



*...не искать никакой науки кроме той,  
какую можно найти в себе самом  
или в громадной книге света...*

*Рене Декарт*

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии принимали участие  
ведущие специалисты Центра гуманитарных  
научно-информационных исследований,  
Института научной информации по  
общественным наукам, Института всеобщей  
истории, Института философии РАН,  
Университета Российской академии  
образования

Издание осуществлено  
в рамках программы «Пушкин»  
при поддержке Министерства иностранных  
дел Франции  
и Посольства Франции в России

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme  
d'aide à la publication "Pouchkine" avec le  
soutien du Ministère des Affaires  
Etrangères français et de l'Ambassade  
de France en Russie

Издание выпущено при поддержке Института  
«Открытое общество» (Фонд Сороса) в рамках  
мегапроекта «Пушкинская библиотека»  
This edition is published with the support of the  
Open Society Institute within the framework of  
«Pushkin Library» megaproject

**Редакционный совет серии «Университетская  
библиотека»:**

Н.С. Автономова, Т.А. Алексеева,  
М.Л. Андреев, В.И. Бахмин,  
М.А. Веденяпина, Е.Ю. Гениева,  
Ю.А. Кимелев, А.Я. Ливергант,  
Б.Г. Капустин, Ф. Пинтер, А.В. Полетаев,  
И.М. Савельева, Л.П. Репина,  
А.М. Руткевич, А.Ф. Филиппов

**«University Library» Editorial Council:**

Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail  
Andreev, Vyacheslav Bakhmin, Maria  
Vedeniapina, Ekaterina Genieva, Yuri Kimelev,  
Alexander Livergant, Boris Kapustin, Frances  
Pinter, Andrey Poletayev, Irina Savellieva, Lorina  
Repina, Alexei Rutkevich, Alexander Filippov

Академия  
исследований  
культуры



Клод  
Леви-Строс

# ифологии

Происхождение  
застольных  
обычаев

Claude Lévi-Strauss  
**Mythologiques. T 3**  
L'origine  
des manières de table  
Paris, Plon, 1968

Том 3



Университетская  
библиотека  
Культурологии

Университетская книга  
Москва — Санкт-Петербург  
2000

**Редакционная коллегия серии:**

Л.В. Скворцов (председатель), И.И. Блауберг, В.В. Бычков,  
П.П. Гайденоко, В.Д. Губин, Ю.Н. Давыдов,  
Г.И. Зверева, Л.Г. Ионин,  
Ю.А. Кимелев, И.В. Кондаков, С.В. Лёзов, Н.Б. Маньковская,  
В.Л. Махлин, Л.Т. Мильская, Л.А. Мостова,  
А.П. Огурцов, Г.С. Померанц, А.М. Руткевич,  
И.М. Савельева, М.М. Скибицкий, П.В. Соснов,  
Г.М. Тавризян, А.Г. Трифонов, А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта «Книга света» С.Я. Левит

**Редакционная коллегия тома:**

Переводчик: Е.О. Пучкова  
Ответственный редактор: Е.О. Пучкова  
Художник: П.П. Ефремов

Л 36 **Клод Леви-Строс.** Мифологии. В 4-х тт. Том 3. Происхождение застольных обычаев. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — 461 с. — (Книга света)

ISBN 5-323-00019-8

ISBN 5-7914-0023-3 (Книга света)

Леви-Строс К. — французский философ, этнограф и социолог, один из основных представителей французского структурализма, исследователь первобытных систем родства, мифологии и фольклора. Его работы получили мировую известность и оказали большое влияние во многих областях философско-культурологических исследований.

Ключевое место в творчестве Леви-Строса занимает исследование мифологии и фольклора, его называют отцом структурной типологии мифа как важнейшей части структурной антропологии. Леви-Строс совершил переход от символической теории мифа (Юнг, Кассирер) к собственно структурной, использующей операциональные методы теории информации и структурной лингвистики.

© Éditions Plon, 1964

© С.Я. Левит, составление серии, 2000

© Е.О. Пучкова, перевод, 2000

© Университетская книга, 2000

ISBN 5-323-00019-8



**Происхождение  
застольных  
обычаев**

*«Hoc quicquid est muneris, fili charissime, universo  
putrorum sodalities per te donatum esse volui: quo statim  
hoc congiario simul et commilitonum tuorum animos tibi  
concilies, et illis liberalium artium ac morum studia  
commendes».*

Érasme. *De Civilitate morum puerilium*  
(*Conclusio operis*)<sup>0\*</sup>

# Предисловие

**Х**отя рассуждения, которые мы предлагаем сейчас вашему вниманию, могут показаться фрагментарными, они образуют единство с предисловиями к двум предыдущим томам. Чтобы приступить к чтению с этого тома, достаточно пропустить шесть вводных строк, отсылающих к тому «*От меда к пеплу*»<sup>1\*</sup> и обратиться к амазонскому мифу  $M_{354}$  — с него и начинается наше исследование. Этот миф Тукуна<sup>2\*</sup> будет служить нам путеводной нитью до самого конца, поскольку он играет в исследовании роль референтного мифа.  $M_{354}$  занимает стратегическое положение, сравнимое лишь с положением самого первого мифа ( $M_1$ ), анализ которого начинается в «*Сыром и приготовленном*»<sup>3\*</sup> и продолжается на протяжении всей работы.

Возможно, миф индейцев Тукуна, послуживший предметом анализа в данном томе, представляет читателю-новичку более подходящее поле для исследования. Кажется даже, что никакой другой миф не мог бы стать столь привлекательным объектом для самого разностороннего анализа: текстуального, этнографического, семантического, анализа формы... В этом плане первая часть книги носит дидактический характер. На примерах она позволяет привыкнуть к нашему методу, ознакомиться с предлагаемым нами подходом, оценить его результаты.

Но, кроме того, шаг за шагом продвигаясь вслед за развитием референтного мифа, мы по пути исследуем и многие другие, которые его поясняют и позволяют заметить объединяющие их органические взаимосвязи. И поскольку мифологический мир (универсум) общества или совокупности географически и исторически связанных между собой обществ всегда образует замкнутую систему, в конце мы обязательно вернемся к тем мифам, с изучения которых наше исследование начиналось. Вот почему в пятой части книги читатель сможет убедиться (с. 231), что миф под номером 428 повторяет  $M_{10}$  из «*Сырого и приготовленного*». А в шестой части выявится, что  $M_{495}$  совпадает с группой мифов ( $M_1$ ,  $M_{7-12}$ ,  $M_{24}$ ), которые служили одновременно исходным пунктом и путеводной нитью во вступительном томе «*Мифологик*».

Стало быть, ничто не мешает прочитать сначала третий том, а затем вернуться к первому, в завязке которого скрыт конец третьего. После чего, если

читатель не утратит интереса, можно изучить и второй том. Не меньше подходит и другой порядок чтения: начать со второго тома, затем перейти к первому и, наконец, — к третьему. В действительности, существует много программ, соответствующих формулам 1, 2, 3; 2, 3, 1; 2, 1, 3 или 3, 1, 2. Сложнее читать, используя формулы 1, 3, 2 и 3, 2, 1. Изучение второго тома после третьего предполагает знание первого, при этом можно прочесть сначала второй том, а потом первый, но при условии, что третий будет прочитан в конце.

Такая причудливость объясняется двумя обстоятельствами. Первый и второй тома, с одной стороны, и первый и третий — с другой, взаимно дополняют друг друга. Как мы уже говорили в *«От меда к пеплу»*, эта книга совершает в обратном направлении путь, проделанный в предыдущем томе. *«Происхождение застольных обычаев»* возвращает нас к пункту, из которого мы вышли в *«Сыром и приготовленном»*, но здесь наше исследование выбирает иной маршрут, предполагающий преодоление огромных расстояний между двумя частями Нового Света.

Кроме того, задача, поставленная в третьем томе, сложнее, чем в двух предыдущих, и рассматривается она одновременно в трех планах. Мы анализируем это в деталях на с. 353—357, однако, чтобы читатель не запутался в наших рассуждениях, будет полезно уже здесь обрисовать в общих чертах основную задачу исследования.

Сначала, со строго географической точки зрения, мы проследим несколько схем мифов на южноамериканских примерах, а затем обратимся к североамериканским мифам, где эти схемы вновь появляются в преобразованных формах.

Но при смене полушария обнаруживаются иные различия, тем более значимые, что сама мифологическая основа остается неизменной. В то время как уже исследованные северные мифы вводят в игру пространственные противопоставления — высокий и низкий, небо и земля, солнце и человечество, южноамериканские примеры, дающие больше пищи для сравнения, в основном прибегают к временным оппозициям: быстрый и медленный, равная и неравная длительность, день и ночь и т. д.

Важно и то, что рассматриваемые здесь мифы, в большинстве своем, отличаются от прочих в литературном плане — стилем и конструкцией повествования. Помимо жестко структурированных мифов встречаются и рассказы «с ящиками», где эпизоды словно скопированы один с другого, и непонятно, почему бы их просто-напросто не пронумеровать.

Тем не менее, анализируя миф данного типа, на который мы будем ссылаться на протяжении всей работы ( $M_{354}$ ), мы увидим, что последовательность сходных эпизодов не так однообразна, как может показаться на первый взгляд. Она прячет в себе систему, трансцендентные свойства которой глубже, чем просто формальные совпадения. Серийность повествования отражает то, как конечные ценности, изменяясь под влиянием других мифов, теряют мало-помалу свой структурный характер, отдаляясь от первоначального этнографического варианта. В конце концов он начинает существовать в сниженной форме, парализующей его остаточную энергию, которой тем не менее хватает на то, чтобы повторяться множество раз, но все же не до бесконечности.

Оставим на время Америку и вспомним схожие феномены, почерпнутые из нашей цивилизации, такие, как романы с продолжением, истории в эпизодах или полицейские романы одного автора, где всегда фигурирует один и тот же герой, из книги в книгу переходят одни и те же действующие лица и интрига всегда имеет единую конструкцию, — этот жанр литературы представляется нам очень близким к мифологии. Мы должны спросить себя: не проявляется ли тут существенная связь жанра мифов и романтического жанра и не просматривается ли здесь модель перехода одного жанра в другой?

Однако один из эпизодов мифа Тукуна выдвигается на первый план: женщина, разделенная на две части, выживает, повиснув на спине своего мужа. Этот эпизод невозможно интерпретировать в синтагматической цепи, и даже южноамериканская мифология в целом его не проясняет; он может быть понят только в парадигматической системе, извлеченной из мифов Северной Америки. Географическое перемещение возникает, следовательно, эмпирически. Остается подтвердить его теоретически.

Мифы североамериканских прерий ставят знак равенства между надоедливой женщиной<sup>4\*</sup> и женщиной-лягушкой, что обогащает и дополняет все рассуждения предыдущего тома, вдохновленные мифами тропической Америки, упоминающими в качестве героини лягушку. В этом новом контексте предыдущий анализ получает эффективное развитие, причем, появляется уверенность, что интерпретация мифов обоих полушарий не содержит каких-либо искажений. Возвращаясь к множеству вариантов, несомненно связанных, несмотря на их географическую удаленность, мы видим, что все эти мифы Северной или Южной Америки иллюстрируют риторические, если можно так выразиться, преобразования природы: надоедливая женщина представляет собой именно то, что она есть, в буквальном значении слова, — женский персонаж, который, в том числе и в Европе, народный язык характеризует как «надоедливую женщину». Этот тезис, подтверждаемый на расстоянии мифами, принадлежащими очень разным и очень удаленным друг от друга народам, а также выражениями из французского народного языка (которые встречаются в той или иной форме во всех языках), является этнографическим доказательством даже для приверженцев самых современных наук. Многие считают, что преимущество естественных наук перед гуманитарными состоит в том, что естественные науки имеют привилегию проводить свои эксперименты в различных местах и в разные моменты времени. Мы, конечно, не пытаемся вознести наше исследование на этот уровень, но многоликое разнообразие человеческих культур позволяет нам приблизиться к нему.

В то же время уточняются логическая функция и семантическая позиция другой воображаемой фигуры, которая симметрична предыдущей и часто сопровождает ее: мужчина, а не женщина, удаленный, а не приближенный, чье усердие, однако, не становится менее реальным или менее лукавым, поскольку этот персонаж имеет пенис необычайной длины, что позволяет герою преодолевать преграды, порожденные отдалением.

После разрешения проблемы, поставленной в заключительном эпизоде референтного мифа, необходимо рассмотреть еще один, не менее темный эпизод, повествующий о путешествии на пироге: гайанские мифы помога-

ют выявить его смысл, уточняя, что пассажиры в пироге в действительности являются Солнцем и Луной; роли, соответственно, рулевого и гребца, в которых они выступают, заставляют их держаться вместе (в одной лодке) и удаленно (один — спереди, другой — сзади), *на заданном расстоянии* — как два небесных тела должны располагаться на небе, чтобы гарантировать регулярную смену дня и ночи; как соотносятся день и ночь во время равноденствия.

Итак, мы определили, что амазонский миф относится, с одной стороны, к невесте-лягушке, а с другой — к двум главным действующим лицам, персонифицирующим небесные тела; наконец, мотив надоедливой женщины может и должен быть интерпретирован в связи с лягушкой, благодаря закреплению этой связи в единственной группе мифов, происходящих частично из Южной, частично из Северной Америки.

Далее, мы находим, что в упомянутых регионах Северной Америки (северные и центральные прерии, бассейн верхней Миссури) мифы объединяют все эти мотивы в сюжете, на протяжении которого братья Солнце и Луна в поисках идеальной жены ссорятся, споря о сравнительных достоинствах женщин и лягушек.

Рассмотрев и обсудив интерпретацию этого эпизода выдающимся специалистом по мифам С. Томпсоном, мы выскажем наше противоположное мнение: не как отдельный аргумент в запоздалом споре, но как совершенно иное понимание уроков мифа, распространенного на огромной территории — Аляска, восточная Канада, регионы на юге залива Гудзон, побережье Мексиканского залива.

Если проанализировать все варианты (числом не менее десяти) дискуссии о звездах, становится очевидной аксиоматика типа «равноденствия», которая иногда разъясняет мифы, и гипотеза о том, что процесс изучения южноамериканских мифов — это переход пространственной оси во временную, получает подтверждение. Но становится ясным и то, что этот переход значительно сложнее, чем простое изменение оси, поскольку полюсы временной оси предстают не в виде *границ*, а в виде *интервалов*, противопоставляемых по их относительной длительности — по тому, какой из них длиннее или короче — таким образом, что они формируют систему отношений между неравно сопоставленными границами. Новые мифы, в сравнении с уже изученными в других томах, характеризуются большей сложностью. Они устанавливают связи между связями, а не только между границами.

Чтобы двигаться дальше по пути структурного анализа мифологической мысли, мы должны понять необходимость обращения ко многим типам моделей, между которыми всегда возможен переход и различие которых всегда поддается толкованию как функция мифологического содержания. В случае, занимающем наше внимание, представляется, что решительный переход возможен на уровне астрономического кода: созвездия — их характеризуют медленные периодические, сезонные изменения и структурированные контрасты между способами жизни или технико-экономической активности, насаждаемыми ими — в нововведенных мифах уступают место отдельным небесным телам, таким, как Солнце или Луна, появление которых днем или ночью определяет другой тип периодично-

сти — более короткий и, в принципе, не зависящий от сезонных изменений. Эта периодичность контрастирует скоростью смены этапов с другой периодичностью, включающей в себя первую, но свободной от свойственной той монотонности.

Топический<sup>5\*</sup> характер не препятствует распространению астрономического кода в другие сферы. Он охватывает также арифметическую философию, которой посвящена почти вся шестая часть книги. Читатель, возможно, будет удивлен, как были удивлены и мы, тем, что самые абстрактные спекуляции относительно мифов приносят ключи к конкретным обычаям, таким, как, с одной стороны, обычай скальпировать врагов, а с другой — кулинарные секреты; охота за головами и кулинарное искусство объединяют, чтобы вместе создавать мораль. ■

В то же время, поскольку мы готовимся расширить область нашего исследования и хотим рассмотреть мифы Северной Америки (о которых, в основном, пойдет речь в четвертом, последнем томе), многие полученные результаты будут иметь теоретическое значение. Для большого ансамбля мифов мы объединим форму и содержание, количество и качество, обстоятельства материальной жизни и этику. И, наконец, покажем, что эти редукции, как они проявляются в мифах, следуют по тому же пути, на котором романтический стиль проявляется в недрах мифологии. Несмотря на свой формальный характер, этот новый стиль связан с изменениями в содержании повествования.

Читатель, знакомый с двумя предыдущими томами, несомненно отметит методологическое отклонение, объясняющееся необходимостью охватить большее число примеров в отдаленных регионах и одновременно проанализировать их в нескольких плоскостях, также значительно разнящихся между собой. Если использовать термин из электроники, мы должны были иногда увеличивать амплитуду развертки<sup>6\*</sup> исследования мифов — в частности, чтобы сравнивать мифы обеих Америк, — рискуя ослабить каждый цикл. Вместо равноценного изучения распространенного в ограниченных областях небольшого количества мифов, которые являются объектом нашего исследования и, сменяя друг друга, сохраняют более или менее одинаковый способ интерпретации, мы в этом томе исследуем отдельные мифы до конца, а по поводу других, сильно отдаленных географически, ограничимся лишь легкими замечаниями. Такой подход можно назвать модуляцией амплитуды — в противоположность модуляции частоты, которая использовалась нами в первых двух томах и от которой мы здесь отказываемся в пользу дальнейшего исследования, представляющего собой тяжелейшую обязанность, предписанную нам методами анализа мифов Южной и Северной Америки. Но, подобно тому, как в предыдущем томе мы ограничили исследование всего одним, хотя и большим сектором северного полушария, здесь мы также можем вернуться к более тонкому методу анализа, результаты которого подтверждаются упрощениями, позволяющими нам двигаться вперед.

Аналогично предыдущим томам, этот том не удалось бы создать так быстро без помощи многочисленных лиц, которым мне хотелось бы выразить благодарность. Огромную помощь оказали заметки, сделанные в 1963—1964 гг. мсье Жаном Пуионом. Мадемуазель Жаклин Болен перевела немецкие ис-



точники, мадемуазель Николь Бельмон помогала мне в сборе источников и составлении указателей. Мадам Эвелин Гведж выполнила тяжелую работу по перепечатке рукописи. Мадемуазель Моника Веркамп из лаборатории картографии Дома наук о Человеке подготовила карты и диаграммы. Мсье Роберто Кардозо де Оливейра из Национального музея Рио-де-Жанейро любезно переслал мне текст неизданного словаря Курта Нимуэндау и сборник его комментариев к исследованиям индейцев Тукуна. В дальнейшем я еще не раз выскажу свою благодарность и другим людям, причастным к созданию этой книги. Смитсоновский институт в Вашингтоне и музей филадельфийского Университета предоставили мне многочисленные цветные и черно-белые иллюстрации. Моя жена и мсье И. Шива вычитали гранки. Я очень признателен им всем.

Часть первая  
**Тайна женщины,  
разрезанной на куски**

*«Речь шла об одной эксцентричной американке и некоем чине, которым приписывали странные фантазии».*  
Ги де Терамон, *«Женщина, разрезанная на куски»*,  
Париж, 1930, с. 14

# I. Сцена преступления

**Х**очу напомнить читателям миф, приведенный в «От меда к пеплу» (Мифологики, II, i, третий вариант, M<sub>241</sub>). В нем рассказывается о лягушке, которая похищала детей и погибла оттого, что однажды съела слишком много меда — еда вкуснейшая, но по своим свойствам близкая к ядам. В сильно редуцированной форме этот же мотив эпизодически встречается в одном мифе Тукуна, открывающем новые пути в нашем исследовании.

*M<sub>354</sub> Тукуна: охотник Монманеки и его жены*

Во времена, когда демиурги выловили первых людей из воды (M<sub>95</sub>, «Сырое и приготовленное», с. 166), жил один индеец, единственным занятием которого была охота. Звали его Монманеки. Часто на своем пути он встречал лягушку, прятавшуюся в норку при его приближении, и забавы ради мочился в эту норку. Но однажды он встретил на том месте красивую молодую женщину. Монманеки заметил, что она беременна. «Ты причина этого, — сказала женщина. — Ты так часто направлял на меня свой penis». Монманеки взял ее в жены. Мать его также нашла невестку очень красивой.

Новобрачные вместе ходили на охоту, но питались они по-разному. Монманеки ел мясо, а для жены ловил черных жуков, потому что она не могла есть иную пищу. Однажды мать Монманеки, которая не знала об этом, увидела в горшочке насекомых и закричала: «Почему мой сын должен марать себе рот такой гадостью?!» Она выкинула жуков и положила на их место стручковый перец. Когда настал час еды, жена разогрела свой горшочек и начала есть, но перец сжег ей рот. Она убежала, превратилась в лягушку и бросилась в воду. Водяная крыса упрекнула ее, что она оставила своего плачущего маленького сына. Лягушка ответила, что родит другого, однако ночью вернулась и унесла ребенка от бабушки.

Монманеки продолжал охотиться. Однажды в роще пальм бакаба (*Oenocarpus* sp.) он заметил птицу арапасо. «Наполни мне флягу твоим напитком», — попросил он ее. На обратном пути на этом месте Монманеки ждала красивая девушка, предложившая ему калебасу<sup>7\*</sup> с пальмовым вином. Он взял девушку в жены. Она была привлекательна, но у нее оказались некрасивые ноги, заметив которые мать Монманеки закричала, что он мог бы выбрать себе жену и получше. Обидевшись, женщина ушла.

Монманеки продолжал охотиться. Как-то раз ему пришла в голову фантазия присесть и справить нужду прямо над норкой, которую рыла самка земляного червя. «Ой! Какой красивый пенис!» — высунув голову, воскликнула хозяйка норки. Монманеки опустил глаза и увидел, что червь чудесным образом превратился в девушку. Он совокупился с ней и привел к себе домой, где вскоре она родила ему ребенка. Однажды, уходя на охоту, Монманеки приказал жене оставить ребенка бабушке, а самой пойти пропалывать плантацию<sup>1</sup>. Но, поскольку ребенок не переставал плакать, бабушка решила отнести его матери. Она отправилась на плантацию и увидела сорную траву нетронутой, потому что невестка только перегрызала корни, как это делают земляные черви, ползая под землей. Сорняки уже начинали вянуть, но свекровь этого не заметила и решила, что жена ее сына — лентяйка. Схватив речную раковину с острыми краями, она принялась полоть сама и порезала губы невестке, продолжавшей перегрызать корни вблизи поверхности земли. Несчастная женщина вернулась домой только ночью. Ребенок плакал. Она умоляла мужа поверить ей, но не могла членораздельно объяснить, что произошло. Не перенеся своего безобразия, она убежала.

