уже шагает по жизни

не как простой индивидуум. С этого времени вся группа в целом делает то, что ей положено делать, а во время периодических обрядов инициации группа переходит в следующий разряд. Очень редко, как, например, у масаев, человек может временно покинуть свою группу и перейти в старший разряд раньше своих товарищей, но только в тех случаях, когда ему поручаются особые обязанности.

У системы возрастных групп масаев есть своя особенность – у них весьма различно время пребывания в старших возрастных разрядах, когда юноши становятся *моранами* – защитниками земли. Но, как и в некоторых других системах, масаи делят каждую группу пополам: на посвященных правой руки и посвященных левой руки. Посвященные правой руки дольше остаются моранами, чем посвященные левой руки, которым жрец разрешает присоединиться к группе лишь после того, как она уже пройдет половину срока своего существования. Это позволяет жрецу делать различие между сильными и не очень сильными мальчиками и не допускать насмешек над слабыми. Чтобы компенсировать посвященных левой руки, им поручают специальные задания и обязанности. В некоторых случаях одна половина группы осуществляет административные функции, а другая – исполнительные. Иногда происходит деление на мирян и жрецов, иной раз деления вообще нет. Там, где такое деление имеет место, ему не придают особого значения, считая, что индивидуум просто расширяет свои социальные горизонты с того момента, как он вступил вместе с небольшим числом друзей в подгруппу, коллективно выполняющую свои обязанности и задачи, и до тех пор, пока он не окажется членом единой группы более высокого разряда, не делящегося на подгруппы, и в конце концов не сольется со всеми предшествовавшими группами в загробном мире.

По системе циклических возрастных групп больше внимания уделяется преемственности. При линейной системе название группе дается при ее «рождении», то есть во время инициации. Это имя носят все члены группы, пока не умрет последний ее член, после чего имя уходит в небытие. При циклической системе существует ограниченное число имен, которые сменяют друг друга в определенном порядке. Одновременно в употреблении нахо-

дятся всего несколько имен, а другие держатся про запас до своего «рождения». Имя, которое дается при линейной системе, обычно связано с каким-нибудь событием, происшедшем в год инициации. Оно как бы определяет место группы и ее членов во времени и истории. При циклической системе группа наследует имя группы, существовавшей при жизни старшего поколения, и тем самым как бы наследует и всю историю той эпохи, когда жило это поколение, а в какой-то мере даже и личные качества членов той группы. В некоторых случаях дается пара имен: имя и его тень, или двойник. Когда старшее поколение угасает, а с ним уходит и его имя, оно знает, что после него родится теневая группа с его именем-двойником. Возможно, члены этой старой группы и не увидят обряда инициации новой группы, но они знают, что она обязательно появится, и, уходя в мир забвения, могут быть уверены, что колесо истории крутится и через несколько поколений они вернуться, чтобы играть свою роль в бесконечной истории бессмертного народа.

Система возрастных групп более дает человеку ощущение индивидуальности, чем система родства. Она создает общность духа, в значительной мере способствует сохранению общего социального порядка и порождает реальную уверенность в будущем – и в этой жизни, и за ее пределами. Она устраняет амбивалентность, появляющуюся в процессе старения, так как четко определяет роль человека в соответствии с его социальным возрастом, а социальный возраст каждого определяется по периодическим общественным церемониям. При такой системе каждый чувствует себя принадлежащим к единому целому, его полезной и активно действующей частью. Иными словами, идея братства людей одинакового возраста расширяет всю сложную систему отношений, которая сплачивает людей для коллективных действий. Сам характер организации работы земледельцев и скотоводов требует коллективных усилий, в основе которых лежало бы безоговорочное взаимодействие, а его легче всего достичь в рамках братских отношений.

Авторы трудов по Африке часто неверно толкуют термин «моран» (широко распространенный среди нилотов для обозначения возрастного разряда ранней возмужалости) как «воин» и нередко называют восточноафриканских скотоводов воинственными-

ми, свирепыми племенами. На самом деле, они мягкие люди, только жизнь, которую они вынуждены вести, далеко не мягкая. Одна из главных задач морана – защита скота от хищных зверей и иногда от набегов соседей. Если это необходимо, моран помогает своим родичам и готов выполнять даже совсем не воинские обязанности, например, помогать женщинам таскать воду из колодца. Будучи мораном, юноша может дать волю всей своей молодой энергии, которую, однако, общество направляет на выполнение социальных функций. Молодежь берет на себя всю ответственность за будущее племени и выполняет эту задачу с огромным энтузиазмом. Юноши с волнением ожидают наступления этого времени, а старики вспоминают о нем с гордостью, как о времени славы и чести. Каждая возрастная группа во время пребывания в разряде моранов старается внести свой вклад в поддержание величия племени.

Помимо всего, эта система сводит до минимума возможность возникновения конфликтов, связанных с наступлением старости. Человеку не хочется стареть, а тем более умирать. В большинстве западных обществ люди пытаются обмануть время, и это ведет к неврозам, отчаянию и самоубийствам. Такие явления редко встречаются в Африке, но и здесь люди не желают стариться, несмотря на то, что старикам поручают важную общественную роль, что предотвращает всякую амбивалентность, а существующие идеологические концепции дают им надежду на лучшее будущее в потустороннем мире. Конфликты часто случаются между смежными поколениями. Когда поколение моранов видит, что настало время для инициации более молодого поколения, они понимают, что это сигнал для их перехода в разряд стариков. Многие из них чувствуют себя еще молодыми, полными энергии и, естественно, настроены враждебно к подросшему поколению. Не желая показывать, что они оскорблены, и руководствуясь здравым смыслом, они соглашались, чтобы эта враждебность нашла выражение в инсценированной ритуальной битве поколений, в которой молодые должны показать свое превосходство и лучшую подготовленность к званию моранов – защитников племени и скота.

Если существует враждебность людей смежных поколений (отца и сына), то между людьми, отделенными друг от друга це-

лыми поколением (дед и внук), наоборот, сохраняются отношения теплой привязанности. Юноша знает, что отец может подвергнуть его наказанию, но ему это не нравится, и он ищет сочувствия у деда. Это не означает, что отец и сын не любят друг друга, просто существует неприязнь, объясняющаяся тем, что один из них неизбежно заставляет думать другого о старости и смерти.

Страх перед смертью стараются развеять не только с помощью верований в загробную жизнь и циклических представлений, связанных с некоторыми системами возрастных групп, но и тем, что смерть ассоциируется с высшей властью. Чем старше становится человек, чем ближе он к смерти, тем больше его власть. Люди, стоящие на пороге смерти, ближе других к неведомому потустороннему миру предков и духов. Лишь при рождении человек совершенно свободен от смерти, но у него и нет никакой власти. Эти идеи присущи, в частности, некоторым племенам саванн Северной Нигерии, которые делают все, чтобы человек с момента появления на свет смело шел по пути к власти, к всеобъемлющей власти – смерти. Вскоре после рождения мальчику дарят миниатюрные лук и стрелу, а девочке миниатюрный жернов – символ надвигающейся зрелости. По мере того как они растут, меняется и их одежда, всегда символизирующая определенный возраст и возрастающий общественный статус. Они как бы покоряют смерть, идя к ней навстречу.

Ранее мы говорили о двойственном отношении людей к кузнецам, смеси страха и почитания, вызываемого потребностью в кузнецах. То же относится и к старости. Люди боятся стариков, потому что они так близки к сверхъестественному, их уже коснулось его могущество. Именно стариков чаще всего обвиняют в колдовстве и ведовстве. Но стариков и почитают за то, что они жили так долго и так много сделали и, помимо всего, произвели на свет детей и внуков. По тем же причинам, по которым общество нуждается в мастерстве кузнецов, оно нуждается и в мудрости, накопленной стариками, в их способности заглядывать далеко в прошлое – взирать на «путь предков». Многие старые люди понимают это свое положение в обществе и пользуются им, поощряя некоторую долю страха, давая изредка свои советы. Благодаря этому они живут в старости спокойно и пользуются уважением семьи.



Л.В. Шапошникова

Тайна племени голубых гор

**(Шапошникова Л. В. Тайна племени голубых гор.
М., 1969. С. 154-161)**

Матцода вынесли из хижины и положили рядом с храмом. Принесли листья дерева «какут» и, набрав в них молока священной буйволицы, трижды влили его в рот умершему. К Матцоду по очереди подходили мужчины и бросали на него землю. Два раза в сторону, один раз на тело. Видимо, тогда не всегда сжигали покойников, а когда-то хоронили. К жрецу подвели двух упиравшихся буйволиц. Их рога были смазаны маслом. Тогда плотным кольцом окружили жреца и буйволиц. Взмах топора на длинной ручке, и сильное крупное животное, пораженное в темя, рухнуло на передние ноги и беспомощно завалилось на бок. Жрец подошел ко второй буйволице. Тогда заплакали и закричали, пожалуй, еще горестнее и громче, чем они это делали над Матцодом. Мертвую руку Матцода положили на рога принесенных в жертву животных. Мужчины опускались на одно колено и, касаясь лбами буйволиц, а потом друг друга, неутешно и громко плакали. Из убитых буйволиц одна была священной, другая – простой. Женщинам разрешается оплакивать только простую, мужчины оплакивали священную. Матцода положили на носилки и понесли к месту кремации. Было душно. По небу ползли низкие лиловые тучи. Матцода положил рядом с дровами, и женщины зашили в его путукхули еду. Вблизи в двух корзинах стоял рис. До Аманодра далеко, и Матцод должен есть в дороге. Завертелись палочки, голубоватый дымок поднялся кверху, вспыхнуло пламя. Покойника трижды пронесли над пламенем, сняли украшения и

опустили его на кремационный костер. Туда же бросили и погребальный шест, воздвигнутый рядом. Пламя охватило путукхту, зонтики, которые лежали на мертвом, и взвилось кверху. Матцод начал свой путь в Аманодр...

Путь в страну мертвых Аманодр долгий. Он длился несколько месяцев, а иногда несколько лет, от церемонии «насекеду», или «мягкая, зеленая смерть», которую я видела в Муллиманде, до «бара кеду», что значит «сухая смерть». «Бара кеду» называют иногда «марвайнолкедр» - «день, вновь погребальный». Перед кремацией у умершего выстригают прядь волос, а после сожжения трупа забирают череп. Эти реликвии хранит старшая женщина рода до того, когда наступит «день, вновь погребальный». Если вы попадете в главный манд какого-нибудь рода, то обязательно в полукилометре от него обнаружите три интересных сооружения: «азарам», «кедрарш» и ритуальный загон для буйволов. Впервые все это я увидела в Мутанадманде. «Азарам» представляет собой возвышение, обнесенное кольцом неотесанных камней полуметровой высоты. Сам «азарам» не более шести метров в диаметре. В центре его растет дерево, а рядом лежит череп принесенной когда-то в жертву буйволицы. В таком «азараме» обычно сжигают останки во время второй погребальной. Неподалеку в хижине «кедрарш» - «доме мертвых» хранят в ночь перед кремацией череп и локон, завернутые в путукхули. Ритуальный загон играет не последнюю роль во время этой своеобразной церемонии.

«Бара кеду» длился обычно два-три дня. В первый день буйволов, предназначенных для жертвоприношения, помещают в ритуальный загон. Перед этим их держат голодными три дня. Полу дикие животные окончательно звереют и, ворвавшись за ограду загона, начинают там метаться, взрывают копытами землю и стараются сокрушить рогами камни ограды. Самые сильные и ловкие юноши и мужчины сбрасывают путукхули и остаются в одних коротких туниках. Вооруженные длинными, похожими на копья, палками с утолщениями на конце, они прыгают в загон и начинают дразнить разъяренных буйволов. Эта своеобразная коррида продолжается в течение нескольких часов. Буйволы, пригнув к земле рога, бросаются на своих обидчиков, и те защищаются палками. Каждое ловкое движение и удачный удар зрители встречают

возгласами одобрения. Действительно, требуется большое бесстрашие и сила, чтобы лавировать между буйволиными рогами, стараясь не попасть под копыта беснующихся от голода и ударов животных. Это не всем удастся. Нередко в первый день из загона выносят раненых, а иногда и убитых буйволами людей. Испанские матадоры работают в более безопасных условиях.

Когда животные и люди обессиливают, начинается траурная тризна, длящаяся до заката солнца. В полдень солнечного дня церемония возобновляется. И снова тогда начинают единоборство с буйволами. Затем у загона помещают завернутый в путукхули локон и череп умершего. Жрецы топорами убивают жертвенных буйволов. Их кладут рядом с останками, и весь род оплакивает буйволов и умершего. Главный ритуал церемонии – «азарамкедр» («смерть в азараме») совершается перед рассветом. Завернутые в путукхули люди бесшумно, как тени, под покровом ночи собираются у «азарама». Родственники покойного кладут в «азарам» кости умершего, несколько бамбуковых сосудов с зерном, одежду, лук, три стрелы с железными наконечниками, большие ножи-секачи, топор – все, что необходимо человеку в этой и той жизни. И огонь последнего погребального костра, разгоняя темноту ночи, освещает коленопреклонных плачущих людей. Но вот огонь постепенно сникает, и в «азараме» остается куча горячего пепла и искаженные огнем лезвия ножей и наконечники стрел. Все это бережно собирается и опускается в ямку около выхода из «азарама». Над ямой водружается камень. Смолкают плач и рыдания, воцаряется мертвая тишина. Когда над горами начинает рдеть полоска зари, фигура тогда, похожая на призрак в этой предрассветной мгле, входит в «азарам». Человек держит над головой глиняный горшок. Он разбивает его и осколки оставляет около камней. В полном безмолвии люди рода умершего по очереди подходят к камню над ямой и касаются его лбом. Это последняя дань умершему.

«Аманодр» - значит «другой мир». Он находится на западе страны тогда и, по некоторым расчетам, несколько ниже, чем горы Нилгири. Там светит то же солнце, что встает каждый день из-за священного пика Мукуртхи. Однако существует одна особенность: когда в Нилгири день, в Аманодре ночь и наоборот. Потому

что, когда солнце уходит вниз, за горизонт, оно неизбежно попадает в «другой мир». В Аманодре, как и в стране тода, есть тихие солнечные долины, по которым струятся реки, наполненные прозрачной холодной водой, пастбища, поросшие свежей сочной травой, леса, где в изобилии растут дикие фрукты и ягоды и где можно накопать съедобных кореньев и найти мед. Там есть горы, защищающие долины от январских студеных ветров. Короче говоря, в «другом мире» имеется все, что необходимо человеку для жизни. У мужчин есть жены и дети, у женщин мужья. Мертвые живут в таких же хижинах, как и живые, ходят в путукхули, которыми предусмотрительно снабдили их живые родственники во время погребальной церемонии, и опираются на зонтики, купленные еще при жизни на утакамандском базаре. На просторных пастбищах пасутся стада многочисленных буйволов, принесенных в жертву на похоронах. За священными буйволицами смотрят жрецы и исправно читают каждый день вечернюю молитву перед загонами. В Аманодр, например, не пускают диких кабанов и крыс. Поэтому не нужно охранять пастбища от клыков кабанов и можно безбоязненно оставлять съестные припасы, крысы на них не посягнут. Время от времени тот или иной род, заслышав звон погребального колокола в стране тода, отправляется к границе Аманодра встречать очередного пробывшего сюда родственника. Тогда все чинно рассаживаются на зеленом холме и ждут. Помимо хозяйственных забот, это их единственная общественная обязанность. Правит страной мертвых бог Ён. Это он предусмотрел, чтобы все было так хорошо. Но и боги не всегда как следует все продумывают до конца. Ён допустил одну оплошность. В Аманодре нет транспорта. Поэтому аманодрцам приходится много ходить. И ноги их от этого снашиваются. Ён прогуливается по своей стране и время от времени поглядывает на ноги подданных. Как только он заметит, что ноги у человека сносились до колен, он отправляет его снова к живым. Но в мире живых он уже будет другим человеком. И имя у него будет другое и облик. Люди фратрий Тартар и Тейвели живут в Аманодре отдельно и не общаются друг с другом.

Живые тогда очень заботятся о том, чтобы умерший дошел до Аманодра в приличном виде. Они предусмотрительно кладут тело на кремационный костер лицом вниз. Если сделать иначе, человек

отправится в страну мертвых задом наперед. И в Аманодре он будет так ходить, пока не сносит ноги до колен.

Тело человека, от чего бы он ни умер, должно быть целым. Если у кого-то была операция, то дела его плохи. Ён любит порядок во всем. И не переносит, когда в теле человека чего-то не хватает, например, вырезан аппендицит, удалена почка или, хуже того, продолблен череп. Ён подозрительно относится к таким людям и может даже не пустить в Аманодр.



В.П. Фурника

**От рождения до погребального костра:
тамильские этюды**

**(Фурника В.П. От рождения до погребального костра:
тамильские этюды. М., 1985. С. 125-138)**

Глава "Магия чисел"

Во все времена смерть человека связывалась в представлении людей с чем-то непостижимым и вызывающим ужас. Видимо, в силу этого ритуалы и церемонии, касающиеся смерти, весьма тщательно разработаны индуизмом, как и всеми религиями, а поверия, обычаи и приметы, связанные с ней, необычайно живучи. Проследим основные моменты, сопутствующие этому драматическому и, к сожалению, неизбежному событию в жизни людей.

Юг – царство смерти.

Почему именно теплый, ласковый, залитый солнцем Юг стал в представлениях индусов обителью скорби, последним пристанищем человеческих душ? С большой долей вероятности можно предположить, что здесь сыграли свою роль климатические особенности Индийского субконтинента, отраженные в мифах и легендах. Вот один из них, проливающих некоторый свет на загадку «смертельной» южной стороны.

Земля, по представлениям индусов, будучи одним из космических тел, обладает магнитными силами, которым придается магическое значение. Эти силы бывают положительными и отрицательными. Они, считается, соответствуют двум полюсам земли - Северному и Южному. Взаимодействие сил Земли и космоса и их

влияние на организм человека должно быть уравновешено, что может быть достигнуто правильным положением тела спящего по отношению к сторонам света. Наиболее благоприятно воздействие магнитных сил Земли на человека, когда он спит головой на восток, особенно в ночные часы. В это время жизненная деятельность организма спящего самая низкая, так как он лишен живительной силы Солнца. Важнейшие процессы в организме человека протекают ночью якобы под мощным воздействием магнитных сил Земли, направленных от Северного полюса к Южному. Эти силы, считают индусы, «очищают» на своем пути все живое на планете, в том числе и организм человека. Если тело спящего не находится под определенным углом к направлению магнитных сил Земли, то постепенно он лишится жизнеспособности, например, если будет спать головой на юг. Кстати, обычай тамиллов класть труп головой на юг идет от стремления показать, что жизненные силы полностью иссякли, и труп остается лишь сжечь или захоронить.

Со смертью человека в его организме прекращается, как гласит классическая медицина индуизма, движение панчапраны – пяти главных жизненных сил, в особенности прана ваю - «силы дыхания».

У многих народов существуют те или иные поверия, фантастические представления о загробной жизни, суеверия, связанные с естественным прекращением функционирования жизненно важных органов. Если в каких-то деталях мифы и легенды, касающиеся ухода человека из жизни, а также изобретение имен богов у разных народов все-таки отличаются, то этого нельзя сказать о создании идеалистического представления о потустороннем мире. Стремление продлить жизнь любимым и близким людям зачастую входило в противоречие с реальными возможностями, и тогда у людей в бессилии опускались руки. В отчаянии они обращались к богу и создавали поверия, мифы и легенды о потустороннем мире.

Послание смерти

Душа, по индуистским представлениям, находится в плену тела и мирских привязанностей. Покидая свою телесную оболочку, она избавляется от земных страданий и в зависимости от значимости земных деяний человека может достичь небесного блаженства

либо звездного мира, где и будет пребывать, превратившись в звезду. Согласно поверьям, распространенным среди тамиллов, чья-то смерть может быть вызвана заклинаниями или магическим действием, таким, например, как «тайное послание смерти». Считается, что в тамильском алфавите есть разряд букв, расставив которые в определенном порядке, можно составить заклинание, способное умертвить человека. Такое стихотворное послание не обязательно составляется умышленно. Бывает, что кто-то, сочиняя стихи, случайно наткнется на зловещую комбинацию знаков, и тогда он обязательно причинит вред другому человеку. В таких случаях на помощь приходит священное заклинание *мируттиюнсейам*, которое якобы способно отвести смерть.

Самую значительную роль во всем, что связано со смертью, индуизм отводит Калану и его царству Наманулахаму. Тамильские источники называют многочисленных помощников из его свиты. Здесь можно встретить вечно спешащих по неотложным делам *ямпадаров*, отправляемых Каланом в очередной поход за сбором человеческих душ. В «залах» Наманулахамы важно восседают *яман канакканы*, деловито ведущие записи добрых и дурных деяний людей. Среди канакканов расхаживает суровый и непреклонный *Чандрагупта*, один из старших *столоничальников*, наблюдающих за правильностью записей в «книге бытия». Регистрируя человеческие поступки, канакканы одновременно рассчитывают точно время, когда следуют забрать к себе душу того или иного человека. Неумолимые канакканы, как считают верующие, не обращают внимание на молитвы и просьбы об отсрочке смерти.

Вспышки эпидемий, землетрясения, ураганы, наводнения, затмения и войны нередко ассоциируются в сознании верующих тамиллов с «периодом Каланы», когда он пожинает особо щедрый урожай. Есть поверие, что скорая смерть наступит из-за вступления в брак в неблагоприятное с точки зрения астрологов время суток. Поэтому, повторяем, тамилы несколько не удивляются, получив приглашение на свадьбу, которая состоится в три часа ночи.