Монманеки вернулся к обычным занятиям. Однажды он обратился к стае попугаев ара<sup>8</sup> и попросил у них майсового пива. На обратном пути одна девушка-ара поджидала его с напитком, который он просил. Охотник женился на девушке. Как-то раз его мать достала с сушила весь майс, который там был, и приказала невестке, пока сама она будет в поле, приготовить пиво. Из одного-единственного початка майса женщина сварила столько пива, что его хватило, чтобы наполнить пять больших глиняных кувшинов. Вернувшись, старуха споткнулась о кучу неиспользованного майса и сразу начала браниться и обвинять невестку в бездельи. Молодая женщина в это время купалась в реке, но издали услышала упреки свекрови. Она не захотела войти в хижину и, когда муж вернулся, сказала ему, что не может найти свой гребень в соломе кровли (так все индейцы хранят предметы, которыми ежедневно пользуются). Она залезла на крышу и запела: «Ты меня бранила, моя свекровь, так пей же одна свое пиво!» Старуха поняла ошибку и стала извиняться, но невестка не дала себя уговорить. Усевшись, как на насесте, на коньке крыши, женщина снова превратилась в попугая ара. На рассвете она крикнула мужу: «Если ты меня любишь, следуй за мной. Найди лавровое дерево (а: гу-рапа), щепки которого, упав в воду, будут превращаться в рыб. Выдолби из его ствола пирогу и следуй за мной вниз по реке до горы Вэпи». С этими словами она улетела на восток.

В отчаянии Монманеки ринулся искать повсюду лавровое дерево (а: гу-рапа). Множество деревьев он порубил напрасно. Наконец, нашел дерево, щепки которого, падая в воду, омывавшую низ ствола, превращались в рыб. Каждый вечер, возвращаясь домой после целого дня работы над своей пирогой, он приносил с собой столько рыбы, что его бездельник-зять<sup>2</sup> решил за ним шпионить. В результате такой нескромности щепки перестали превращаться в рыб. Монманеки догадался, в чем причина, и сказал зятю, что лучше бы тот ему помог. Они вместе закончили пирогу и спустили ее на воду. Воспользовавшись тем, что любопытный родственник стоит на не очень глубоком месте, Монманеки быстро перевернул пирогу, и зять оказался под ней — так он провел всю ночь, стаяя и ругаясь. Мучитель освободил его только наутро и предложил вместе спуститься по реке Солимоэс. Монманеки сидел на корме, зять — на носу. Они не гребли, их несло течением. Наконец, они приплыли в

страну, куда улетела женщина-ара. Все население высыпало на берег посмотреть на пирогу и ее пассажиров, но жена Монманеки спряталась в толпе. Превратившись в птицу (топан), зять сел ей на плечо. Пирога продолжала плыть, но внезапно приняла вертикальное положение, и Монманеки, также ставший птицей (аіса), сел на другое плечо жены. Течение вынесло пирогу в большое озеро, где она превратилась в водяное чудовище диевае (dyëvaë) — хозяина рыб реки Солимоэс и особенно косяков рыб пирасема (Тупи<sup>9\*</sup>: «рыбы истока?»), которые периодически поднимаются по реке на нерест.

После этого приключения Монманеки женился на девушке из своего племени. Каждый раз, когда она ходила на пристань, которая была довольно далеко от хижины, ее тело разделялось надвое на уровне талии: живот и ноги оставались на берегу, грудь, голова и руки погружались в воду. Рыбы матринчан, привлеченные запахом плоти, собирались вокруг, верхняя половина женщины ловила их голыми руками и нанизывала на лиану. Потом она карабкалась на берег и соединялась с нижней, при этом выступающий спинной мозг играл роль скрепляющего штифта.

Мать Монманеки восхищалась, что невестка так хорошо умеет ловить рыбу. Однажды она решила приготовить маисовое пиво и попросила невестку принести воды с реки. Поскольку та задержалась на реке, старуха от нетерпения решила пойти сама. Она увидела лежащую на берегу нижнюю часть тела и выдернула торчащий кусок спинного мозга. Когда другая половина выбралась на берег, женщина не смогла более соединиться. Верхняя половина на руках вскарабкалась на ветку дерева, нависавшую над тропинкой. Наступила ночь. Удивленный отсутствием жены, Монманеки зажег факел и отправился на поиски. Когда он проходил под веткой, полуженщина соскользнула ему на спину и закрепилась. С тех пор она не давала мужу есть, вырывая пищу у него изо рта и пожирая ее сама. Монманеки худел на глазах, а его спина была вся загажена экскрементами жены.

Монманеки придумал способ освободиться. Он сказал, что ему надо погрузиться в воду проверить рыболовную запруду, при этом жена должна закрыть глаза, иначе их выгрызут пираньи, которыми кишит река. Чтобы придать больший вес своим словам, он поцарапал себя вырванными рыбьими челюстями. Испугавшись, жена предпочла остаться на берегу и освободила свою жертву. Монманеки воспользовался этим, бросился в воду и спасся вплаву. Лишенная нижней половины беспомощная женщина вскарабкалась, чтобы ловить рыбу, на сваю запруды. Спустя несколько дней она превратилась в попуага, «болтливого, будто он был приручен». Спрятавшись в чаще, муж видел, как она, болтая, улетела и исчезла в направлении гор вниз по течению Солимоэс (Nim., 13, p. 151—153).

На первый взгляд ничто не мешает продолжению рассказа. Он составлен из последовательных эпизодов, относящихся к неудаче той или иной женитьбы героя, который, кажется, имеет единственной целью накапливать брачный опыт. Почему же пятая жена оказалась последней? Южноамериканская мифология дает массу примеров историй этого типа, где скроенные по одной патронке эпизоды во множестве следуют друг за другом. Однако, если рассмотреть структуру мифа  $M_{354}$  с формальной точки зрения, можно установить, что она одновременно является открытой и закрытой. Открытой, поскольку после своего последнего приключения Монманеки вполне может

снова жениться, и закрытой, поскольку последняя женитьба имеет оригинальные черты, четко отличающие ее от четырех других. Представляется, что миф рассматривает два крайних решения одной и той же проблемы, между которыми располагаются несколько промежуточных вариантов, образующих как друг с другом, так и с крайними решениями, многочисленные отношения корреляции и оппозиции.

Первые четыре женитьбы героя экзогамны. Эту экзогамию можно даже квалифицировать как гиперболизированную, ибо в браках соединяются мужчина и самки животных, куда более далекие друг от друга, чем просто представители различных человеческих племен. Последний брак, напротив, был эндогамным, что прямо следует из текста: «Тогда Монманеки взял в жены девушку из своего племени». Отметим, что последний экзогамный брак носит характер переходный между двумя типами браков и это излагается в мифе с удивительным количеством подробностей.

Первые три эпизода состоят из двух стадий: 1) знакомство и женитьба; 2) разрыв по вине матери героя. Только четвертый и пятый эпизоды продолжают историю дальше. Но они начинают различаться между собой уже на второй стадии: в четвертом эпизоде, как и в предыдущих, старуха разлучает невестку с сыном; в пятом она разлучает невестку *саму с собой*, поскольку препятствует соединению частей ее тела. Но далее симметрия усиливается. Либо жена убегает и муж ее преследует, либо жена преследует мужа (и мы видели с какой цепкостью) и последний убегает от нее. Несомненно, четвертый брак экзогамен, а пятый — эндогамен, но в первом случае мужчина отправляется, чтобы поселиться с народом своей жены, чего ранее никогда не делал. Это получается у него только на короткое время — он превращается в птицу и садится на плечо жены, имеющей человеческий облик (хотя на самом деле она — птица). Эндогамная жена из пятого эпизода окончательно отказывается жить со своим племенем только *после* превращения в птицу. И горы в низовьях реки, куда она улетаает, те же самые, что и там, куда ранее улетела ее предшественница (женщина-ара вместо женщины-попугая<sup>10\*</sup>, но дикая, в отличие от героини пятого эпизода, которая ведет себя, словно прирученная). Обе женщины — хозяйки как рыб, так и рыбной ловли. В последнем аспекте в обоих эпизодах появляется тунеедствующий персонаж, не способный к рыбной ловле, будь то мужчина — зять героя (в отличие от работающего шурина), будь то нижняя — воплощающая женское начало — половина героини (в отличие от ее верхней половины).

Другие связи между этими эпизодами вскроются позднее. Сейчас нам достаточно отметить лишь некоторые из них, чтобы показать, что четвертый эпизод, описывающий, как и предыдущие, экзогамный брак, но построенный аналогично следующему за ним, является стержнем повествования, имеющего одновременно бинарную и троичную структуру:

эпизод:	1	2	3	4	5
брак:	экзогамный				эндогамный
структура повествования:	1-я часть			переход	2-я часть

Установив это, начнем с анализа экзогамных браков. Они совершаются с четырьмя животными, являющимися представителями «низа» (т.е. живущими в земле) или «верха» (т.е. птицами):

2) птица арапасо

4) ара

1) лягушка

3) земляной червь

Термином арапасо (арапассу, уирапассу), взятом из языка Тупи, *Nasica* sp. (Nim., 13, p. 57), обозначается несколько видов лазающих птиц, питающихся личинками насекомых или, как здесь, соком деревьев. Южноамериканские мифы относят их к среднему миру, так же как и дятлов, которые ведут сходный образ жизни: гнездятся в дуплах деревьев, прыгают по стволам в поисках пищи. Сидя на пальме, птица арапасо из мифа находится относительно ниже птицы ара, которую герой видит летящей в небе. Аналогично, лягушка, прячущаяся в норку, оказывается ниже червя, которого миф описывает сначала как роющего норку, а затем как ползающего вблизи поверхности земли. С этой точки зрения функциональная роль второго участника каждой отмеченной пары оказывается подчеркнутой глубже, чем первого.

С другой стороны, небольшой вариант мифа, распространенный у племени Хикскарьяна (M<sub>355</sub>; Derbyshire, p. 100—103), сокращен до единственного эпизода с лягушкой, живущей в темноте, и не содержит описания работы червя на плантации. Два подземных животных, следовательно, взаимозаменяемы, они иллюстрируют одну и ту же функцию в сходных обстоятельствах.

Когда герой облегчается в лягушачью норку, лягушка не двигается. Когда он делает то же самое в другую норку, червь высовывает голову и смотрит.

Птица арапасо сидит, ара летает. Двое животных, следовательно, неподвижны, а двое — движутся. Последняя пара оппозиций кажется излишней, поскольку и первых двух вполне достаточно, чтобы подчеркнуть различия четырех животных. Но третья пара является единственно релевантной, чтобы квалифицировать в терминах, аналогичных предыдущим, пирог, выдолбленную из ствола дерева, благодаря которой герой соединяется со своей четвертой женой, и деревянную сваю, к которой прикрепилась пятая жена, прежде чем окончательно покинуть своего мужа: ствол пустотелый, горизонтальный, движущийся по поверхности воды, и ствол сплошной, вертикальный, неподвижно закрепленный в воде. С этой точки зрения пирога, принявшая вертикальное положение и увлекаемая течением, символизирует переход от лодки (каковой она и является) к свае (появление которой она предвосхищает). Наконец, пирога дважды вбирает в себя бесполезного зятя: сначала — заключенного под ней, затем — пассивного компаньона в путешествии. Симметрично, свая, противопоставляемая пироге, как бы дважды отторгает от себя бесполезную половину туловища:



Рис. 1. Птица арапасо (арапассу).

(По: Ihering, p. 363.)



сначала — когда та неподвижно лежит на берегу, а затем — не сопровождая ее в полет.

	лягушка	арапасо	червь	ара	пирога	свая
высоко (+) / низко (-)	—	+	—	+		
(+) или (-) в зависимости от выраженности отношений верха и низа	+	—	—	+		
подвижный (+) / неподвижный (-)	—	—	+	+	+	—

Эта таблица не отражает в полной мере систему взаимных оппозиций между пирогой и сваяй так, как мы ее только что сформулировали. На первый взгляд, она также представляется излишне многословной, однако, как мы сейчас увидим, на самом деле эта система кодирует не только различные черты двух объектов, но и значительную часть послания, несомого группой мифов, к которой относится и  $M_{354}$ — $M_{355}$ .

Ограниченный сначала четырьмя первыми эпизодами экзогамных браков, наш анализ углубился настолько, что достиг уровня, на котором релевантные черты становятся общими для всей системы мифа. Эта общность логического субстрата кажется теперь очевидной.

Экзогамные браки имеют четыре побочных фактора: два из них относятся к выделительным функциям, а два — к функциям питания. Вместе они представляют собой копуляцию<sup>11</sup>, понимаемую как в физическом смысле (и в этих двух случаях женщина становится матерью), так и в смысле скорее моральном (поскольку женщина играет роль спутницы своего мужа). Моча Монманеки попадает на лягушку или червя, — и он получает сок пальмы от птицы арапасо и маисовое пиво от ара. Пиво варится, о чем свидетельствует текст мифа: «Из одного единственного початка маиса женщина сварила столько пива, что его хватило, чтобы наполнить пять больших глиняных кувшинов...». Пиво и экскременты являются более «вареными» и вызывают в памяти более постоянные моменты, чем сок и моча. Выразим это в таблице:

	НЕВАРЕННЫЙ:	ВАРЕННЫЙ:	
ВЫДЕЛЕНИЕ:	моча	кал	(от мужчины к женщине)
ПИТАНИЕ:	сок	пиво	(от женщины к мужчине)

В двух случаях, отнесенных к высшему порядку, женщина физически смешивает выделения и копуляции: она беременеет и рождает ребенка. В двух случаях низшего порядка наблюдается противоположная зависимость: мужчина создает моральную путаницу между питанием и копуляцией — стоит встреченной девушке дать ему напиток, и он берет ее в жены, но не оплодотворяет.

Если теперь изучить последний — пятый — эпизод, можно обнаружить, что в нем продолжают те же противоречивые отношения. Сначала тело жены раздваивается. Нижняя половина представляет собой женское начало по

своей физической сути (поскольку содержит половые органы) и мужское — по сходству (ибо посредством выступающего спинного мозга входит в верхнюю половину, совокупляясь с ней). Соответственно, верхняя половина в переносном смысле олицетворяет женское начало, хотя в социологическом плане занимается мужской деятельностью — рыбной ловлей. Следуя первой последовательности, эти две половины метафорически совокупаются, когда соединяются одна с другой, и половина, которую можно назвать мужской в социальном смысле, кормит женскую часть своего мужа (его мать, получающую рыбу, как заботливо объясняет миф). Согласно второй последовательности, напротив, верхняя половина совокупляется в метафорическом смысле именно с мужчиной (цепляясь за его спину) и при этом тщетно пытается переварить пищу, которую отнимает у мужа. Таким образом, в четырех экзогамных эпизодах главное противоречие — то между выделением и копуляцией, то между питанием и копуляцией — проявляется в эндогамных эпизодах в двойной форме автокопуляции и экзоалиментации, а затем — в экзокопуляции и автоалиментации, каждый раз противопоставленной одна другой<sup>12\*</sup>.

Для человека пища лягушек — черные жесткокрылые насекомые — это отбросы, которые мать героя относит к экскрементам. Лягушка совершает обратную ошибку, вместо основной пищи отведав красного перца, служащего людям в качестве приправы. Фигурально выражаясь, можно сказать, что «красный перец с боем захватывает рот». Однако женщина-лягушка была восхитительной с ног до головы, что не уставала повторять мать героя. Женщина-арапасо, появившаяся вслед за ней, тоже отличалась красотой, но лишь наполовину (сверху), а наполовину была безобразна (снизу): действительно, дендроколапиды<sup>13\*</sup> имеют удлинённые пальцы с сильными изогнутыми когтями. Третья жена, поначалу очень красивая, становится безобразной после того, как ее калечит свекровь. Следовательно, пространственная оппозиция (касающаяся частей тела) *красивый/безобразный* здесь является временной. Наконец, хотя первая жена была физически совершенной, она имела моральный недостаток — питалась отбросами, тогда как четвертая жена — совершенство в моральном плане, способная творить чудеса — была ленива (= морально безобразна), по мнению свекрови, восхищавшейся физической красотой жены-лягушки. Первый и четвертый эпизоды, таким образом, играют на противопоставлении физического и морального, а второй и третий — имеют дело с пространственными и временными аспектами, приводящими к той же оппозиции.

Последний — пятый — эпизод снова подчеркивает соединение этих двух линий повествования. Рассматривая его всесторонне, мы видим, что одна половина женщины ленива (она инертно укрывается на берегу реки, тогда как другая занимается рыбной ловлей), а вторая половина — деятельна. Упомянутые качества каждый раз имеют моральный аспект. Но вторая половина меняет свою физическую натуру во времени: сначала она дает пропитание, затем — в метафорическом смысле — совокупляется с мужем, повиснув у него на спине. Можно сказать, что первые четыре эпизода диалектически трансформируются в систему, которую объединяет последний, пятый, эпизод, создающий, таким образом, структурированный ансамбль.

Если спуститься в нашем анализе еще на одну ступень, то можно констатировать, что на данном уровне интеграция начинается с четвертого эпизода. Здесь нет ничего удивительного, поскольку мы показали, что этот эпизод иг-

рает роль стыка между тремя первыми и последним: конкретные события, происходящие в начале повествования, с четвертого эпизода приобретают формальный характер, черты которого начинают проявляться и в первых трех.

Лягушка питается жесткокрылыми насекомыми — пищей, не употребляемой человеком. Птица арапасо пьет пальмовый сок, пригодный и для людей. Земляной червь поедает сорную траву, которую человек не использует в качестве пищи, и способствует таким образом (правда, пассивно, в отличие от активного способа птиц) произрастанию съедобных растений. Позиция женщины-ара сложнее: ара *производит* много маисового пива, предназначенного людям, но это — пища *второго* порядка, поскольку производство пива предполагает, что маис должен быть предварительно выращен (процесс, в который женщина не вмешивается никоим образом). *Активно* ответственная за *приумножение* пива в первом случае, она становится *пассивно* ответственной за *существование* рыб (открыв секрет их ловли своему мужу). Однако рыба пока не является собственно пищей, так как прежде, чем съесть ее, необходимо обнаружить щепки, способные в эту рыбу превращаться.

Пятый эпизод начинается уже после сотворения рыб. И теперь надо не сотворять их, а ловить. Когда женщина-туловище *превосходит* в рыбной ловле людей, используя себя в качестве приманки, — это первая ступень питания: *условия* рыбной ловли, как и производство пива, подчеркивают *важность* выращивания пищи. Женщина-туловище, поначалу сама *активно* участвующая в рыбной ловле, затем в *пассивной* форме (благодаря запруде, где скапливается рыба) становится ответственной за развитие рыболовства, когда соглашается научить своего мужа ловить рыбу. Покинутая женщина превращается в болтливого попугая, ведущего речи, *лишенные смысла*: вдвойне уничижительная реплика, поскольку предыдущая супруга, проявляющая натуру ара, распекает свекрови песни, слова которых *полны смысла* и содержат *эффективную формулу* (о создании рыб), предназначенную для мужа.

Рассмотрим еще один момент. Можно вспомнить, что первая и третья жены — потребляют, вторая и четвертая — производят, а пятая — сначала только производит, затем только потребляет. К чему приводит эта последовательность действий?

#### СОБИРАТЕЛЬСТВО: АГРИКУЛЬТУРА: РЫБНАЯ ЛОВЛЯ:

<i>Несъедобные:</i>	черви	сорная трава	веслоногие рачки
<i>Съедобные:</i>	пальмовое вино	маисовое пиво	рыба

Охота показывает собственную активность героя. Один толупанский миф (М<sub>356</sub>: К.-Г., I, р. 81-91) приписывает представителям семейства попугаев роль хозяев маисового пива. Если учесть, что герой в своих охотничьих экспедициях собирает червей — пищу лягушек, как бесполезные сорные травы<sup>14</sup>, растущие в огородах, трансформируются в культурные растения, а веслоногие рачки образуются из-за наличия ходов в обшивке пироги, которая сама является средством рыбной ловли, здесь можно выявить определенные отношения: черные черви — отбросы, с точки зрения человека, и пища, по мнению лягушек, — получают продолжение в эпизоде, замыкающем серию терминов «пища», когда женщина-туловище превращает еду, которая долж-

на питать ее мужа, в экскременты, пакчающие ему спину. Серия терминов «пища» окончательно представляется таким образом:

ОХОТА: СОБИРАТЕЛЬСТВО: АГРИКУЛЬТУРА: РЫБНАЯ ЛОВЛЯ:					РЕЗЮМЕ:
дичь	растительный сок	пиво	рыба		ПИТАНИЕ
жесткокрылые насекомые	красный перец	сорная травя	веслоногие рачки		ЭКСКРЕМЕНТЫ

Положение сорной травы между агрикультурой и рыбной ловлей кажется странным. Однако надо заметить, что мужчины — а именно они сеют маис у Тукуна, — начиная с погружения семенных зерен в воду, попадают под действие строгих запретов, касающихся многих видов рыб, особенно травоядных. Все контакты с растениями, которыми питаются съедобные рыбы, у Тукуна также запрещены (Nim., 13, p. 21-22).

\*\*\*

Из этого анализа следует, что, несмотря на внешне линейный характер повествования, оно одновременно ведется в нескольких плоскостях, объединенных достаточно многочисленными и сложными связями, которые позволяют выстроить элементы в замкнутую систему. На первый взгляд, легче всего читаемый поверхностный план повествования показывает социальный характер мифа. Он объединяет матримониальные опыты героя. Но, постигая все более и более глубокие планы, мы, наконец, находим аналитическое описание способов добывания жизненных ресурсов, объединенных с помощью обоюдных отношений. Причем среди этих способов жизни два кажутся очерченными сильнее остальных — охота и рыбная ловля.

В начале мифа единственным занятием героя является охота, поскольку рыб и, следовательно, рыбной ловли еще не существует. В тексте это подчеркивается с первых фраз: рассказ относится к эпохе, когда первичные рыбы быстро превращаются в сухопутных животных и в людей (Nim., 13, p. 128-129). Два главных действующих лица — мать и сын — принадлежат этому первичному человечеству. Что касается рыбной ловли, то она занимает в мифе существенное место, составляя общую тему двух наиболее развитых эпизодов и, органично входя в четвертый эпизод, который, как мы видели, образует основу рассказа. Миф рассматривает три вида рыб: это — матринчан, пирания и пирасема.

Первые два вида относятся к одному зоологическому семейству — сарациниды. Миф описывает этих рыб как плотоядных: матринчан (*Characinus atasonicus*, *Brycon* sp.) привлекает запах тела женщины-туловища (однако см.: Ihering, статья «Piracanjuba», где утверждается, что эти представители амазонских *Brycon* едят фрукты, зерна и другую растительную пищу); пирании (*Serrasalmus*, *Pygocentrus*) атакуют людей, правда, многие не разделяют мнения, будто людоедство свойственно только пираниям. Женщина-туловище, использующая себя как приманку для одного вида, избегает любых контактов с другим. Близкие в биологическом плане матринчан и пирания различаются по режиму питания.

Рыбы пирасема имеют иное отличие. Термин «пирасема» не содержит

систематического смысла. Он неотчетливо включает всех рыб, поднимающихся в верховья реки, чтобы метать икру (Rodrigues, Vocabulaire, p. 30; Stradelli, I, p. 602); именно поэтому, несомненно (в: Nim., 13, p. 25), в тексте говорится, что «...периодически, в мае и июне, отмели Солимоэс заполняются рыбой в невероятных количествах». Малое противостояние между плотоядными и неплотоядными сарацинидами вписывается в более широкое противостояние между рыбами периодическими и непериодическими. Попробуем прояснить это любопытное замечание.

Даже если структурный анализ возвращает истории охотника ее секретную организацию, Монманеки существует для нас только в формальном плане. Содержание рассказа по-прежнему представляется произвольным. Например, откуда может появиться понятие о женщине, способной разделяться на две части? Один гвианский<sup>15</sup> миф ( $M_{130}$ ), кратко обсужденный в «Сыром и приготовленном» (с. 219, 221), лучше освещает эту парадигму, которая также относится к рыбной ловле и в которой, как и в  $M_{354}$ , выводятся на сцену муж, жена и мать одного из супругов. Согласно  $M_{130}$ , мать жены, будучи голодной, украла рыбу из верши своего зятя. Желая наказать тещу, зять послал рыб (патака), чтобы они съели воровку. Но рыбы не смогли съесть верхнюю часть груди, руки и голову. Уменьшенная до размера бюста, старуха стала созвездием Волосы Вероники; на языке народа Калина<sup>16</sup> имя Вероника (Омбатапо) означает «Лицо». Это созвездие появляется в октябре по утрам в конце большого сухого сезона, когда гибнут рыбы (Ahlbrinck, статьи «Ombatapo» и «Sirito» §§ 5, b). На реке Померун в Британской Гвиане рыбную ловлю практикуют и в сухой сезон: плотоядную рыбу (*Hoplias malabaricus*) убивают ударом ножа, когда она, сонная, отдыхает на дне реки, в которой практически не остается воды (Roth, 2, p. 192-195). Калина верят, что душа умершего проходит по узким мосткам и, если она падает в воду, две рыбы-людоедки разрывают ее пополам. Но, в результате, обе части снова соединяются (Goeje, I, p. 102).

В отличие от  $M_{354}$ ,  $M_{130}$  мотивирует историю женщины, разрезанной на куски. Мы узнаем, как и почему появилась эта женщина. Последний брак Монманеки имеет внутреннюю логику. Но есть ли в этом эпизоде внешняя логика? Можно ли обнаружить в нем повод к тому, чтобы Волосы Вероники фигурировали в качестве женщины-туловища?

В  $M_{130}$  есть общие элементы с  $M_{28}$  — мифом, принадлежащим Варрау<sup>17</sup> и претендующим на то, чтобы объяснить происхождение Плеяд, Гиад и Пояса Ориона, которые представлены соответственно невестой, телом и отрезанной ногой героя (Roth, I, p. 263-265; «Сырое и приготовленное», с. 107-108 и др.). Эти мифы входят в большой парадигматический ансамбль, куда мы также отнесем и  $M_{136}$ <sup>18</sup>, хотя в нем теща не ворует рыбу, а кормит ею своего зятя; но она извлекает рыбу из собственной матки, что приравнивает пищу к отбросам, похожим на менструальную кровь. Герой  $M_{130}$ <sup>19</sup> организует убийство своей тещи; только внутренние органы остаются жить в виде водных растений. В другом гайанском мифе внутренние органы человека, у которого отрублена рука, поднимаются до неба, где становятся Плеядами — созвездием, предсказывающим появление рыб ( $M_{134}$  —  $M_{135}$ , «Сырое и приготовленное», с. 231-232).

При переходе от мифов Тукуна к гайанским мифам мы видим, что социологическая основа остается неизменной, хотя меняется пол персона-

жей (мать — сын, супруга) = (мать — дочь, супруг). Но части тела и созвездия, которым они дают рождение, не совпадают: нога с бедром или без одного становится Орионом; внутренние органы — Плеядами; туловище, голова и руки образуют Волосы Вероники. Никакой миф не выполняет целиком это деление на три. От тела отделяют то внутренности, то нижнюю конечность, то торс с головой и руками. Однако, если придерживаться мифов Тукуна и Калина, героиней которых является женщина-туловище (другие были обсуждены ранее, см. «Сырое и приготовленное»; «От мёда к пеплу, с. 225-228, 234-236, 268-269), хорошо видно, что женщина-туловище отделяется, добровольно ( $M_{354}$ ) или нет ( $M_{130}$ ), от остального тела, отказываясь от одной из своих частей, объединяющей живот (вместе с внутренними органами) и ноги — анатомические символы Плеяд и Ориона, которые также объединяются, поскольку видны на небе рядом. Верх туловища представляет собой анатомический символ созвездия Волосы Вероники, имеющего такое же прямое восхождение, как и Большая Медведица и Ворон — созвездия, которые находятся в оппозиции одно к другому. Восход Плеяд, слегка опережающий восход Ориона, обещает обильную рыбалку; восход Волос Вероники отменяет это обещание, поскольку происходит, когда рыба исчезает из временных озёр и из малых речек, остающихся без воды. Женщина-туловище из мифа Тукуна играет ту же роль, когда лишается своей нижней части; она становится попугаем, а не созвездием, и уже не занимается рыбной ловлей, несмотря на обязанность снабжать индейцев рыбой:

ПЛОХАЯ РЫБАЛКА

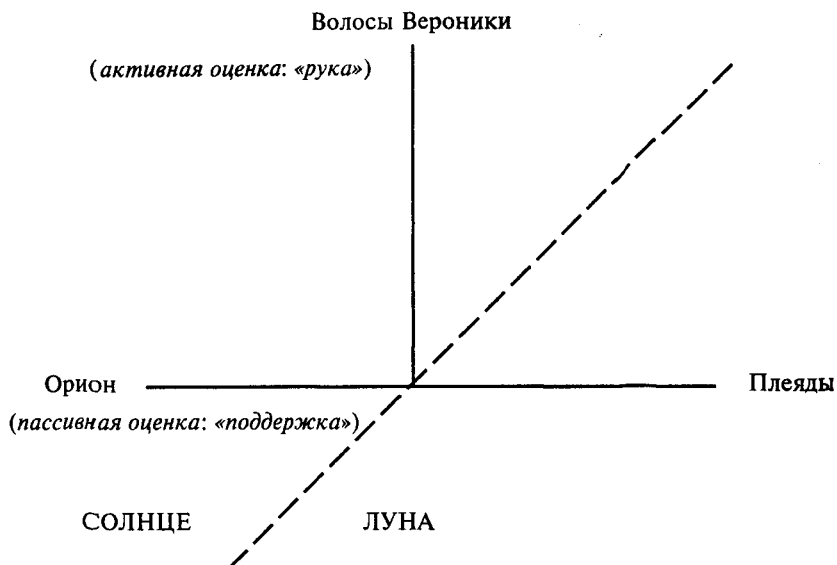
(октябрь: Волосы  
Вероники)

ХОРОШАЯ  
РЫБАЛКА

(июнь: Орион  
и Плеяды)



Оппозиция того же типа (еще более выраженная) существует и на юге. Так, Кадувео<sup>20\*</sup> ведут происхождение лесов и саванн от двух детей, возникших из верхней и нижней половин ребенка, которого собственная мать разрезала на две части в надежде избавиться от него. Близнецы воровали и разбрасывали зерно. Прорастая, оно и дало начало деревьям; вырывать эти деревья было легко или невозможно в зависимости от того, какой из братьев кидал зерна. В результате, «нижний» стал создателем лесов, а «верхний» — создателем саванны. Затем, чуть позже, братья украли фасоль, которую варила грязная старуха, чей пот тек в котелок. «Верхний» брат побоялся отравиться, а «нижний» не струсил и попробовал блюдо, найдя его великолепным ( $M_{357}$ : Baldus, 2, p. 37-39). Таким образом, «верхний» брат дважды проявил себя робким и неэффективным, в то время как «нижний» выказал смелость и предприимчивость, что подтверждает положительное и отрицательное значение половин туловища, символизирующих Плеяды и Орион, а также Волосы Вероники в мифологии гайанских индейцев.



Можно заметить, что в Гайане и в бассейне Амазонки другое противостояние перекрывает то, которое мы только что описали. Орион, а также Волосы Вероники, располагаются вместе в стороне Солнца как «его правая рука» ( $M_{130}$ ) или как его «поддержка» ( $M_{279}$ ). В результате Плеяды находятся на стороне Луны: комбинационный вариант лунного ореола ( $M_{82}$ ), которому противостоит Орион, когда в виде ягуара во время затмений он пожирает Луну (Nim., 13, p. 142).

Как мы видели, мифы о происхождении созвездия Волосы Вероники и о плохом сезоне для рыбной ловли превращаются на севере Амазонии в мифы, пришедшие из Гайаны и содержащие описания происхождения Ориона (или Плеяд) и хорошего сезона для рыбной ловли. Но так же верно и то, что миф Тукуна на протяжении четвертого эпизода (когда женщина-туловище занимается нереальной и мрачной рыбной ловлей при помощи своего изуверченного тела, которое она предлагает в качестве приманки рыбам, благодаря чему вылавливает их в огромных количествах) противоречит мифам этой группы. В действительности, подобное изобилие возможно только в мае и июне (время утреннего подъема Плеяд), когда мигрирующие косяки рыбы поднимаются по реке и заполняют ее притоки. Миф заставляет вспомнить это явление, но он приписывает весь успех герою, чья пирога встает в воде перпендикулярно (трансформация отрезанной ноги), но превращается не в созвездие, а в другое небесное явление — в раду, поскольку вышедшее из пироги водное чудовище (хозяин рыб, как уточняет миф) и есть радуга (Nim., 13, p. 120 и № 16).

Но в большей степени, чем к подчеркнутому сезонному,  $M_{354}$  обращается к скрытому астрономическому коду. Это обстоятельство должно привлечь наше особое внимание к одной детали четвертого эпизода, которую мы еще не обсуждали. Когда преследователи на пироге догоняют женщину, она прячется в толпе на берегу, так что ее муж и зять, сопровождающий мужа, добира-



Рис. 2. — Птица *Pitangus sulphuratus* (петоко). (По: Brehm, Vögel, v. I, p. 548.)

ются до нее, только приняв облик птиц, которые садятся ей на плечи. Возможность интерпретировать это как единую синтагматическую последовательность кажется маловероятной. Попытаемся пояснить астрономическую парадигму, как мы сделали это, рассуждая о женщине, разрезанной на куски, т.е. в случае, вызывающем трудности того же типа.

Старуха, героиня мифа  $M_{130}$ , как и женщина-туловище из  $M_{354}$ , подвергается своей печальной участи, поскольку пренебрегла предупреждением знакомой птицы (петоко, *Pitangus sulphuratus*) из семейства Тиранидов<sup>21</sup>, крики которой современные индейцы интерпретируют как приглашение понырять (Ahlbrinck, статьи «Ombatapo», «Peto-ko»). Бразильские крестьяне говорят, что она произносит: «*Bem-te-vi*», т.е. «Я тебя ясно вижу!». Это плотоядная птица, питающаяся рыбой и насекомыми, она охотно садится на спины животных, выискивая в шкурах съедобных

клещей (Ihering, статья «*Bem-te-vi*»; Brehm, Vögel, I, p. 549).

Один гайанский миф о происхождении Ориона, обсужденный в предыдущем томе и известный по многим вариантам ( $M_{278}$ ,  $M_{279a-d}$ ; «От меда к пеплу», с. 237-239), рассказывает о том, как два брата, пустились в погоню за мужем их сестры, ставшим ее убийцей, а тот создал трех птиц, предупреждающих об опасности. В версии, записанной Пенаром и воспроизведенной Кох-Грюнбергом (Koch-Grünberg, I, p. 269), это — хищник «каракара прето» (*Ibycter americanus*) и две зерноядные птицы типа *Cassidix oryzivora* (Кассики)<sup>22</sup>. Несмотря на свое научное название, кассики имеют очень разнообразный режим питания, включающий и насекомых-паразитов, живущих в шерсти крупных млекопитающих; другие птицы, принадлежащие к семейству трупиалов<sup>23</sup>, также употребляют в пищу насекомых-паразитов. Можно сказать, что от севера до юга континента в американской мифологии методически упоминаются разновидности этого семейства в качестве часовых, защитников или советчиков. Трупиалам Южной Америки соответствуют на Севере скворцовые (*Sturnella magna*), боболинки (*Dolichonyx oryzivorus*) и «черные птицы» (*Agelaius* sp.). Мы встретимся с ними позже.

Версии, опубликованные Альбринком (статья «Peti», §§ 9), описывают двух птиц — *Ibycter* sp. и *Crotophaga ani*, питающихся паразитами, живущими в шкуре тапиров (Goeje, I, p. 56-57), и с точки зрения питания соответствующих «бем-те-ви» из  $M_{130}$ .

Если птица, в которую превращается герой мифа Тукуна или его зять, также была *Crotophaga*, что, к сожалению, неизвестно, мы получили бы нить, ведущую к астрономической парадигме, поскольку у Тукуна ( $M_{358}$ ) от этих





Рис. 3. — Птица *Crotophaga minor* (лесной индюк, анум).  
(По: Brehm, Vögel, v. II, p. 126.)

птиц, темно-синих или черных, рождаются листья, которыми брат, повинный в кровосмешении, натирал лицо после того, как сестра испачкала его соком женипы (Nim., 13, p. 143). В большинстве версий этого мифа, известного на всем протяжении американского континента («Сырое и приготовленное», с. 282-283), указанный брат превращается в Луну. Версия Тукуна объединяет, таким образом, род *Crotophaga* с пятнами на солнце, другими словами, с солнечными затмениями; можно вспомнить, что женщина-ара из  $M_{354}$  «переживает затмение», когда встречает двух птиц. Бакаири<sup>24\*</sup> связывают затмения солнца с *Crotophaga*, закрывающими светило своими крыльями (Steinen, 2, p. 459). В вышеупомянутом тексте Нимуендау описывает птицу из  $M_{358}$  в такой манере: «A forest turkey, an anum (*Crotophaga minor*), or some other black-colored bird»<sup>25\*</sup>. Но *Crotophaga minor* — то же, что и *Crotophaga ani* (Brehm, Vögel, II, p. 125), и наименование «turkey» («индюк») ей не очень подходит, так как все кротофаги принадлежат к семейству кукушек (Cuculidae). Большой кротофаг ану-гуассу, *Crotophaga major*, имеющий в длину 45 сантиметров, совпадает по размеру с диким индюком, и его повадки понятны из четвертого эпизода  $M_{354}$ , заканчивающегося появлением мигрирующих рыб. «Когда рыбы поднимаются по реке, пирасемы, ану-нейкс, как их иногда называют, сопровождают миграции и питаются рыбой» (Ihering, статья «Anú-quassú»).

Географическое удаление таково, что можно колебаться, сопоставляя текст этого мифа с мифом Пуэльче<sup>26\*</sup> ( $M_{359}$ ), который мы рассмотрим очень коротко. Две черные птицы создают темноту на Земле, поедая лучи Солнца. Чтобы поймать птиц, Луна, а затем и Солнце, притворяются падалью. У Луны ничего не получается, а Солнцу удастся захватить одну из птиц, но не ту, которая

проглотила две маленькие косточки ребенка, сделав невозможным свое восхождение. Солнце собирает зверей, чтобы обсудить относительную долготу дня, ночи и времен года. Когда все приходят к соглашению, Луна и Солнце (которые были сестрой и братом) поднимаются на небо, но Луна кричит так громко, что броненосцы выползают из своих нор и царапают ей лицо: отсюда произошло на Луне пятно (Lehmann-Nitsche, 9, p. 183-184).

Сейчас для нас будет достаточно установить дату создания этого мифа. Далее мы увидим, что проблемы, затронутые в настоящем томе, прежде всего касаются района Анд и юга Южной Америки. С другой стороны, в М<sub>359</sub> одновременно присутствуют многие темы, перекликающиеся с мифами северных районов Северной Америки: например, совещание животных по поводу длины дня, ночи и времен года; спектакль, устроенный птицей, съевшей труп и отказывающейся возвратить маленькую косточку (Салиши из краев Оджибве)<sup>27\*</sup>; наконец, двойная тема происхождения смерти и сезонных периодов, соединенная с небесной темой — Солнца или Луны, — две звезды, две планеты или два метеорических явления (паргелии)<sup>28\*</sup>.

Этот беглый обзор, свидетельствующий о существовании одинаковых мифических мотивов в очень удаленных друг от друга регионах, покажется менее случайным, если заметить, что миф Тукуна, который мы снова продолжаем комментировать, предлагает нам удивительное сходство с мифами, бытующими в северных районах Северной Америки и в Сибири (см.: Vogoras, 1). Коряки, Эскимосы, Цимшиан и Катламет<sup>29\*</sup> — все эти народности знают в различных формах историю мужчины, который последовательно женится на разных животных и теряет жен, одну за другой, часто из-за их питания, отличного от человеческого. Так, жена-птица из цимшианского мифа (М<sub>354b</sub>; Voas, 2, p. 184-185) питалась моллюсками, мидиями, однако вождь племени, возмущенный видом этой плебейской пищи, приказал бросить еду в море, в результате чего женщина исчезла. Аналогично начинается миф М<sub>354</sub>.

Это еще не все. Как и М<sub>354</sub>, североамериканские версии преподносят историю о первых годах жизни людей: «Когда-то, очень давно, люди брали в жены самок зверей, птиц, лягушек, улиток, мышей и многих других животных. И вот что однажды произошло с великим вождем...» (*там же*, p. 179). Другая версия начинается так: «В древние времена жил человек, который перебрал всех самок, одну за другой, пытаясь определить, какая из них наиболее ловка, чтобы стать его сожительницей. Он испытал с этой целью самок оленя, волка, лося, куницы, рыси, выдры, совы, сойки, бобра...» (М<sub>354-c</sub>; Skinner, 1, p. 104-107). Герой М<sub>354</sub> живет одиноко с матерью или, в соответствии с версией Меномини<sup>30\*</sup>, со старшей сестрой; потеряв свою жену-бобраху, он сходит с ума от отчаяния, и его поведение странным образом напоминает описанное в мифе Тукуна исчезновение жены-ара охотника Монманики: «Он был настолько расстроен, что решил умереть от голода» (М<sub>354</sub>; Skinner-Satterlee, p. 377).

В следующем томе мы вернемся к астрономическим проблемам, которые ставятся в мифах обоих полушарий Земли. Отметим только, что зеленоватый оттенок Солнца, знаменующий для Тукуна эпидемии (Nim., 13, p. 105), также может быть ложным Солнцем; что касается горы Вэпи, где происходит четвертый эпизод М<sub>354</sub>, то это — место пребывания бессмертных (*там же*, p. 141); наконец, конструкция из трех частей — двух птиц и стремящегося исчезнуть нереального персонажа, на плечах которого сидят эти птицы, —

сильно напоминает североамериканские мифы. Амазония и Гвиана<sup>31\*</sup> предлагают нашему вниманию астрономические триады.

*М<sub>360</sub> Толупан: две дочери Луны*

Когда-то Луна был мужчиной и жил на Земле со своими двумя взрослыми дочерьми. Случилось так, что Луна украл душу красивой девочки, которой он восхищался, и спрятал свою добычу в перевернутый горшок. На поиски души отправили знахаря. Луна счел за благо спрятаться и укрылся под другим горшком, попросив дочерей не раскрывать его секрета. Однако знахарь разбил все горшки и нашел душу и ее похитителя. Луна решил уйти на небо с дочерьми, которым велел освещать дорогу душ — Млечный Путь (К.-Г., I, р. 53-54).

Миф объясняет, что дочери Луны стали двумя планетами. В другом мифе уточняется, что речь идет о Венере и Юпитере:

*М<sub>361</sub> Толупан: две невесты Луны*

Капей — Луна — имел двух жен, каждую из которых звали Кайуаног, одну — на Западе, другую — на Востоке. Он попеременно жил с обеими. Одна кормила его хорошо, и Луна толстел, другая заботилась о нем плохо, и он худел. Он отправлялся потолстеть к одной, потом шел к другой, и так повторялось много раз. Женщины страдали от ревности и ненавидели друг друга, жили они в разных частях света. «И пусть так будет всегда!» — заявила хорошая хозяйка. Вот почему индейцы имеют теперь несколько жен (К.-Г., I, р. 55).

Триада, образованная главной звездой и двумя малыми, обрамляющими справа и слева главную, представляется гомологичной птицам, севшим в М<sub>354</sub> на плечи героини. Сходство окажется еще большим, если заметить, что, аналогично тому, как одна небесная жена была хорошей хозяйкой, а другая нет, в мифе Тукуна в двух птиц превратились муж, хороший охотник и рыболов, и неспособный ленивый зять. Мотивы мифов Гвианы и Амазонии встречаются на крайнем Юге континента у Она<sup>32\*</sup> с Огненной Земли, в чьих мифах демиург Квонайп превращается в Антарес из созвездия Скорпиона, где он справа и слева окружен двумя звездами — женами, в то время как его противник, Чаш-Килчеш, горит одиноко далеко к Югу, в виде звезды Канопус (Bridges, p. 434). Вот еще одна триада, упоминающая миф, содержание которого относится к той же группе, что и М<sub>354</sub>.