Тамилы большое значение придают дню смерти, времени суток и сопутствовавшим этому печальному событию обстоятельствам, которые тщательно взвешиваются, обсуждаются, после чего делаются соответствующие выводы. Пять последних лунных дней

месяца связаны с устойчивым поверием. Смерть, случившаяся в первый из дней, считается весьма зловещим предзнаменованием для пяти любых обитателей этого дома или соседей.

Если трагический исход выпал на второй из пяти указанных дней, значит, несчастье над четырьмя членам семьи или соседями и т.д. самое неприятное при таких обстоятельствах – то, что приходится ломать стену, чтобы вынести покойника из дома. Это уже следствие указанного поверия. А заключается оно в том, что тело умершего в один из пяти дней ни в коем случае нельзя выносить через дверь, ибо такое чревато для семьи или соседей тяжелыми, порой непредсказуемыми последствиями. Чтобы избежать несчастья, покойника выносят через специально пробитую брешь в стене. Люди считают, что таким образом они могут сбить с толку злые силы, затаившиеся вблизи жилища.

Традиция предписывает членам семьи, лишившейся близкого человека, оставить дом с пробитой стеной на несколько месяцев и провести в течение этого времени ряд очистительных церемоний с целью задобрить рассерженных богов. Немало денег вынуждена потратить попавшая в беду семья – на обряды, ремонт дома, аренду другого помещения, переезд и т.д. Так что поверия, как видим, не столь уж безобидны и оборачиваются против самих верующих, в подавляющем большинстве своем скромных тружеников.

Говорят, смерть не выбирает часа. Но когда она приходит со своим неумолимым посланием в субботу, это плохой знак: значит, вскоре в дом, где находится покойник, снова придет не менее страшное горе. Тамилы вовсе не пылают любовью к субботнему дню. В литературе, кинофильмах и в быту они избегают даже произносить это неприятное слово. И случилось такое, видимо, потому, что этот день назван именем планеты Сатурн (по - тамильски «Сани»), которая со всех астрологических точек зрения считается средоточием коварства и злых деяний, смертельно враждебных всему живому на земле.

Саниянэ! («Будь проклят ты, отмеченный дурным Сатурном!») - восклицают, бранясь, тамилы, если кто-то выведет их из терпения.

Суббота - «плохой» день для тамиллов. А такое страшное событие, как смерть, наступившая в субботу, - плохо вдвойне. В по-

добных случаях покойника помещают в специально отгороженный угол дома, поближе к выходу. Делается это в надежде избежать губительных для живых людей последствий, связанных, как полагают, со смертью человека в субботний день. В дополнение к всевозможным «предохранительным» мерам, с целью задобрить божество члены семьи приносят особые жертвы, что, естественно, требует дополнительных расходов. Представители некоторых слоев населения покупают в таких случаях петуха, привязывают его к похоронным носилкам, а затем сжигают вместе с покойником.

Смерть настигает людей не только в преклонном возрасте. Особо трагичной представляется смерть супруга (в юном или молодом возрасте) для жены. С его уходом из жизни она лишается не только естественного защитника и покровителя, будущего отца своих детей. Юная вдова теряет высокий статус замужней женщины, хозяйки семейного очага. Социальная ценность вдовы в индусских общинах катастрофически низка.

После смерти мужа она - всего лишь вдова, человек, лишенный многих привилегий в кругу своей общины, семьи и рода. Многим может показаться странным, что цветущая, полная сил и жажды жизни шестнадцати-семнадцатилетняя вдова, не познавшая материнства, вынуждена заглушать в себе жажду любви. Родственники покойного зорко следят за ее поведением, и ей приходится завязать в тугой узел все свои надежды и желания. Вдова расстаётся с яркими украшениями, она лишена права носить живые цветы в волосах, которых едва коснулась рука безвременно ушедшего в иной мир мужа. Ей запрещено пользоваться косметикой, носить яркие одежды.

Печальные похоронные звуки, льющиеся из сверкающих на солнце морских раковин (чанга), касаются чуткого уха юной вдовы. В них закодирован простой, но драматический смысл. «Отныне тебе следует навсегда отказаться от радостей жизни, - взывает раковина. - Ты должна уподобиться мне, чанге, извлеченной из глубин океана, высушенной на жгучем солнце, отполированной сильными руками музыканта-умельца. Твой муж ушел навеки из жизни, и руки его не коснутся уже тебя никогда. Смирись – таков твой удел». Печальные звуки раковины мертвящим холодом ложатся на сердце вдовы, оповещая всю округу о случившемся.

Отныне ей следует стараться поменьше попадаться на глаза окружающим. Бедняге закрыта дорога на гуляния и фестивали – считается, что лишившаяся мужа женщина самым фактом своего появления омрачает атмосферу всеобщего веселья. Весь отмеренный ей судьбой остаток жизни она как бы несет незримую тяжесть вины за смерть мужа. Вдова попадает в полную материальную зависимость от родственников. Вторичное замужество чаще всего просто невозможно.

Смерть молодого супруга обязывает юную вдову облачиться в белые одеяния - символ траура. Согласно обычаям, ей следует в знак скорби и печали постричь ногти и обрить волосы. Правда, современная традиция все же делает уступку: даже в самых ортодоксальных семьях вдове разрешено не брить волосы. Эта уступка, как и некоторые другие, завоевана в течение последних пятидесяти лет в трудной борьбе выдающимися реформаторами, просветителями и поэтами Индии. Время от времени появляются сообщения о вторичном замужестве вдов - теперь это уже не шокирует тамильского обывателя. И хотя такое бывает не столь часто, но эти случаи показательны - значит, новые времена властно заявили о себе.

Смерть кормильца - настоящая трагедия, и связана она не только с большими материальными затратами, но и со значительной функциональной перестройкой в пределах семьи и рода. Хорошо, если к тому времени успели подрасти сыновья, потому что по обычаям только старший сын не только совершает важнейшие похоронные обряды, но и взваливает на себя груз ответственности за всех членов семьи. На эту роль годится юноша, прошедший добрачные обряды. Нередко ему, как и младшим членам семьи, приходится бросать учебу, искать работу, устраивать переезд семьи в более подходящее с экономической точки зрения жилище. Неписанные правила обязывают братьев умершего всячески заботиться о семье, потерявшей отца. Не остаются в стороне и другие многочисленные родственники. Их советы, наставления и практические шаги воспринимаются осиротевшей семьей беспрекословно. Считается, что безвозвратно ушедший муж и отец передал незримую часть своей духовной силы и власти ближайшим по кровным узам родственникам.

Для извещения соседей о чьей-то смерти нанимается за определенную плату представитель одной из «низших» каст, знающий тонкости игры на чанге, умеющий делать этот нехитрый древний музыкальный инструмент. В дом, где случилось непоправимое, стекаются родственники, друзья и соседи. Далеко живущим родственникам отправляют срочные депеши, стоящие немалых денег. Небезынтересно отметить, что в своих письмах, телеграммах и в беседах тамилы избегают слов «он умер» или «она умерла». В ходу иносказательные выражения типа «он достиг стоп Шивы» (у шиваитов). Вишнуиты, например, используют в этих случаях сходную формулировку – «он познал истинный путь» и т.п.

Вдове покойного приличествует всячески изъяслять свою скорбь – составная и необходимая в таких случаях часть церемонии заключается в том, что она бьет себя в грудь и громко плачет. С момента смерти близкие покойного или покойницы обязаны сделать всё для выполнения предписанных индуизмом похоронных церемоний и обрядов. Здесь одна из главных ролей отводится старшему сыну и семейному духовнику. Он руководит всеми последующими этапами похорон, в то время как сын и остальные члены семьи и рода следуют его указаниям. Тиккадан – поджигание огня у изголовья погребального костра умершего – так определяют тамилы моральный долг сына покойного и традиционных наследников по мужской линии по отношению к умершему.

Обычаи предписывают старшему сыну брить голову наголо. Жена умершего находится в непосредственной близости от покойного. Родственники, прощаясь с усопшим, обходят его с правой стороны. Тело покойного моют и укладывают на похоронные носилки, богато украшенные живыми цветами (носилки и цветы тоже стоят денег). В часы, указанные духовником, покойника несут к месту сожжения. Обычно оно представляет собой ровную площадку на берегу реки, пруда или иного водоема в окрестностях города или деревни.

Порядок следования к месту кремации определяется в соответствии с кастовыми обычаями. Здесь имеются свои отличия и правила. Представители брахманских каст, например, не практикуют похоронные процессии в сопровождении музыки. Другие касты непременно нанимают музыкантов. В оркестре должен быть

барабан, используемый только на похоронах. Он - небольшой, с печальным звучанием, в которое вплетается траурная мелодия, исторгаемая рожком. Похоронная процессия движется под звуки музыки до перекрестка, где делается небольшая остановка. Затем следует церемония раздачи денег нищим, после чего процессия следует дальше. По мере приближения к храму музыка звучит всё тише, прекращаются разговоры – это делается с целью ввести в заблуждение, сбить с толку верных слуг бога Ямы и прочих злых духов.

Когда процессия подходит к месту кремации, то готовы и дрова, и всё необходимое для последующих церемоний. К слову сказать, дрова, в особенности высокого качества, достаточно дороги – равнинный Тамилнад не особо богат лесами, поэтому плата за каждый килограмм дров не столь уж малая. Продажей дров занимаются специализирующиеся на этом бизнесе торговцы.

Покойнику на месте кремации устраивается смертное ложе из дров, цветов и т.д. Во многих подобных случаях жители пользуются услугами вэттиянов – низших деревенских служащих. Они хорошо знают свое ремесло и подчас бывают незаменимы при проведении церемонии сжигания трупа. Вэттияны прекрасно разбираются в качестве дров, ловко и быстро готовят костер.

Следует сказать, что женщины на место кремации не допускаются. Вдова также не составляет исключения. «Жена проводит до порога, родня до кладбища дойдет. Сын дым костра проводит взором, а дальше ... он один пойдет», - говорится в средневековом тамильском четверостишии. Однако прежде чем поджечь погребальный костер, проводится церемония «кормления» покойника. Она заключается в том, что покойнику кладут в рот несколько зерен риса. Право и обязанность поджечь погребальный костер остается, как известно, за старшим сыном. С кувшином воды он обходит смертное ложе покойного, держась к нему правым плечом, затем разбивает кувшин и, вооружившись длинным факелом, поджигает у изголовья костер. В этой связи вспоминается бытующая у тамилов поговорка. Если дети наносят родителям тяжкую обиду, то могут услышать от отца или матери такие слова: «Ты поджег огонь у моего изголовья», что соответствует русскому

«вогнать в гроб». Пока пылает костер, на него сыплют пепел навоза священной коровы.

В зависимости от качества дров и масел, используемых на пропитку дров для погребального костра, кремация длится разное время. Следует сказать, что в далеком прошлом у тамиллов, видимо, существовал также обычай захоронения покойных. Во всяком случае, некоторые источники свидетельствуют об использовании большого глиняного горшка, в который помещали труп. Иногда упоминается еще и особая урна для захоронения. У тамиллов, как почти у всех индусов, не принято кремировать детей, умерших в определенном возрасте, так же как и саньясинов. Представителей некоторых «низких» каст тоже только погребают. Считается, что саньясины легко достигают небес, ведь они «святые», как, впрочем, и дети – сама невинность. Перед захоронением их заворачивают в пропитанную раствором куркумы ткань, укладывают на ложе, покрытое молодыми ветками дерева, после чего на носилках доставляют на кладбище.

Небезынтересно отметить, что саньясинов хоронят особым способом.

Перед тем, как поместить тело саньясина в могилу, на стены ее и на дно сыплют соль – это дезинфекционная мера, обеззараживающая землю. Покойника в могилу «сажают», после чего происходит обязательная для усопшего церемония: ему разбивают череп кокосовым орехом. Считается, что это облегчит выход его души из тела – ведь она гнездится, как полагают, в голове. После этого могилу засыпают землей.

История знает случаи, когда в средние века на Юге Индии практиковался обычай самати – погребение живого прокаженного. Но куда более распространен был обычай добровольного восхождения на погребальный костер вдовы, известный в Индии под названием сати. Восхождение на костер – отнюдь не проявление мужества, как это порой стараются представить ортодоксальные индусы, а следствие величайшего отчаяния женщины, вынуждаемой к самоубийству объективными социальными условиями и морально-психологическим давлением со стороны семьи и общины, толкавших вдов в пылающий костер. Во времена существования традиции сати брахманы, говорят, знали такие растения, которые

якобы защищали от боли при ожогах. Пастой из этих растений, смешанной с сандалом, натирали тело вдовы, после чего она бросалась в огонь и будто бы не испытывала при этом мучительных страданий, причиняемых ожогами.

Истоки обычая самосожжения восходят, возможно, к разработанному в системе индуизма понятию дампати – неразделимости мужа и жены. Считалось, что умерший муж испытывает необычайную тоску по оставленной половине, скорбит и взывает к ней, умоляя добровольно перешагнуть линию, отделяющую жизнь от небытия.

Древний обычай сати поддерживался почти повсеместно в Индии вплоть до его запрещения в первой половине 19 века.

Он существовал и в Южной Индии. Исторические хроники доносят до нас сообщения периода правления династии царей Чола. Во времена Вирааджендра Чоладевы (около 1216 – 1239 гг. н.э.) безымянный автор взял своеобразное «интервью» у вдовы, добровольно решившей взойти на костер. «Она утверждает, - сообщал он, - что если останется жить после смерти мужа, то превратится в рабыню для других женщин, а мужчины, которые не связали и не бросили ее в костер, навлекут на себя несмываемый грех и будет считаться, что они сами толкнули собственных жен на стезю проституции».

Обычай сати окутан многими повериями. Так, например, считается, что мудрецы не получают просветления, если в костер с горящей вдовой не добавят несколько прутиков. Вдовам, уклонявшимся от исполнения сати, грозил бесконечный цикл рождений в облике презируемой женщины. Только костер мог помочь им возродиться в облике мужчины. Идеология сати коварна, отголоски ее слышны в Индии и в наши дни. Обратимся к индийской прессе.

В марте 1981 года газета «The Times of India» опубликовала любопытную подборку на тему о случаях сати. «В приведенных примерах женщины психологически были доведены до катастрофы... Единственное, что они знали, это то, что традиция рассматривает сати как нечто весьма похвальное... Общество же продолжает давить на незащитных вдов. Сегодня они – объект либо жалости, либо подозрений. Страх развода зачастую висит над замужними, их жизнь нередко – игрушка в руках мужей».

Небезынтересно отметить, что до сих пор не обнаружено свидетельств того, чтобы какой-нибудь вдовец ринулся в огонь, желая быть сожженным вместе с ушедшей в небытие любимой женщиной.

На другой после кремации день место сожжения посещают родственники – на сей раз в сопровождении женщин, которым вменяется в обязанность исполнение обряда кадатрудаль, заключающегося в том, что место кремации «охлаждают» свежей водой или молоком. После этого наступает очередь мужчин. Они собирают пепел и кости кремированного родственника в особый глиняный горшок, окропляют их и опускают в воды реки – чаще всего в том же месте, куда ранее бросали останки других родственников.

Несущая бремя страданий человеческих

В Тамилнаде существует ещё один удивительный обычай, связанный со смертью женщин, умерших в родах. Он называется сумэй таньги и известен давно. Этот обычай более характерен для деревенских жителей. Сумэй таньги – значит «возложенное бремя», «несущая бремя». Никто не знает точно, когда именно возник этот обычай, когда вошло в норму, стало правилом увековечивать память матерей, умерших в родах.

Вдоль тамильских дорог, связующих города и поселки, стоят невысокие каменные сооружения в виде буквы «П» - два вертикальных столба и положенная на них плита. Эти сооружения не отмечают расстояние дорог и не предназначены для отдыха. Они, как рассказывают, служат символами нерасторжимых уз живых и ушедших в небытие.

Обязанностью вдовца считается забота об установке сумэй таньги. После похорон муж отправляется на поиски подходящих камней. Каменщики помогают ему подобрать нужный материал, после чего несколько дней работают над ним, высекая столбы и плиту нужных размеров. Два камня-столба вкапывают в землю, а сверху кладут плиту. Теперь сумэй таньги готов. Обычно он в рост человека. Путник, бредущий с грузом (сумэй) на голове, облегченно сбрасывает его и водружает на памятный камень (таньги). Человек отдыхает, набирается сил и благословляет ту, в па-

мать о которой установлен сумэй таньги. Подрастает сын или дочь, которая своим рождением обязана покойной матери, - их приведут к сумэй таньги и покажут памятный камень, расскажут о матери.

Этот обычай породил ряд поверий. Одно из них состоит в том, что горизонтальная плита сумэй таньги обладает особой силой. Вот почему ее иногда снимают и используют при строительстве дома. Считается, что в нем всегда будут мир, счастье и благосостояние.

Стремление увековечить память ушедших вызвало в наши дни появление сходных обычаев. В городах Тамилнада можно, например, встретить немало аккуратных навесов на автобусных остановках. Они сооружены семьями в честь умершего близкого человека. Соответствующая надпись и фотография покойного поясняют, кем, когда и в честь кого построен навес, под которым живые находят укрытие от палящего солнца или ливневых дождей. Деньги, которые тратят европейцы на изготовление надгробных плит, кажутся бессмысленной тратой средств, когда смотришь на такие навесы на жарких улицах тамильских городов.

Смерть – это осквернение

Дом, в котором находится покойник, считается, как мы уже писали, оскверненным. Оскверненными становятся также все, кто принимал участие в похоронных обрядах – будь то кремация или захоронение. Вот почему участники похорон и жилище, где пребывал покойник, подвергаются тщательному очищению. В деревнях таким признанным средством для наружных и внутренних стен, пола дома, а также прилегающих к нему территорий считается коровий навоз. Его разбавляют водой и им обмывают жилище. Обычай требует, чтобы после похорон были зажжены светильники. Особенно ярко они горят на месте, где находилось тело покойного. Здесь же помещают кувшин с водой в честь умершего, нищим раздают пищу – всё это делается для того, чтобы «избавить» умершего от жажды и голода.

В городах помещения обрабатывают ароматическими составами. Принимавшие участие в похоронах родственники спешат выполнить ритуальное омовение, сменить одежды. Семья покой-

ного несколько дней не разжигает очаг и не готовит еду дома. По обычаю, в эти дни семью, которую постигло несчастье, кормят соседи, друзья. Но хлопоты, связанные с похоронами, особенно в течение первого года, на этом не заканчиваются. Отныне в свои права вступают предписанные традицией поминальные обряды и церемонии. Разработаны эти обряды в Индии с большой тщательностью, их число велико, и они, естественно, связаны с немалыми материальными затратами.

Поминальные обряды и церемонии меняются от касты к касте, многое зависит от степени обеспеченности семьи. Если состоятельные деревенские жители могут позволить себе, например, предаваться печали в течение двух и более недель, то у крестьян победнее, так же как и у городских рабочих, на это нет времени.

В небрахманских кастах принят недельный траур, начинающийся с семнадцатого дня после похорон. Бытует и обычай подношения брахману подарков с целью получения символического «пропуска» душе покойного в иной мир. Нередко родственники усопшего практикуют угощение вкусными и отборными яствами шестнадцати человек, устраиваемое на двенадцатый день после похорон.

Живучи среди тамиллов также поминальные обряды, исполняемые на восьмой и на десятый день после похорон.

Распространены среди тамиллов годовые индуистские поминальные обряды. В октябре, например, проводится массовый праздник в честь умерших родителей. День жертвоприношения предкам обычно приурочивается ко дню новолуния. В дни поминовения родственников по мужской линии приносится весьма распространенная среди индусов жертва шраддха. В обряде в этом качестве используются шарики из вареного риса и сырые продукты. Последние предназначены для духовника, который обычно хорошо знает церемониальные тонкости, пользуется непререкаемым авторитетом и стоит во главе церемоний.

Важной составной частью обрядов считается поминальная церемония в доме покойного после кремации. Ответственность за ее проведение ложится либо на сына, либо на наследников покойного. В знак того, что оставивший земные тяготы не забыт в мире живых и здравствующих родственников, последние приносят в

честь покойного дары в виде пищи, тканей или одежд, преподносимых священнослужителям, беднякам и нищим. С этой же целью широко практикуется скармливание пищи животным. Дурным знаком считается, если корова или ворона отказывается брать жертвенную пищу.

На ежегодных поминальных обрядах принято подносить брахману в виде дара листья особого кустарникового растения и многие другие предметы. Считается, что они будут символически переданы предкам.

Не столь уж многие правоверные индусы знают и помнят дни, месяцы, часы и порядок проведения тех или иных обрядов или церемоний. Нужные сведения, наставления и практическое руководство они получают от жрецов и астрологов, внося определенную плату за такого рода услуги.

В конечном счете расходы на похороны и последующие за ними обряды и церемонии выливаются в приличную сумму, пробивающую значительную брешь в бюджете индусской семьи. Но люди идут на такие жертвы – традиции прочно держат их в плену. Это особенно заметно в деревнях и небольших городках Тамилнада. В крупных же городах с развитыми производительными силами обычаи и церемонии в значительной степени утратили свою значимость.