*М<sub>362</sub> Макуши<sup>33\*</sup>: происхождение Пояса Ориона, Венеры и Сириуса*

Жили когда-то трое братьев, из которых только один был женат. Холостые братья разительно отличались друг от друга: первый был хорош собой, а второй — так уродлив, что пригожий брат решил убить его. Под предлогом сбора семян он заставил ненавистного уroda залезть на дерево уруку (Vix orellana)<sup>34\*</sup> и, воспользовавшись тем, что брат сидел на ветке верхом, проткнул его ударом рогатины. Раненый упал на землю и умер. Его убийца, отрезав ноги трупа, ушел. Через некоторое время он вернулся к месту убийства, где встретил свою невестку. «На что могут пригодиться эти ноги, — сказал он, — кроме как на корм рыбам». Он бросил ноги брата в воду, где они превратились в рыбу сурубим (большие силуриды). Остальная часть трупа осталась без внимания, но душа поднялась на небо, где горит теперь в виде трех звезд в По-

ясе Ориона: туловище в центре, по ноге с каждой стороны. Убийца превратился в Кайуанон, планету Венеру (ср.: М<sub>361</sub>, Кайуаног — имя двух жен Луны), женатый брат — в Итенха (Сириус); за свои грехи братья навсегда останутся звездами (Rodrigues, I, p. 227-230).

Следующий миф продолжает эту тему:

*М<sub>363</sub> Макуши: происхождение некоторых звезд*

Один индеец, которого звали Печиоко, женился на женщине-лягушке по имени Уере. Поскольку она не останавливаясь кричала: «Ква! Ква! Ква!», Печиоко пришел в ярость и оторвал ей ляжку. Брошенная в воду ляжка превратилась в рыбу сурубим, а остаток лягушки поднялся на небо, чтобы присоединиться к Эпепиму — своему брату (Rodrigues, I, p. 231).

Этот Эпепим — не кто иной, как впавший в немилость брат из М<sub>362</sub>, ставший Поясом Ориона. Барбоса Родригес идентифицирует мужа-убийцу со звездой Канопус. Кох-Грюнберг склоняется к тому, что звезда, которую у Толупанов и Макуши называют «rijoso», является Сириусом. Он приходит к выводу, что упоминаемая в М<sub>362</sub> звезда «Itenha» не может быть Сириусом (К.-Г., I, p. 273). Чтобы разрешить данную трудность, следует знать, какая звезда скрывается за именем женщины-лягушки; Барбоса Родригес (М<sub>131b</sub>; p. 224, № 2) говорит в этой связи по поводу другого мифа: «Уере указывает звезду». Несмотря на подобные сомнения, М<sub>363</sub> ведет нас обратно к мифу Тукуна, который послужил нам отправной точкой: женщину-лягушку разрывают на две части, и нижняя часть обосновывается среди рыб (это может быть как путем метаморфозы, так и путем поглощения), что происходит и в М<sub>130</sub>, варианте М<sub>354</sub>. С другой стороны, женщина-туловище из М<sub>354</sub> является вариантом женщины-лягушки, ворушей детей (на самом деле своих собственных — далее мы еще вернемся к этому); действительно, в группе мифов, которую мы обсуждаем, Луна фигурирует как воровка детей, детских душ (М<sub>360</sub>).

Кох-Грюнберг несомненно был прав, сравнивая эти мифы с теми, где описывается происхождение Ориона, Гиад и Плеяд. Однако не следует пренебрегать различиями, которые представляются важными. Поскольку гайанские мифы, посвященные происхождению этих трех созвездий (М<sub>28</sub>; М<sub>134-136</sub>; М<sub>279a,b,c</sub>; М<sub>285</sub>), были детально обсуждены в предыдущих томах настоящего издания, мы проиллюстрируем их особенности в виде таблицы:

	ОРИОН	ГИАДЫ	ПЛЕЯДЫ	
М <sub>28</sub> :	нога	, туловище	// супруга	(Варрай)
М <sub>285</sub> :	// муж	// самец тапира	, супруга	(Карибы?)
М <sub>264</sub> :	нога	// самка тапира	// тело	(Карибы)

Итак, сверху вниз: нога и тело увечного мужа и его жена (преступная женщина остается на земле); увечный муж, обольститель с обольщенной женой (на этот раз отрезанная нога — вне системы); наконец, нога и тело того же героя, разъединенные эгоистичной самкой тапира (у которой нет мужа). Представим систему связей в более удобном виде:

$M_{28}$ :	нога (Орион)		тело (Гиადы)	супруга (Плеяды)
$M_{285}$ :			тело (Орион)	самец тапира (Гиады)
$M_{264}$ :	нога (Орион)	самка тапира (Гиады)	тело (Плеяды)	супруга (Плеяды)

Нога — это всегда Орион, супруга — всегда Плеяды, тапир — всегда Ги-ады. Только изученное тело может быть связано с любым из этих трех созвездий. Для: *Орион* = нога — преступник ведет себя каждый раз противоположно поведению своей супруги. Для: *Гиады* = тапир — зверь может быть самцом или самкой, соблазнительным (сексуальным) или антисексуальным (идушим в пищу). Для: *Плеяды* = супруга — супруга может быть расположенной к мужу или враждебной. В результате мы получим, по крайней мере, набросок изучаемой системы.

Рассмотрим вторую группу мифов той же семьи, в которых жена превращается в наземных животных: агути, змею или броненосца. Представим ее в виде диаграммы:

	ОРИОН	ГИАДЫ	ПЛЕАДЫ	
$M_{134}$ :			кишки мужа	(Акаваи?)
$M_{135-136}$ :	нога		тело мужа	(Толупан-Арекуна)
$M_{265}$ :	тело мужа		брат мужа	(Вапидиана) <sup>35*</sup>

В этой группе, где брат заменяет мужа в роли Плеяд, в то время как тело (часть, содержащая внутренности) заменяет ногу в роли Ориона, наблюдается переход в третье состояние, которое характеризуется исчезновением женщины или изменением ее роли на роль жертвы, вмешательством одного или двух братьев и исчезновением всякого упоминания Плеяд, усиливающим отсутствие упоминания Гиад в предыдущей группе (Рис. 4).

В то время как Гиады, а затем и Плеяды исчезают из системы, мы наблюдаем два феномена. Во-первых, неизменный элемент — астрономическая триада — ограничивается только Поясом Ориона, образованным тремя отдельными звездами. Наконец, вторая триада, происходящая от расширения первой, увеличивает систему Орион — Гиады — Плеяды. Она сохраняет только центральную часть созвездия Орион, другими словами — Пояс, и обрамляет его справа и слева двумя более отдаленными звездами: безымянными — в  $M_{363}$ , безымянной звездой и планетой Венера — в  $M_{362}$ . Венера представляет собой ту же звезду, что сопровождает Луну в  $M_{360}$  —  $M_{361}$ , мифах, которые описывают внешнюю триаду такой же величины, как и в  $M_{362}$  —  $M_{363}$ , но симметричную, с формальной точки зрения, с триадой внутренней; именно благодаря этой внутренней триаде мифы  $M_{362}$  —  $M_{363}$  описывают Пояс Ориона, созвездие, которое, как мы помним, расположено «на стороне» Солнца и противоположно Луне (*там же*, р. 29). Что случается с Плеядами, со-

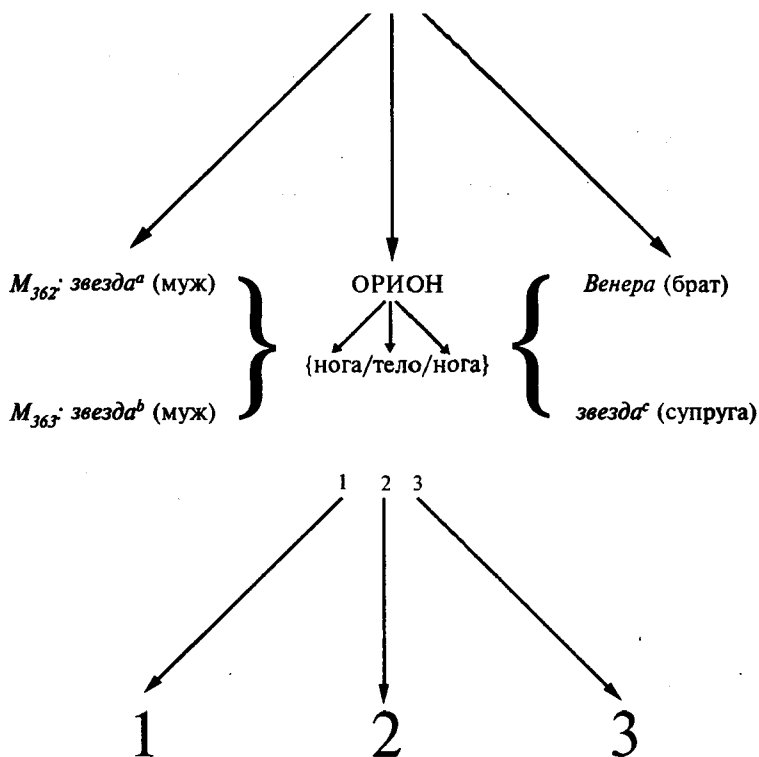


Рис. 4. — Астрономические и анатомические триады

гласно теории Макуши? Источник этой теории восходит к другому мифу, хорошо известному в Северной Америке, где Гиады представляются в виде челюсти животного ( $M_{132}^{36*}$ ; см. также «Сырое и приготовленное», с. 230 и прим. <sup>80</sup>). Подобный миф существует также у Калина, которые видят в Орионе человека с отрезанными ногами ( $M_{131c}$ ; Ahlbrinck, статьи «Sirito», «Peti»).

К чему приводит данная дискуссия? Можно констатировать, что в Гайане существуют две традиции, также представленные на Севере Америки: с одной стороны, это относится к астрономической триаде, образованной двумя младшими членами, окружающими симметрично главного члена; с другой — связь Плеяд с семьей персонажами, в ролях которых наиболее часто выступают дети, иногда прожорливые, иногда голодающие. Кроме того, в Гайане эта вторая традиция (также замеченная далее к Югу, см.: «Сырое и приготовленное», с. 228-230) исчезает, уступая место другой, использующей понятие триады, взятое у первой традиции, чтобы объяснить появление Плеяд, Гиад и Ориона. Мы продолжаем утверждать, что одна формула гораздо старше другой. Как уже отмечалось в «Сыром и приготовленном» (с. 213-214 и прим. <sup>78</sup>), схема, зафиксированная у Варрау-Карибов, существует и у Эскимосов. Следовательно, мы имеем дело с двумя независимыми, но близкими схемами, бытующими в Арктике и на экваторе. Но сразу виден интерес,

высказываемый этнологической теорией при обнаружении такой повторяемости. Если дать возможность структурному анализу проявиться достаточно полно, гуманитарные науки, как и естественные, могут надеяться достичь такого уровня, при котором в различных регионах и в различные эпохи одинаковые эксперименты будут протекать по одинаковому сценарию. Таким образом мы сможем контролировать наши теоретические гипотезы.

Пока же мы этого не достигли, придется ограничиться очень долгим обходом, во время которого мы будем изучать под особым углом зрения мифы Тукуна М<sub>354</sub> и Калина М<sub>130</sub>, продолжая рассматривать их как отрицание мифов, связывающих абсолютное происхождение и относительный избыток рыбной ловли, проявляющиеся в плане социологии, метеорологии и астрономии. Если это принять, можно проще выразить отношения, объединяющие гайанские мифы о происхождении некоторых созвездий и хорошей рыбалки с четвертым эпизодом из М<sub>354</sub>, посвященным происхождению рыб.

Гайанские мифы рассказывают историю про героя, искалеченного/своей женой (М<sub>28</sub>), женой (М<sub>135</sub>, М<sub>136</sub>, М<sub>265</sub>, М<sub>285</sub>), братом (М<sub>134</sub>) или деверем (М<sub>279</sub>),/ несмотря на дерево, на которое он поднялся, или на пирогу, в которой он пытается уехать (М<sub>279</sub>)/; причем, прямым или косвенным результатом увечья является отсутствие рыб в воде/, а в ночном небе — появление созвездия Ориона/. Вторая последовательность четвертого эпизода из М<sub>354</sub> представляет собой симметричную последовательность: *дерево, будущая пирога, испорчено героем*, несмотря на любопытного зятя; уродование, в результате которого происходит исчезновение рыб в воде/, и появление радуги на дневном небе/. В конце рассказа двойная трансформация, *Орион — радуга, день — ночь*, отражает кольцевую перестановку: *герой — дерево, дерево — зять, зять — герой*. Можно заметить, что, если в М<sub>279</sub> герой, раненный своим деверем, убегает на пироге, в М<sub>354</sub> зять оказывается плененным под пирогой. Но в М<sub>134</sub> и М<sub>135</sub> жена героя освобождает пленника из пустого дерева.

Если «луру чумбо», из которого сделана пирога, относится к семейству лавровых, как это утверждает Ле Конт (р. 260), к сожалению, не уточняя вида, можно также привести аргументы в пользу деревьев, связанных с мученичеством героя: уруку (*Bixa orellana*) в М<sub>136</sub>, М<sub>362</sub>; авокадо (*Persea gratissima*)<sup>37\*</sup> в М<sub>135</sub>, М<sub>285</sub>:

*«Then many ripening fruits they saw  
Bananas sweet were there;  
But still the man would climb that tree  
Where he his fav'rite fruit could see  
The «avocado» pear»<sup>38\*</sup>*

(Brett, I, p. 193)

*Persea* относится к лавровым — семейству, древесины многих представителей которого тяжелее воды; из этих деревьев делают пироги (Spruce, I, p. 100, №1, 160-161, 413; Silva, p. 184, N19; Lovie, 10, p. 9; Arnaud), особенно из ложных авокадо (абакаги-рана) у Тупи (Tastevin, 2, p. 689).

Резон противопоставления авокадо и рукуйер неясен, кроме, возможно, того, что эти деревья заметны среди наиболее древних, культивируемых в тропической Америке. Даже племена с очень примитивной агрикультурой окружают рукуйеры большой заботой, а что касается авокадо, то, по-види-

тому, их очень рано начинают культивировать в Колумбии (*Reichel-Dolmatoff*, 3, p. 85) и в Мексике, во времена Эль Риго (6 700 — 5 000 лет до Р.Х.; *McNeish*, p. 36). Из этих видов деревьев делают дощечки, с помощью которых трением или вращением добывают огонь (*Bixacées: в Batière*, p. 178; Лавровые: *в Petrullo*, p. 209, 13, I; *Cadogan*, 4, p. 65-67). Может быть, стоит противопоставить *семена* уруку, имеющие по сути дела культурное значение, поскольку из них делается красная краска, занимающая важное место в орнаментах индейцев, и авокадо (семян минимум, очень жирные и несъедобные), *плоды* которого являются лакомством не только для человека, но и для всех животных, в том числе и для плотоядных (*Spruce*, v. 2, p. 362-363; *Whiffen*, p. 126, № 2; *Enders*, p. 469): «То, что все животные едят авокадо, — хорошо известный факт, а, например, кошачьи чувствуют к этим плодам настоящую страсть... Меня уверяли, что животные разных видов собираются под деревом, привлеченные плодами» (*Spruce*, v. 2, p. 376). Если уруку относится к культуре, то «лавр» представляется имеющим сверхъестественное значение, по крайней мере на языке Варрау название «лавр» (*herugu*) происходит от имени Духа Леса (*Неру, Неху*). Лавр также называется «Деревом Духов» (*Osborn*, 3, p. 256-257). Наконец, термин Тукуна, обозначающий «луро чумбо» (*а:гу-рана*), произошел от (*а:гу*) — названия одного из *Thevetia* (*Nim.*, 13, p. 56). *Thevetia* принадлежат к семейству кутровых, среди которых есть дерево, приносящее съедобные плоды, несмотря на то, что его сок ядовит (*Spruce*, v. I, p. 343-344); называется оно *олеандр*<sup>39</sup>, т. е. «с листьями розового лавра», и хотя мы сближаем его с лавровыми, оно относится к кутровым.

Роль лавровых в мифах во многом неясна, однако все, сказанное нами ранее, заставляет сделать одно заключение: чтобы миф Тукуна об охотнике Монманеки (*М<sub>354</sub>*) был интерпретируем и нес то же *послание*, что и мифы о происхождении Ориона и Плеяд, надо пользоваться *лексикой*, с помощью которой миф Калина о происхождении Волос Вероники превращается в *противоположное послание*. Следовательно, при переходе от одной группы к другой код остается идентичным, однако термины различаются, а послания приобретают обратный смысл. Это не относится только к центральной части *М<sub>354</sub>*, посвященной, как мы помним, происхождению рыб и относительно-му изобилию рыбной ловли. Впереди нас ждут новые проблемы, к которым мы сейчас должны перейти.



## II. Прилипающая половина

Оставаясь в рамках гайанской мифологии (за исключением особой манеры изложения в  $M_{357}$  — мифе, пришедшем тем не менее из тропической Америки), мы получили возможность разгадать тайну женщины, разрезанной на куски. Но каково значение последующих событий, т.е. эпизода, когда верхняя половина женщины взбирается на спину мужа, морит его голодом и пачкает своими испражнениями? В южноамериканской мифологии примеров этой истории немного. Среди них есть такой амазонский вариант:

*$M_{364}$  Уитото<sup>40\*</sup>: катящаяся голова*

Один индеец, любивший охотиться по ночам, вызвал гнев Духов Леса. Они решили воспользоваться ночными отлучками охотника и стали каждую ночь вторгаться в его хижину. Духи разрубили тело его жены и снова соединяли, когда слышали шаги возвращавшегося индейца. Так продолжалось изо дня в день, и, наконец, здоровье женщины совсем расстроилось.

Как-то раз охотник решил подкараулить Духов. Но те убежали, бросив свою жертву в виде окровавленных кусков: голова, отделенная от туловища, каталась туда-суда. Подкатившись к охотнику, голова вскочила ему на плечо да так и осталась там, объяснив, что решила наказать мужа за то, что он оставил ее на растерзание Духам.

Голова, не переставая, щелкала челюстями, словно хотела укусить мужа. Она перехватывала и поедала всю пищу, и охотник всегда был голоден, а его спина покрылась коркой от испражнений жены. Несчастный пробовал нырять в воду, но голова жестоко кусалась и грозила его съесть. В конце концов, охотник сказал, что должен установить вершу в реке. Боясь плавать, голова решила подождать его, сидя на ветке. Охотник спасся вплавь, пройдя через отверстие верши, но голова нагнала его, когда он возвратился в хижину. Там голова стала женщиной-огнем, устроилась в очаге и потребовала маниока<sup>41\*</sup>. Муж превратил ее в попугая, пение которого можно слышать при свете Луны (*Preuss, I, p. 354–363*).

Короткий эпизод гайанского мифа повествует об одном из приключений героя, известного по целой серии рассказов:

*$M_{317}$  Варрау: приключение Коророманны (см.: «От меда к перлу», с. 326–328)*

Как-то раз, чтобы развлечься, герой пустил стрелу в человеческий череп, валявшийся на дороге. Череп, который в действительности был злым духом, закри-

чал: «Ты меня ранил и впредь будешь носить на себе!». Коророманна сделал из коры обруч и водрузил его на голову, как носят женщины свои корзины. Всюду, куда бы ни шел Коророманна, он нес голову духа и кормил ее. Поскольку голова претендовала на долю от каждой дичи, убитой героем, она стала такой тяжелой, что обруч лопнул. Коророманна воспользовался этим, чтобы скрыться. Голова же превратилась в муравьев (Roth, I, p. 129; более пространный вариант в: Wilbert, 9, p. 61-63; см. также: M<sub>243</sub>; *ibid.* p. 34 и «От мёда к пеплу», с. 158-159).

*M<sub>364b</sub> Чипайа: катящаяся голова*

Жила-была женщина, у которой по ночам голова отделялась от туловища. Ее муж заметил это и похоронил туловище, завернув в гамак. Тогда голова жены обосновалась на плечах у мужа. Он не мог больше есть, поскольку она съедала всю его пищу. Наконец он сказал, что из-за тяжести головы не может забираться на дерево и срывать фрукты, которые она требует. Жена моментально его освободила, и он сбежал. Голова попыталась использовать с той же целью разных животных: оленя, но тот умер; затем грифа, но тот взлетел и сбросил ее с высоты, отчего она разбилась на мелкие кусочки. Осколки головы превратились в кольца, уничтожавшие пальцы того, кто надевал кольцо (Nim., 3, vol. 16-17, p. 369-370).

Эти версии интересны, но они усложняют проблему, вместо того, чтобы ее упростить. Обе они относятся к мифологической системе, зафиксированной от Арктики до Огненной Земли, парадигма которой, особенно, если она трактует происхождение комковатых субстанций или копошащихся тварей — муравьев, термитов, mosкитов, лягушек, пены на поверхности потока, рыбьей икры и т.п., — обязывает обратиться к примерам, исходящим из обеих Америк. Позже мы еще вернемся к проблеме «катящейся головы» и рассмотрим ее под таким углом зрения, который позволит упростить проблему. Сейчас важнее попытаться расширить эту парадигму до Северной Америки — что, как скоро станет очевидным, совершенно неизбежно — и представить проблему надоедливой женщины в значительно более простых терминах, дать ей быстро проверяемое решение, не требующее привлечения дополнительных мифов, столь многочисленных, что их анализ занял бы целый том.

Поскольку мы не можем позволить себе так разбрасываться, рассмотрим мифы Северной Америки, в которых хорошо описан надоедливый персонаж — для начала в мужском облике:

*M<sub>365</sub> Блэкфут<sup>42\*</sup>: человек-туловище*

Один молодой воин согласился, взвалив на спину, отнести своего товарища в лагерь, поскольку тот потерял в сражении обе ноги. Каждый раз, когда калеку кормили, пища вытекала из его искаленного тела. Когда надо было пересечь реку вплавь, человека-туловище положили на плот и потащили за собой, но воины вскоре утомились, они выпустили плот, и его унесло течением (Wissler-Duvall, p. 154).

*M<sub>366</sub> Ирокезы (Сенека)<sup>43\*</sup>: надоедливый человек*

Герой (очень длинного мифа) встретил однажды на своем пути калеку, который мочил ноги в воде. Поддавшись на его жалобы и причитания, ге-

рой решил помочь ему выбраться на сушу. Калека тяжело вскарабкался на спину своего спасителя, а слезать отказался. Чтобы освободиться, герой сначала попробовал потереться спиной о ствол гикори<sup>44\*</sup> (*Hicoria* sp.); затем, с риском сгореть самому, пытался спалить мучителя на горящих углях; наконец, он бросился в пропасть вместе со своей ношей. Но все впустую. Отчаявшись получить свободу, герой решил повеситься, прихватив с собой и калеку: он сплел из лыка веревку, привязал ее к ветви американской липы (*Tilia americana*) и просунул обе шеи в одну петлю, но опять потерпел неудачу. В конце концов, его освободила волшебная собака (Curtin-Hewitt, p. 677-679; ср.: L.-S., 13).

Теперь перейдем к женским персонажам:

*М<sub>367</sub> Кпу<sup>45\*</sup> (Sweet Grass<sup>46\*</sup>): ребенок койота*

В те времена, когда люди не отличались от животных, один ненасытный медведь гризли морил голодом самку скунса и ее мужа — барсука. Доведенные до отчаяния супруги решили сбежать. Медведь давал им только немного крови бизона. Скунс налила ее в котелок, где кровь чудным образом превратилась в ребенка, который рос очень быстро, а когда вырос, убил медведя и его сыновей.

Потом герой победил в магическом состязании еще одного медведя, обрешего на голод целую деревню. В качестве платы за свою победу он взял в жены дочь медведя. Другая дочь из ревности уговорила старую женщину залезть на спину героя, и ему, чтобы освободиться, пришлось превратиться в сгусток крови. Старуха, в свою очередь, тут же обернулась «пиг-вермилионом»<sup>3</sup> и светящимся грибом. Остальные обитатели деревни превратились в медведей, волков, лис и койотов. А когда герой вернулся домой, он обнаружил, что все в его семье стали барсуками, хорьками и прочими съедобными животными (Bloomfield, I, № 17, p. 99-120).

В другой версии (М<sub>368</sub>; там же № 22, p. 194-218), проблема матримониального союза выходит на первый план. Герою никак не удается найти себе жену. Только старая женщина согласна выйти за него замуж. Но он отвергает ее, и она, рассердившись, влезает гордецу на спину, придавливая его своим весом и не дает ему есть. Полумертвого героя спасает случайно встреченный незнакомец. И хотя спаситель носит одежду мехом наружу, а сам тяжел и неуклюж, герой называет его «зять» и отдает ему в жены свою сестру. Потом вся семья превращается в мышей.

*М<sub>369</sub> Ассинибойн<sup>47\*</sup>: надоедливая женщина*

Жил когда-то пригожий молодой человек, который совсем не интересовался девушками, хотя все они сходили по нему с ума. Одна из них, отличавшаяся редкой красотой, также завлекала юношу, но он отверг ее, как и остальных. Девушка пожаловалась своей бабушке, поскольку больше у нее из родни никого не было. Обиженная за внуку, старуха подстерегла юношу и, когда он проходил мимо нее, притворилась, будто не может идти. Он согласился немного понести ее на спине. Но, когда герой захотел освободиться от своей ноши, то не смог этого сделать, не помогло и то, что на бегу он бил старуху о стволы деревьев. Юноша горько заплакал, женщины пришли ему на помощь, но старуха закричала: «Не трогайте меня! Я его жена!». Отец героя тор-

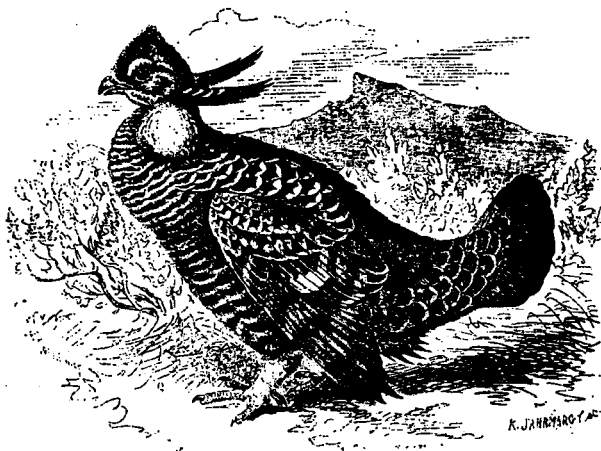


Рис. 5. Степная куропатка. (По: Brehm, La Vie des animaux, vol. IV, p. 329.)

жественно обещал, что сын возьмет в жены ту из женщин, которая сможет вернуть ему свободу. Все женщины пробовали это сделать, но без успеха. Наконец, к герою приблизились две красивые девушки, до тех пор державшиеся в стороне: юноша неподвижно лежал на животе, так он устал. Девушки стали тянуть старуху в разные стороны (M<sub>354, 361</sub>). С четвертой попытки им удалось оттащить мучительницу, и ее убили. Спина юноши пропиталась мочой старухи. Вымытый и ухоженный своими спасительницами, он быстро поправился и женился на них (Lowie, 2, p. 180).

Согласно источникам, этот рассказ воскрешает в памяти историю брака лягушки (*там же*, № 2). Не будем останавливаться на промежуточных, менее выразительных, версиях (M<sub>369b</sub>: Дакота, Beckwith, 2, p. 387-389; M<sub>369c</sub>: Кроу, Simms, p. 294; M<sub>369d</sub>: Скиди-Пауни, G.A. Dorsey, I, p. 302-303), а сразу перенесемся на другой конец равнин, где просматриваются те же интерпретации:

*M<sub>370</sub> Уичита<sup>48\*</sup>: надоедливая женщина*

Когда-то молодой вождь решил отправиться в поход против степных куропаток (Tupralichus). В то время эти птицы слыли опасным народом, поскольку при стрельбе из лука одинаково владели обеими руками. Возвращаясь с охоты, герой, прежде чем пересечь реку самому, как обычно, подождал, пока все его соратники не окажутся на другом берегу. Тут к нему подошла старая женщина и попросила о помощи. Вождь охотно согласился и перенес ее на спине через реку. Но старуха настояла, чтобы он отнес ее до деревни; добрались они туда, когда уже наступила ночь. Но и в деревне старуха отказалась спускаться и объяснила герою, что она решила выйти за него замуж — в наказание за то, что он до сих пор отказывался жениться. Герой согласился при условии, что она отпустит его. Но старуха ничего не хотела слушать и лишь твердила, что никогда не слезет с облюбованной спины.

И началась невыносимая жизнь: герой вынужден был и спать, и есть со своим бременем, старуха же мочилась и испражнялась ему на спину. Наконец, вождь понял, что неминуемо умрет, если не избавится от старухи.

Как ни старались соратники спасти вождя, все их попытки были тщетны, пока черепаха не согласилась организовать церемонию, во время которой она, кусок за куском, отделила старуху от спины предводителя. Спину пришлось залечивать, но герой поправился быстро. Имя старухи означало: «Та, которая прикрепляется к чему угодно». Теперь она стала зеленой древесной лягушкой.

Опасаясь новых бедствий, индейцы распались на различные семейства — кто превратился в птиц, а кто — в животных. От вождя же пошли орлы (G.A. Dorsey, 3, p. 187-191).

У народа Санпоил, представляющего собой ответвление племени Салиши и обитающего в пойме реки Колумбия, также есть история о надоедливой женщине. Когда герой попытался избавиться от своей ноши, поднеся женщину к пламени, она превратилась в жабу ( $M_{371}$ ; Boas, 4, p. 106).

В самых разных районах Северной Америки можно услышать истории, в которых надоедливая женщина отождествляется с земноводным (или с пауком, носящим своих детей на спине, —  $M_{369b}$ ). Теперь ненадолго вернемся в Гайану, чтобы убедиться, что при погружении в североамериканскую мифологию мы не оказываемся на чужой территории.

У народа Калина обычные бесхвостые большие лягушки называются «полору». В переносном смысле это слово означает «судорога» («*pologu uaroi*»). «У меня свело судорогой ногу» звучит как: «Меня схватила и поймела лягушка» («*ëseiri yanatai, ëseiri pologupe na*»). «Моя нога не сгибается, онемела» звучит как: «Здесь лягушка» (*Ahlbrinck*, статья «*Pologu*»). Не следует забывать, что надоедливая женщина из  $M_{354}$ , претерпев различные изменения, наконец, превращается в лягушку. Надоедливая женщина одновременно оказывается и женщиной-туловищем. У венесуэльского племени Йабарана есть близкий по смыслу миф, к которому мы в дальнейшем еще вернемся ( $M_{416}$ ), рассказывающий о первых людях: это были мужчина и женщина-туловище, чей рот служил как для приема пищи, так и для выпуска из горла экскрементов, давших жизнь электрическим угрям (*Electrophorus electricus*; Wilbert, 5, p. 59; 8, p. 150; 10, p. 56). Известно, что электрический разряд этих рыб вызывает судороги и иногда приводит к параличу (см.: Goeje, I, p. 49).

Рассмотрим теперь тему женщины-лягушки под другим углом. Вспомним, что героиня  $M_{354}$  крадет собственного ребенка. В мифах Северной Америки эта любопытная инициатива принадлежит также женщине-лягушке, поначалу совершенно немой, но через полгода начавшей говорить ( $M_{372}$ ; Ballard, I, p. 127-128). На множестве промежуточных данных можно показать, что кража ребенка лягушкой представляет в мифах Северной Америки форму кражи, на которую оказывается способной именно лягушка, поскольку дети, отличные от земноводных, красивее, чем ее собственные.

#### *$M_{373}$ Ассинибойн: лягушка-похитительница*

Один индеец имел красивых детей. А лягушка, жившая недалеко от селения, была безобразной. И тогда она украла самого маленького ребенка индейца и воспитала его вместе со своими детьми. Лягушата удивлялись: «Почему он такой красивый, а мы такие уродливые?» «О, — отвечала мать-лягушка, — это потому, что я его вымыла в красной воде!» В конце-концов отец нашел своего ребенка. Опасаясь мести, лягушка укрылась в воде, где и теперь живут ее потомки (Lowie, 2, p. 201).

Известны варианты мифа у племен Клатат ( $M_{37b}$ ; Barker, I, p. 50-53; Stern, p. 39-40) и Модок ( $M_{37c}$ ; Curtin, I, p. 249-253)<sup>49\*</sup>, где лягушка ворует детеныша оленя. И правда, мотив лягушки-похитительницы (или жабы) широко распространен в Северной Америке, начиная от Талтанов — Атапасков канадского северо-востока ( $M_{37d}$ ; Teit, 7, p. 340-341) — и до центральных и восточных Алгонкинов<sup>50\*</sup>.

Систематическое исследование этой группы заводит так далеко, что захватывает многие другие группы, которые нам также предстоит классифицировать. Сначала — цикл детей женщины-медведя и женщины-оленя ([лягушка/олень]  $\Rightarrow$  [олень/медведь]; см.: Barrett, 2, p. 488-489, 442-443, и т.д.; Dangel). Затем — происхождение демиурга-Луны, украденного женщинами-молоками<sup>51\*</sup>, — сюжет, встречающийся от Калифорнии до бассейна Колумбии ( $M_{375}$ ; Dixon, 2, p. 75-78; 3, p. 173-183; Adamson, p. 158-177, 265-266, 276, 374-375 и т.д.; Jacobs, I, p. 139-142; Ray, 2, p. 136-137). Наконец — фатальные распри между лунным божеством и женщиной-лягушкой в космологии южной Калифорнии (C.G. DuBois, p. 132-133, 145; Strong, I, p. 269).

Не претендуя на углубление этих аспектов, представим одну из подобных трансформаций в виде схемы:



Если, как будет сейчас показано, миф Оджибве  $M_{374}$  представляет собой трансформацию мифа Варрау  $M_{241}$ , который, в свою очередь, является трансформацией мифа Салиши  $M_{375}$ , то необходимо учесть, что между  $M_{374}$  и  $M_{375}$  также существует важный, заслуживающий специального исследования переход:

$$M_{374} \left[ \text{колыбель, включатель} \right] \Rightarrow M_{375} \left[ \text{качели, выключатель} \right].$$

Наконец, нужно рассмотреть двойной мотив, эдакий «сам-себе-эхо», независимо представленный у Варрау ( $M_{241}$ , ягуар-людоед) и у прибрежных Салиши (глисты). Мифологическая система, переводящая  $M_{241}$  в  $M_{375}$ , сама превращается в другой миф того же происхождения ( $M_{375b}$ ; Adamson, p. 264-267), где герой, попав в плен к старухе, узнает от нее, кто *не является его отцом*, вместо того, чтобы узнать, *кто был его матерью*.

Хотя подобные варианты южноамериканских мифов встречаются достаточно часто, мы задержимся только на тех, что записаны у Алгонкинов, поскольку сближение в них такое чистое, что может быть разбито на две группы. У народа Пенобскот жаба называется «мас-ке» /*mas-ke*/, что означает «вонючий», «грязный»; в названии выразилось то отвращение, которое индейцы испытывают к этому земноводному (Speck, 2, p. 276). *Maski'kcwsu*, женщина-жаба ( $M_{373c}$ ), — это дурно пахнущий Дух Леса, соблазнительница мужчин и похитительница детей. Одета в красивые зеленые одежды, она проводит время около стоянок индейцев, заманивая к себе их детей. Если какой-нибудь малыш приближается к ней, она берет его на руки и ласкает, но ласки, хотя и приятны, приводят к смерти: ребенок засыпает, чтобы никогда не проснуться (Speck, 3, p. 16, 83). Эти верования образуют общий для всей Северной Америки фон, на котором мифы Оджибве выступают очень рельефно:

*$M_{374a}$  Оджибве: старуха-жаба ворует ребенка*

Один индеец, обольщенный магическим средством, женился на женщине, которая его ненавидела. Однажды, когда индеец отсутствовал, а его жена собирала хворост, их ребенок исчез. Отец и мать решили пойти на поиски, каждый в своем направлении. Через некоторое время жена индейца вышла к хижине, в которой жила старуха-жаба, мать двух уродливых детей — именно она и украла их ребенка. Мальчик удивительным образом вырос, поскольку женщина-жаба магически ускоряла его рост, давая ему пить его собственную мочу. Она предвидела появление родителей ребенка и подмешивала мочу в пищу.

Мальчик забыл, кто он и откуда. Он принял родную мать за случайную прохожую и начал за ней ухаживать. Но мать добилась того, чтобы сын узнал ее, показав ему колыбельку, в которой он лежал, с отметинами от клыков собак, пытавшихся противостоять похищению. Индеец, к тому времени уже присоединившийся к жене и сыну, убил оленя и повесил его на верхушку бальзамической пихты (*Abies balsamea*, см.:  $M_{495}$ ), а затем отправил женщину-лягушку искать добычу. Ей понадобилось много времени, чтобы залезть на дерево и снять тушу. Воспользовавшись ее отсутствием, индеец и его жена задушили детей жабы и в насмешку набили рты трупов мочевыми пузырями, полными жира. Когда женщина-жаба увидела это, она горько заплакала (Jones, I, p. 378; 2, part II, p. 427-441).

Скулкрафт (в: Williams, p. 260-262) уже разбирал этот миф, древность которого лишь увеличивает интерес к нему, в версии ( $M_{374b}$ ) с многочисленными вариантами, тем более важными, что от собранных впоследствии Джонсом их отличают весьма колоритные подробности. Версия, датируемая пер-

вой половиной XIX в., детально совпадает с группой мифов Варрау, о которой мы уже вспоминали и в которой главную роль играет старая лягушка — похитительница детей. Мы уже рассматривали это в предыдущем томе («От мёда к пеплу», с. 152-180), но стоит вернуться к данной теме, чтобы уточнить сравнение.

Молодая героиня M<sub>241</sub> живет в лесу со своей сестрой; без помощи мужчин они вдвоем обеспечивают себя всем необходимым. Аналогичная ситуация наблюдается и в M<sub>374b</sub> (но обратная с этой точки зрения M<sub>374a</sub>: *пойманный муж* = *пойманная жена*), с той только разницей, что героиня мифа живет одна с собакой. Девушки из обоих мифов находят у своих дверей либо растительную (M<sub>241</sub>), либо животную пищу (M<sub>374b</sub>), — подарок от сверхъестественного существа, которое и в том, и в другом случае соглашается взять девушку в жены и, оставив ее с сыном, исчезает при обстоятельствах в M<sub>374b</sub> менее ясных, чем в M<sub>241</sub>.

В одном из рассказов сестры пускаются в путь, чтобы избавиться от преследований людоеда, убившего их мужа. В другом — таинственно исчезает ребенок, и молодая женщина уходит на поиски, сопровождаемая своей собакой. Бегство (или поиски) приводят мать к старой лягушке, похитившей или собиравшейся похитить ребенка и с помощью магии сделавшей его взрослым. Каждый раз лягушка заставляет или делает вид, что заставляет, приемного сына покормить родную мать (не узнающую его) грязной пищей.

В Северной (как и в Южной) Америке сцена узнавания разворачивается в двух аспектах. С одной стороны, инициативу берет на себя животное, которое привлечено запахом *выделений* героя (M<sub>241</sub>) или же получает в дар чашку, наполненную молоком матери героя, т.е. продуктом *секреции*. Выдры в M<sub>241</sub> являются дядями (или тетями в M<sub>244</sub>), братьями или сестрами матери; собака в M<sub>374b</sub> — «братом» сына. Мы уже обращали внимание («От мёда к пеплу», с. 169) на роль «рыболовной собаки», реальную или мифическую, которую отводили выдре гайанцы.

С другой стороны, обе группы мифов подчеркивают, что разоблачение животных-защитников выводит героя из амнезии: он снова видит все свое детство. С этой точки зрения M<sub>374</sub> представляется особенно красноречивым: герой пробует материнское молоко<sup>4</sup> и получает от матери кусок колыбели, оторванный собакой, по которому он безошибочно узнает свою колыбель, несмотря на множество похожих кусков, показанных женщиной-жабой. Одна из версий Наскапи<sup>53</sup> о происхождении белухи (*Delphinapterus leucas*) описывает возвращение героя в детство в манере еще более литературной:

«Мальчик... вновь стал совсем маленьким, и мать умчалась, неся его на руках в сторону леса» (M<sub>374d</sub>: Speck, 4, p. 25).

В Южной Америке известен миф Мундуруку<sup>54</sup> (M<sub>248</sub>; «От мёда к пеплу», с. 169), описывающий такое же преобразование в эпизоде, гомологичном M<sub>241</sub>: выдры возвращают героя в детское состояние, уменьшая его пенис до смехотворной длины.

В начальной последовательности каждого мифа герой, чтобы удалить лягушку, прибегает к сельскохозяйственной уловке в M<sub>241</sub> и к охотничьей — в M<sub>374a</sub>. Но в M<sub>241</sub> и M<sub>374b</sub> лягушка преследует ускользнувших. Герой Варрау задерживает ее, соблазняя диким медом. Его гомолог у Оджибве создает магические препятствия, бросая позади себя железо и камни из огнива (*так!*). Сами по себе эти предметы, происхождение которых вполне может быть европейским, мы пока оставим в стороне. Североамериканский дикий мед по-



является на сцене, когда герой с помощью волшебства выращивает целое поле *змеиной ягоды* [*snakeberries*], столь приятной для лягушки, что она чувствует вожделение и останавливается, чтобы полакомиться. Затем лягушка следует своей дорогой, но собака, послушная приказам хозяина, бросается на нее и разрывая на куски ( $M_{366}$ ). Вариант, описанный в  $M_{241}$ , менее жесток: как и в  $M_{374a}$ , лягушка начинает жаловаться и плакать.

Нелегко идентифицировать *змеиную ягоду*, поскольку это народное название обозначает несколько растений. Упомянем, чтобы сразу же опровергнуть, гипотезу, утверждающую, что *Maianthemum*, растение, называемое на берегу Тихого океана *змеиной ягодой*, было случайно занесено в Америку и распространилось от острова Ванкувер до Аляски, но хотя его ягоды богаты маслом, используются они мало (Gunther, p. 25). В действительности, центральные и восточные Алгонкины дают этому растению различные названия: *оленья трава*, или *бурундучья ягода* (*deer weed*, *deer berry* или *chipmunk berry*; H. H. Smith, 1, p. 373-374; 2, p. 62-63, 105, 121). Согласно Уоллису (Wallis, 2, p. 504), Микмаки называют *змеиной ягодой* большие ягоды американского брусничника<sup>55\*</sup> *Oxycoccus Vaccinium macrocarpori*. Что касается интересующих нас Потаватоми<sup>56\*</sup> и Оджибве, Ярнелл (Yarnell, p. 158) приписывает им применение этого термина к *Actaea rubra*<sup>57\*</sup>. Жак Руссо, заслуженный канадский ботаник, которого мы благодарим за содействие, поскольку его знания нам очень помогли, утверждает, что существует несколько растений, называемых *змеиной ягодой*, но склоняется к *Actaea*, чьи ягоды, в зависимости от разновидности, белые или красные, весьма привлекательны из-за своей глянцевой поверхности, но ядовиты. Мнение Руссо подтверждается и другими свидетельствами: «Отравленные ягоды (*Vaneberry*), змеиные ягоды (*Snakeberry*), ожерельные ягоды (*Necklace Berry*); *Actaea rubra* и *A. pachypoda* (или *alba*) очень красивые, вишнево-красные или цвета слоновой кости, но следует знать, что они весьма ядовиты, могут вызывать головокружение и другие болезненные симптомы» (*Fernald-Kinsey*, статья *Vaneberry*). Как и европейский воронец, названный во французской народной фармакопее травой святого Кристофа<sup>58\*</sup>, его американский родственник широко применяется в медицине, использующей содержащийся в нем яд. Арикара<sup>59\*</sup> давали настойку *Actaea rubra* женщинам при родовых схватках, чтобы «испугать ребенка» и ускорить роды. Настойка служила также для растворения сгустков крови; примочками со снадобьем из «змеиной ягоды» лечили нарывы груди. Чтобы у роженицы появилось молоко, ее мыли настоем *Actaea rubra*, новорожденным смачивали настойкой рот, глаза и ноздри (Gilmore, 2, p. 73-77).

Таким образом, мы имеем дело с ягодами, которые дикая природа дарует людям в виде маленьких произведений искусства, соблазнительных, как жемчуг, чтобы радовать глаз в ожерельях, но «частично ядовитых», по мнению ботаников; в этом они схожи с медом тропической Америки: природа предлагает человеку готовое лакомое кушанье, которое, однако, в силу своей постоянной или временной ядовитости может спровоцировать физиологические расстройства. Здесь необходимо вспомнить, что ягоды (сравни с женщинами-молоками в  $M_{375}$ ), иногда перезревающие, иллюстрируют ограниченный вид питания (L.-S., 6, p. 36-38), как и мед, который одновременно является пищей и ядом («От мёда к пеплу», с. 47-53); следует понимать, что ягоды, красивые на взгляд, но подозрительные, могут выполнять ту же

семантическую функцию, что и мед, представляющий в чисто питательном плане, аналогичную двусмысленность.