Бурные десятилетия нашего века стимулировали невиданный по своему размаху процесс пробуждения сознания глубинных масс населения. Даже в системе погребальных обрядов происходят перемены. В крупных городах Тамилнада, например, вводятся в действие построенные на общественные средства крематории с использованием электричества. Нынешние условия жизни вынуждают горожан справлять погребальные обряды в максимально сжатые сроки. Некоторые церемонии либо опускаются, либо значительно упрощаются. В конечном счете объективные условия развития общества подскажут народу приемлемые пути трансформации обычаев.



Б. Дэвидсон

Африканцы. Введение в историю культуры

(Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975. С. 72 - 85.)

Тайные общества

Если демократия означает участие человека в жизни общества, то африканские общества были демократическими в полном смысле этого слова. Они делали все возможное, проявляя большую изобретательность, чтобы не допустить отчуждения личности от коллективной жизни общины. Характер их самоуправления был таков, что община постоянно следила за тем, где проходили границы власти, в чьих руках она находилась и как ею пользовались. Политическая деятельность носила у них чисто практический характер, была связана с повседневной жизнью, а не являлась чем-то безличным и абстрактным. В этих обществах больше думали не о том, чтобы применять политическую власть, а о том, чтобы повседневно контролировать ее. Об этом свидетельствует даже термин «сегментные общества», который употребляют иногда современные исследователи. Эти общества действительно состояли из уравновешенных «сегментов», или родовых группировок, каждая из которых представляла отдельное целое, но находилась и в зависимости от других.

Такого рода образ правления был приемлем для мелких или сравнительно небольших общин. Его можно считать главным политическим механизмом, изобретенным африканцами, чтобы заселить свой континент. Основы общинного самоуправления не исчезли даже тогда, когда мелкие общины превратились в круп-

ные, слабые правительства – в сильные, а деревни-государства – в обширные империи.

Сейчас подобные системы в их «чистой» форме, пожалуй, можно найти у тех немногочисленных народов, которые живут вдалеке от проторенных дорог. Но было бы ошибкой полагать, что только небольшие по численности народы или народы, которых не коснулся ветер перемен, сохраняют основы общинного самоуправления. Лучше всего это доказывает пример народа ибо. Он живет на плодородной и плотно населенной территории к востоку от нижнего течения Нигера и, вероятно, насчитывал несколько миллионов человек еще задолго до демографического взрыва, происшедшего в современную эпоху. Ибо всегда пользовались репутацией предприимчивых торговцев. Они сочетали в себе чисто афинскую страсть ко всем нововведениям и такое же недоверие к властям. Это подтверждает их система деревенского самоуправления.

В типичной лесной деревне ибо, где-нибудь в лесу к востоку от Онитши, можно найти пятнадцать-двадцать «расширенных» или «первичных» семей. Управлялись они советом старейшин – "ама-ала", постоянными членами которого были примерно двадцать общепризнанных лидеров семей. «Однако любой взрослый мужчина имел право заседать в совете. Обычно это право не осуществлялось на практике, но если обсуждался вопрос, затрагивавший интересы человека, он мог настаивать на своем праве, это – важное ограничение власти старейшин, которые были иногда склонны принимать решения без тщательного разбора дела». В повседневных делах совет старейшин управлял общиной и объявлял ей о принятых решениях. «Но если предстояло принимать решение, способное вызвать конфликт, ама-ала приказывал глашатаю объявить о сборе всех жителей деревни».

Все мужчины могли присутствовать на собрании и обсуждать спорные вопросы. «Выступить имел право каждый мужчина, и народ громко приветствовал понравившиеся ему предложения и криками заставлял замолчать неугодного ему оратора. Решения принимались только единогласно, и именно в эти моменты молодые или богатые люди, имевшие заслуги перед деревней, обычно влияли на курс политики. Если старейшины пытались навязать

собранию свое решение, молодые мужчины могли помешать принятию вообще какого-либо решения, настояв на обязательности единогласного одобрения. Если ама-ала отказывался созвать собрание, народ мог добиться его созыва, не считаясь со старейшинами и остановив всю жизнь общины. Участие в деревенском собрании считалось неотъемлемым правом мужчины, гарантией его прав, орудием защиты от угнетения, выражением его индивидуальности, а также средством, с помощью которого молодые и прогрессивные члены общины могли заставить стариков и консерваторов прислушаться к их мнению».

Гибкость была как бы лейтмотивом системы ибo. Они с завидной легкостью маневрировали всеми элементами общинной организации, опираясь на возрастные ассоциации, родовую лояльность, перекрестные брачные отношения, культ предков так, как им было удобно. Их юридической системе тоже были свойственны эксперименты. «Человек мог попытаться сам уладить спор с обидчиком. Если это не удавалось, он мог обратиться за посредничеством к одному из уважаемых старейшин или созвать членов обеих семей. Он мог апеллировать к старейшинам района или деревни. Твердых правил, касающихся того, к кому именно апеллировать прежде всего по поводу восстановления справедливости, не существовало, но можно было опротестовать решение семей перед старейшинами деревни и, наконец, перед ама-ала деревни».

Эта гибкость, вероятно, была обусловлена такими факторами, как природное плодородие и развитость земледелия края ибo. Из-за высокой плотности населения здесь начинали терять свое значение исторические прецеденты. Этому способствовало и разнообразие профессий у ибo. К XVI веку, а может быть, и раньше простые формы натурального хозяйства, иногда в сочетании с минимальным обменом местными ремесленными изделиями, уступили место более сложной экономической системе, при которой разделение труда уже позволяло каждые четыре или восемь дней устраивать базар. Образование денежной экономики было далеко от завершения, но уже начиналось бурное развитие торговли, которая все чаще требовала применения денежных средств, хотя бы в виде раковин каури. По-видимому, в экономическом отношении народы Западной Африки ушли вперед по сравнению с другими

африканскими народами, если не считать тех, что жили на северном и восточном побережьях. В этих районах социальные сдвиги в результате разделения труда и развития торговли произошли намного раньше и носили более глубокий характер.

Об этом свидетельствует самый ранний письменный документ, касающийся жизни ибо, который был обнародован Олаудо Эквиано в 1789 году. Отданный в рабство в Северную Америку, предприимчивый Эквиано добился свободы, переехал в Англию и активно участвовал в тогдашней борьбе против рабства. Его книга содержит много полезных деталей. Он подтверждал, что основой экономики ибо является земледелие, восхвалял природные богатства страны и писал, что «земледелие — это наше главное занятие и в нем участвуют все, даже дети и женщины». Однако много места он уделял также ремеслам и торговле. «Наши знатные женщины, — писал он, — носят множество золотых украшений на руках и на ногах, словно напоказ», хотя золотоносных руд не было в краю ибо. «Если женщины не работают вместе с мужчинами на полях, они прядут и ткут хлопчатобумажные ткани, которые красят, а затем шьют из них одежды», причем это ремесло уходит корнями в далекое прошлое. Эквиано писал для англичан, хорошо разбиравшихся в вопросах промышленного производства, и поэтому признавал, что ибо производили очень небольшой ассортимент товаров. Однако помимо хлопчатобумажных тканей они изготавливали «глиняную посуду, украшения, оружие и предметы, необходимые в животноводстве». Ему следовало добавить: и замечательные произведения скульптуры.

Спрос на эти разнообразные изделия появился за несколько веков до Эквиано. Специальные общины ремесленников поставляли товары и готовили мастеров. Ибо из района Нри (около реки Нигер) славились жрецами и духовными лицами, ибо из Аука — лекарями, использовавшими лечебные травы, кузнецами и резчиками по дереву, жители Илелимы — гончарами, жители Нкверри были известны как предприимчивые торговцы, жители Абирибы поставляли наемных солдат; в других районах изготавливались самые различные товары и тоже имелись свои специалисты.

Важным фактором в политическом развитии ибо явилась торговля с далекими странами. К тому времени, когда здесь появи-

лись европейцы, эта торговля велась уже несколько веков. В районе обитания ибо нет медной или оловянной руды, однако в Игбо-Уква, около Аука, несколько лет назад были раскопаны прекрасные изделия из бронзы, и в двух случаях исследования радиоуглеродным методом показали, что предметы относятся примерно к 850 и 840 годам нашей эры, то есть оказались намного древнее, чем предполагали ученые. Если даже выяснится, что бронзовые изделия не могли появиться в столь ранний период, достаточно иных доказательств торговли этого района с далекими странами, существовавшей по крайней мере шесть столетий назад. Появившиеся на этих берегах в начале XVI века европейские купцы встретили здесь народы, например иджо, которые вели успешную торговлю. Позднее работорговля и вывоз рабов за океан явились мощным стимулом развития торговли в целом (хотя это и придало ей уродливый однобокий характер), и в дельте Нигера возникла цепь мелких монархий и республик.

Как и в некоторых других доклассовых обществах, лежавших на торговых путях и оказавшихся под влиянием внешних факторов, в жизни народов дельты Нигера приобретало все большее значение личное соперничество. Для них была характерна «ориентация на преуспевание», хотя это и не типично для африканцев. Общество этих народов было не только эгалитарным, но и индивидуалистическим, и они считали, что в соответствии с принципом «правильного и естественного» личность должна проявлять предприимчивость, а предприимчивость вела к возвышению человека в обществе, что, в свою очередь, обеспечивало ему привилегии. Ибо всегда стояли за социальную подвижность. В этом отношении они коренным образом отличались от соседнего народа (жившего на другом берегу Нигера) йоруба с его аристократическим образом правления. По убеждению йоруба, их иерархия была установлена на небесах, и поэтому они не подвергают никакому сомнению ценность и правильность этой системы. В границах своей иерархической системы йоруба создали блестящие и пышные города-государства, а затем и империю, которая когда-то считалась одной из самых могучих держав Западной Африки.

У ибо все было иначе: их индивидуалистическая гибкая демократия основывалась на принципе рассредоточения власти. Для

решения практических проблем они нередко объединялись на уровне деревни. Этому способствовало существование возрастных ассоциаций мужчин и женщин. Взаимная помощь рассматривалась как моральное обязательство. Советы старейшин решали вопросы о времени сева и уборки урожая, регулировали рыночные дни, обсуждали проблемы самообороны. Все это, если хотите, можно считать проявлениями повседневной практической деятельности. Но в некоторых районах обитания ибо, на которые оказывала влияние торговля с далекими странами, такая система получила дальнейшее развитие. Здесь возник тот тип замкнутой солидарности, который, как и возрастные ассоциации, существовал в различных формах во многих общественных системах. Такой разновидностью родовой структуры явились корпоративные ассоциации или общества.

Они принимали различные формы даже в границах страны ибо. Там, где возникали монархические государства, как, например, в западных районах (по-видимому, это было заимствование у йоруба Бенина), их основой и уравнивающим фактором были группы должностных лиц, стоявших на различных уровнях политической власти. Право на официальную должность – на верхней ступени иерархической лестницы стоял монарх, все еще остававшийся «первым среди равных», — определялось не происхождением, а личным богатством и предприимчивостью. В государствах такого типа должностные лица составляли нечто вроде привилегированного клуба, «титулованное общество». Благодаря высокому положению эти лица играли важную роль в поддержании законности и порядка в обществе.

В дельте Нигера появлялись и другие общественные формы, так как здесь примерно с 1650 года воцарилась атмосфера бурного предпринимательства и авантюризма, что объяснялось влиянием океанской торговли и открывавшимися благодаря этой торговле возможностями. Именно на берегах впадающих в океан рек, откуда начинались заокеанские маршруты, предприимчивые люди то и дело открывали новые методы и формы политической и торговой практики. В этих небольших быстро богатевших городах-государствах возникали исключительно интересные ассоциации. Пожалуй, наиболее известным среди них было Екпе, или «обще-

ство леопардов», у восточных ибо и других этнических групп в торговых городах по реке Кроссу.

Екпе можно представить в виде своеобразной комбинации масонства и хорошо организованной муниципальной корпорации с примесью – для разнообразия – некоторых черт Таммани-Холла. Только в одном отношении Екпе было открытым обществом: все мужчины из городов, расположенных на реке Кросс, могли стать членами общества, независимо от принадлежности к ибо, эфик, ибибио, орон или другим народностям; иногда в него принимались даже европейцы. Во всех других отношениях Екпе было замкнутым; за членство нужно было платить взнос, а ранг каждого члена внутри Екпе определялся его положением и богатством. Результатом была комбинация ограниченной демократии и власти богачей. Это была демократическая, но не эгалитарная организация, признававшая конкуренцию, но в определенных пределах. Именно поэтому Екпе успешно объединяло людей различного этнического происхождения, что помогало ему бороться против монополии европейцев на море. Если европейские мореходы-купцы действовали совместно в собственных интересах, то также едино действовали с помощью Екпе и сухопутные торговцы с реки Кросс.

Под контролем наиболее высокопоставленных, а значит, и самых богатых членов общества Екпе «провозглашало и проводило в жизнь законы, решало наиболее важные судебные дела, заставляло должников платить долги, защищало собственность членов общества и, по существу, представляло собой орган исполнительной власти». Интересные детали его деятельности известны из сохранившегося дневника, написанного на «английском языке купцов» дельты Нигера одним из их видных представителей в Старом Калабаре. Записки эти очень заняты. После смерти местного правителя в 1787 году, пишет Антера Дгок (так именует себя автор дневника), «в 12 часов Честный Вилли созвал всех джентльменов на собрание в хижине Кобэма – члена Екпе, чтобы решить, кого мы сделаем правителем Старого Калабара, и после 8 часов вечера мы все, городские джентльмены, собрались в хижине Кофи, чтобы уладить все склоки, которые начались после смерти

нашего отца (покойного короля). И тогда мы зарезали двух козлов».

Екпе возникло в результате участия купцов с реки Кросс в торговле с далекими странами, которая способствовала возникновению здешних городов. Общество оказалось могущественным потенциальным партнером. Оно наказывало не только африканцев за совершенные ими преступления. Общество следило и за деятельностью европейских купцов, объявляя бойкот тем, кого уличало или даже подозревало в жульничестве, «закрывая реку» для всего европейского судоходства. Власть Екпе была настолько сильна, что европейские торговцы иногда были готовы платить любые деньги, чтобы попасть в члены общества. Хотя Екпе поощряло конкуренцию и личную инициативу, оно все же сумело привить беспокойным народам побережья «общую заинтересованность в сохранении стабильности того социального порядка, часть которого представляло и само Екпе».

В случае необходимости Екпе могло «подогреть» это чувство заинтересованности в общественных делах и методами принуждения с помощью полицейских сил, состоявших из юношей – членов одной из молодежных возрастных групп. При серьезном нарушении закона применялась даже смертная казнь. Однако богатства и престижа членов Екпе было недостаточно для того, чтобы община сама согласилась с правом Екпе на применение методов принуждения. Как и другие подобные организации, Екпе было продуктом родовых традиций далекого прошлого, в данном случае – главным образом народа эфик, и поэтому его указания и директивы были столь же обязательны, как и законы предков. Таким образом, у Екпе был и другой аспект – религиозный. Его церемонии и атрибуты носили священный характер, и посторонним не полагалось даже знать о них. Именно поэтому такие общества, как Екпе, и назывались «тайными». Его существование и его общественная деятельность не представляли секрета, более того, о них должен был знать народ, но его обряды и сборища были окружены многочисленными табу, чтобы внушать народу страх и уважение. Так оно и было на самом деле.

Торговля была источником жизненной силы тайных обществ. Примерно к 1700 году города вдоль реки Кросс и к западу от нее,

в дельте Нигера, начали богатеть на продаже европейским работорговцам пленных, захваченных в глубине континента. Иногда купцы из городов в дельте и сами силой брали в плен людей, чтобы продать их в рабство. Они совершали набеги в глубь страны на вооруженных пушками каноэ, в которых могли уместиться до ста человек и более. Однако вскоре это афро-европейское торговое сотрудничество привело к новой технике «мирной» работорговли. При этом членам Екпе помогали их связи со старой сетью рынков. Рынки и раньше играли важную роль в жизни ибо, а теперь вся сеть была перестроена и расширена, чтобы служить интересам океанской торговли. Наиболее видными представителями этой системы были купцы из Арочуку. У них коммерция и религия шагали рука об руку, как это случалось в иные эпохи и на иных континентах.

Одной из характерных черт системы Арочуку была вера в оракула. Жители Арочуку – холмистой местности к юго-востоку от плато Уди – известны тем, что они обслуживали священного оракула ибо – Эбинокпапи. Это стало чуть ли не их профессией. Они пользовались оракулом для создания и укрепления торговых колоний, которые возникали в XVII веке почти во всех районах обитания ибо. В одном из исследований указывается, что к 1700 году не менее девяноста восьми торговых колоний Арочуку было сосредоточено вдоль главных торговых путей. Через эти колонии Арочуку и направлялась всё расширявшаяся торговля ибо. Купля и продажа из дома в дом уступила место регулярной рыночной торговле на двух крупных четырехдневных ярмарках, которые торговцы из Арочуку проводили с интервалом в двадцать четыре дня и на которые съезжались «тысячи купцов из всех близлежащих районов».

После 1700 года, когда работорговля заняла центральное место в этой коммерции, на помощь вновь пришла религия. Стало обычаем, что рабы, захваченные силой или приговоренные к рабству за тяжелые преступления, передавались во власть оракулу Эбинокпапи, чтобы умиротворить тот могучий дух, от имени которого говорил оракул, тот дух, гнев которого мог вызвать всеобщие несчастья, а «интересы» которого с такой энергией охраняли купцы, служившие агентами оракула. После того как рабы пред-

ставали перед оракулом, жители Арочуку гнали их в морские порты и передавали в руки работоторговцев.

Все это было одним из тех механизмов социальных перемен, которые «позволяли богатым и предприимчивым пробивать себе путь к вершине торговой системы», а торговые связи с европейцами содействовали этому процессу и ускоряли его. Но как органы административной власти, «тайные общества» появились задолго до начала торговли с европейцами. Хорошим примером может служить общество Поро у менде и других народов Сьерра-Леоне.

Об этом писал еще до 1510 года Валентим Фернандиш. Его мемуары, содержащие информацию, собранную, вероятно, между 1479 и 1507 годами, рассказывают о политических и религиозных обычаях, по-видимому относящихся к Поро, самому могучему «тайному обществу» в Сьерра-Леоне, влияние которого, по словам исследователей более позднего периода, было исключительным. «Если король собирается на войну,— пишет Фернандиш,— он созывает старейшин и держит с ними совет. Если старейшины сочтут, что эта война несправедливая или что враг слишком силен, они заявляют королю, что не смогут помочь ему, и отдают приказ о сохранении мира, несмотря на решение короля. Во всех деревнях Сьерра-Леоне одна и та же религия, и народ верит, что идолы могут помочь ему и поддержать в трудное время». «Идолы», или, как их называли португальцы, «фетиши», мало чем отличались от размалеванных святых или золотых алтарей в самой Португалии. Африканцы значительно реже отождествляли изображения с религиозным началом, чем европейцы, но ритуальный характер изображений был очевиден. Власть в деревнях существовала в двух планах, которые взаимно дополняли друг друга: светском (или политическом) и духовном (или религиозном). Одно не мыслилось без другого.

Как орган административной власти, советы Поро следили почти за всеми аспектами общественной жизни. Их решения затрагивали всю общину, которая могла состоять из нескольких тысяч человек. Они решали вопросы войны и мира, вершили правосудие, налагали наказания, устанавливали рыночную цену на ямс и остальные продукты, организовывали танцы и другие народные

развлечения. Там, где вожди и монархи являлись частью политической структуры, советы Поро действовали как органы, контролирующие и ограничивающие их власть. Власть вождей и монархов, в свою очередь, уравнивала влияние Поро, но, как правило, советы были сильнее. Во всяком случае, именно советы занимались расследованием преступлений или такого антиобщественного поведения, как вредоносное колдовство, регулировали отношения с соседними общинами и решали различные общественные проблемы. Довольно типичный вывод сделал европейский наблюдатель, путешествовавший по Сьерра-Леоне в 20-х годах XIX века. Он писал, что, по-видимому, Поро «обладает полнотой власти в стране». Такой вывод подтверждается почти всеми имеющимися сведениями из истории этих народов.

Создается впечатление, что дух конкуренции в Поро был не так силен, как в Екпе и подобных ему обществах в других странах. Однако соперничество ярко проявлялось в распределении членов общества по рангам или степеням. Ключом к власти были материальное благосостояние и старшинство. Именно эти факторы, способствовавшие повышению в ранге внутри Поро, играли все более решающую роль по мере развития морской торговли.

Для взрослого, уважающего себя человека членство в Поро было необходимостью. Длительную тренировку при достижении половой зрелости должны были проходить в обязательном порядке как мальчики, так и девочки, причем последние объединялись в параллельное женское общество Санде, выполнявшее общественные, но не политические функции. Во время тренировки прилагались все усилия, чтобы молодежь поняла и твердо выполняла законы и обычаи. Литтл, который писал в основном о прошлом, замечал, что «молодым людям умышленно причиняли боль, чтобы приучить их к самодисциплине, и требовали от них безоговорочного подчинения старшим. В старину тренировка длилась два-три года, а иногда и дольше. В течение всего периода тренировки молодежь страны находилась под полным контролем Поро».

После такой тренировки и моральной обработки юноши могли стать членами Поро, сначала в качестве новичков, которые были обязаны выполнять приказы Поро, но не пользовались правом голоса в советах общества. «Политическое ядро Поро,— писал

Литтл,— составляли только люди, занимавшие наиболее высокое положение в обществе. Это были те, кто достиг высшего ранга, пройдя дополнительный и более длительный период тренировки, или принадлежал к определенным родам и получил наследственное право на высокое положение в обществе. Каждый шаг вверх по иерархической лестнице требовал не только более торжественных клятв, но и уплаты таких значительных взносов, что лишь очень богатые и пожилые люди могли надеяться достигнуть высокого ранга». Общество Поро существовало также у некоторых народов Центральной Либерии, и там было до девяти рангов, так что только члены нескольких родов допускались к посвящению в «высочайшие тайны».

«Юридическую санкцию» этому обществу придавала концепция о том, что некоторые духи напускают на людей болезни и смерть. Как было принято считать,— а многие простые люди искренне верили в это,— духи обитали в небольших, четко ограниченных священных участках буша, откуда они выходили, чтобы наказывать правонарушителей. Когда это случалось, духи превращались в высокопоставленных членов Поро, лица которых закрывали деревянные маски с капюшонами из рафии и которые носили другие символы духовной власти. Приняв такой облик, духи «с гневом обрушивались на ту общину, которая осмелилась игнорировать приказы Поро». Тем самым буш Поро играл в общественной жизни роль «подлинного средоточия власти сверхъестественных сил».

Было бы неверно полагать, что эти верования служили только средством дисциплинарного воздействия. Они включали в себя также элементы физического и психологического врачевания как путем применения лечебных трав, так и при помощи парапсихического диагноза или методов лечения, о которых речь пойдет ниже. Изучение этих методов составляло неотъемлемую часть тренировки членов Поро. Тщательной тренировке придавалось огромное значение, поскольку характер лекарств и методы лечения были различны, и от того, как и когда они применялись, зависело исцеление больного или ухудшение его состояния.

Таким образом, власть Поро представляла собой комбинацию духовного авторитета и специализированных знаний, что позво-

ляло ему «играть роль, аналогичную роли средневековой церкви в Европе». Как и церковь, «Поро внушало «мирянам» свои собственные верования и правила поведения и пользовалось своими профессиональными познаниями сверхъестественных явлений, чтобы держать под контролем почти всю жизнь общины», поощряя «хороших» людей своим благословением и карая «плохих» путем их отлучения, что практически было равносильно изгнанию из общины. В материалах 1861 года говорится, что «если на дворе человека появлялось изображение символа Поро, то это означало, что он навлек на себя недовольство общества и получил предупреждение, что ему нельзя выходить за пределы своего хутора или общаться с соседями, пока не будет устранено зло», иными словами, пока нарушитель не покается или не исправится.

Можно ли после этого удивляться, что общественная структура Сьерра-Леоне оставалась статичной на протяжении многих лет. Раз возникнув, эта система, воспользовавшаяся затем выгодами от морской торговли, которую контролировало Поро в лице его старших и наиболее преуспевавших членов, получала все, что было нужно для ее жизнеспособности. Многие предприимчивые, но неудачливые юноши, очевидно, тайком проклинали старших, но в душе надеялись, что придет день, когда и они пойдут по их стопам.

Такое равновесие между старшинством по возрасту, гарантировавшим высокое положение в обществе, и выдвижением в результате личной предприимчивости регулировало общественные отношения у многих африканских народов. В целом эти системы были идентичны благодаря их двойственному характеру – светскому и духовному, но различались в деталях. В колониальный период их влияние значительно ослабло, но никогда не исчезало совсем. Можно сказать, что и ныне Поро и некоторые другие «тайные общества» продолжают функционировать за фасадом парламентской и иных современных форм политической жизни. Их живучесть является одним из аспектов проблемы перехода от прошлого к будущему.

Некоторые из этих обществ существуют с таких древних времен и стали таким обычным явлением, что даже сейчас, во второй половине XX века, их почти невозможно отличить от новых

структур повседневной жизни. Таково, например, знаменитое общество Огбони у народа йоруба, родившееся из древнего культа Земли. Оно составляло неперенную часть сложной структуры йоруба и поныне играет важную роль в судьбе миллионов людей. Хотя парламентская система европейского типа, казалось бы, лишила общество Огбони политической власти, оно оказывает сильное влияние на политические организации йоруба, особенно на сторонников партии Группа действия, которая представляла интересы большинства йоруба до и после провозглашения независимости в 1960 году.

Были и другие общества (некоторые из них никто не уважал и не почитал, кроме их собственных членов), возникавшие как следствие попыток приспособить традиционные идеи и верования к новой, занесенной извне политической системе, что неизбежно вело к их извращению и искажению. Существование подобных обществ еще больше осложняло проблему переходного периода. Забегая вперед, можно упомянуть в качестве убедительного примера культ Овегбе, общество, которое подорвало парламентские выборы и мир в Средне-Западной области Нигерии в начале 60-х годов. Общество Овегбе сочетает в себе ярко выраженные традиции далекого прошлого и горячие стремления брнного человека к чему-то новому, и подобное сочетание ведет к обострению сегодняшних проблем Африки.

Все это началось (если у подобных явлений вообще есть начало), когда честолубивый влиятельный Омо-Осаджи, вождь одного из самых религиозных городов – Бенина, попал в беду из-за своего судебного иска о клевете. Это произошло в 1944 году. Он созвал «совет туземных знахарей», чтобы они помогли ему выиграть тяжбу с помощью сверхъестественных сил. Знахари собрали «лекарства» и установили алтарь. «Лекарства» состояли из голов ласточки, белки и змеи, человеческого черепа и различных иных ингредиентов, которые лекари истолкли и положили в горшки на алтаре, посвященном Овегбе. На алтарь положили также грубые фигурки, напоминающие человека, после чего совершили предписанные обычаем обряды.

После судебного тяжбы 1944 года общество Овегбе перешло к более серьезным делам. В дальнейшем Овегбе стало орудием чле-

нов партии Национальный совет нигерийских граждан (состоявшей из людей, не принадлежавших к йоруба) в борьбе против партии йоруба Группа действия, за поддержку которой агитировало общество Огбони. После получения страной независимости лидеры партий начали борьбу за государственные посты и влияние и столкновение этих партий приняло ожесточенный характер. Культ Овегбе в интересах некоторых лидеров, прежде всего вождя Омо-Осаджи, разработал свои методы «поощрения» или «запугивания» избирателей.

Приверженцы культа Овегбе утверждали, что они обладают сверхъестественными силами, и, по-видимому, этому верили многие избиратели. Во время официального расследования дела они продемонстрировали в зале суда свою технику магии. Отчет о судебных заседаниях дает прекрасную картину всей политической кухни Бенина. Один свидетель заверял комиссию по расследованию, что он «может стать невидимкой и причинить сильную боль всякому, кто попытается его бить, хотя сам он не будет ощущать никакой боли». Этот свидетель заявил «при смехе всех собравшихся, что, когда полицейские били его дубинками во время беспорядков, в которых он был замешан, боль от ударов ощущали полицейские, а не он».

Затем допросу подвергся другой ветеран, принц Шака Момоду, «лев Ишана», бывший министр внутренних дел Средне-Западной области. Он отрицал свою принадлежность к культу Овегбе, но «утверждал, что молодые воины из Ишана, сражавшиеся в рядах его сторонников во время иранских беспорядков, были еще менее уязвимы, чем члены Овегбе. Сам он, по его словам, неуязвим для пуль и ударов ножа и что он не только лев Ишана, но и всего Среднего Запада». Когда я заметил, писал судья, председательствовавший при расследовании, «что даже львы уязвимы для пуль, Шака Момоду заявил, что он особый лев, и предложил продемонстрировать свою неуязвимость. Но,— добавляет судья, тактично отклонивший это предложение, чтобы не затрагивать чувств и верований местных жителей,— демонстрация не состоялась, так как я был убежден, что принц просто запугивает присутствующих».

Еще один свидетель, касаясь некоторых столкновений во время избирательной кампании, заявил: «Мы были полностью подготовлены к этой драке. Мы были безоружны, но предварительно обмыли тело настоями местных целебных трав и других снадобий, и, если бы в тот день вы стреляли в меня даже из двустольного ружья, заряд не проник бы в мое тело. Я заверяю вас, что это был результат именно такой подготовки, иначе я бы уже был мертв».

Активную роль в это время играл энергичный вождь Омо-Осаджи, рассчитывавший стать премьер-министром Среднего Запада, «поскольку он был главой новой местной партии, что позволяло ему оказывать любые услуги своим верным соратникам и сторонникам». Ясно, что старшинство и богатство, а также помощь сверхъестественных сил давали ему право на власть. Чтобы его высокий ранг как-то соответствовал духу времени, вождь решил приобрести для своей автомашины особый номерной знак. Он не мог претендовать на номер «Б-1» («Бенин-1»), поскольку такой номер уже был на машине обы Бенина, представителя династии, правившей страной в течение шести веков. Поэтому вождь довольствовался номером «Б-2». По крайней мере он все же доказал, что идет в ногу с веком!

Култ Овегбе был запрещен, но его лидеры сумели настроить многих людей против йоруба. В районе Бенина у них было не менее двухсот пятидесяти алтарей, а при каждом из них – «отделение партии». Они ставили перед собой четкую цель – добиться, чтобы власть в Средне-Западной области оказалась в руках вождя Омо-Осаджи и других местных лидеров партии. Для достижения этой цели приверженцы культа комбинировали старые обычаи и верования с новыми идеями. Смешение идей и понятий в этот период вело к извращению старых традиций, но все же култ Овегбе был основан на древней концепции неразделимого сочетания Мирского и духовного, «этого мира и будущего», политической власти и надлежащих религиозных ритуалов.

Можно ли анализировать такие религиозные структуры, которые сочетали в себе все эти верования и вносили в них на протяжении веков новые формы и дополнения, придавая им силу закона? На этот вопрос социологи уже пытаются давать новые, хотя и требующие проверки, ответы.



И.Е. Синицына

**Африканец при жизни и после смерти.
Дело С.М. Отиино. Кенийский прецедент**

**(Синицына И.Е. Африканец при жизни
и после смерти. Дело С.М. Отиино. Кенийский преце-
дент // Околдованная реальность (Миф африканской
ментальности). М., 1994. С. 177 – 191)**

В конце 1985 г. Кения была возбуждена. Казалось, что в стране не оставалось равнодушных. Кенийцы сделались знатоками права и с жаром обсуждали юридические тонкости. Повышенный интерес к праву возник, прежде всего, у луо и кикуйу, но затрагивал интересы практически всех народов Кении, разные общественные слои и группы. Решался он в Верховном суде, где шел процесс по делу о захоронении умершего известного кенийского адвоката С.М. Отиино, луо по происхождению.

Формально считалось, что тяжба связана с частным вопросом: избранием похоронных обрядов. Вдова адвоката намеревалась хоронить мужа на принадлежавшей ему земле под Найроби-городом, где он всю жизнь жил и работал. Она избрала христианский обряд, что соответствовало образу жизни европеизованной четы и считалось наиболее современной, цивилизованной процедурой. Однако большая семья этому воспротивилась. Младший брат адвоката, мелкий железнодорожный служащий, потребовал совершить похороны по обычному праву луо и не в Найроби, а на родине Ньялганга, в Луоленде, который адвокат покинул еще в ранней юности. Перевоз тела стоил огромных средств. Никто из

кровных родственников в Луоленде уже не проживал. Но значение имел, собственно, не этот мотив.

Избранный ритуал похорон менял статус лиц в семье и выдвигал дальнейшие вопросы о юридических последствиях: о судьбе вдовы-кикуйю и всей малой семьи, включающей девятерых взрослых детей, внуков и шестерых приемных детей; о правах на наследство; о правовом положении женщины; об интересах большой семьи; о правах этнических групп, связанных с национальным вопросом; о правах человека, согласно пониманию международно-правовых документов, с одной стороны, и «Африканской хартией прав человека и народов», сделавшей акцент на традиционных ценностях, - с другой; о роли традиций и их месте в обществе; о конфликте правовых систем: обычного права и общего и т.д. Но, прежде всего, естественно, должен был решиться вопрос о применении права.

Адвокат принадлежал к верхушке кенийской интеллигенции. Его жена – Вамбуи Отиино, сестра М. Вайяки, бывшего министра иностранных дел Кении и известного борца за свободу, вместе с мужем занималась юридической практикой и служила управляющей в их юридической консультации. В доколониальный период в английских колониях к «детрибализованным туземцам» применялось общее право Англии. Именно в этом духе и вынес решение Высокий суд Найроби под руководством судьи Ф. Дж. Шилдса, англичанина, в связи с иском В. Отиино о нечинении препятствий при похоронах ее мужа.

Судья заявил, что ни в части 3 (2) закона о судах, ни в каком-либо другом законе не содержится указаний на обязанность персональных представителей хоронить луо или членов какого-либо другого племени в соответствии с племенным обычаем и на племенной территории. В судебном решении указывалось: «Покойный умер, не оставив завещания. Известный адвокат окончил Макаре-колледж и учился в Индии. Он женился на леди-кикуйю, принадлежащей к одной из знатнейших семей в Кении. Среди его клиентов были люди всех рас и племен. Он принадлежал метрополии и был космополитичен. Трудно представить себе такого человека субъектом африканского обычного права, в частности обычаев сельской общины. Вдова является лицом, которое имеет

право быть личным представителем покойного и – в соответствии с решением Апелляционного суда в Кисулу по гражданской апелляции № 12 от 1979 г. Дж. Аполи и Энока Олари против Принса Булуку – имеет право попечения о теле и распоряжения до похорон. Далее, она имеет право и обязана похоронить его. Даже если будет установлено, что покойный Отиино хотел быть похоронен в соответствии с похоронным обрядом луо... ответчик не имеет *locus standi* осуществить это желание». В решении суда было также предписано другим лицам воздерживаться от переноса тела С. М. Отиино из морга.

Решение суда было грамотным и, если можно так сказать, классическим. Оно было принято в духе общего права и соответствовало в известной степени космополитической, а точнее, международно-правовой ментальности кенийской интеллигенции, состоящей из представителей разных этнических групп Кении.

Признание прав вдовы на совершение похорон автоматически влекло и признание верховенства прав малой семьи (в том числе наследственных), равно как и некоторых прав жены, женщины – соответственно принципам общего права. Именно это и не устраивало членов большой семьи адвоката.

Законодательством Кении похоронные обряды действительно не регулируются. Трудно сказать, встречалось ли с подобным казусом общее право – прецедентная практика, которая за столетие впитала местную специфику и носит уже национальный характер. Решение этого вопроса зависит от того, какой прецедент суд сочтет подходящим.

В случае молчания закона применяется обычное право. Исходя из того, с апелляцией о приостановлении похорон вдовой Вамбуи Отиино, отмене предшествующего судебного решения и изменении обряда в пользу обычаев луо в Апелляционный суд обратился брат адвоката Дж. Очиенг и спешно избранный в Найроби «представителем рода» дальний родственник адвоката О. Ширанга.

С момента принятия дела к производству Верховным судом его здание было окружено возбужденными толпами луо. Найроби разделился на сторонников более современного права и малой семьи и защитников племенных устоев. К первым большей частью

относились кикуйю, ко вторым – луо. Дело приобрело политический характер. Газеты на протяжении всего процесса – 146 дней – раскупались как бестселлеры. Тело адвоката тем временем оставалось в морге.

В Верховном суде вопрос о применении права поставлен был несколько иначе, чем в предыдущей инстанции: презумпция распространения на адвоката общего права не получила подтверждения. Обсуждение было переведено в иную плоскость: являлся ли С.М. Отиино субъектом обычного права? Вдове между тем было предписано воздерживаться от похорон.

Брак Отиино был заключен в Найроби в 1963 г. на основании Закона о браке Кении. В прошлом в юридической практике правовые последствия таких браков и статус потомства регулировались общим правом. Супружество четы Отиино было освящено также христианской церемонией. Европеизированные африканцы во всех английских владениях обычно вступали в брак также на основании Закона о браках африканцев-христиан от 1931 г., надеясь принятием христианского образа жизни изменить нежеланный традиционный правовой статус.

Семейно-брачные тяжбы по обычному праву решаются только в случаях, когда супруги состоят в обычноправовых браках, принятых у большинства населения Кении. Правовые последствия, вытекающие из таких браков, относятся к категории традиционных отношений.

Обычное право луо, связанное с браком, семьей и наследованием, фиксировано в систематизациях, разработанных крупным знатоком права Кении английским исследователем Юджином Котраном. В их создании принимала участие правовая комиссия луо, включавшая вождей, старейшин и других представителей этнической группы.

По этим сводам норм, для признания законным обычноправового брака необходимы:

1. Согласие сторон и их соответствующих семей. Семьи представляют отцы жены и мужа.

2. Уплата брачных платежей – дхо и кень – отцом мужа семье жены. Женитьба по обычаям луо предполагает также совершение

ряда ритуалов, связанных со сговором, помолвкой (лимо ньяко), захватом невесты родственниками мужа (меко) и других ритуалов.

Брак Отиино не содержал ни одной из полагающихся традиционных церемоний; родственники адвоката не принимали участия в свадьбе. По словам В. Отиино, брачные платежи ими также не уплачивались. Как выяснилось в судебном заседании, сородичи почти не участвовали в жизни адвоката, редко бывали в его доме и не знали по именам его детей. «Я вступила в брак с человеком, а не с родом, - заявила Вамбуи Отиино. – Мне и моим детям больно видеть, как обращаются с моим мужем люди, которых он и не знал... Отстранение жен от похорон мужей создаст трудности для кенийских женщин при заключении межэтнических браков».

На вопрос адвоката родственников, к какому племени принадлежит сын С.М. Отиино, студент одного из университетов США, Дж. Отиино ответил: «Я считаю себя кенийцем».

– У тебя нет племени?

– Я считаю, что в Кении, ставшей государством, деление на этнические группы ушло в прошлое. И поскольку это так, я не думаю о себе как о члене одного племени или другого.

Таким образом, в зале суда столкнулись разные типы ментальности: традиционный и более современный.

Из четырех объектов недвижимости (довольно значительной фермы, дома в Найроби и т.д.) три находились в совместной собственности супругов Отиино. Адвокат предполагал, что завещание может быть опротестовано родом, поэтому не стал его составлять, но перевел недвижимость, так же как движимое имущество, на имя жены или оформил общее владение. По словам В. Отиино, он высказывал о желании быть похороненным недалеко от Найроби, ибо семье – жене и детям – было бы трудно посещать могилу в Луоленде. С.М. Отиино считал не целесообразно и участие жены в похоронных ритуалах луо.

Согласно традиционным нормам луо, о смерти лица не объявляется, пока вечером не пригонят домой скот. Ночью жена бодрствует у тела в специально построенной хижине вместе с колдуном-джунко, отгоняющим злых духов. На следующий день родственники гонят скот вокруг поселения, что служит знаком смерти владельца скота. После возвращения скота брат покойного начи-

нает символически копать могилу, и к нему присоединяются остальные родственники. Тело выносят из дома, обмывают руки и ноги, и женщины кладут его в могилу.

В период траура (чола) вечером после похорон забивают овцу из стада покойного. Колдун обвязывает полосками овечьей шкуры запястья детей и внуков. Он также приготавливает очистительное снадобье (маньяси), в котором родственники омывают руки. Около могилы зажигают огонь (мадженга), и на нем жарится петух. Петух также имеет символическое значение. Это знак смерти хозяина дома. Дело в том, что по древнему обычаю номадов-луо опытные старики – отец женатого мужчины или старейшины – выбирают место для постройки жилища. На выбранном месте на ночь оставляют петуха. Если птица утром окажется живой, то можно начинать постройку. Часто переходившие с места на место луо таким образом, видимо, определяли экологическую пригодность местности и ее относительную безопасность. Смерть хозяина дома также символизируется жарением петуха, связанного с постройкой дома.

На следующий день родственники остаются в доме, не занимаются никаким трудом, их посещают и приносят еду (говорить в доме не разрешается).

На третий день родственники покойного (а также жены) сбривают волосы на голове и совершается церемония туго с песнями и танцами. Жены покойного выносят из дома его одежду. На четвертый день дом очищается старой женщиной. Полоски овечьей шкуры, повязанные на запястья детей, снимаются, и следует купание в реке для окончательного очищения.

В конце четвертого дня заканчивается период траура – чола, и родственники возвращаются по домам.

Впрочем, указывает Ю. Котран, многие из выше описанных обычаев вышли из употребления.

Спустя полгода старейшины решают, кем из родственников будет унаследована вдова. По словам В. Отиино, инициатор тяжбы Дж. Уго, отец двенадцати детей, и другие родственники уже предлагали ей вступить в брак. Нужно отметить, что жен старшего брата Симона, умершего в 1985 г. в Танзании, родственники не унаследовали, и он был похоронен там, где жил.

Согласно праву луо, при разделе имущества собственность распределяется между сыновьями равными долями (при условии, что невыделенная часть переходит к младшему сыну). Вдовы имеют право на пожизненное пользование жильем, участком земли и определенной движимостью. Собственность обычно распределяется при жизни отца между наследниками при их женитьбе. Хозяйство включает помимо земли, скота, традиционной и современной движимости также и лиц: вдов, несовершеннолетних и других зависимых. При отсутствии завещания на старшего женатого сына возлагаются функции управляющего *джатело*. Если сыновья не женаты, джатело становится старший брат покойного вплоть до брака сына.

В традиционном браке луо «собственность жены, независимо от того, приобретена она до заключения брака или после него, находится в исключительном распоряжении мужа в период брака. Он обладает правом продать или как-либо иначе распорядиться своей собственностью или собственностью жены». «В случае расторжения брака жена имеет право взять все подарки, полученные от мужа, и имущество, данное ей семьей. Вся остальная собственность остается мужу».