Салиши побережья устанавливают прямые отношения между дикими ягодами и перепончатокрылыми насекомыми — шмелями, осами и шершнями. Голубая сойка отправилась в царство мертвых навестить свою покойную сестру и получила от нее корзину, которую, к несчастью, открыла слишком рано. Перепончатокрылые насекомые («bees»), жужжа, вылетели из корзины. Если бы голубая сойка имела чуть больше терпения, все насекомые превратились бы в сосновые шишки и в ягоды (M<sub>376a</sub>; Adamson, p. 21-23). Один из вариантов, дополняющих этот рассказ, объясняет, что ягоды победили смерть благодаря голубой сойке: «Если бы она не шалила, у нас бы не было ягод» (M<sub>376b</sub>; ibid., p. 29).

В калифорнийской версии (M<sub>373r</sub>; Dixon, 2, p. 77; 3, p. 175-177) лягушка, выступающая в противоположной роли — матери детей, украденных женщиной-Солнцем вместо юноши-Луны, — становится жертвой своего врага, который с помощью волшебства выращивает иву с такими лакомыми побегами, что лягушка забывает обо всем, когда срывает их. Здесь, следовательно, препятствие — это также пересечение природы и культуры. Можно сделать заключение того же типа и по поводу соревнований на тобогганах<sup>60</sup> — этот опыняющий вид спорта играет роль препятствия в M<sub>374d</sub>.

В предыдущем томе мы установили, что помещанная на меде лягушка-похитительница детей из M<sub>241</sub> превращается в девушку, также увлеченную медом — этим чрезвычайно обольстительным продуктом питания; девушка является метафорой женщины, сексуально удовлетворенной обольстительным зверем. Аналогичная система трансформации присутствует и в мифологии некоторых восточных Алгонкинов из группы Вабанаки<sup>61</sup>: женщина-жаба, ворующая детей, приходит, чтобы объединиться с людоедкой Пук-джин-сквесс (на языке Пассамакуодди) или Букчинсквесс (на языке Малеситов), которая пренебрегает своими садом и кухней, поскольку страстно влюблена в медведя; она приглашает его в дуплистое дерево, где — как и в южноамериканских версиях — пожирает пенис или все тело своего возлюбленного (Mechling, p. 50, 83-84; Stamp, p. 243).

Медвежье сало, которым персонаж из M<sub>374</sub>, убивший детей лягушки, смеха ради набивает рты мертвым лягушатам, занимает промежуточное положение между любовником-медведем (чья любовница, тоже мать, кончила тем, что съела тело своего любовника) и ягодами. В другом мифе Оджибве (M<sub>374c</sub>; Schoolcraft в: Williams, p. 85) герой настороженно относится к соблазнительной пище: субстанции просвечивающей и трепещущей, похожей на медвежий жир, но состоящей из икринок лягушки. Людоедка из мифов восточных Алгонкинов, упомянутая чуть выше, также имеет сходство с земноводными:

*M<sub>377</sub> Пассамакуодди: людоедка — воровка детей*

Демидург Глускэп был еще ребенком, когда людоедка Пук-джин-сквесс влюбилась в него. Она умела по желанию принимать вид кого-то одного или становиться сразу многими, могла превращаться в мужчину или женщину, старую каргу или группу молоденьких девушек. Поскольку все ее собственные дети были безобразны, она воровала детей у индейцев и воспитывала их вместе со своими. От ее отпрысков произошли дикобразы и жабы (Leland, p. 30-36).

Поскольку североамериканская лягушка, ворующая детей, превращается в женщину, любовником которой является животное, можно заключить, что обожаемые ею дикие ягоды и обольстительный мед, занимающий в мифах Южной Америки позицию рядом с лягушкой, ворующей детей, как естественные (природные) соблазнительные эквиваленты, в прямом смысле слова, эротическому животному.

Тем не менее возникает одна проблема. Южноамериканские мифы о лягушке органически включены в цикл о меде. Мы логически и на примерах показали в предыдущем томе параллель между пчелами, роящимися в кронах деревьев, лепя в ветвях ячейки из воска или смолы, и некоторыми древесными лягушками, особенно (куноару), которые также сооружают на ветвях деревьев ячейки из смолы, куда затем мечут икру. Близкие им по образу жизни пчелы являются хозяйками меда; чтобы людям можно было его разводить и пить, к нему требуется еще и вода. Даже в разгар сухого сезона лягушки (куноару) остаются хозяйками стоячей воды в дуплах деревьев, необходимой для защиты их икры, но меда им не хватает: вот откуда в мифах появилась уверенность, что эта еда их вдохновляет. Последовательность сходств и различий пчелы и лягушки приводит к тому, что ранее называли эмпирической дедукцией («От меда к пеплу», с. 34 и прим.; L.-S., 14).

Каким образом миф тропической Америки, напрямую связанный с медом, может оказаться в мельчайших деталях тождествен мифам, распространенным в Северной Америке и связанным с дикими ягодами, которые, как мы видели, семантически напоминают о меде, но на деле представляют собой нечто совсем иное? Само наличие этого мифа у Варрау дельты Ориноко и у Оджибве из района Великих озер задает загадку, которая усложняется еще и тем, что южные версии объективно выглядят более логичными, чем северные. Если бы миф распространялся с юга на север, тогда можно было бы предположить, что там, где нет меда, его приемлемым заменителем стали дикие ягоды. Но заселение Америки шло в другом направлении, и более чем странно, что северный миф мог встретить в этнозоологической лексике тропиков слова, гораздо лучше приспособленные для того, чтобы придать новый смысл этой примитивной истории.

И это еще не все. Район Великих озер, откуда пришел миф, является зоной распространения клена, сок которого индейцы умеют превращать в сироп и в сахар, более похожие на мед, чем ягоды. В шестой части нашего исследования мы проанализируем, какое место мифы Алгонкинов отводят кленовому сиропу. Сейчас же достаточно привлечь внимание к следующему аспекту: между соком дерева, представляющим собой лишь прохладительный напиток, и сиропом или сахаром, для получения которых необходима сложная переработка, расстояние гораздо большее, чем между свежим и перебродившим медом. Свежий мед — кушанье, вполне готовое к употреблению, — может играть роль стыка между природой и культурой. Ни кленовый сок, еще со стороны природы, ни сироп или сахар, уже со стороны культуры, не создают надлежащей реальности рассказа. Южноамериканская лягушка может быть захваченной в плен с помощью меда, находящегося в дупле дерева; однако сок тополя не столь пахуч, и времена, когда сок тек сам по себе, без того, чтобы его поток зависел от искусства и цивилизации, безвозвратно закончились (M<sub>501</sub>). Взаимозаменяемость меда и ягод представляется вполне установленной.

Если индейцы Северной Америки знали и использовали дикий мед в масштабах, сравнимых с наблюдаемыми в Южной Америке, можно сформулировать следующую гипотезу: преобразование *мед*  $\Rightarrow$  *ягода* было сделано на месте происхождения. В соответствии с уточнениями, которые мы получили от Мак-Грегора, главы Службы пчеловодства *Департамента сельского хозяйства США*, и от Фонтаны, этнолога *Аризонского Государственного музея*, можно сделать вывод, что мелипоны<sup>62\*</sup> к этому времени уже пересекали мексиканскую границу и теперь обитают в южных районах США. Как утверждают очевидцы, в мексиканском штате Сонора на деревьях встречаются огромные гнезда, сделанные из картоноподобного материала. Это — работа маленьких пчел, лишенных жала, но способных, однако, укусить и очень агрессивных [*Trigona*?]; в гнездах находится мед, такой густой, что не выливается из сотов: чтобы мед вылился, нужно его подогреть (Terrell). На северо-западе Мексики Кахиты с побережья Тихого океана предоставили опрашивающим лишь небольшую часть мифа, где отражена роль меда (Beals, p. 16, 220-221), причем роль эта выявлена настолько бледно, что ее невозможно интерпретировать. Индейцы Пуэбло и их соседи Пима<sup>63\*</sup> в еде и для отправления своих ритуалов употребляют дикий мед, производимый шершнями или пчелами, которые селятся в трещинах домов (Cushing, p. 256, 304, 625, 641). В Калифорнии собирают в небольших количествах мед некоторых шмелей (Sparkman, p. 35-36; C. DuBois, p. 155; Goldschmidt, p. 401), и подобная практика прослеживается до штата Вашингтон (Jacobs, I, p. 19, 108; Adamson, p. 145-150, 189). Однако часто речь идет не о настоящем меде, а, скорее всего, о медвяной росе некоторых растений, таких как *Agave parryi*<sup>64\*</sup>, благодаря которой, как говорят Помо<sup>65\*</sup>, мировой пожар потухнет и земная вода снова воссоздастся (Barrett, p. 472). До прихода белых Чироки<sup>66\*</sup> подслащивали свою пищу бобами гледичии<sup>67\*</sup> *Gleditschia triacanthos*<sup>68\*</sup> (Kilpatrick, p. 192, № 39). Известно и то, что европейские пчелы иногда возвращаются в дикое состояние. Индейцы юго-запада не верят, когда им говорят, будто появление *Apis mellifica* в их стране датируется лишь XIX веком (McGregor).

Ничто не запрещает думать, что пчелы, производители меда, когда-то водились на обширных территориях Северной Америки, и не исключено, что в их исчезновении виноваты европейские сородичи. Шатобриан (I, p. 121, 239), несомненно, повторяет рассказы переселенцев, когда говорит, что людей «часто опережали в лесах Кентукки и Тенесси пчелы... Иностранцы в Америке, эти мирные завоеватели, захватывали в новом мире цветы богатства, которое бедняки не умели использовать». Но термин «мирные» призван показать, что пчелы пришли последними из миллиардов насекомых, атаковавших пчелиные рои в кронах деревьев, причем, среди встретивших пчел «аборигенов» могли быть миллионы, добровольно преданные разбою («От мёда к пеплу», с. 72 и прим.), особенно москиты и комары. Можно ли сказать, что пчелы распространялись до центральных и северных районов? Специалисты колеблются в ответе на этот вопрос, несмотря на миф Чейеннов<sup>69\*</sup>, согласно которому первые люди «питались медом и дикими плодами и всегда были сыты» (Dorsey, 4, p. 34). Близкие родственники Чейеннов, Арапахо<sup>70\*</sup>, кажется, вспоминали о диком меде, но никогда его не пробовали (Hilger, 2, p. 178). А мед, которым приманивают медведей Меномини (Skinner, 4, p. 188-189), — более позднее приобретение, ведь еще в 1748-1750 гг.

Ирокезы заявляли, что они не знают пчел и называли их, кстати сказать, «английскими мухами» до прихода европейцев (Waugh, p. 143).

Необходимо обратить внимание и на полное отсутствие мифологии меда в Северной Америке. Это так резко контрастирует с богатой мифологией меда в Южной Америке — мы посвятили ей целый том, — что должно иметь особый смысл. Возможно, конечно, что миф о лягушке-воровке детей, впервые оформился на юге территории, занимаемой Соединенными Штатами, где могли обитать мелипоны, а уже затем распространился на Юг и на Север. Упоминания о *Nectarina lecheguana* есть в Техасе (Schwarz, 2, p. 11). Известно и то, что мелипоны были распространены на севере, и если в начале XIX в. неидентифицированные индейцы (несомненно, канзасские Оседж<sup>71</sup>) собирали огромные количества меда в дуплистых деревьях (Hunter, p. 269), это еще не означает, что европейские пчелы вернулись к дикой жизни. При рассмотрении данной гипотезы необходимо иметь в виду, что миф о надоедливой женщине, которая на деле оказывается лягушкой, неотделимой от другой лягушки (соображения относительно этой связи вскоре будут изложены), находится на оси, приблизительно соответствующей территории племени Кэддо<sup>72</sup>. На фоне четок Малых (см. Bullen) и Больших Антильских островов и Флориды не оставим без внимания и расположение Варрау в дельте Ориноко. Утверждение, будто заселение Америки произошло только пять тысяч лет назад, предполагало, что этого времени было достаточно для того, чтобы волны эмиграции, исходящие из Аляски, смогли дойти до Огненной Земли. Теперь, когда речь идет уже о десяти или даже двадцати тысячах лет<sup>5</sup>, почему бы не рассмотреть гипотезу, согласно которой заселение шло в двух направлениях? К тому же, помимо мифа о женщине-лягушке есть и другие, позволяющие предположить, что движение было направлено скорее с юга на север, чем с севера на юг. Но если имели место многие перемещения, должны были сохраниться хоть какие-то следы, однако до сих пор никаких следов найти не удалось. Остается морской путь — тот, что проходит через Антилы. Вот так в который раз поднятый вопрос вновь получает безнадежно отрицательный ответ (Sturtevant). Но нельзя окончательно закрыть досье, пока не решены иные проблемы: каково, например, предназначение вытесанных из камня «ярем», или «хомутов», с Антильских островов и с берегов Гольфстрима; каменных статуй, изображающих семьи и называемых местными жителями «пальмас», т.е. «камень о трех остриях»; или петроглифов<sup>73</sup> северо-запада Пуэрто-Рико, на которых запечатлены люди с огромными ушами.

\*\*\*

Оставим исторические спекуляции и вернемся на более твердую почву структурного анализа. Мы располагаем двумя парадигмами: надоедливая женщина и женщина-лягушка, зона распространения которых охватывает Южную и Северную Америку. В обоих полушариях эти парадигмы неизбежно объединялись; как мы установили, надоедливая женщина и есть лягушка. Наконец проявляется и смысл такого союза: вторая — это фигуральное обозначение первой. Надоедливая женщина прилипает физически и весьма гнусным способом к спине того, кто ее носит и либо уже является ее мужем, либо она хочет сделать его таковым. Женщина-лягушка, ревнивая мать, часто еще и

старуха, неспособная на что-нибудь решиться при исчезновении своего чисисбея<sup>74\*</sup>, изображает тип женщины, которую мы называем «клеякой», «прилипчивой», но на этот раз — в фигуральном смысле.

Правильность подобной интерпретации прежде всего вытекает из словесного оборота, характеризующего надоедливую женщину в мифах. Ее называют «назойливой» («bugt woman»<sup>75\*</sup>), и это вовсе не «красное слово» («catchword»<sup>76\*</sup>), которыми часто грешат фольклористы. Для французской традиции здесь возникает затруднение, поскольку в нашем языке нет слов, обозначающих те или иные части некоторых растений: это относится, например, к кроющему листу, иногда также и к листьям, снабженным изогнутыми колючками, похожими на крючки, которые впиваются в одежду прохожих. Известны версии мифов о надоедливой женщине, претендующие на объяснение происхождения этих растений.

*М<sub>378</sub> Пауни (Скиди)<sup>77\*</sup>: происхождение оболочек из крючков<sup>78\*</sup>*

Одна супружеская пара, измученная прожорливым медведем, спаслась благодаря таинственному ребенку, который был рожден от койота и бизона (см.: М<sub>367</sub>). Мальчик убил медведя, после чего решил обойти мир. Как-то в одной деревне ему предложили всех девушек на выданье, но никто из них не вызвал у него интереса. Чтобы наказать привереду за безразличие, одна из женщин забралась к нему на спину и отказалась слезать. Магические животные пришли на помощь герою и содрали женщину за лохмотья, которые прилепились к оболочке соцветия из крючков (G.A. Dorsey, I, p. 87).

Согласно другому варианту этого рассказа (М<sub>379</sub>, p. 302-303), герой испытывает страсть к азартным играм (и не интересуется девушками). Он встречает молодую очаровательную особу, которая просит перенести ее через речку вброд. Взорвавшись на спину героя, она наотрез отказывается слезть, претендуя на то, чтобы стать его женой: «Ее тело слилось с телом юноши». Вскоре она превращается в старуху. Затем приходят четыре сестры, владеющие мазью, дарованной им Солнцем, благодаря которой они отлепляют женщину, выдирая один за другим ее члены с помощью волшебных крючков. Выданные куски тела становятся оболочкой соцветия.

Эти мифы идентичны М<sub>370</sub>, который помещает лягушку на место оболочки соцветия. У лягушек, считает Ассинибойны (М<sub>369</sub>), брачные объятия особенно цепки. Во введении к своему мифу о надоедливой женщине Арапах объясняют, что брактее (кроющий лист) с шипами у американского дурнишника (*Xanthium* sp.)<sup>79\*</sup> «представляют желание жениться, тягу к мужчине или женщине» (Dorsey, 5, p. 66). Длинные брактее с шипами, прозванные «ловеласами», служат основой декоративных мотивов, которыми молодые люди украшают свои лица и тела во время некоторых церемоний (Kroeber, 3, III, p. 183-184).

*М<sub>380</sub> Арапах: милый лжец*

Втянутый в любовные игры группой молодых девушек [вариант: женщин-мышей], Нихансан попросил обольстительниц половить у него вшей и задремал, склонив голову на колени одной из них. Женщины покрыли его голову оболочками соцветий и убежали. Обманутый герой беспокойно крутился во сне; растения так глубоко внедрились в его кожу, что черты лица Нихансана исказились. Проснулся он от головной боли. Потрепав волосы, герой убедился, что вся его голова кишит колючками; ему пришлось остричь волосы.

Те, кого Нихансан принял за женщин, плавали в реке и на самом деле были дурнишником; смысл истории заключается в том, что женщины очень хотели взять его в мужья (Dorsey, 5, p. 66; Dorsey-Kroeber, p. 108-110)<sup>6</sup>.

По этому же поводу Манданы<sup>80\*</sup> (M<sub>512</sub>; Bowers, I, p. 352, 365) рассказывают историю о пугливой девственнице, одежды которой оказались в один прекрасный день сплошь покрыты оболочками соцветий. Она вошла в хижину, чтобы переодеться. Тень коснулась ее голого тела, и девственница забеременела от «сумасшедшего Солнца» Оксинеда...

Мы не ошибаемся, полагая, что североамериканские мифы могут проявить значение мифов Южной Америки, которые, как мы отметили с самого начала, подобно другим из цикла о надоедливой женщине, ставят проблему брачного союза. В M<sub>354</sub> охотник Монманеки казался сначала дилетантом в области семейных отношений, неким гиперболическим Дон Жуаном, правда, менял он в неудовлетворенном поиске не брюнеток на блондинок и наоборот, а гасил свое любовное любопытство с помощью самых различных животных: земноводных, птиц и беспозвоночных. С этой точки зрения Монманеки напоминает героя из версии Арикара (M<sub>370c</sub>) — североамериканского племени, соседей Мандан, относящихся, однако, к лингвистической группе Кэдо, как Пауни и Уичита.

Оба героя — счастливые охотники, причем герой Арикара, соединившись с женщиной-бизоном, отличается в особом соревновании на ловкость. Цель его — в том, чтобы надеть на палку катящийся обруч, и миф приобретает тройной символизм: совокупление, война и охота на бизонов, которая предполагается между первыми двумя (Dorsey, 6, p. 94-101). Однако версии Тукуна и Арикара различаются в двух главных пунктах. Один вариант относится к происхождению рыбной ловли, другой — к охоте на бизонов. К тому же, герой Арикара целомудрен, если забыть о его причуде с животными; этот ловкий охотник никогда не знал женщины, и старуха, взгрозившаяся ему на спину, жалеет его за такое воздержание: «Мой маленький мальчик, ты можешь возвращаться к себе, поскольку я тебя больше никогда не покину. Пускай люди увидят, как ты несешь старуху! Это научит тебя быть гордым и презирать девушек!». Надоедливая женщина из мифа Тукуна, напротив, залезает на спину охотника, чтобы наказать его за то, что он был бабником: *малодобродетельный муж* заменяет *очень добродетельного холостяка* из североамериканских версий, рассмотренных ранее.

Но не менее заметно и различие данных версий: эта разница то проявляется в начале мифа, то переносится в конец; большинство североамериканских мифов заканчивается отделением людей от животных и разделением последних на различные зоологические виды (Кри: M<sub>367, 368</sub>; Уичита: M<sub>370</sub>). В южноамериканском мифе это разделение, видимо, недавнее, только упомянуто в начале. Герой Тукуна обходится с самками животных так, будто они еще являются членами человеческого общества. Герои Кри и Уичита, сравнивая их с человеческими женщинами, относятся к ним как к представителям могучей разновидности животных, потенциал которых реализуется только в конце рассказа. Поскольку порядок мира требует, чтобы люди женились между собой, без особой выскальности друг к другу в этих браках (иначе брачный союз станет невозможным), животные одного вида также вступают в брак с представителями своего вида, а не какого-то другого или людьми. Версия Арикара занимает проме-

жуточное положение между этими двумя крайними версиями; но именно она рассматривает случай особого животного — бизона, обильная охота на которого покоится на понятии сговора, промежуточном между союзом (отчасти являющимся схваткой) мужа и жены в браке, и схваткой (являющейся также союзом) племен, традиционно враждующих между собой (см.: L.-S., 16).

Этому можно привести доказательства. Если миф Тукуна о надоедливой женщине есть обращение североамериканских мифов к данной теме, то инверсные формы мифов Северной Америки должны приводить к мифам Тукуна. Мы уже говорили о таких преобразованиях, особенно в мифах группы Вабанаки, в которых женщина-лягушка, влюбленная в человеческого ребенка, иногда превращается в человека, любовницу зверя-соблазнителя. Пенобскоты, различающие двух персонажей, один из которых намеренно усилен, а другой ослаблен, описывают (M<sub>381</sub>) любовные опыты глупой женщины Пук-джин-сквесс (см.: M<sub>377</sub>), взявшей в мужья медведя. Однажды сук дерева обхватил ее за талию, и когда женщина захотела войти в свою хижину, она не смогла его скинуть: «Я твой муж, — сказал сук, — ты меня прикрепила, и теперь я останусь здесь навсегда, ты никогда не сможешь от меня избавиться». С этих пор женщина была вынуждена повсюду носить сук с собой (Speck, 3, p. 83). Как мы видим, несмотря на инверсию полов, этот миф повторяет структуру мифа Тукуна.