Таким образом, апеллируя к обычному праву, род покойного претендовал на личность вдовы, детей и остальных членов современной малой семьи и косвенно – на принадлежащую им собственность.

Право луо, однако, признает наследниками женатых сыновей. Только при их отсутствии управляющим хозяйством назначается брат покойного. Старшему женатому сыну адвоката, Тирусу Вайяки, носящему имя своей матери, суд оказал пристальное внимание. Родственники объявили его незаконнорожденным, поскольку родился он в 1956 г. до оформления брака Отиино в 1963 г. Суду были продемонстрированы документы о признании его сыном. Брак не был обычноправовым, а следовательно, традиционные понятия не могли распространяться на связанные с ним обстоятельства. Дезавуирование старшего сына давало родственникам некоторые новые возможности. Не признавая формально старшего женатого сына Т. Вайяки, Дж. Уго мог претендовать на роль джатело – главы семьи и управляющего хозяйством покойного.

Супругам Отиино на правах собственности принадлежала загородная ферма, где жил их старший сын с семьей. Адвокат и его жена по роду своей работы постоянно находиться за городом не могли. Родственники в этой связи заявили, что дом на ферме не был в действительности домом адвоката. По обычаю, провозгласил «председатель рода», человек должен быть похоронен у собственного дома, который строится там, где укажет отец. Он не может быть похоронен у дома сына. Однако, как выяснилось в дальнейшем, в Найроби у луо «не дома, а только жилища». Эту фразу «хаус, но не хоум» – «жилище, но не дом» – стали повторять все участники тяжбы большой семьи, говоря, что дом только там, где он построен по указанию отца. Разумеется, эта фраза не соответствует духу права: отец, по нормам луо, отводит сыну при его женитьбе участок на своей земле. Это правило, естественно, не следовало бы распространять на строительство на самостоятельно приобретенных землях. Такого рода новации в праве признаются теперь во многих странах, в том числе в Ботсване и в самой Кении (у диго, например).

Во время процесса члены большой семьи вообще жонглировали нормами права в своих интересах. В частности, в качестве ближайших родственников, по обычаю, ими были указаны братья, дети, сестры. В действительности ближайшими наследниками у луо считаются сыновья, братья – наследники второй степени и, следовательно, следующие по близости лица. После смерти отца С.М. Отиино унаследовал в Ньялганга, в Луоленде, участок земли, который передал племяннику, сыну сестры. Это решение было опротестовано Сирангой, который заявил, что только старейшины могут решить, кому передать землю.

По нормам обычного права, участок должен был перейти к сыновьям Отиино. А в результате его приобрел все тот же Очиент Уго.

Председатель рода Сиранга, который проживал в Найроби уже 20 лет, “разъяснял” в суде обычаи луо. По его словам, жене не позволяют не только хоронить мужа, но даже прикасаться к телу после смерти. “Она – только жена, женщина”. Если дети и вдова “не будут сопровождать тело (в Луоленд – И. С.), род примет решение о ее разводе с мужем после его смерти”. “С.М. Отиино бу-

дет похоронен как неженатый...”; “...По обычаю луо, человек может быть похоронен без детей”; “Согласно обычаю луо, Отиино является собственностью рода”; “Глава рода не может быть похоронен в любом месте. Это решает род”; “Если желание [покойного] не согласуется с обычаем, оно не уважается». Разумеется, приведенный суррогат не имеет ничего общего с обычным правом луо и противоречит данным кенийских правовых систематизаций. Вдовы и дети, как указывалось, участвуют в погребальных церемониях, и никто объявлять покойного бездетным и неженатым не имеет права. Старейшины *дьока аньюола* при расторжении брака имеет право лишь рассмотреть, есть ли у мужа, требующего развод, достаточные для этого основания, и согласиться на него или отказать в нем. Их вовлеченность в бракоразводный процесс оправдана: семья несет расходы по уплате брачных платежей и не заинтересована в их потере. Рассматриваемый брак Отиино к подобной ситуации не мог иметь отношения, ибо был заключен без уплаты *дхо* и *кен* и на основе закона.

В праве луо не предусматривается норм о разводе посмертно. Что касается главы рода, создавшего многочисленную семью, уважаемого человека, каким был С. М. Отиино, то с точки зрения обычного права скорее вся большая семья могла являться объектом его распоряжения. На главе семьи лежит верховенство в общении, и ни при жизни, ни посмертно ничьей «собственностью» лицо подобного ранга быть не может. Похороны его как неженатого, т.е. с традиционной правовой точки зрения не полноценного, - не просто некомпетентность, но и кощунство. Подобное волюнтаристское препарирование права, прежде всего статуса главы рода, невозможно в патрилинейных правовых системах Африки.

Примерно такое же смутное представление имели малограмотные члены рода и о сути христианства, и о христианском обряде. «Христиане платят приданое», - сказал Сиранго, отрицая христианскую форму брака Отиино.

Противоречия в интерпретации обычаев стали неизменной доминантой процесса. Отсутствие у С.М. Отиино дома на родине, необходимого для последующего захоронения, Дж. Уго объяснил возражениями жены. Впоследствии на суде выяснилось, что для формального признания дома нужно только благословение отца

на его постройку. После двух смертей, однако, малой семье было трудно получить доказательства, что согласие действительно было дано отцом, который подолгу жил именно у Отиино, а не у старшего брата и не у младшего, Уго.

Вопреки свидетельству Уго, И. Яхума, настоятель африканской израильской церкви, в которую перешел, отказавшись от англиканского вероисповедания, показал, что адвокат и не мог строиться в Луоленде, ибо раньше старший брат должен построить дом – «таков обычай». (Старший брат жил в Танзании и об обычае не заботился).

Обязанность перевозить в Луоленд покойных вызвала вопросы суда. Известно, что нилоты-луо перекочевали на земли Кении из Судана.

– После поселения в Ньянзе вы также отправляли умерших в Судан?

– Их не должны были хоронить в Судане: ведь их отцы указали им, где поселиться. Старейшины указали, где строить хижины.

По желанию большой семьи в суд были приглашены в качестве свидетелей колдуны, знахари, дальние родственники, которыми манипулировали организаторы тяжбы: сын отца С.М. Отиино от второй жены в левиратном браке – Дж. Уго и племянник О. Сиранга. Усилиями этих лиц суд обратился к исследованию новой области: влияния потусторонних сил на нарушителей обычаев. В частности, председатель трех отделений КАНУ (включая Ньялгангу), член общества Церкви Христовой, куда вступил после изгнания из католического храма «за брак с шестью женами», местный знахарь 66 лет Маямба заявил: «Если жена не похоронит Отиино в Ньялганга, духи начнут преследовать ее. Духи будут преследовать даже детей». Как сообщил Маямба, сам он лечит людей, одержимых демонами. «Я не смогу спать, так как, где бы я ни был, духи будут преследовать меня за то, что я позволил похоронить брата где-либо, но не дома!» Сестра Дж. О. Одонго также пророчила преследование дьявольскими духами каждого, даже тех, кто вышел замуж в другое место, в случае несовершения похорон в Луоленде. «Вся семья будет затронута». Правда, временами в этой связи в зале раздавался смех.

Члены семьи Уго заученно повторяли его формулировки. Мать Очиенга – Магдалина Акуму Уго, мачеха С.М. Отиино, не могла сообщить ни об одном обычае или обряде луо, кроме приведенных в кодификациях Ю. Катрана, которые текстуально повторяла. Все заявляли, что адвокат изъявил им желание упокоиться в Ньялганга. Эти свидетельства выглядели сомнительно: адвокат встречал их редко, не был с ними близок и не стал бы как глава семьи говорить на такую тему со всеми.

Свободное манипулирование нормами обычного права продемонстрировал сам Дж. О. Уго: в нарушение норм он женился в 1956 г., прежде женитьбы старшего брата, совершенной в 1963 г. Противоправное деяние было «искуплено»: «Вы с братом должны принять маньяси. Это зелье с водой, и оно отгоняет *отен* – злого духа, который в противном случае поразил бы вас».

Как и во многих правовых системах африканских народов, юридические лазейки существуют в праве луо. Приглашенный судом эксперт из университета Найроби, профессор философии Генри Одира Орука разъяснил в этой связи: «Если человек умирает в Найроби, мы похороним его здесь, но ритуалы будут совершены дома. Мы похороним Яго – деревянное изображение, которое будет представлять тело». В данном случае фиксация похорон не была принята родственниками.

Судопроизводство постоянно шло по кругу деревенской казуистики, и лишь изредка обнаруживались цели его инициаторов. Родственники неоднократно объявляли, что не имеют материальных притязаний. В то же время они подчеркивали, что дети адвоката «являются детьми рода».

Признание вдовы и детей «людьми рода» могло означать распространение на них как неполноправных опеки большой семьи. Родственники в этом случае могли получить право решать вопросы об их учебе и браках. Семья, разумеется, не стала бы субсидировать учебу студентов. С браками сыновей могли надолго возникнуть сложности. У дочерей – зависели бы от предложенных *дхо* и *кень*.

На вопрос адвоката, оплатил ли Уго четверем племянникам, учащимся в США, расходы на проезд на похороны, тот ответил отрицательно. Имен племянников новый глава семьи не знал. Но и

тут прикрылся спасательным обычаем: «Мы более привычны к традиционным именам».

Поощряемые судьей Апелляционного суда Бозире, родственники вели себя все более бесцеремонно и напористо и фактически навязывали суду свою волю. Ее выразителем стал адвокат Сиранги и Уго – Квач.

«Я согласен с мистером Квачем, что положения закона о браке ч. 15 права Кении, исключаяющие обычное право из этого дела, неприменимы к фактам, изложенным в этом деле, - писал в судебном заключении судья С. И. О. Бозире. – Вопросы, которые вытекают из тяжбы, касаются погребения. Положения Закона о браке касаются брака, но не похорон. Поэтому они для истины бесполезны. Положения английского права неприменимы в Кении и основаны на управлении хозяйством. В рассматриваемом деле нет вопросов, связанных с управлением хозяйством покойного. Если бы они и были, существует Закон о праве наследования, в котором содержатся соответствующие положения. Я исследовал английские авторитеты, основанные на общем праве, касающиеся погребения, но был не в состоянии найти что-либо относящееся ко мне. Все это оставляет нам только персональное право, которым в этом случае является обычное право.

Покойный был членом №18 клановой ассоциации, чьей целью была и остается помощь в перевозке и организации похорон членов рода Умира Кагер. Лицо, порвавшее с обычаями и традициями рода или племени, не согласится стать членом ассоциации, чьи цели и действия противоречат его верованиям.

Покойный посетил по меньшей мере три погребальные церемонии в доме предков. Первая – его отца, где он соблюдал четырехдневный траур, требуемый обычаем, воспреещающим контакты с женой.

Следующими были похороны его племянника в 1983 г. Третьи – его старшего брата Симона Одхиамбо в 1985 г. Как правильно сказал мистер Квач, к нему перешла роль главы расширенной семьи после смерти Симона. Свидетельством этого является посылка им денег двум вдовам Симона для починки крыши в домах. Это согласуется с обычаем луо, что как глава семьи покойный был обязан помочь вдовам».

Далее судья Бозире указал, что в 1983 г. С. М. Отиино унаследовал после отца участок земли. На нее «не существует иных прав, кроме обычного права луо. Право покойного на эту землю было основано на обычае».

«Обнаружив заинтересованность в наследовании части земли покойного отца, он должен был, по крайней мере в то время, попытаться создать там дом.

Наконец, в ноябре 1985 г. покойный уплатил выкуп за жену сына».

«Покойный продемонстрировал, что он соблюдает определенные обычаи луо в том, что не касается его брака».

«Истица по рождению кикую, избрала в мужа человека не из своего племени. Она знала, что вступает в брак с луо. Она не может теперь жаловаться, что люди Умира Кагер нецивилизованные или их стиль жизни отличается от ее представлений о цивилизации, поскольку они не заставляли ее выходить замуж в их клан».

Даже в Англии, добавил Бозире, если англичанка заключила брак с человеком «полигамной расы и знает, что она вступает в брак, являющийся потенциально полигамным, законность этого брака зависит от персональной правовой системы мужа, а не от персонального права жены. Если он в своей собственной стране возьмет себе другую жену, жена-англичанка не может подавать иск в суд».

«...Суд осуществляет юрисдикцию по делам обычного права на основе ст. 3 (2) Закона о судопроизводстве, ч. 8, Право Кении».

«Рассмотрев обычное право луо, касающееся похоронного обряда, которое, как показано ранее, является правом, применимым в этом деле, и считая, что покойный выражал желание после смерти быть похороненным в Ньялганга, я распоряжусь и указываю, что тело покойного должно быть передано для похорон в деревню Ньямила, местность Ньялганга...»

Подписано С. И. О. Бозире, судья.

Разумеется, присутствие С.М. Отиино на похоронах своего отца, брата и племянника и уважение местных обычаев не являлось спецификой права луо, как это решил суд. Сам Отиино не потребовал перевоза тела брата на родину.

Помощь овдовевшим женщинам на починку крыш хижин – вопрос скорее личных свойств. А супруги Отиино отличались благотворительностью. Но тем не менее суд счел возможным отнести жизненную позицию адвоката к традиционной.

Новую апелляцию, поданную В. Отиино, рассматривал Апелляционный суд в составе трех судей: Дж. О. Ньяранджи, Х. Дж. Платта и Дж. М. Гачухи.

Суд также постановил руководствоваться африканским обычным правом. «Место обычного права, как персонального права народов Кении, является дополнительным по отношению к соответствующему писаному праву», - указал суд. «Место общего права в целом – вне сферы персонального обычного права – с некоторыми исключениями. Ясно, что в условиях Кении обычное право соответствует делам такого рода, а общее право – нет.

Главное различие между африканским обычным правом и общим правом в том, что первое – все еще комплекс индивидуальных норм каждого племени, в то время как общее право представляет синтез общих принципов правосудия...»

Углубившись в казуистику общего права, суд пришел к заключению, что В. Отиино не могла требовать на основании закона предоставления ей права хоронить мужа в качестве его персонального представителя. «Обращение к общему праву не поможет ей. Она не может рассматриваться как персональный представитель, пока не получит на это гарант от администрации. И, следовательно, может обращаться только к обычному праву».

Суд нашел, что покойный должен был быть субъектом обычного права, если это не противоречит справедливости и морали и не является несовместимым с писанным правом.

1. Отиино был рожден и принадлежал к племени луо, и в таком случае, по обычному праву луо, его жена по заключении брака становится частью домохозяйства мужа как член рода ее мужа. Их дети – также луо, как члены рода их покойного отца.

2. По смерти женатого мужчины луо, по обычаю, его род принимает на себя заботу о его похоронах, принимая во внимание желания покойного и его семьи.

3. Но луо, который не создал собственного дома, в соответствии с обычаем хоронят в доме его отца.

4. По обычаю луо она (жена) не имеет права хоронить своего мужа, и она не становится главой семьи по смерти ее мужа.

5. Так же как в других африканских общинах, человек не может изменить свое племенное происхождение.

6. Некоторые похоронные ритуалы обязательны, а другие – нет.

Нет ничего противоречащего и аморального в некоторых вышеперечисленных нормах – *маженга*, сбивание волос – *теро буру* и других... Обычное право применяется повсюду в Луоленде; тот, кто не желает построить дом в Луоленде, может с согласия и благословения отца или в его отсутствие – дяди поставить дом где-либо еще вне Луоленда.

Факт, что отец покойного жил с ним в его доме в Лангата, не является доказательством благословения отца покойного на создание дома в Лангата или Верхней Матасье.

Жена покойного должна рассматриваться в контексте всех жен, состоявших в браке с мужчинами луо, ставших субъектами обычного права, независимо от их образа жизни.

Факт, что ее брак смешанный, не налагает на нее специального статуса по обычному праву луо. Суд распорядился передать тело покойного Дж. О. Уго для похорон в Ньялганга.

Итак, процесс обнаружил столкновение разных ментальных моделей и образов жизни, отраженных в правосознании: современному мироощущению было противопоставлено традиционное сознание. Вряд ли можно согласиться, что в суде высветился конфликт общего и обычного права. Судопроизводство велось в духе общего права и по его форме, при вольной трактовке норм обычного права и с интерполяциями традиционной ментальности, которая и победила. Соответственно практике африканских традиционных судов допускалось чтение стихов, насмешки в адрес оппонентов с целью их деморализации, попытки оскорбить их. Правда, позволялось это лишь роду Умира Кагер и его адвокату.

Подчеркивание значения обычного права в нашумевшем процессе понятно: именно в это время проводилась политика утверждения национальной самобытности, защиты национальной культуры, в том числе и в международно-правовых документах. «Старейшины, которые являются хранителями африканского обычного

права, при помощи интеллигенции, церкви и других организаций должны овладевать им для себя и для своих общин, с тем чтобы обычное право было на уровне позитивных современных тенденций и стало возможным его использование судами, обязанными руководствоваться обычным правом», - было заявлено в одном из международно-правовых документов Кении.

Тем не менее, несмотря на соответствие обычного права образу жизни народа в сельских районах в определенных областях, по сравнению с прошлой юридической практикой этот прецедент был шагом назад в правовом развитии Кении: он уводил Кению с пути прогрессивного развития права. Вопреки противопоставлению разных правовых систем, процесс продемонстрировал синтез общего и обычного права. «Обычное право – это подведение обычаев к праву, - пишет юрист Ф. Т. Морэс. – Становится очевидным, что демаркация между общим правом и обычным беднеет».

В тяжбе столкнулись интересы малой и большой семьи. В судебных заседаниях выплескивалась неприязнь родственников по боковой линии к жене и детям адвоката. Ее откровенно питал эгоизм – зависть бедного и необразованного положения. С точки зрения сородичей, глава рода – адвокат пользовался престижным положением и создавал материальное благополучие, к которому они не были причастны. Помехой в этом, по их мнению, была жена. Смерть положила конец меркантильным надеждам, но создала возможность для спекуляции на близости к адвокату. Низкооплачиваемый прораб в железнодорожной компании, сын от второй жены отца, т.е. не родной брат, а сродный, отстраненный от участия в жизни адвоката, дождался звездного часа. Взносы не только с родственников, но со всех луо на перевоз тела, которые он собрал, составили около миллиона. Признание его братом, принявшим полномочия адвоката в качестве главы рода, изменило и его социальный статус. Уго торжествовал и вел себя как лидер избирательной кампании (на местном уровне).

Сиранга с братом организовали «Экспресс-агентство Восточной Африки» и занимались импортом моторов. Вместе с О. Уго темные дельцы, видимо, имели определенные интересы и в перевозе тела своими транспортными службами.

Из знакомства с материалами процесса становится очевидным, что в суде искусственно создавались нормы псевдообычного права, которые в действительности правом и не являлись. Из обычаев отбирались выгодные для целей дальних родственников. Другие обычаи из того же комплекса ими «не замечались» или отвергались. Судом, учитывавшим политический шум, поднятый толпами собравшихся у суда луо, которые сумели трагедию семьи превратить в повод для национального самоутверждения, эти манипуляции были возведены в норму права.

Суд показал жизненность и фольклорной традиции, согласно которой дети одного отца от разных жен в африканской семье традиционно считаются недругами и между ними обычно возникают конфликты.

Начатое в конце 1985 г. дело закончилось в мае 1987. Очевидна потрясенность Вамбуи Отиино потерей мужа, невозможностью похоронить его и последующим наступлением клана. К концу судебной тяжбы замечен психологический шок, происшедший с умной и мужественной женщиной. Газетный отчет о тяжбе занимает 192 страницы крупного формата. Со страниц смотрят фотографии участников. Среди них выделяются серьезные, интеллигентные люди – сыновья Вамбуи, студенты Джайрус и Патрик. Соответствует им и лицо их адвоката Кхаминвы, первоклассного профессионала, проявившего редкую корректность и выдержку. Видимо, за это ему и было вписано замечание в решение суда: защищал не то и не вовремя.

Малая семья потерпела поражение в борьбе с большой, женщина – в борьбе за права, равные с мужчиной. Это поражение оказалось ее победой. Вопреки утверждению права, вопреки популистским лозунгам о поддержании большой семьи, ее обычаев и идеалов в качестве традиционных ценностей, процесс обнаружил кризис большой семьи. Проявленное неуважение к вдове и детям отнюдь не согласуется с нормами обычного права и традиционными представлениями о родственной солидарности. В расширенной семье идет процесс поляризации, родственники перестают быть необходимыми друг другу, рушатся узы, и солидарность разбивается о современную экономику.



А.И. Азаров

Основные этапы социализации детей у народов Северо-Западной Меланезии

**(Азаров А.И. Основные этапы социализации детей у
народов Северо-Западной Меланезии // Этнография
детства. Традиционные методы воспитания детей
у народов Австралии, Океании, Индонезии. М., 1992.
С. 108 – 117)**

Ранговые и тайные союзы

Одной из наиболее характерных черт традиционной культуры народов Северо-Западной Меланезии, выделяющей эти регионы по крайней мере среди других частей Меланезии, включая остров Новая Гвинея, является функционирование в них весьма своеобразных по своей природе институализированных мужских объединений – ранговых и тайных союзов. Их значение во всех сферах общинной жизни меланезийцев чрезвычайно велико. По крайней мере в области социального и экономического взаимодействия внутри общины, а в некоторых случаях и за ее пределами они, несомненно, играли ведущую роль, действуя в качестве традиционно сложившихся регуляторов внутриобщинных и межобщинных отношений.

Среди основных функциональных признаков, выражающих свойства этих многоаспектных институтов, сложившихся, очевидно, на этапе образования достаточно сложных социально-экономических структур с внутренней социальной иерархией, можно выделить ряд черт, отражающих их значение в неэкономиче-

ческой сфере деятельности меланезийских обществ. Наиболее общим как для ранговых, так и для тайных союзов является то, что они представляли собой чисто мужские объединения, в которые женщинам доступ был закрыт. Правом вступления обладали только мальчики или юноши, уже прошедшие через цикл обрядов возрастных инициаций. Вступление в эти союзы было добровольным, более того, оно требовало внесения значительных по своим размерам вступительных взносов. Однако социальная, а также экономическая позиция не члена союза находилась на столь низком уровне, что эта формальная добровольность на практике реализовалась в необходимое условие активного участия мужчины во всех сферах деятельности общины. Например, на Банксовых островах мужчина, не вступивший в ранговый союз Сукве, имел статус, находившийся на уровне статуса женщины, что в условиях строго дифференцированной по признаку пола жизни меланезийцев, несомненно, носило сильную негативную окраску. К имени такого мужчины добавлялось уничижительное слово-приставка вроде «сосок» или «мальчик», указывавшее на его недостаточно полную принадлежность к категории мужчин. Деятельность этих союзов, в особенности тайных, основывавшихся на тайных культах, сама по себе создавала ситуацию исключительности для тех, кто не был их членами. Все эти факторы, т. е. невключенность в корпоративное объединение мужчин и, как следствие, низкий социальный статус, с одной стороны, и возможность приобретения высокой социальной позиции, дающей и достаточно большие экономические преимущества, – с другой, создавали сильный стимул для вступления в ранговые и тайные союзы. К этому следует добавить, что чем более высокий ранг в союзе имел мужчина, тем сильнее, по представлениям меланезийцев, была его *мана*. Членство в союзе, а также принадлежность в нем к какому-то рангу в определенной степени свидетельствовали и о размерах его *маны*.

Среди различий, существовавших между ранговыми и тайными союзами, позволяющими считать их двумя несходными между собой институтами, следует отметить четко зафиксированную иерархичность первых с числом рангов, иногда превышавшим два десятка, и сравнительную элитарность последних. Деятельность ранговых союзов, центром которых был дом союза, расположен-

ный в деревне, носила непрерывный, достаточно открытый характер, в то время как тайные союзы, как правило, имели свои культовые центры в глухих, отдаленных местах и активная сторона их деятельности была спорадична. Несколько слов, вероятно, следует сказать и об определении этих союзов соответственно как «ранговых» и «тайных». Если в первом случае понятие «ранговый» отражает одну из наиболее существенных черт союзов, а именно их иерархичность, то понятие «тайный» применительно ко второму типу союзов носит, строго говоря, условный характер и требует определенных пояснений. Тайной в данном случае являлось не само существование союза, как уже отмечалось, и не принадлежность к нему. Напротив, каждый член союза подчеркивал свою к нему принадлежность, и союз в целом периодически напоминал о себе, устраивая специальные празднества. Закрытой для непосвященных была деятельность внутри союзов, носившая выраженный культовый характер, вследствие чего союзы и определялись как «тайные». Что касается ранговых союзов, то они, в свою очередь, имели ряд действий, таких, как обряды приема новых членов или перехода на новый ранг, также носивших тайный характер.

Основным ареалом распространения ранговых союзов на территории Меланезии были острова Новые Гебриды, а также Банксовы и Торресовы острова. Здесь можно выделить два больших комплекса союзов – союзы Маки (Мангки, Менгн и т.д.) на Новых Гебридах и союзы Сукве (Хукве, Хунгве и т. д.) на Банксовых и Торресовых островах. Однако в рамках данной статьи сходство их основных структурообразующих элементов позволяет говорить о них как об одном типе ранговых мужских союзов.

Как отмечалось ранее, мальчик, прошедший через цикл обрядов возрастных инициаций, кроме других прав получал право вступать в ранговый союз. Это право посредством социальной детерминированности превращалось в обязательность членства в союзе, и, поскольку требуемая для вступления плата была достаточно высокой, практически сразу по окончании возрастных инициаций начиналась подготовка к вступлению, занимавшая, как правило, несколько лет. Каждый мальчик – кандидат в члены союза, как и мужчина – член союза, был тесно связан со своей родовой группой помимо чисто родственных отношений еще и отно-

шениями своего рода взаимозависимости в плане социального престижа. Иными словами, чем большее число мужчин одной родовой группы были членами рангового союза и чем более высокие ранги они в нем занимали, тем выше была социальная позиция и значение самой родовой группы. С другой стороны, чем выше были экономические возможности, а соответственно и престиж родовой группы, тем большую экономическую помощь она могла оказать мужчинам в их продвижении в союзе.

Процесс вступления в ранговый союз, а также переход в нем на более высокие ранги рассматривались меланезийцами как своего рода движение вверх, как возвышение, приближение к небу. Так, в ранговом союзе Варсангул в южной части острова Пентекост (Новые Гебриды) восхождение в системе рангов сравнивалось с подъемом по лестнице. Первая ступень – это восхождение, сравнимое с восхождением на сакральный холмик на краю танцевальной площадки. Затем вдоль дома-союза, мимо семейных хижин и, наконец, переход на крышу союзного дома, где член этого ранга находился в одиночестве над головами остальных, полностью оторвавшись от земли. Выше его никого не было. Термин, обозначавший завершение такого восхождения по рангам, — *тан манок* можно приблизительно перевести как «оторвавшийся от земли» или «порвавший с землей». В союзе Сукве на Банксовых островах высший ранг назывался *Ветука*, что означает «Достигший неба».

Такой человек получал статус живого предка. Во многих отношениях он был более свободен от ограничений в сравнении с остальными, он не был связан правилами и запретами, регулировавшими жизнь простых людей или мужчин более низких рангов.

Центром каждого рангового союза был специальный дом, расположенный в деревне. Как правило, это была самая большая постройка. Внутри дом союза был разделен на несколько отсеков, количество которых было равно числу рангов в союзе, т.е. каждый ранг, иногда за исключением низшего, имел в этом доме свой собственный отсек с очагом, вокруг которого собирались члены ранга и готовили на нем пищу. Отсеки располагались соответственно значению ранга. Низший располагался непосредственно у входа, а высший – в глубине дома. При этом существовал строгий запрет

для членов низших рангов переходить через ограждения, отделявшие их от отсеков высших рангов. Как отмечает У. Риверс, в прошлом такое нарушение наказывалось смертью. Посещение более низкого ранга допускалось. Сам же дом рангового союза был местом, где его члены проводили основную часть своего времени, включая ночь.

Таким образом, ранговый союз представлял собой корпоративное объединение мужчин общины, с одной стороны, четко осознававших свою принадлежность к нему и, с другой стороны, противопоставлявших себя не членам союза, т.е. непосвященным. Внутреннюю структуру союза образовывала иерархическая система рангов, каждый из которых, в свою очередь, также являлся узкокорпоративным объединением мужчин – членов данного ранга. Вступление в союз, как правило, предполагало заступление в его низший ранг. Хотя при этом следует отметить, что в некоторых районах не существовало жестко зафиксированной обязательной последовательности членства во всех рангах. Некоторые ранги можно было пропускать, однако этому препятствовал целый ряд социальных условий, а также резко увеличивавшаяся от ранга к рангу величина вступительного взноса. Как уже отмечалось, с переходом в новый ранг мужчина кроме прочих преимуществ получал и большие экономические возможности, однако их могло хватить, за редким исключением, только для вступления в следующий ранг. Часто даже это требовало длительной, в несколько лет, подготовки. Вступление в один из низших рангов (ранг Ква-тагиав) в союзе Сукве на Банксовых островах начиналось с выбора, а точнее, с приобретения согласия специального человека, который руководил бы проведением обряда для кандидата, т.е. с выбора интродьюсера. Здесь следует отметить, что вступление в союз или переход на новый ранг были строго индивидуальными, в отличие от обрядов возрастных инициаций, в которых участвовали все мальчики общины, достигшие определенного возраста. Интродьюсером становился обычно брат матери новичка. Его согласие на проведение обряда покупалось. Так, в рассматриваемом примере вступавшим был мальчик по имени Марк, а его интродьюсером стал брат его матери Джон Пантутун. Отец Марка предварительно договорился с Джоном о его участии в обряде. В один из

последующих дней Пантутун сказал Марку: «Я буду делать тебе *сукве*». *Сукве* в этом контексте означало комплекс необходимых обрядовых действий. Некоторое время спустя Марк привел свинью и привязал ее к шесту у входа в *гамаль*—дом рангового союза. Один из мужчин – членов союза при этом дул в раковину. Под эти звуки стоявший рядом мужчина сказал: «Пусть Марк сделает *вусулие* для ранга Кватагиав». Это означало, что Марк должен был передать свинью своему интродюсеру. Марк хлопнул свинью по спине, и с этого момента она уже считалась собственностью Джона Пантутуна. На этом предварительная часть обряда заканчивалась, и кандидату давалось время для того, чтобы он мог собрать необходимую сумму раковинных денег. Для вступления в ранг Кватагиав требовались снизки раковин общей длиной около 100 метров. Через несколько месяцев, когда у Марка уже была собрана необходимая сумма, был назначен день начала обрядов посвящения.

За три дня до обряда начинался сбор хвороста для очагов, и это служило сигналом для окружающих: скоро будут обрядовые действия. Накануне основных событий днем мужчины ранга Кватагиав приготовили специальную пищу, и с этого момента женщины покинули деревню до окончания обрядов. Среди ночи, когда уже погасли все костры, члены союза собрались в *гамале* и при помощи раковин, листьев драцены и инструмента *меретанг*, состоящего из двух палочек и листа-резонатора, начали издавать специфические звуки. Под эти звуки члены ранга Кватагиав, сидя рядом со специально для этого положенным в их отсеке стволом саговниковой пальмы, разделили на равные доли приготовленный на очаге ранга печеный рис. Часть пищи в обмен на некоторую сумму раковинных денег получил и Марк. После слов: «Марк ест Кватагиав», обращенных к каждому мужчине, пища съедалась. Это центральный момент всего обряда. После этого из *гамали* выносили и уста-навливали рядом со входом ствол саговниковой пальмы, вокруг которого происходило ритуальное съедание печеного мяса. Для остальных людей это означало, что в ранге Кватагиав появился новый член. На следующий день Марк раздавал деньги членам своего нового ранга и устроителям обряда. На этом обряд завершался, и женщины могли вернуться в деревню.

Важным моментом в этом обряде, что отмечает и сам У. Риверс, было приготовление пищи для его проведения. В каждой деревне был большой очаг, на котором иногда готовилась общая пища, очаг был и в каждой семейной хижине, однако для обряда принятия нового члена пища готовилась только на очаге того ранга, в который вступал кандидат. Причем этот порядок сохранялся во всех рангах, включая и высший. Р. Кодрингтон отмечал, что эта пища имела специальное название – *гана тапуг*. Совместная трапеза сопровождалась напутствиями кандидату одного из членов ранга. Он рассказывал неофиту о его новых обязанностях, в частности заключающихся в работе для своего нового ранга. Новичок не должен был отказываться от выполнения своих новых обязанностей, даже если они бывали очень трудными. После того как каждый член разговора говорил неофиту: «Я даю тебе пищу из моего очага», все вместе съедали по кусочку этой пищи. Эта церемония называлась *негнет*, что означает «есть вместе».

Согласно точке зрения Н.А. Бутинова, совместная трапеза у меланезийцев является фактором, устанавливающим между его участниками особые отношения, которые он называет «сродство». Под сродством понимаются «связи между людьми, обусловленные иными факторами, чем общность крови, и терминологически приравняемые к кровному родству». Действительно, каждый ранг, как уже отмечалось, представлял собой узкокорпоративную группу, члены которой, не будучи связанными родственными отношениями, тем не менее представляли собой коллектив, обладавший достаточно тесными связями, чтобы функционировать как единый в социальном плане организм. На это же указывает и описанный У. Риверсом запрет на совместные трапезы отца и сына, существовавший у жителей Банксовых островов. Этот запрет выглядит достаточно странным, однако если считать пищу одним из основных структурообразующих принципов корпоративности членов ранга, или сродства, то становится понятным и смысл этого запрета, так как отец и сын, за очень редким исключением, не являлись членами одного ранга. О большом социальном значении пищи, а также ее роли как социального интегратора свидетельствует и тот факт, что, например, в союзе Нимангки на острове Малекула мальчик питался вместе с матерью до тех пор, пока не ста-

новился членом первого низшего ранга Наамб тилео (т.е. до вступления в ранговый союз). Сразу после вступления в этот ранг он разводил собственный огонь.

В приведенном выше описании обряда вступления в ранговый союз отсутствует информация о завершающем этот обряд периоде изоляции новичка. В других случаях, например в том же союзе Сукве, при вступлении в следующий ранг – Автагатага – неофит после завершения обрядов оставался в *гамале* в изоляции в течение пяти дней.

К югу от Банксовых островов на острове Малекула функционировали ранговые союзы Маки. Среди основных моментов обрядов приема новых членов Дж. Лэйярд выделяет ритуальное «новое рождение» кандидата, получение им нового имени, зажигание нового огня, на котором для него готовилась пища, а также изоляция неофита. В период изоляции, длившейся как минимум тридцать дней, вновь принятый считался ребенком. Он не мог готовить себе пищу и покидать место изоляции, считавшееся священным. В это время он был обязан соблюдать множество всевозможных табу, самым распространенным из которых был запрет видеть море.

Каждому из рангов в союзах соответствовала определенная символика в украшении его членов. К числу таких украшений относились различного рода браслеты, которые носили на запястьях, предплечье, на лодыжках. Браслеты были плетеные, из раковин и из клыков свиней. С новым рангом менялись также цвета и характер раскраски тела. При переходе в следующий ранг кандидат получал право на новую символику, а символика его принадлежности к предыдущему рангу уничтожалась. Все это вместе с представлениями о новом рождении кандидата в результате обрядов посвящения, его рождении уже в качестве члена нового ранга, указывает на несомненное сходство этих обрядов с обрядами возрастных инициаций.

Вступая в ранговый союз, мальчик или юноша становился полностью взрослым человеком. Он получал соответствующий статус, ряд прав, о которых говорилось ранее. Причем переход внутри союза на следующий ранг был не таким важным событием в жизни мужчин, как само вступление в союз. Так, на острове Малекула детей и женщин после смерти хоронили в буше, пишет

К. Веджвуд, в отличие от мужчин – членов союза, которых хоронили на специальном кладбище около мужского дома. Мальчиков хоронили как женщин потому, что они не были членами рангового или тайного союза. Считалось, что если умирает мужчина – член союза, то он после смерти будет счастливо и беззаботно жить в Паной – стране мертвых, в противном случае он будет бесконечно долго бродить, как несчастный и опасный дух, в окрестностях деревни или одиноко жить на дереве, подобно летающей лирице.

Во многом сходна с описанной выше и ситуация в Северо-Восточной Меланезии, которая являлась регионом распространения тайных союзов. Наиболее характерным в этом отношении представляется тайный союз Дук Дук полуострова Газели на острове Новая Британия. Этот союз объединял в себе практически все взрослое мужское население района, в котором он функционировал. Вступление в Дук Дук, как и в ранговые союзы, было добровольным, но мужчина – не член союза фактически попадал в положение человека, зависимого от Дук Дука. Так как вся внутренняя деятельность тайного союза была полностью скрыта от непосвященных, обладание этой информацией, с одной стороны, объединяло членов союза в замкнутую корпоративную группу, а с другой – акцентировало невключенность тех, кто обладал правом принимать участие в тайных культовых действиях.

Тайный союз Дук Дук представлял собой достаточно однородное в социальном плане объединение мужчин, во главе которых стоял руководитель союза – *Тубуан*. В глазах непосвященных он представлял собой сверхъестественное, иррациональное существо женского рода – основателя и прародителя союза. *Тубуан* рождал *дук дук* и вместе с ними терроризировал непосвященных. *Дук дук* – это духи предков, имевшие, по представлению женщин и детей, практически неограниченную власть над ними. Эзотерическая же, или тайная, сторона союза заключалась в достаточно сложной системе взаимодействия реального руководителя *Тубуана* с рядовыми членами союза. Число духов – *дук дук* во время представлений было значительно меньше общего числа членов союза, и если непосвященные видели в них духов предков, с которыми могли общаться только мужчины из числа членов союза, то

реально *дук дук* мог быть и бывал любой из посвященных. Более того, когда во время публичных ритуальных действий *дук дук*, одетые в костюмы, должны были находиться в постоянном движении, костюмы *дук дук*, а соответственно и их роли переходили от одного мужчины к другому. Мужчины незаметно подменяли друг друга, чтобы создать у непосвященных иллюзию того, что *дук дук* никогда не устают, т.е. их физические возможности находятся далеко за пределами обычных человеческих.

Общий цикл деятельности союза *Дук Дук* можно разделить на две части. Первая – это период активной совместной деятельности всех его членов. По времени этот период совпадал с окончанием сезона северо-западных муссонов. Вторая часть – это период между выступлениями союза, когда его существование было неявным.

Каждый год накануне совместных выступлений мужчины – члены союза незаметно для непосвященных покидали деревню и собирались в глухом, отдаленном месте в буше – *тарауу*, где находился специальный дом союза. Эта территория была табуирована для не членов, и все тропинки, ведущие к ней, были закрыты специальными знаками. Собравшись в *тарауу*, мужчины изготавливали маски и костюмы *дук дук*. После изготовления каждого из них члены союза при помощи гуделок и раковин издавали специфический звук, который для непосвященных означал, что *Тубуан* «родила» нового *дук дук*. Сделав костюмы, мужчины выходили из буша в деревню, изображая духов предков. Этот период характеризовался террором со стороны членов союза по отношению к женщинам и непосвященным, наложением на них всевозможных штрафов и т.д. Однако, при кажущемся произволе в действиях членов союза эти действия имели своей основной целью наказание провинившихся за весь период между рожденьями *дук дук*, т.е. здесь несомненна роль тайного союза как регулятора внутриобщинных отношений. В это же время проходили и обряды принятия в союз новых членов.

Обряды вступления начинались с выбора интродьюсера, как правило, брата матери посвящаемого, который и организовывал проведение обряда. Сам обряд имел множество черт функционального сходства с обрядами возрастных инициаций. Он состоял из двух основных этапов. Первый проходил в деревне, и на нем

могли присутствовать в качестве зрителей непосвященные. Члены союза, пишет Дж. Браун, заранее прятались в кустах. На открытом месте оставался только *Тубуан*. При появлении новичков мужчины, прятаясь до этого времени, выскакивали из своих укрытий и начинали бить неофитов. Затем их уводили в *тарау*, где проходила вторая часть обряда. Основным ее содержанием было распределение раковинных денег, предназначенных для платы за вступление в союз. По окончании этого распределения новичкам давали специальную пищу – *ранг даваи*, и с этого момента они уже считались членами союза, но, прежде чем получить право вернуться в деревню, они в течение месяца должны были оставаться в *тарау* в изоляции. Во время изоляции неофитов обучали изготовлению костюмов *дук дук*, поведению во время совместных выступлений, нормам общения, принятым в союзе, и т. д.

Период активных действий тайного союза, длившийся, как правило, около месяца, завершался сожжением в *тарау* масок и костюмов *дук дук*. *Дук дук* «умирали», с тем чтобы быть вновь рожденными через год. Оставалась только маска *Тубуана*. С этого времени начинался второй период в функционировании союза *Дук Дук*. Мужчины возвращались в деревню, и продолжалась обычная жизнь. Однако союз не прекращал на этом свою деятельность. Правильнее считать, что он переходил в скрытую форму функционирования. В этот период осуществлялся негласный надзор за жизнью общества, общины. В случае серьезных правонарушений, таких, как воровство или инцест, мужчина – глава союза незаметно уходил в *тарау*, надевал костюм *Тубуана* и, вернувшись в деревню уже в качестве *Тубуана*, вершил суд. Более мелкие нарушения могли только фиксироваться, с тем чтобы реализоваться в виде штрафов во время очередного «рождения» *дук дук*.

Таким образом, если не членство в тайном союзе ставило мужчину, как уже отмечалось, в положение зависимого от союза человека, то после вступления в него он получал целый ряд преимуществ. К их числу можно отнести, прежде всего, принадлежность к замкнутой корпоративной группе и, как следствие, владение тайными знаниями, что являлось само по себе сильным стимулом. Затем, это возможность участвовать в распределении раковинных денег, поступающих в союз за счет вступительных

взносов кандидатов, а также штрафов, налагавшихся на провинившихся (среди них могли быть и члены союза). Еще одним важным преимуществом члена союза была возможность использовать знак союза для охраны собственности – огородов, кокосовых пальм и т. д. Но наиболее важным следствием вступления в тайный мужской союз, как и в ранговый союз, было получение кандидатом статуса полноправного взрослого мужчины, что, в свою очередь, делало возможным дальнейшее повышение его социальной позиции в обществе в целом.

Рассмотренная функция общины Северо-Западной Меланезии конца XIX – середины XX в., которая заключалась в последовательной социализации детей, хотя и не исчерпывает всего многообразия ее деятельности, однако позволяет сделать некоторые обобщения.