Случается и так, что североамериканские мифы меняют смысл рассказа на противоположный. В качестве примера приведем версию Салиши побережья (M<sub>382</sub>; Adamson, p. 171, 377-378), где демиург Луна, одетый в головной убор, который он не может снять, обещает жениться на той девушке, что сумеет его освободить. Только женщина-жаба, ужасная на вид, соглашается. Вот как происходит, что некрасивые женщины получают в мужья красавцев. Эта трансформация вызывает особый интерес. В действительности она разбивается на две операции:

*а) надоедливая женщина<sup>(-1)</sup> ⇒ женщина-жаба;*

(другими словами: инверсия парадигмы, которая примыкает к понятию смежности: *надоедливая женщина ⇒ женщина, освобождающая от головного убора*, восстанавливает парадигму, основанную на сходстве — *женщина-«липучка»*). Но этот возврат от прямого смысла к переносному приводит к следующему:

*б) брак социологически эквивалентный ⇒ брак физически неэквивалентный,*

и является восстановлением [реституцией] анатомической парадигмы, выделяющей женихов из человеческого общества; в «прямой» версии мифа задачей анатомической парадигмы было подразделять всю систему животного царства (одновременно с тем, как она подразделяла его по видам). Выраженная в природе анатомическая парадигма проявляется и в обществе, правда, уже без биологического налета. Переход от *прямого* смысла к *переносному*, осуществляемый первой операцией, порождает в результате противоположную операцию, которая под видом *морального* порядка показывает скрытую правду *физического* беспорядка.

Что в действительности прокламируют мифы? Опасно сравнивать физические различия между женщинами со специфическими особенностями, отличающими животных от людей или от других животных. Эта форма расизма угрожает поряд-



ку социальной жизни, который, наоборот, подразумевает, что все женщины, красивые или уродливые, *будучи людьми, обладают правом иметь супруга*. Глобально противопоставленные женихам из животного царства, женщины приобретают ценность, но, претерпевая инверсию, структура мифа может только разоблачить тайну: показать, что, хотя общество старается не замечать этого, все женщины ничего не стоят, ибо ничто не может помешать им различаться по животному существу, предполагающему, что они одинаково желанны для мужей.

Было бы полезно более тщательно, чем мы можем это сделать здесь, изучить и другие преобразования, приводящие к результатам того же типа. Миф Арапахо (M<sub>383</sub>) рассказывает, как индеец Нихансан настоял на том, чтобы в любом походе молодые воины несли с собой нижнюю часть женского тела — с целью обмануть одиночество (инверсия надоедливой женщины). Но драгоценную ношу уронили, и, разбитая на две части, она стала непригодна. К счастью, Нихансан нашел деревню, где жили одни только женщины, как нельзя лучше подходившие воинам. Мужчины решили устроить соревнования по бегу: наиболее быстрые должны были получить в качестве приза самых красивых женщин. Чтобы шансы на победу были равными, Нихансана уговорили привязать к ногам камни. В результате, он прибегает последним и должен удовольствоваться старухой (Dorsey-Kroeber, p. 105-107). Шошоны<sup>81\*</sup> (M<sub>384</sub>) выводят надоедливую женщину сначала как женский дубликат находчивых женихов из M<sub>383</sub>; она мастурбирует, употребляя для этого искусственный фаллос. Племянин женщины, Койот, застаёт ее за этим занятием и предлагает свои услуги, но она обнимает его так сильно, что он может освободиться, только отдав ей свои спинные мускулы. После других приключений, которые также угрожали анатомической целостности Койота, он окончательно теряет пенис во влагалище своей тетки, — по этой причине с тех пор женские сексуальные выделения так плохо пахнут (Lowie, 4, p. 92-102). Теперь мы лишь упомянем, поскольку версии очень многочисленны, миф (M<sub>385</sub>) о молодых воинах, возвращающихся из похода: чтобы сохранить силы, они взбираются на спину гигантской черепахи, которой с ними по пути. Но воины прирастают к черепахе, а она погружается в озеро, где все индейцы тонут (начиная от Сиу до индейцев юго-запада, включая Кроу<sup>82\*</sup>, Чейеннов, Пайют<sup>83\*</sup> и Пауни). Инвертированный миф о надоедливой женщине держится на двух осях: *надоедливая женщина/надоедливый мужчина* и *лягушка/черепаха*. Чтобы напомнить о второй оси, обратимся к гайанской версии (M<sub>386</sub>), в которой молодых людей уносит лягушка (Brett, 2, p. 167-171; ср.: M<sub>149a</sub> «Сырое и приготовленное», с. 250; K.-G., I, p. 51-53; Goeje, I, p. 116).

В гайанских сказаниях черепаха — верховное животное для Луны — выступает гермафродитом (Goeje, I, p. 28), как и воровка детей Пассамакуодди (M<sub>377</sub>), от чьих паразитов рождаются жабы, которые, как мы видели, соответствуют в Северной Америке гайанским лягушкам. Симметрично этому, индейцы северо-запада Северной Америки рассказывают о Луне как о верховном животном лягушки, связывая данную астрономическую парадигму с парадигмой социологической, подчеркивающей важность этих событий: согласно версии Лиллут<sup>84\*</sup> (M<sub>399</sub>; *ibid.* p. 83), сестры-лягушки прикрепляются к лицу Луны после того, как Бобер спровоцировал потоп, чтобы отомстить лягушкам, отказавшимся взять его в мужа (Teit, 2, p. 298; ср.: Reichard, 3, p. 62, 68)<sup>7</sup>.

До сих пор мы не уделяли должного внимания астрономическим парадигмам и вовсе не потому, что не признаем их важности. «Лунный» аспект мифов, выводящих на сцену надоедливую женщину или женщину-лягушку, несомненно, уже поразил читателя. Однако данная проблема столь обширна, что требует отдельного рассмотрения, которому мы посвятим вторую часть этого исследования; здесь же ограничимся более общими вопросами, подтвердив ранее сформулированную гипотезу о том, что рассмотренные выше мифы и мифы тропической Америки о происхождении меда, составляющие объект II-го тома «Мифологик», принадлежат к одной группе.

Мы уже подчеркивали, что южноамериканские мифы, посвященные происхождению меда, воскрешают в памяти его потерю, и объясняли эту странность регрессивным ходом рассуждений, свойственным мифам, рассматривающим современный сбор меда как остаток более легкой и более выгодной деятельности. Мед занимает первое место в иерархии местных продуктов питания; тем не менее, его совершенство, которому человеческая деятельность не прибавляет почти ничего, отсутствие норм, определяющих порядок сбора и потребления меда (что представляет собой резкий контраст с охотой и растениеводством, подчиненными достаточно строгим нормам), придают меду парадоксальный характер универсальной, пригодной для всех пищи, которую человек добывает, если можно так выразиться, в единстве с природой и вне законов общества.

Отметим, что в мифах, посвященных меду, подобное отступление от культуры к натуре<sup>85</sup> часто носит металингвистический<sup>86</sup> характер: противоречия означающего и означаемого, слова и вещи, переносного и подлинного смыслов, сходства и смежности. С этой точки зрения, важно, что и в областях Северной Америки, откуда взяты примеры, дополняющие наши парадигмы, известны процессы того же типа:

*М<sub>388</sub>: Меномини: пение лягушек*

Жил некогда индеец, который во время оттепели любил слушать лягушек и жаб, проснувшихся после зимней спячки, любил их песни, возвещающие приход весны. Но земноводные возмущались: человек ошибается, считая эти песни веселыми. Напротив, они грустные и выражают вовсе не радость, а оплакивают зимние смерти... Однако индеец ничего не понял, за что и был наказан: теперь предстояло плакать ему!

К следующей весне, он похоронил жену и детей. После чего умер сам. С тех пор люди не слушают лягушек, когда те затягивают весной свои песни (Skinner-Satterlee, p. 470).

Подобно главным действующим лицам многих южноамериканских мифов, центральным персонажем которых также является лягушка (или пчела, но занимающая положение, обратное лягушке, см.: М<sub>233</sub> – М<sub>239</sub>; «От мёда к пеплу», с. 131–152), герой М<sub>388</sub> ошибается, принимая одно за другое; он интерпретирует как смежность (приближение весны) то, что должен был понять, исходя из подобия (песнь лягушек печальна); он ссужает природе (смена сезонов) то, что получает от нее (похоронные сетования). Кроме того, он умирает, как и герой М<sub>236</sub>, не поняв разницы между прямым и переносным смыслами.

Эта потеря основной категории мысли и положения человека, столь типичная для мифов «про лягушку», которые мы описали в предыдущем томе, предлагает серию противопоставлений: природы и культуры; домашнего очага — символа хорошей пищи — и рвоты, олицетворяющей все дурное; еды и экскрементов; охоты и каннибализма. Можно отметить подобную рецессию в начале  $M_{354}$ , посвященного той же теме. Там случайная встреча с лягушкой дает начало приключениям героя и обнаруживает тройное противоречие: во-первых, между выделением и копуляцией; во-вторых, между пищей (для лягушки) и тем, что в глазах человека должно быть причислено к экскрементам; и наконец, между приправой и пищей. Можно пояснить это противоречие с помощью другого амазонского мифа:

*$M_{389}$  Мундуруку: происхождение жаб*

Человек, сношений с которыми все женщины избегали, поскольку его сперма сжигала их влагалища, утешал себя, мастурбируя в бутылочную тыкву. Каждый раз, извергнув в нее свое семя, он затыкал ее и тщательно прятал. Но его сестра нашла тыкву и открыла: оттуда стали вылезать порожденные спермой жабы всех видов, которые разбрелись по свету. Сестра также превратилась в жабу /бумтайа/. А когда мужчина обнаружил пустую тыкву, то и он превратился в жабу /мэу/ (Kruse, 2, p. 634).

Не следует придавать слишком большого значения зоологическим видам, упоминаемым в мифе, поскольку, как не без основания замечает Айхеринг (статья «Сапо»), в народных говорах Бразилии почти все земноводные называются «жабами».

С другой стороны, противопоставление удаленная женщина (лягушка)/приближенная женщина (сестра) приводит к изменению физиологических функций: питание/совокупление. В  $M_{354}$ , жена героя проглатывает обжигающую еду, стручковый перец, и превращается в лягушку. В  $M_{389}$  женщина (похожая на жену, в том смысле, что вмешивается в сексуальную жизнь своего брата) является сестрой индейца, который выделяет жгущий, как перец, секрет и также становится лягушкой. Таким образом:

- a)  $M_{354} \left[ \text{питание} \cup \text{перец} \right] \Rightarrow \left[ \text{экзогамная жена} // \text{лягушка} \right] \Rightarrow \text{лягушка};$   
 b)  $M_{389} \left[ \text{совокупление} \cup \text{перец} \right] \Rightarrow \left[ \text{эндогамная жена} // \text{жаба} \right] \Rightarrow \text{жаба}.$

Необходимо заметить, что в мифах о земноводных противопоставление (мы уже рассматривали его ранее): совокупление/питание — не является существенным.

В мифе, пришедшем с берегов Йуруа, притока Солимоэса, также действует земноводное, в данном случае — самец:

*$M_{390}$  Кашинауа<sup>67</sup>: прожорливая жаба*

Две женщины, оставшиеся в хижине, когда остальные работали в поле, злословили над жабой, которая пела в сухом стволе мертвого дерева. Земноводное вышло к ним в виде маленькой пузатой старушки. «Я плачу, — сказала старушка, — а вы упрекаете меня в том, что я слишком громко пою!» (См.:  $M_{388}$ ). Желая усмирить гнев жабы, женщины дали ей поесть. Она проглотила

все, включая миску. Когда вернулись работавшие в поле, мужчины разожгли большой костер и спалили дерево, в котором жила жаба. Жабу вырвало, непереваренная миска упала на землю и разбилась на куски (Abreu, p. 227-230).

Варианты о лягушке, питавшейся отбросами ( $M_{354}$ ), и жабе, евшей миски, проникнуты борьбой противоречий. Они смешивают пищу и место ее сбора, как и их гомолог-женщина смешивала специи и несъедобную пищу, совокупление и выделение.

По поводу двусмысленности жанров совершим небольшой экскурс назад. Мы показали, что мифы (или их части), одни из которых относятся к надоедливой женщине, а другие — к женщине-лягушке, образуют две параллельные последовательности: одна из них имеет прямое значение (женщина, которая физически садится на спину своего мужа), а другая — фигуральное (женщина-«прилипала»). У Мундуруку, племени, живущего недалеко от Тукуна и близкого им в плане мифологии, как было показано ранее ( $M_{389}$ ), имеется миф, герой которого демонстрирует женщине-лягушке свои природные данные, сравнимые с теми, что толкают героя  $M_{354}$  на поиски жены среди земноводных. Мы охарактеризовали такое поведение как «ветренное», придавая этому эпитету метафорическое значение. Длинный пенис или «огненная», «жгучая», сперма символизируют вынужденное воздержание, но в сексуальном плане длинный пенис соответствует выражению, которое мы употребили в социальном смысле, когда говорили о «длинных руках»:

*$M_{248}$  Мундуруку: выздоровление благодаря выдрам (см.: «От мёда к пеплу», с. 171-174)*

Один охотник услышал как-то в лесу кваканье самки лягушки, которую звали Вава, потому что она все время повторяла: «ква, ва, ва, ва». Он приблизился к лягушке, спрятавшейся в кроне дерева, и сказал: «Почему ты так плачешь? Стань моей и сможешь ворчать каждый раз, как мой пенис проникнет в тебя». Но лягушка продолжала петь, и охотник пошел прочь.

Как только он повернулся к Ваве спиной, лягушка превратилась в прекрасную молодую девушку, одетую в голубой наряд. Она внезапно возникла перед охотником и попросила его повторить то, что он сказал. Индеец стал отпираться, но девушка напомнила ему все слово в слово, а поскольку она была красивой, охотник решил взять ее в жены.

Они продолжили путешествие вместе, и вскоре мужчине захотелось заняться со своей спутницей любовью. «Хорошо, — согласилась Вава, — но предупреди, когда ты будешь на пороге оргазма». Сказав это, она снова приняла вид лягушки и стала быстро удаляться, подпрыгивая и растягивая пенис индейца, зажатый в ее влагище. Лишенный возможности что-либо предпринять, мужчина обреченно смотрел на свой удлиняющийся пенис. Когда лягушка отошла на пятнадцать или двадцать метров, она ослабила влагище и исчезла.

Охотник очень хотел вернуться домой, но его член стал таким тяжелым, что несчастный индеец не мог нести его, даже закинув на плечи или обернув вокруг туловища. Проходившие мимо выдры застали героя в полном отчаянии. Узнав, в чем дело, они подсказали индейцу, как можно вылечиться при помощи рыбы /каратинга/, ненадолго, только чтобы разогреть, помещенной в огонь. В результате этой процедуры пенис героя начал уменьшаться. «Хватит ли?», — спросили выдры. «Нет, еще немножко», — попросил охотник. После повторной

процедуры пенис стал размером с мизинец. Выражение Мундуруку, использующее название этой рыбы, вызывает в памяти образ самой рыбы /каратинга/. И если каратинга имеет частично черную окраску, то лишь потому, что ее так зажирили (Murphy, I, p. 127).

Автор, которого мы сейчас цитировали, относит каратингу к роду *Diapterus*, семейства геррид (ibid., p. 142); согласно Айхерингу (статья «Caratinga»), у этих рыб рядом с анальным отверстием имеется сильно развитый шип, наводящий на мысль о длинном пенисе. Айхеринг утверждает, что данный вид является морским, а не речным, но мы не будем исследовать этот аспект мифа, а ограничимся тем, что подчеркнем две аналогии. Во-первых, в приведенном мифе, как и в мифах Кашинауа М<sub>390</sub> и Меномини М<sub>388</sub>, герой (или героиня) не понимают пения лягушек и присваивают ему неправильное значение: веселая песня вместо похоронного плача, приветствия весны или приглашения к любви. Вторая аналогия приводит нас к охотнику Монманеки из мифа Тукуна М<sub>354</sub>: темпераментный герой бросается в объятия женщины-лягушки, сопровождая свои действия выбросом мочи, символически удлиняющим его пенис до «отверстия» животного, благодаря чему человек совокупляется с лягушкой.

Однако эти два эпизода имеют и существенное различие. Монманеки — активный соблазнитель, и для него длинный пенис — метафорическая возможность любых любовных приключений, в то время как для героя мифа Мундуруку М<sub>248</sub> длинный пенис — тяжелое бремя, которое сковывает движения и причиняет такие неудобства, что несчастный индеец бросается в противоположную крайность и получает член смехотворной длины. Член героя уменьшают в мифе выдры, т.е. хозяева рыбалки (см.: «От меда к пеплу», с. 171-174), и одна рыба, в то время как в М<sub>354</sub> Монманеки сам является хозяином рыбалки и создателем рыб.

Этот клубок связей тем более примечателен, что Монманеки создает рыб из шепок — тема, хорошо проработанная в южной мифологии, но, как и тема человека с длинным пенисом, имеющая наибольшее распространение у самых северных племен Северной Америки: эскимосов, индейцев северо-запада и бассейна реки Колумбии. Олени Эскимосы<sup>88</sup> приписывают длинный пенис человеку, создавшему рыб с помощью шепок. Северные Эскимосы, Какюнгаггссуаг, и Эскимосы западной Гренландии поражают огромными — почти до земли — яйчками, которых они очень стесняются (Kleivan, p. 17, 21; Holtved, I, p. 57). Такие большие половые органы доставляют своим владельцам моральные тяготы, но в мифологии Эскимосов длинный член свидетельствует об активности (Holtved, I, p. 64); немало подтверждений аналогичного плана можно найти и в многочисленных южноамериканских версиях (М<sub>49</sub>, 50, 77, 79, 80). Большое количество версий северо-запада Северной Америки и прерий (здесь мы не будем их обсуждать) приписывают длинному пенису промежуточную роль: не имея физической автономии, оставаясь связанным с телом своего хозяина, длинный пенис в этих версиях позволяет герою исполнять любые фантазии. Реальность или метафоричность длинного пениса определяется в зависимости от того, какую функцию он выполняет: активного орудия охотника за приключениями или пассивной ноши, парализующей и унижающей своего носителя. В этой последней функции длинный пенис трансформируется у Эскимосов в длинные тестикулы, в то время как у Ирокезов (которые знакомы с темой длинного пениса) тестикулы преобразуются в длинные веки (Curtin-Hewitt, p. 213).

Рыбак с длинными тестикулами из мифа Варрау (M<sub>317</sub>; см. далее: с. 87-88) и человек со свисающими ноздрями в мифе Гуарайю<sup>89\*</sup> (Cardus, p. 76) подтверждают, что Южная Америка знакома с правилами преобразования того же типа. Приключения несчастного героя Мундуруку из M<sub>248</sub> напоминают приключения индейца Такана<sup>90\*</sup> (M<sub>256</sub>; «От мёда к пеплу», с. 173-174), который хотел переспать с Луной, и его пенис стал таким огромным, что пришлось сплести заплочную корзину, чтобы было в чем его носить. Соседи Такана, Тумупаса (M<sub>256b</sub>), рассказывают, что Солнце очень удивилось, увидев Луну, которая вместе со своей сестрой Венерой обкрадывала его сад. Солнце потребовало, чтобы Луна стала его любовницей, и его пенис настолько удлинился, что Солнце вынуждено было носить его в заплочной корзине. Вскоре Венера снова проникла в сад к Солнцу с целью воровства; Солнце направило на нее свой пенис, но девушка приняла пенис за змею и разрезала его ножом на две части. Солнце умерло и попало на небесный свод (Nordenskiöld, 3, p. 296-297). Среди индейцев равнинной Боливии (и это вовсе не является невероятным) преобразование: *длинный пенис* ⇒ *длинные тестикулы* снова появляется в ослабленном виде на сей раз у тапира, который характеризуется не только длинным пенисом (ср.: «От мёда к пеплу», с. 347-348), но также и тремя тестикулами. В действительности, как говорят Тумупаса (M<sub>256c</sub>; Hissink-Hahn, p. 163), эти анатомические особенности означают, что тапир совокупился с женой в момент, когда она проглотила — такая у нее была привычка — входящую Луну, а не дождалась, когда та появится с другой стороны горизонта.

Меридиональные ритуалы также характеризуют связи между человеком с большим пенисом и Луной: «Когда молодые люди племени Мокви<sup>91\*</sup> видят полную Луну они тянут себя за носы и просят ее удлинить их» (Guevara v. Métraux, 5, p. 20). Древние Арауканы<sup>92\*</sup> почитали и Солнце, и Луну, и земноводных: несомненно потому, что дети Солнца, называемые также «двенадцать солнц» /марепу-анту/, сами были лягушками или жабами. Луна /куйен/ персонализировала в своих последовательных фазах молодую девушку, беременную женщину и изможденную старуху<sup>8</sup>. Во время полнолуния, рассказывает один хроникер, «тансоры привязывают к причинным местам льняную веревку толщиной в палец, которую дергают женщины и молодые девушки». После этого следуют сцены промискуитета (Latham, 2, p. 378-386).

Длинный пенис, будучи в одних мифах следствием совокупления, в некоторых других является необходимым для совокупления условием (Hissink-Hahn, p. 82-83); Луна оказывается на таком большом расстоянии от Земли, что ее земной любовник не может совокупиться с ней, по крайней мере до тех пор, пока она не снабдит его достаточно длинным членом. Луна отдалена физическим расстоянием, в то время как лягушка из M<sub>354</sub>, M<sub>248</sub> символизирует, благодаря эффекту метафоры, женщину, сильно удаленную социально. Здесь мы снова встречаемся с астрономической парадигмой. Но, прежде чем начать решительно двигаться в этом направлении, необходимо подытожить результаты нашего предыдущего демарша. Сравнение двух Америк позволяет объединить мифы, восходящие к двум различным группам: это мифы о надоедливой женщине и мифы, героиней которых является женщина-лягушка. В действительности, обе группы мифов представляют собой одно и то же послание — в прямом или в переносном смысле они относятся к надоедливой женщине.

Но, поскольку мы объединяем три различных мотива — любовника лягушки, человека с длинным пенисом и создателя рыб, возникает и другая

зависимость. Мундуруку используют первый и второй мотивы, Тукуна — первый и третий (в то же время отдавая место, правда метафорическое, и второму), а Эскимосы, со своей стороны, предпочитают второй и третий. В этой системе эквивалентов последний этап рассуждений позволяет сделать вывод о том, что человек с длинным пенисом и надоедливая женщина имеют симметричные достоинства: первый может достать любовницу на неограниченном расстоянии, вторая приобретает мужа, только плотно прижавшись к телу своего избранника. Как и «прилипающая» женщина, ее мужской аналог исполнен прямого и переносного смысла. Две последовательные операции, проведенные для консолидирования мифов, или их частей, позволяют унифицировать группы, которые мы сначала рассматривали изолированно.