Меланезийская община этого периода представляла собой достаточно самостоятельный, локализованный социально-экономический институт. Одним из существенных факторов, от которых в значительной степени зависело воспроизводство общины как целостного организма, помимо факторов экономического характера была необходимость закрепления и передачи основных культурных традиций от поколения к поколению. Этот процесс был достаточно длителен и носил характер поэтапной адаптации новых членов, их подготовки к активной самостоятельной деятельности в рамках общины. В понятие такого рода социализации входила передача всех норм традиционного взаимодействия, принятых в данном обществе. К ним относятся как вся система идеологических представлений, так и нормы социальных и экономических отношений.

Первый этап жизни детей, с момента рождения и до начала обрядов возрастных инициаций, можно охарактеризовать как период постепенного, в основном через игровую деятельность и помощь родителям, введения детей в общинный хозяйственный цикл. В это же время у них формировались представления о дифференцированности общины по признаку пола, закладывались основы для последующей передачи иррациональных знаний. Здесь можно выделить три периода: рождение и первичная социализация; младенчество и раннее детство; детство и позднее детство.

Второй этап, или вторичная социализация, заключался в прохождении детьми через цикл обрядов возрастных инициаций. Эти обряды проводились уже раздельно для мальчиков и для девочек, и если девочки после этих обрядов получали статус женщины, то мальчики – и это является характерной чертой обществ Северо-Западной Меланезии – получали лишь часть прав взрослого мужчины, основным из которых было право на дальнейшую социализацию. В силу определенных социальных условий это право превращалось в обязательное условие получения статуса мужчины, и практически сразу после прохождения обрядов возрастных инициаций начиналась подготовка мальчика к вступлению в ранговый или тайный союз.

Третий этап, или этап окончательной, полной социализации, характеризуется вступлением мальчика в ранговый или тайный союз и получением им в связи с этим статуса взрослого мужчины как равноправного члена общины.



Н.Б. Кочакова

Путешествие в Иле-Ифе

(Кочакова Н. Б. Путешествие в Иле-Ифе (очерк первый) // Этнографическое обозрение. 1992. № 4)

Весной 1990 г. я приехала в город Иле-Ифе (в юго-западной Нигерии) и провела там два месяца. Мне удалось познакомиться со многими людьми и многое увидеть. Основной целью моей поездки были научные исследования. Однако в предложенных читателю заметках мне хотелось бы рассказать не столько о полученных научных результатах, сколько поделиться живыми впечатлениями о сегодняшней жизни народа йоруба, о его быте, одежде, жилище, обычаях, традиционных институтах и о великолепном университете им. Обафеми Аволово.

Иле-Ифе – старый город, может быть, самый древний в Нигерии. Есть археологические свидетельства, что он существовал уже в VI в. н.э. Место, возле которого археологи около 30 лет назад брали пробы для датировки радиоуглеродным методом, можно видеть и сейчас на одной из центральных улиц города. Это святилище, отмеченное снаружи небольшим холмиком из органических остатков, спрессовавшихся на протяжении столетий в твердую как камень массу. Оно носит название Орун-Оба-Адо, т.е. «небеса бенинских царей». В этом месте, согласно традиции, вплоть до середины XIX в. хоронили останки (головы) царей Бенинского царства^{*}, откуда их везли сюда длинным и трудным путем в знак под-

^{*} Бенинское царство, или Бенин, – доколониальное государство на территории юго-западной Нигерии. В конце XIX в. было захвачено и варварски разграблено

тверждения происхождения бенинской династии из Иле-Ифе. Сейчас не более чем в метре от Орун-Оба-Адо стоит крошечная мелочная лавчонка, и ее хозяйка знать не знает, что своими ногами она ежедневно попирает древнюю святыню.

Таких городов, как Иле-Ифе, нет нигде в Нигерии и во всей субсахарской Африке. Это город-святыня, прародина народа йоруба, первоначальное ядро йорубской государственности и культуры; по традиционным представлениям йоруба, Иле-Ифе – это центр вселенной и то место на земле, где по воле богов возникла первая суша, первые люди и звери. Первые цари также появились в Иле-Ифе. Разумеется, современные нигерийцы понимают, что это древний миф. Тем не менее мне была подарена книга, написанная и опубликованная в Иле-Ифе менее 10 лет назад, в которой миф предстает как непреложная правда истории; более того, весьма оригинальным способом доказывається, что первые в мире люди были чернокожими. При упоминании об этой книге я видела иронические усмешки на лицах нигерийцев – университетских преподавателей, и все же...

Наивная с точки зрения современной науки, эта небольшая книжка – по своей сути примечательный факт культуры, ибо она отражает глубоко укоренившееся в народе представление об исторической миссии древнего города, очага йорубской государственности.

По территории Иле-Ифе^{**} – маленькая частица огромной Нигерии, по своему историко-культурному значению это – известный всему культурному миру центр древней и самобытной африканской цивилизации. В начале нашего века Лео Фробениус, знаменитый немецкий этнограф, побывал здесь и, поразившись сложности традиционной культуры и античной красоте ифского искусства, уверовал, что нашел в Иле-Ифе наследие древней Ат-

англичанами. Предметы бенинского искусства – сотни скульптур из бронзы и слоновой кости – были вывезены в Европу и ныне украшают многие музеи мира.

^{**} На картах Нигерии, изданных в СССР, нет города с таким названием: везде «г. Ифе». Однако в Нигерии ныне принято называть его Иле-Ифе, что следует признать более правильным и с научной точки зрения, ибо «ифе» – это имя народа (точнее, подгруппы народа йоруба, являющейся автохтонами Ифе). А слово «иле» означает по-йорубски «дом», т. е. Иле-Ифе переводится как «дом ифе».

лантиды, и посвятил доказательству своей гипотезы несколько научных трудов. Впоследствии западными и нигерийскими учеными было доказано, что цивилизация ифе создана не мифическими атлантами, а народом йоруба, однако в ее происхождении и ранних этапах развития осталось много неясного.

Времена меняются, и сегодняшний Иле-Ифе в политико-административном отношении – всего лишь уездный город штата Ойо – одного из 21 штатов Нигерии; он подчиняется военному губернатору, штаб-квартира которого находится в столице штата – г. Ойо. Однако Иле-Ифе остается духовным центром народа йоруба – не только в Нигерии, но и для тех нескольких миллионов йоруба, которые рассеяны по странам Западной Африки, Европы и США, а также для потомков черных рабов, вывезенных некогда с их родины на Кубу, Тринидад и Тобаго, в Бразилию, на Гаити и в другие страны Центральной и Южной Америки. Мне рассказывали, что из этих стран сюда приезжают, как к святым местам в Палестину, – поклониться святой земле Ифе и увезти ее горсть домой на новую родину.

Город Иле-Ифе по-прежнему организован по традиционному принципу: его политический и культурный центр – большая дворцовая территория, окруженная глухой стеной. От дворца и площади перед ним радиально расходятся улицы, между которыми расположено шесть кварталов города. Главы кварталов, как и в доколониальный период, образуют нижние звенья городской администрации. Каждый квартал по-прежнему состоит из так называемых *агболе* – дословно «куча домов». Это поселение групп родственников, оно представляет собой скопление домов вокруг внутреннего двора, который служит объединяющим центром для членов агболе. Во дворах и прямо на улице перед домами разгуливает великое множество коз и маленьких хорошеньких козлят. А вот собак, столь привычных для наших городов и поселков, в Иле-Ифе не видно. Однако какое-то количество их должно быть в городе хотя бы потому, что собачья голова – главное жертвоприношение Огуну – богу войны и железа.

Внешне некоторые кварталы города в точности напоминают описания, оставленные путешественниками и этнографами конца XIX—начала XX в. Дома бедняков, как и 100 лет назад, – одно-

этажные глинобитные постройки с небольшими оконными отверстиями без стекол. Впрочем, мой собственный опыт говорит о том, что в оконных стеклах нет особой необходимости: если в доме нет кондиционера, закрытые окна создают невыносимо жаркую и душную атмосферу внутри помещения.

Особенностью традиционного жилища йоруба является то, что умерших родственников хоронят внутри агболе. Этого требуют традиционные верования. О кладбищах мусульман и христиан йоруба-традиционалисты презрительно говорят, что те хоронят своих мертвых «в лесу». В устах йоруба, тысячелетняя культура которых построена на противопоставлении дикому лесу-бушу окультуренного, огороженного городскими стенами пространства, это выражение значит очень много. Я не знаю, насколько сегодня распространен этот старинный способ захоронения, но мне показывали могильные надгробия людей, захороненных относительно недавно внутри агболе, прямо посреди двора.

В отличие от Лагоса, где большинство жителей носят европейское платье, взрослое население Иле-Ифе предпочитает национальную одежду (за исключением школьников, которым, как мне говорили, предписывается ходить в платье европейского покроя). Современный йорубский национальный костюм шьется, как правило, из пестрых, реже однотонных тканей местного или импортного производства и требует большого количества материи: около восьми метров на мужской костюм и шести метров на женский. Для йорубской женщины считается неприличным показываться на улице, на людях с обнаженными плечами. Это допустимо только дома. Традиционный женский костюм состоит из блузки и особым образом сшитых полос из той же материи, которые обертываются вокруг талии и бедер, завязываются узлом на талии и образуют длинную, до щиколоток юбку; меньший кусок материи наворачивается в виде очень сложного тюрбана на голову. Мужской костюм состоит из длинных штанов, рубашки навывпуск и самого красивого элемента костюма, так называемого *агбада*. Агбада – это длинная (подчас значительно ниже колен) и очень широкая рубаха, надеваемая через голову и ниспадающая крупными складками. Агбада надевают не всегда, но непременно в торжественных случаях. Мужской костюм дополняется также ша-

почкой типа фески или колпачком из той же материи, что и костюм. Отличительная особенность мужского и женского йорубского платья – отсутствие пуговиц, застежек, воротников, манжет, обшлагов, пришивных декоративных деталей. Нарядность, красота и элегантность достигаются за счет умело подобранной расцветки, а йоруба обладают поистине великолепным вкусом. Традиционная одежда – отнюдь не застывшая этнографическая норма. Напротив, в последние годы происходит своего рода реабилитация (по сравнению с колониальным периодом) национального костюма. Яркое свидетельство тому не только его популярность в народе (кстати, хороший национальный костюм обходится дешевле хорошего европейского), но и то, что он видоизменяется со временем под воздействием местной моды: стали использоваться цветные кружевные ткани для мужского костюма, вышивка по горловине и другие детали. Изменения коснулись и украшений. В традиционном обществе бусы, браслеты, ожерелья и т.п. несут знаковую функцию: они могут обозначать принадлежность к той или иной группе жречества, свидетельствовать о месте их владельца в должностной иерархии. В современном Иле-Ифе далеко не все его жители могут определить по цвету бус или форме подвески принадлежность владельца этих украшений к той или иной статусной группе, к той или иной традиционной должности. Зато почти все они умеют читать и писать. И вот появилось нововведение: каждый сановник, каждый вождь, входящий в традиционную структуру управления, имеет теперь полированную деревянную табличку, на которой выгравировано название его титула. Дощечка подвешивается на цепочку, и в торжественных случаях она украшает грудь вождя точно так же, как определенный вид бус в прежние времена, когда у йоруба еще не было письменности.

Остается заметить, что национальный костюм гораздо более, чем европейский, удобен и приспособлен для носки в тропическом климате, а его яркие краски выглядят очень красиво под африканским солнцем.

Хотелось бы сказать два слова и о прическах. Только в Иле-Ифе, когда меня однажды причесали по-национальному, я поняла, почему основа африканской традиционной прически – деление

волос на множество мелких косичек: таким путем достигается вентиляция кожи головы, что совершенно необходимо в африканскую жару. Но такие прически – очень сложные, вычурные, красивые, составленные из множества косичек, я видела у немногих, в основном у девочек и молоденьких девушек. Сооружение традиционной прически требует времени, а свободного времени у современной йорубской женщины мало. Те, у кого есть деньги, предпочитают делать химическую завивку, точнее «развивку»; если мы делаем «химию» для того, чтобы волосы завивались, нигерийские женщины; с помощью химической завивки добиваются распрямления своих от природы курчавых волос; такие распрямленные волосы быстрее расчесываются и легче укладываются. Что же касается совсем старых женщин или тех, у кого нет денег на завивку, то они очень коротко стригутся или же бреют голову, которую всегда могут покрыть традиционным тюрбаном.

Словом, если приглядеться внимательнее, древний Иле-Ифе постепенно приобретает новые черты и привычки. По неофициальным подсчетам, за последние 30 лет его население увеличилось, главным образом за счет миграций, со 130 тыс. до полумиллиона человек. В Иле-Ифе есть все или почти все, что положено иметь современному городу: почта, телеграф, магазины и рынки, где в отличие от наших торговых точек можно купить любой товар местного или иностранного производства, аптеки, книжные лавки, культовые сооружения, музеи, школы, больницы, тюрьма, ремесленные и ремонтные мастерские, автозаправочные станции и т. п. И все же в основе своей это глубоко традиционный город. Новое, современное как бы надстраивается над традиционным, дополняя, но не уничтожая его.

Проводниками сохранения и развития традиционной культуры в Иле-Ифе ныне являются два института, два органа традиционной власти, и университет. Иными словами, самое древнее и традиционное сотрудничает с самым новым и современным. И в этом заключается, пожалуй, одна из главных особенностей сегодняшнего развития этой части Нигерии.

Традиционные структуры управления и власти сохранились в Нигерии повсеместно. Они состоят из довольно разнородных элементов, включая в себя правителей больших и малых некогда не-

зависимых доколониальных государств, развивавшихся на территории нынешней Нигерии до конца XIX – начала XX в., т.е. до их захвата англичанами. Помимо этого в состав традиционных структур управления и власти входят сановники различных рангов, старосты деревень, округов, кварталов. Все они наделены тем или иным титулом в соответствии с местной титулатурой. У каждого народа Нигерии (а в этой стране живет около 200 больших и малых народов) сохранилась своя традиционная иерархия носителей титулов и соответственно своя титулатура. В колониальный период англичане в интересах колониального управления пытались как-то упорядочить и унифицировать обилие этих разнообразных иерархий. Они разделили всех традиционных правителей на несколько рангов, или разрядов, назвав их «туземными властями», и ввели в обиход слово «вождь», которым стали обозначать и сановников различных рангов, и вождей племен, и старост и т. п. В современной независимой Нигерии в полной мере возрождена традиционная титулатура, но наряду с ней продолжают использоваться термины, введенные англичанами: «традиционный правитель» для монархов (эмиров и *оба*) бывших независимых государств и «вождь» для обозначения всех представителей традиционного управления и власти ниже монарха.

За последние 30 лет в Нигерии появилась также новая практика: наделять людей почетным традиционным титулом за какие-либо заслуги перед обществом (а иногда и за взятку). И если вы видите на визитной карточке нигерийца слово *chief*, т. е. «вождь», то это вовсе не означает, что ваш новый знакомый входит в традиционную структуру управления, скорее всего он просто обладатель почетного титула.

За сравнительно короткий период колониального управления Нигерией англичане много экспериментировали с традиционными структурами, одновременно ломая и подкармливая их, подчиняя и используя в своих интересах, возвышая и поддерживая одних и низводя других до ничтожного состояния.

В настоящее время границы власти традиционных структур сужены законодательным путем еще больше, чем в колониальный период. Представители традиционных структур власти не входят ни в федеральное правительство, ни в правительства штатов.

Официально сфера их влияния – местные органы власти, в которых им отведены по преимуществу представительские и совещательные функции.

Нигерийские средства массовой информации не обходят вниманием этот институт, подробно рассказывая о церемониях коронаций, похорон, юбилеях традиционных правителей, их распрах по поводу места в традиционной иерархии и т.п. Некоторых тем, таких, например, как источники доходов традиционных властей, печать, как правило, избегает, зато не скупится на критику: на традиционных правителей рисуют карикатуры, их, случается, именуют в печати кровососами, ретроgrадами, пережитками прошлого и т. п. Словом, значительная часть интеллигенции рассматривает эту прослойку как тормоз на пути радикальных социальных преобразований в стране.

Но было бы неверно полагать, что приведенная точка зрения отражает настроение всего общества. Сегодня традиционные правители и вожди, как и раньше, пользуются уважением и влиянием у очень большой части населения. У меня создалось впечатление, что многие по-прежнему видят в них «отцов народа», хранителей традиционной культуры, древних обычаев и верований, словом, всего того, что обычно называют «духом нации». Традиционный правитель (*оба* по-йорубски) и его дворец ассоциируются у йоруба, особенно в Иле-Ифе, с традициями славного прошлого, с замечательными достижениями древней цивилизации Ифе. Ведь в прежние времена именно дворец был средоточием культурных ценностей народа, центром не только политической и религиозной жизни, но и главным художественно-ремесленным центром. Характерно, что главный музей Иле-Ифе – хранилище бесценных скульптур из терракоты и бронзы – основан традиционным правителем и расположен совсем рядом с воротами, ведущими в его дворец.

Нынешний *оони*, т.е. традиционный правитель Иле-Ифе, оба О. Сиджуваде Олубусе Второй, стал им в 1980 г., в возрасте 50 лет. Согласно обычаю, *оони* является священным царем, т.е. воплощает в себе благополучие и здоровье народа. Обычай предписывал, чтобы священный царь большую часть года (исключая несколько общегосударственных праздников) проводил затворником

в своем дворце и если появлялся на народе, то непременно бы прикрывал лицо вуалью из бус, нитями свисавших с его короны. Покидать пределы государства ему также возбранялось. Эти и многие другие запреты, налагаемые обычаем на священного царя, имели ритуально-магическое значение: предполагалось, что они обеспечивали сохранность магических свойств, которые царь приобретал в ходе обряда коронации и других ритуально-обрядовых действий.

Время внесло большие коррективы в древние обычаи. До своего избрания на трон традиционный правитель Иле-Ифе успешно занимался бизнесом. Он не оставил этого занятия и сегодня. Оба Сиджуваде – один из тех, кто способствует развитию торгового бизнеса между нашей страной и Нигерией. Он бывал у нас более 15 раз, и благодаря его предпринимательской деятельности в Иле-Ифе импортируется некоторое количество автомобилей и других наших промышленных товаров.

Я видела оони всего два раза. Первый раз это было в г. Ойо во дворце другого традиционного правителя, носившего титул *алафина* (дословно «хозяин дворца»). Оони посетил Ойо специально для того, чтобы выразить сочувствие и оказать материальную помощь алафину, дворец которого незадолго до этого сильно пострадал от пожара. Его приезд был весьма впечатляющим. Оба Сиджуваде Олубусе Второй приехал во дворец алафина, обы Ламиди Адейеми Третьего, в роскошном черном «Мерседесе» под охраной моторизованного эскорта автоматчиков. На всем пути следования из Иле-Ифе в Ойо оони приветствовали толпы народа. На территории дворца его восторженно встречали сотни людей – простой народ, а также вожди и традиционные правители, съехавшиеся по этому поводу во дворец со всех концов йорубской земли. Встреча священных царей широко освещалась прессой и была расценена как важное политическое событие, как этап в стабилизации традиционных политических сил. Второй раз я видела оони в совсем уж светской обстановке: он был приглашен университетом им. Обафеми Аволово в качестве почетного председателя на обсуждение публичной лекции одного из профессоров, посвященной социальным проблемам современной Нигерии. Оони держался непринужденно и просто в среде университетской профес-

суры, с явным удовольствием выполнял обязанности председателяствующего.

Внешне традиционный правитель Иле-Ифе производит приятное впечатление – у него живые манеры и правильные черты лица. Кстати, согласно йорубской традиции, внешность имеет значение при выборе кандидата на трон: священный царь не должен иметь явных физических недостатков, гармония физических черт учитывается при избрании. Эти требования связаны с представлениями о том, что правитель воплощает в себе здоровье и процветание народа и страны и является их хранителем. Считается, что среди 201 божества Иле-Ифе 201-м является сам оони. В свете этих традиционных представлений меня несколько удивило, что по вероисповеданию оба Сиджуваде – христианин. В городе (за пределами дворца) есть церковь, возле которой погребены его родственники. На мой вопрос, как же можно быть одновременно и христианином, и язычником, я получила характерный ответ от одного весьма образованного йоруба: «оони – ориша (т.е. божество), а это значит, что он не может ошибаться, что он всегда прав в своих поступках».

Было бы, однако, неправильно видеть в этом утверждении намек на непререкаемость или, более того, на деспотический характер царской власти у йоруба, на узаконенность царского произвола. В действительности ограничение власти священного царя заложено в традиционной политической структуре. Выбор правителя и его деятельность ограничены советом традиционной знати и своеобразным политико-религиозным институтом – обществом *огбони*.

Современному европейцу довольно трудно понять и тем более объяснить, что такое *огбони*. Подобные общества, или союзы, существуют и в некоторых других странах Африки. Этнографы называют такие организации тайными обществами, хотя они бывают в достаточной степени массовыми по составу. Другое дело, что на собрания общества, происходящие в специальном культовом помещении – *иледи*, не допускаются непосвященные. Мне, в частности, не довелось даже взглянуть на дом *огбони*, защищенный с улицы глухим забором и тяжелыми воротами. Сохранение тайны свято соблюдается.

Огбони и подобные ему тайные общества, или союзы, появились в глубокой древности на стадии разложения родового общества. В те далекие времена основное назначение этих союзов состояло в том, чтобы подготовить молодежь к самостоятельной жизни в родоплеменном коллективе. Впоследствии, по мере развития и усложнения общества и его социально-политических структур, зарождения государства, в огбони развились и усилились судебные-полицейские функции, освященные представлениями о причастности огбони к тайнам духов земли, каравших людей за пролитие крови. Кроме того, произошло расслоение внутри огбони: выделилась верхушка, ответственная за принятие решений. В колониальный период, наиболее тяжелое время для выживания традиционных структур, подвергавшихся насильственной ломке, произошла трансформация огбони в так называемое реформированное братство огбони, с тем, чтобы обеспечить выживание этого традиционного института перед натиском колонизаторов и мировых религий – христианства и ислама.

В Иле-Ифе у меня была возможность побеседовать с одним из руководителей огбони в этом городе, европейски образованным человеком, сочетающим традиционные функции с преподаванием и научной работой в университете. По его словам, традиционные структуры власти в Иле-Ифе сохранились в видоизмененной форме, что объясняется прежде всего социальной стратификацией общества, активным участием традиционных кругов, включая верхи, в современных секторах общественного производства, их своего рода раздвоением между традиционной и современной сферами деятельности. Огбони пользуется в Иле-Ифе большим уважением. В настоящее время общество насчитывает около 4 тыс. членов. Существует строгий отбор кандидатов в его члены. Совет огбони образуют 17 человек, из них семь – самые влиятельные, это те, кто в конечном счете принимает решения. Кстати, мой собеседник был одним из этих семи.

Сегодня в огбони могут быть приняты представители самых разных слоев населения – и богачи, и бедные крестьяне, в том числе даже те, кто приехал на жительство в Иле-Ифе из других мест. Членами огбони могут быть христиане и мусульмане. Верхушка огбони состоит из жрецов Ифы (бога судьбы), бизнесменов,

крестьян, вождей. Всех их объединяет одно качество: они происходят из самых древних родов Иле-Ифе, восходящих к периоду зарождения города (т.е. к I тыс. н. э.). Таких родов в Иле-Ифе, согласно традиции, насчитывается 13. Выходцы из других штатов Нигерии, живущие ныне в городе, могут быть приняты в члены огбони, но они никогда не войдут в состав верхушки.

Между тем именно верхушка огбони, по словам моего собеседника, обладает реальной властью в городе. Она контролирует и предпринимательство, и религиозные организации (включая христианские и мусульманские), и традиционные органы управления. Например, если верхушка огбони не одобряет того или иного политического решения традиционного правителя, он обязан подчиниться. Отвечая на вопрос о причинах всемогущества огбони, мой собеседник ограничился традиционным объяснением, а именно связью огбони с землей предков и исходящим от предков духом «правды, уважения и равенства».

Как исследователя традиционных структур, меня весьма интересовал вопрос об источниках и размерах доходов традиционных правителей. Сколько-нибудь полной картины у меня на этот счет не сложилось: официальные данные не публикуются, а задавать вопрос, являясь в гости: «Скажите, каков ваш доход и откуда?», согласитесь, не очень-то прилично. Простые люди, уроженцы Иле-Ифе, имеют разные точки зрения на этот предмет. Одни убеждали меня, что основное богатство традиционной знати – это земля (бывшие общинные земли), которая по мере роста города становится все более ценным источником дохода. Я и сама имела возможность видеть на территории города обширное пространство, отгороженное от улицы глухим забором с надписью на воротах: «Владение Сиджуваде», т. е. правящего оони. Мне также рассказывали о 45 домах, принадлежащих оони и сдаваемых им внаем сотрудникам университета. Другие люди говорили мне, что основное богатство оони нажито им собственными усилиями в качестве весьма удачливого бизнесмена, подчеркивая при этом, что вклад, сделанный традиционным правителем в социально-экономическое и культурное развитие города, во много раз выше того, что он извлек на основании традиционных источников дохода. Оклады, которые традиционные правители и вожди получают

от федерального правительства за службу в местных советах, невелики, особенно если учесть, что у них большие расходы, которые в современном мире принято называть «представительскими», и, кроме того, по традиции вождь должен оказывать помощь своим подданным.

Вообще, насколько я понимаю, есть много других побудительных причин, кроме богатства, у людей, соглашающихся занять высокий традиционный пост. Во время моего пребывания в Иле-Ифе было объявлено, что 50-летний профессор биохимии был избран обой одного из небольших городов. Коллеги профессора из университета им. Обафеми Аволово говорили мне, что он теряет престижную профессию, привычный уклад жизни и не становится богаче.

Что же касается чисто зрительных впечатлений о богатстве или бедности, то на них нельзя было полагаться, так как внешних признаков мне просто не удалось увидеть. Может быть, это объясняется тем, что мне не предоставилось возможности познакомиться с настоящими богачами – крупными предпринимателями или же с представителями правящих кругов страны. В г. Ойо я была в царском дворце. То, что я видела (тронный зал, внутренние покои сестры царя, царский сад и т. п.), показалось мне очень бедным даже по нашим нынешним представлениям. Помимо дворца я побывала в доме одного очень важного вождя, в домах и квартирах интеллигенции и простых людей. Традиции современного нигерийского (йорубского) интерьера, их представления о красоте и удобстве жилища сильно отличаются от наших, их трудно сравнивать, хотя обстановка в общем европейская. Такое впечатление, что, по сравнению с нашими домами и квартирами, у йоруба очень мало вещей, практически нет безделушек, мало книг. Почти во всех домах, где я бывала, единственное украшение стен – иллюстрированные календари за нынешний и прошлые годы и, если хозяева состоятельны, их собственные фотографии. Ощущение такое, что в их домах нет вещей, передаваемых по наследству. То, что есть, имеется сегодня в ассортименте многочисленных магазинов города или вывезено из-за границы. Такие принятые у нас украшения жилища, как люстра, ковры на стенах, кружевные или шелковые занавеси на окнах, также отсутствуют. Одним словом,

йоруба и в доме предпочитают простор, не загромождают свои комнаты вещами и мебелью. В то же время неизменными атрибутами йорубского дома среднего достатка являются большие вентиляторы и хорошие большие холодильники; многие семьи (но не все) имеют автомашины и мотоциклы, хотя вместо пылесоса и полотера пользуются исключительно сухим веником.



И. А. Кремлева

Похоронно-поминальная обрядность у старообрядцев Северного Приуралья

**(Кремлева И.А. Похоронно-поминальная обрядность
у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная
духовная и материальная культура русских
старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и
Америки. Новосибирск, 1992. С. 202 – 207)**

Элементы традиционной культуры северно-уральского крестьянства, в том числе погребально-поминальная обрядность, отражали историю формирования русского населения Пермского края, пришедшего сюда из разных мест и принесшего с собою разные обычаи. Значительный отпечаток на культурный облик края наложило переселение старообрядцев (кержаков, как их здесь называли). Первые группы старообрядцев появились в Пермском крае в конце XVII в., а массовый их приток, вызванный преследованиями раскола в центральных губерниях России, относится к началу XVIII в. Движение староверов не прекратилось и в XIX в. Отдельные поселения их возникали также в начале XX в.

Старообрядцы составили преобладающую часть русского православного населения Пермского края. В регионе были представлены разные толки старообрядцев как поповского, так и беспоповского направлений: австрийцы, часовенные, поморцы, федосеевцы. Особняком стояли странники (бегуны), учение которых выходило подчас за рамки традиции старообрядчества. Сегодня трудно с точностью определить границы распространения того

или иного толка. Во многих деревнях крестьяне скрывали свою приверженность старой вере и официально числились православными, признающими церковь. Проповеднический успех авторитетного наставника нередко приобщал к его учению новую группу старообрядцев, придерживавшихся прежде иного толка. Кроме того, внутри некоторых общин (согласий) существовало разграничение на «христианских» и «мирских», устанавливавшее неодинаковые нормы повседневного поведения для обеих групп. Старообрядцы жили в тесном соседстве с последователями официальной церкви и не могли избежать разнообразных связей с ними, в том числе брачных. Успехи единоверия способствовали ослаблению замкнутости старообрядческих общин.

Отдельные особенности похоронно-поминальной обрядности определены уставами согласий. Но основные черты обряда восходят к давним традициям той группы населения, среди которой возникло или распространилось то или иное направление старообрядчества.

Старообрядцы считали тяжким грехом исповедоваться у православного священника и отпевать умерших в православной церкви, так как верили, что душа того человека идет прямо в ад. Поморцы составили новый, особый чин исповеди - скитское покаяние. У часовенных старообрядцев скитское покаяние во многом не сходилось с поморским. Но главное было общим - они считали, что можно обойтись без причащения тела и крови Христовой; разрешительной молитвы не читали, в отличие от последователей православной церкви. Покаяние поморцы приносили перед своим наставником. Исповедь заканчивали наложением епитимьи, без чего покаяние не имело смысла. Делали они это тайно и нередко хоронили тоже тайно. Правда, не могло быть, чтобы священник тогда же или позже не узнавал о смерти прихожанина, но «священники этих мест, часто тайно сочувствующие расколу, послабляли предрассудкам своих прихожан и, узнав о смерти и похоронах прихожанина, который погребен тайно и самовольно, не записывали в метрические книги. Очень часто священники не могли добраться в далеко отстоящие деревни и справить требы из-за плохого состояния дорог.

Местный священнослужитель признавался: «Религия в наших волостях имела среди верующих какую-то смесь, трудно поддающуюся описанию. Православие исполняется, но в то же время... без всякого доверия к священству». Немало было в деревнях людей, проживших 70-80 и даже 100 лет, которые в церкви были только тогда, когда венчались да заносили мертвого для отпевания. Такие верующие часто прибегали к помощи старообрядческих наставников, которые, в свою очередь, требовали перехода в свою веру. Нередко числившийся по официальным документам православный на самом деле тайно придерживался старообрядчества. При этом он мог прибегать к уловкам. Например, ехал за священником как будто за приглашением на исповедь, «священник тащится в деревню - а там уже давно покойный - вот ему и не надо исповедоваться, а главное, что священник видит умершего». Такое состояние дел составляло специфику данного региона, и можно согласиться с мнением местных краеведов о том, что старообрядчество здесь имело огромное влияние. Что касается крайнего течения - бегунского согласия, особенно скрытников, то они перед смертью уходили в лес, переставали есть и практически умирали голодной смертью, тем самым, как считалось в их среде, принимая «мученический венец».

О смерти человека деревня обычно узнавала по громкому плачу родственников в его доме. Прежде всего умершего должны были обмыть. Каких-либо серьезных различий между обмыванием старообрядцев и нестарообрядцев не наблюдалось. Существовали некоторые локальные особенности в обычаях, связанных с этим ритуалом. Так, в некоторых районах Пермской области обмывальщица как бы представляла умершую, от ее имени разговаривала с тремя женщинами, которые участвовали в обмывании, и благодарила всех. В бывшей Нижегородской губернии обмывальщице запрещено было сидеть за общим поминальным столом. Сохранился старинный обычай, согласно которому обмывальщица должна была, закончив ритуал, вымыться в бане и переодеться. Все действия ее имели магическую направленность. В данном районе в самом процессе обмывания ярко выражены отдельные языческие представления, которые тесно переплелись с христианскими.

В 80-90-е гг. XIX в. вышла из употребления домотканина, но как обрядовая одежда она удерживалась в старообрядческой среде. «Покойницкую» одежду и саван шили исключительно из домотканины. У мужчин рубашка, у женщин сарафан перехватывались сверху тонким поясочком или ниточкой. На голое тело, под рубашку, староверы повязывали еще один пояс, который никогда не снимали. Поясок оставляли и на умершем. Узлов на поясах не завязывали. Характерным был способ повязывания платка на покойнице - «нараспустинку»: два конца скрепляли ниткой (позднее булавкой) под подбородком, а два других свободно прилегали к спине. Кержаки, которые называли себя «истинно христианскими» (беспоповцы – нетовцы, спасовцы, поморцы) одевали покойных в одну холщовую рубаху и саван. Староверы часовенного согласия «пеленали» умерших, что означало, что душа умершего теперь чиста, как у младенца, и идет к Богу такою же, какой пришла на землю при рождении». Бегуны на мужчин саван не надевали. Хоронили в лаптях, даже если при жизни человек в них никогда не ходил. Правда, в XX в. многие кержаки на мирских саван надевать перестали, мужчин стали хоронить в костюмах, а женщин - в кофтах и юбках и сверху накидывали покрывало. В отличие от православных последователей официальной церкви, старообрядцы клали умершего на лавку «головой к иконам», считалось, что в таком положении он как бы смотрел на них.

С момента смерти и до самых похорон (хоронили, как правило, на третий день) над покойным читались молитвы. Надгробные молитвы читали начетники в сопровождении пения: участникам моления полагалось иметь лестовки и подручники (типичная старообрядческая атрибутика). Вплоть до 50-х гг. XX в. были распространены гробы-колоды, известные под названием «домовище». Их делали, как правило, без гвоздей, вытесывая из большой колоды дерева (кедра, сосны). Позже стали делать из теса. Изготовленные задолго до смерти человека, гробы держали где-нибудь на чердаке. Гробы для детей до сих пор делают из цельной колоды.

Умершему старообрядцу вкладывали в левую руку белую лестовку, специально сшитую для похорон. Гроб разворачивали «по солнышку» (что характерно только для старообрядцев) и снова ставили так, чтобы умерший был обращен лицом к иконам. На

гроб помещали свечи. Положение в гроб сопровождалось оплакиванием - «голошением». Оплакивали только женщины.

Чин отпевания у староверов заменялся иногда пением по Псалтири канона за единоумершего. Староверы считали погребение по православному чину «незамолимым грехом» и хоронили умерших, часто не дожидаясь трехдневного срока, а чтобы священник не мог совершить отпевание над могилой, делали тайные надгробия. Старообрядцы предпочитали пользоваться своими кладбищами, а не приходскими, что власти считали противозаконным. Если духовенство сообщало о фактах нарушения правил светским властям, те наказывали виновных. До 1890-х гг. местное духовенство, не получавшее достаточного содержания от государства и часто потворствовавшее староверам за соответствующее вознаграждение, проявляло снисходительность к тому, что умерших старообрядцев, числившихся православными, хоронили без церковного отпевания и задним числом записывали в метрические книги.

Старообрядцы строгановских имений получали от окружного управления (за определенную мзду) справку о том, что человек умер естественной смертью на глазах соседей и не успел выполнить священного обряда исповеди и причастия.

Староверов-странников часто крестили перед самой смертью. Похоронный обряд у бегунов заметно отличался от обряда у других староверов. Они «погребали умерших своих, на могилах коих, не по-православному - крестов нет, а ёлушки, у коих, когда хоронят мертвеца, подкапывают коренье, сворачивали всю цельну. Выкопавши яму, клали туда тело умершего без гроба, каждения и без всякого поминовения, поставя ёлушку на место, яко будто век тут ничего не бывало». Гроб выносили на руках. Если кладбище располагалось недалеко, то несли на руках, если же далеко, то на полотенцах. Умершего мужчину несли мужчины, женщину - женщины, девушку - девушки или парни. Постепенно обязательность этих требований стиралась, но оставался еще обычай, согласно которому гроб могли нести люди, которые держали себя в «чистоте», т.е. не менее шести недель не состояли в интимной близости.

Любопытно, что прихожане православных церквей данного региона зачастую усваивали обрядность старообрядцев.

Определенного часа для похорон не назначалось. Было принято хоронить или рано утром, или после 12 часов дня, но обязательно до захода солнышка. Однако старообрядцы-поморы считали, что утром хоронить нельзя. Наряду с описанным выше, сохранялся древний обычай везти гроб с умершим зимой и летом на санях и оставлять эти сани на кладбище, предварительно перевернув их полозьями вверх или привязав к березе. По дороге к кладбищу разбрасывали ветви пихты. Объясняли этот обычай так: «Стараясь дорожку завалить покойному, чтобы не приходил, не тревожил».

Ряд охранительных действий совершали на самом кладбище. Так, копальщики, вырыв могилу, никуда не уходили, «стерегли, охраняли ее от беса». Могилы рыли неглубокие, «по вере не полагалось». Внутри могилы кадили, затем закрытый гроб, часто перевязанный ветвями черемухи или лыковыми веревками, осторожно опускали на полотенцах или веревках в могилу. На дно могилы клали «полешки» и на них уже ставили гроб. В начале XX в. неожиданно быстро вошел обычай «строить полати» или «настил» над гробом, а потом уже засыпать землей. Повсеместно известен обычай бросать горсть земли на могилу ... Сейчас сохранились прямо на могилах «срубичи с двухскатной крышей», напоминающие «избушку», которые широко бытовали в старые времена. Прихожане православной церкви хоронили на приходских кладбищах, а каждая старообрядческая деревня заводила свое кладбище. В некоторых деревнях хоронили вне кладбища - под овином, в лесу, около дороги. Пермской Духовной консисторией 22 ноября 1880 г. был издан указ - «принять меры к прекращению обычая между прихожанами церквей Чердынского уезда хоронить умерших на не отведенных приходских кладбищах ... виновных привлечь к ответственности». Но староверы со своей стороны строго следили, чтобы на их кладбище не хоронили щепотников, давленников, опойц, некрещеных. Сами староверы своих мирских хоронили на отведенном отдельном кладбище или в сторонке. Вот почему в одной деревне одного старообрядческого толка часто имелось два кладбища.

Если старовера, который жил «в миру», брился, употреблял спиртное, настигала смерть без покаяния и обязательного 40-дневного поста, его не разрешали «проводить». Считалось, что такие люди за вероотступничество должны понести наказание на том свете; наставникам запрещалось совершать над ними погребальный обряд. В таких случаях родные обычно хоронили умершего сами, без всякой службы.

После погребения устраивали поминки. Все приглашались на обед. Считалось хорошим знаком, если заходили какие-нибудь «странники» из староверов. Перед обедом читали молитвы, совершали семь земных поклонов, потом усаживались за стол. Не старообрядцев сажали за отдельный стол и подавали им из специально хранимой для этого посуды. Вначале все должны были отведать кутью, приготовленную из пшеницы с медом (впоследствии - из риса с сахаром и медом). Поминальные обеды устраивались на «третины», «девятины», «сорочины» и в годовщину со дня смерти. Выбор блюд зависел от того, на какой день («постный» или «скоромный») приходилась эта дата. В Пермском крае характерной особенностью поминального стола был рыбный пирог. Во всех случаях напоследок подавали очень густой овсяный или ржаной кисель и ели его с медом. Из поминальной еды полностью исключались картофель и чай. Не разрешалось готовить мясные блюда, невзирая на то, справлялся обед в пост или в мясоед. Водку на поминках староверы не употребляли, пили только квас. Но уже в середине XIX в. только «истинные» староверы придерживались этих правил. Сама церемония подачи блюд строго регламентировалась. Ели деревянными (чаще всего кленовыми) ложками. Вилками и ножами за поминальным столом не полагалось пользоваться, а пирог разламывали руками. Во время обеда за умершего читалась Псалтирь, а по окончании обеда присутствовавшим раздавались деньги.

Сороковой день отмечался особо, стол был обильным - до 15 «перемен». Раздавали не только деньги, но и «милостыню»: мужчинам - одно-два полотенца, женщинам - платочки, каждому по ложке.

В Пермском крае не было принято ходить на кладбище на Пасху. Днем поминовения усопших была и остается в этих местах

Радуница, в этот день варится кутья и справляется панихида. Троицын день у староверов уже ко второй половине XIX в. стал также связываться с поминанием умерших родных. Как и в других областях России, в Пермском крае поминовение умерших неестественной смертью совершалось старообрядцами только раз в году: в Троицкую субботу. К концу XIX в. на кладбище уже стали приносить пиво и брагу, и только старообрядческая среда этому нововведению сопротивлялась. Так, в некоторых местах до середины 50-х гг. нашего столетия староверы не приносили вино на кладбище. С конца XIX столетия стали ходить на могилы в Семик и «плакать». Этот обычай сохранился до наших дней.

Приведенный материал дает возможность пересмотреть содержащуюся в литературе общую оценку старообрядчества как движения консервативного, направленного на сохранение обычаев допетровской Руси. Изучение бытовой культуры старообрядцев показывает, что такая оценка старообрядчества в целом неправомерна, так как бытование архаичных обрядов было неодинаковым у разных толков, и к тому же сама обрядность у всех групп населения не оставалась неизменной. В частности, в среде поморцев, где была высокая грамотность и за соблюдением религиозных предписаний и правильным исполнением треб следила не официальная церковь, а сама община, дохристианских пережитков в погребально-поминальной обрядности почти нет. Видимо, внутренний контроль старообрядческой общины за соблюдением «чистоты веры» превосходил эффективностью деятельность церковных светских властей, направленную на искоренение традиций язычества.

Собранный материал не позволяет выделить в погребально-поминальной обрядности черты, которые можно было бы признать свойственными только старообрядчеству (за исключением регламентированных по уставу). Похоже, что отмеченные у старообрядцев особенности не выходят за рамки традиций, общих для всего русского народа.

Учебное издание

Этнология

Хрестоматия

Составители **Кострикина** Ольга Анатольевна
Шустрова Ирина Юрьевна

Редактор, корректор А.А. Аладьева
Компьютерная верстка И.Н. Ивановой

Подписано в печать .03.2006 г. Формат 60х84/16.
Бумага тип. Усл. печ. л. 12,09. Уч.-изд. л. 10,14, .
Тираж 200 экз. Заказ

Оригинал-макет подготовлен
в редакционно-издательском отделе ЯрГУ.

Ярославский государственный университет.
150 000 Ярославль, ул. Советская, 14.

Отпечатано
ООО «Ремдер» ЛР ИД № 06515 от 26.10.2001
г. Ярославль, пр. Октября, 94, оф. 37 тел. (4852) 73-35-03