Наконец, мифы, столь, казалось бы, различные по своему содержанию и по отдаленности географического происхождения, оказываются сводимыми к единому посланию, которое можно представить в виде проекций на две оси — стилистическую и лексикологическую. Одни выражаются буквально, другие — фигурально. И используемый ими словарь распадается на три отдельные составляющие — реальную, символическую и воображаемую. Пристающие женщины и гулящие мужчины — не редкость в нашем реальном мире, в то время как змееподобный пенис — лишь символ, а брак мужчины с лягушкой или с земляным червем может быть только воображаемым.

Часть вторая  
**От мифа к роману**



*«Сильваны и наяды<sup>93\*</sup> могут потрясти воображение,  
почему же они не воспроизводятся бесконечно?*

*Мы этого не хотим.*

*...Прогнать Тритонов из империи вод,  
отнять у Пана его флейту, у парк их ножницы...<sup>94\*</sup>*

*Но какой след будет оставлен в глубине души?*

*Что из этого вынесет сердце?*

*Какие плоды сможет извлечь из подобных деяний мысль?»*

*Шатобриан. «Гений христианства», книга IV, глава I<sup>95\*</sup>.*

# I. Времена года и дни

*«Нет ничего невозможного в утверждении, будто эта хваленая мифология, далекая от приукрашивания природы, разрушает настоящее очарование, и мы считаем, что большинство выдающихся писателей придерживаются в настоящее время именно такого мнения».*

Шатобриан.

*«Гений христианства», книга IV, глава I.*

**В** первой части нашего исследования мы показали, что миф о Монманеки, толкующий происхождение рыб и рыбной ловли, соприкасается с целой системой мифов о происхождении некоторых созвездий: Ориона и Плеяд, с одной стороны, и созвездия Волосы Вероники — с другой. Мифы об Орионе и Плеядах связаны с появлением рыб весной, мифы о Волосах Вероники — с последующим их исчезновением во время сухого сезона. Особенность мифа  $M_{354}$  состоит в изложении того же сообщения (появление рыб: сначала абсолютное, т. е. сотворение их героем; затем — относительное, т. е. появление и исчезновение в определенном сезоне) с использованием лексики других мифов (женщина-туловище).

Вспомним, что Тукуна противопоставляют Луну и созвездие Орион и считают, будто фазы Луны зависят от влияния демона (*venkíča*), связанного с кланом ягуара (*Nim.*, 13, р. 142). Мы еще вернемся к этому персонажу. В настоящий момент достаточно подчеркнуть, что его клановое родство воскрешает в памяти очень распространенные в тропической Америке верования, существующие также у Карибов, Араваков Гайаны (*Fagabee*, I, р. 101, 107) и Тупи. На восточном берегу «собакой» /януаре/ (но /иоаре, иоарете/ — «ягуар») называют красную звезду, которая преследует Луну, чтобы сожрать ее (*Claude d'Abbeville*, ch. LI). Такие же предания отмечены у Гуарани, Чиригуано<sup>96\*</sup>, Гуарайю и других южных Тупи.

Наконец, мы помним, что Орион противопоставит Луне, а созвездие Волосы Вероники устанавливает с Солнцем отношения сотрудничества (см. выше, с. 30). Таким образом, можно заключить, что миф об охотнике Монманеки, который в лексическом плане является инверсией мифов о происхождении Ориона, а по содержанию — мифов о происхождении Волос Вероники, несет сведения о связях между Луной и Солнцем. В силу двойной инверсии это послание становится дневным вместо ночного, что приводит к мысли о единственном метеорологическом феномене — радуге. Мы проверим данную гипотезу сначала косвенным, а затем прямым путем.

Большинство амазонских мифов, например, бытующих у Тукуна ( $M_{405}$ ) или Мундуруку ( $M_{255}$ ), рассматривают Солнце и Луну как хозяев рыбалки. Два небесных тела соперничают, с одной стороны, с Орионом и Плеядами, а с другой — с Волосами Вероники, но каждая из групп исполняет эту роль на свой лад: Орион и Плеяды ответственны за появление рыб, Волосы Веро-

ники — за их *исчезновение*, а Солнце и Луна — *возрождают рыб*, нейтрализуя, если можно так выразиться, соперничество двух первых групп:



Эта схема показывает неизбежность возвращения к Ориону и Плеядам через Солнце и Луну, которые находятся по пути назад. По крайней мере, таково начало мифа  $M_{354}$ . Чтобы убедиться в этом, достаточно уяснить, что, во-первых, гайанские мифы о происхождении Ориона и Плеяд, как и распространенные по всей Америке мифы, связывающие Плеяды с внутренностями, а Орион с отрезанными конечностями («Сырое и приготовленное», с. 206-214), дают начало *превращениям*; и, во-вторых,  $M_{354}$ , необъяснимый с синтагматической точки зрения, *восстанавливается* парадигмой, в которой он занимает, благодаря мифам о созвездии Волосы Вероники, определенную позицию (см. выше, с. 27-30); другими словами,  $M_{354}$  представляет собой инверсию  $M_{130}$ , но не наоборот. Следовательно, можно записать:

$$M_{134-136} \left[ (\text{Орион-Плеяды}) : (\text{рыбы}(+)) \right] :: M_{130} \left[ (\text{Волосы Вероники}) : (\text{рыбы}(-)) \right] :: \\ M_{354} \left[ (\text{Волосы Вероники}^{(-1)}) : (\text{рыбы}(+)) \right].$$

Легко понять, что во время этого превращения исчезает само понятие созвездия, поскольку инверсия происходит в три этапа, из которых лишь первый соответствует реальности. В действительности, только мифы о происхождении Ориона и Плеяд ограничиваются эмпирической констатацией совпадения небесной и зоологической реальностей: никто не говорит, что эти созвездия порождают рыб, в то время как Волосы Вероники, по крайней мере символически, служат для уничтожения рыб; чтобы описать противоположное явление, используя тот же словарь, необходимо привлечь (но без претензии на описание) антисозвездие. Здесь появляется одна проблема. Почему, если созвездия уходят в сторону, на сцене появляются Солнце и Луна? И мы должны констатировать, что сквозь туман, вызванный заходом Солнца и Луны, можно, как через матовое стекло, угадать их контуры. Это

возвращает нас к проблеме существования в  $M_{354}$  астрономического кода, данного в скрытом виде. Такая постановка проблемы способствует ее быстрому разрешению.

Ни один из мифов Нового Света не получил настолько широкого распространения (от крайнего севера и до южных границ), как миф, объясняющий происхождение Солнца и Луны вследствие incesta, в котором оказываются вольно или невольно повинны брат и сестра ( $M_{165-168}$ , «Сырое и приготовленное», с. 282-284), находившиеся в *очень близких отношениях*. Так, в центральной и северной Бразилии ось, перпендикулярная предыдущей и приблизительно соответствующая течению Амазонки, иллюстрирует, благодаря последовательным перемещениям с востока на запад, слияние этого мифа с другим, тоже очень распространенным, в котором излагается судьба отрезанной головы. Не забывая об уже рассмотренных мифах ( $M_{317}$ ,  $M_{364}$ ,  $364b$ ), приведем для начала чистый пример, записанный у восточных Тупи:

*$M_{397}$  Темба: катящаяся голова*

Во время кровавой и обильной охоты, превратившейся в настоящую резню, охотники разбили лагерь в лесу: их копильня буквально обваливалась под тяжестью дичи; головы, шкуры и внутренности животных сплошняком покрывали землю. Молодой индеец следил за огнем, а другие мужчины в это время продолжали тешить свой охотничий инстинкт. Вдруг юноша увидел незнакомца, который с неудовольствием посмотрел на растерзанную дичь, пересчитал гамаки и исчез. Когда охотники вернулись, юноша рассказал им про странный визит, но никто не придал значения его словам. Ночью он поведал загадочную историю своему отцу, занимавшему соседний гамак, и отец разделил волнение сына. Отцепив свои гамаки, они оба ушли спать в лес. Разбудили их крики животных в ночи, жалобные стоны людей и треск ломаемых костей. Духи Курупиря, защитники дичи, наказали алчных охотников.

Когда взошло солнце, отец и сын вернулись в лагерь, где среди окровавленных гамаков и человеческих останков увидели отрезанную голову своего товарища; голова стала умолять их взять ее с собой. Отец велел сыну идти вперед, а сам привязал голову к лиане, чтобы удобнее было тащить ее. Каждый раз, когда его охватывал страх и он хотел оставить голову, она подкатывалась к нему, умоляя не бросать ее. Наконец, сославшись на то, что ему надо справить нужду, охотник забежал вперед, вырыл на тропинке яму и прикрыв ее листьями. Поскольку голова стала проявлять нетерпение, экскременты охотника ответили ей, что он еще не облегчился. «Когда я была человеком, — сказала голова, — экскременты не разговаривали». Она покатилась в ту сторону, откуда доносился голос, и провалилась в яму. Охотник торопливо засыпал ее землей и вернулся в деревню. Ночью он услышал, как кричит голова, сумевшая выбраться из ямы. Она превратилась в огромную хищную птицу и сожрала случайно встретившегося ей на пути сына индейца. Лишь колдуну удалось убить ее выстрелом из лука: стрела попала птице в один глаз и вылетела из другого (Nim., 2, p. 290-291; Baldus, 2, p. 47-49; вариант e: Wagley-Galvão, p. 145-146).

Сцена, завершающая приведенный нами миф (голова с проткнутыми стрелой глазами), отсылает нас к мифу Мундуруку, который представляет собой отдельный рассказ, но при этом, несомненно, является продолжением  $M_{255}$ , рассмотренного ранее.

После того как небесные божества превратили одного из свояков, не совершавшего инцеста с «матерью» (Луной), в красавца с хорошими манерами, а другого, в наказание за противоположное поведение, — в безобразного урода, оба они были убиты и обезглавлены врагами, которые прихватили отрезанные головы с собой:

*М<sub>255</sub> Мундуруку: происхождение летнего и зимнего Солнца (продолжение и окончание; см.: «От мёда к пеплу», с. 172-173)*

Головы поместили на столб и одному толстому парню поручили стеречь их. Он и сам не знал о своем шаманском даре и потому очень удивился, когда ему открылось, что головы двигаются и разговаривают. «Они собираются подняться на небо!» — закричал юноша, обращаясь к старейшинам племени. Но, сколько он ни кричал, никто ему не верил.

Воины выкрасили трофеи в красный цвет и украсили их перьями. В полдень, прихватив с собой своих жен, головы начали возноситься в небо. Одна пара поднималась быстро, другая медленнее, потому что женщина была беременной. Воины принялись стрелять в беглецов из лука; но только юному толстяку удалось попасть в оба глаза одной из голов, той, что принадлежала уроду. Головы свояков все-таки достигли неба, где герои стали сыновьями Солнца, двумя его видимыми ипостасями, чему способствовала Луна. В хорошую солнечную погоду службу несет красавец, это его глаза сияют так ярко. Когда же погода пасмурная, значит, на небе женатый на Луне урод; он стыдится своего тусклого и безжизненного взгляда. Вот почему он прячется, и люди не видят солнечного света (Murphy, I, p. 85-86; ср.: Kruse, p. 1000-1002).

Этот миф объединяет три мотива: инцест — в данном случае с матерью; историю с отрезанными головами, имеющую много аналогов; и, наконец, смену времен года, которая преподносится здесь как противопоставление ясного и пасмурного неба, гомологичное противопоставлению дня и ночи, поскольку зимнее Солнце является мужем Луны. Продолжая наше путешествие с востока на запад, мы опять встречаем этот объединяющий мотив, но с двойной трансформацией: вместо инцеста с матерью появляется инцест с сестрой, а вместо смены времен года — чередование месяцев:

*М<sub>392</sub> Куниба: катящаяся голова и происхождение Луны*

Одну молодую индейку каждую ночь навещал неизвестный мужчина. Но однажды она натерла его лицо темно-синим соком женипы и обнаружила, что таинственным любовником был ее собственный брат. Соплеменники признали его виновным, и ему пришлось спасаться бегством; но беглеца поймали и, убив, отрезали ему голову. Брат убитого, решивший разделить с ним тяготы побега, подобрал отрезанную голову и спрятал. Но голова непрестанно требовала пить и есть, так что заботившийся о ней брат не выдержал и убежал. Голова прокатилась по всей деревне и попыталась проникнуть в свою хижину. Войти ей не разрешили, и она стала поочередно менять обличья, превращаясь то в воду, то в камень и т.д. В конце концов, голова решила превратиться в Луну и поднялась до самого неба, разматывая клубок ниток. Став Луной, она отомстила за себя, наказав сестру-разоблачительницу, у которой с тех пор начались ежемесячные менструации (версия, опубликованная Нимуендау е: Baldus. 2, p. 108-109).

Балдус справедливо сближает этот миф с мифом Темба (М<sub>391</sub>). Исчезнувшие сегодня Куниба принадлежали к аравакской языковой группе<sup>98\*</sup> и жили на левом берегу средней Журуа — территории относительно близкой к занимаемой народом Кашинауа из языковой группы Пано<sup>99\*</sup>. Кох-Грюнберг (З, р. 328), уже подчеркивавший совпадение мифа Темба с мифом Каража<sup>100\*</sup> (М<sub>177</sub>; «От мёда к пеплу», с. 336-337), считает, как и Балдус (2, р. 108) в комментариях к Нимуендау, что открытие версии Куниба усиливает впечатление о взаимосвязанности в сознании амазонских племен мотивов отрезанной головы и происхождения Луны<sup>101\*</sup>. Несомненно, можно привести примеры таких же ассоциаций у североамериканских племен: Ирокезов (Hewitt, I, р. 201, 295-296 и т.д.) и Пауни (G.A. Dorsey, 2, р. 31-38), но в них отсутствует мотив инцеста брата с сестрой, поскольку для большинства мифов данной группы, происходящих из обеих Америк, характерен один из этих двух мотивов — происхождение Луны, а история отрезанной головы не затрагивается (см., например, темную версию Бороро<sup>102\*</sup> М<sub>392</sub>, в: Rondon, р. 164-165). Отсюда возникает трудность, преодолеть которую нам помогут мифы Кашинауа.

### *М<sub>393</sub>. Кашинауа: происхождение Луны*

Два племени воевали друг с другом. Как-то раз, встретив индейца из враждебного племени, герой хотел убежать. Но враг попытался залобить его, предложил в подарок колчан, полный стрел, и пригласил к себе в деревню, сказав, что жена, несомненно, будет рада принять высокого гостя. Герой радостно схватил подаренные стрелы и водрузил на голову свое украшение из перьев. По дороге мужчины остановились поесть фруктов, которые окрасили им зубы в черный цвет. У входа в хижину гость почувствовал робость и никак не решался войти. Спутник ободрил его, и он привел себя в порядок, причесал волосы шеткой, надел свои украшения и браслеты. Хозяин повесил великолепный гамак, чтобы гость мог отдохнуть, а хозяйка приготовила угощения столь обильные, что мужчины даже не смогли их доесть. Гостю предложили отнести остатки домой. Когда он собрался уходить, хозяин настоял на том, чтобы немного проводить его. Гостеприимный индеец взял свое оружие и большой остро заточенный нож; гость спросил, зачем ему это. Тот ответил, что хочет по пути срезать палку, которой удобно выкапывать корни. Однако, отойдя от деревни, он напал на гостя и отрезал ему голову; тело некоторое время сохраняло вертикальное положение, а затем упало.

Увидев, что голова продолжает моргать глазами, убийца насадил ее на кол, воткнутый посреди тропинки, а сам ушел. Голову обнаружил соплеменник убитого, испугавшийся поначалу ее вида, поскольку она не была мертвой: длинные волосы развевались на ветру, глаза горели, веки хлопали, слезы текли, губы шевелились — только на вопросы голова не отвечала. Индеец пошел за помощью в деревню и привел с собой отряд вооруженных воинов. Убийца же залез на дерево неподалеку и ждал, что будет дальше. Когда воины наплакались вместе с головой соплеменника, они похоронили тело, а голову положили в корзину. И напрасно: она прогрызла дно зубами и вывалилась на землю. Так она проделывала множество раз. Наконец, кто-то предложил нести голову в руках, но она жестоко покусала того, кто ее нес.

Испуганные мужчины бросили голову и пустились бежать. Она же катилась следом, осыпая их упреками. По пути пришлось пересекать реку; голова легко справилась с этим препятствием. Беглецы залезли на большое плодовое дере-

во, которое нависало над берегом реки; голова увидела их и подкатилась к стволу. Она потребовала, чтобы ей сбросили спелых фруктов; индейцы стали кидать ей незрелые, но она настаивала, и они сдались: голова жадно глотала сочные плоды, но они тут же вываливались из перерезанного горла (M<sub>317</sub>, M<sub>354</sub>). Не поддалась голова и на обман, когда индейцы начали кидать фрукты в реку, рассчитывая, что, добывая их, она утонет. Наконец кто-то додумался кидать плоды как можно дальше от дерева, и голова откатилась на некоторое расстояние, благодаря чему мужчинам удалось спуститься и продолжить путь. Они уже разошлись по домам, когда катящаяся голова появилась в деревне.

Плача, она стала упрашивать, чтобы ее впустили в хижину и оказали ей помощь. Но жители деревни согласились лишь бросить в маленькую щель клубки ниток. «Кем мне теперь стать? — спросила себя голова. — Овощами или фруктами? Меня съедят. Землей? По мне будут ходить. Огородом? Его засеют, растения вызреют и их съедят. Водой? Ее выпьют. Рыбой? Ею будут питаться. Ядом для рыбной ловли? Его разведут и, благодаря ему, съедят пойманных рыб. Дичью? Ее убьют и тоже съедят. Змеей? Но люди возненавидят меня, я их укушу, и они меня убьют. Ядовитым насекомым? Я буду жалить людей, и они уничтожат меня. Деревом? Они меня срубят и, когда я высохну, используют в качестве дров, чтобы приготовить пищу, которую съедят. Летучей мышью? Я подкрадусь в темноте, укушу человека, и — я знаю вас, люди — вы убьете меня. Солнцем? Я смогу вас согреть, когда вы замерзнете. Дождем? Я буду изливаться с небес, наполняя реки, и вы сможете ловить рыбу, пригодную для еды; или же я напою траву — кормилцу дичи. Прохладой? Когда вам станет слишком жарко, я смогу охладить вас. Ночью? Я подарю вам негу сна. Утром? Это именно я разбуду вас, чтобы вы занялись своими делами. Так кем же мне все-таки стать? О, я знаю! Из своей крови я сделаю радугу, дорогу врагов; из глаз — звезды; из черепа — Луну. И еще: ваши жены и дочери будут терять кровь». «Зачем?» — спросили испуганные индейцы. И голова ответила: «Ни за чем».

Она собрала свою кровь в чашу и оросила небо. Кровь стала показывать дорогу чужестранцам. Затем голова вырвала свои глаза, и они превратились в бесчисленные звезды. Она отдала клубки ниток грифу, и тот вознес их к зениту. Все индейцы вышли из хижин, чтобы созерцать радугу, а когда наступила ночь, взойшла полная Луна и впервые засияли на небе звезды. Что касается женщин, то они получили менструации, мужа возлегли с ними, и они забеременели (Abreu, p. 458-474).

Известны еще две версии этого мифа. Одна из них (M<sub>393b</sub>) кратко повествует о том, как голова воина, обезглавленного во время ночного нападения, превратилась в Луну. В отличие от версии, которая будет приведена следом, и только что изложенного варианта мифа, M<sub>393b</sub> уточняет, что женщины получают возможность продолжения рода лишь при совпадении фаз Луны и менструального цикла<sup>103\*</sup>. Дети, родившиеся в период неомении (или, возможно, во время полнолуния — текст труден для интерпретации)<sup>104\*</sup>, имеют «слишком черную кожу» (Abreu, p. 454-458). Надо ли рассматривать это как ссылку на достаточно часто встречающееся у жителей Южной Америки большое количество пигментных пятен на теле (так называемую «монгольскую кожу»), которую туземцы отождествляют с пятнами на Луне? Мы еще вернемся к этому вопросу.

Теперь рассмотрим версию о голове, превратившейся в Луну, где появляется иной смысл, на первый взгляд, меняющий интригу.

*М<sub>394</sub> Кашинауа: происхождение Луны (3)*

Когда-то не было ни Луны, ни звезд, ни радуги, ночь погружала людей в кромешную тьму. И все переменялось по милости одной девушки, не желавшей выходить замуж. Ее звали /Яса/ (ср.: /Яси/, «Луна» на языке Тупи). Доведенная упрямством дочери до отчаяния, мать прогнала ее. Девушка долго скиталась, орошая землю слезами, а когда попыталась вернуться, старуха-мать отказалась открыть ей дверь. «Ты можешь спать только на улице, там твое место! — кричала она. — Это смирит твою строптивость, научишься не отказываться от замужества!» Девушка с рыданиями и мольбами продолжала стучать в дверь. Но мать была так сердита, что, схватив нож, открыла дверь и полоснула свою дочь ножом по горлу — голова упала с плеч и покатилась по земле. Старуха бросила тело дочери в воду.

А голова, стелясь, всю ночь каталась вокруг хижины. Задумавшись о своем будущем (М<sub>391</sub>), она решила превратиться в Луну. «Так меня смогут видеть только издали», — рассуждала она. Голова пообещала старухе не держать на нее зла, если та даст ей клубок ниток: зажав нитку в зубах, она с помощью грифа поднялась на небо. Глаза девушки превратились в звезды, а кровь — в радугу. С тех пор женщины теряют кровь каждый месяц, а когда кровь свертывается, рождаются дети с черной кожей. Но если свертывается сперма, дети рождаются белыми (Abreu, p. 475-479).

Помимо стилистического приема исключения при перечислении, на который мы уже обращали внимание («Сырое и приготовленное», с. 257 и с. 340, прим. <sup>101</sup>), поскольку он прослеживается в целой серии южноамериканских мифов, а также на западе и северо-западе Северной Америки — от Калифорнии до Полярного круга, в бассейне Колумбии и даже на востоке Скалистых гор (Ассинибойн: Lowie, 6, p. 3-4; Блэкфут: Josseline de Jong, 2, p. 36), мифы Кашинауа поднимают целый ряд проблем, которые мы последовательно рассмотрим.

Начнем с раскрытия скобок. Столь подробное изучение мифов Кашинауа вызвано отнюдь не тем, что мотив катящейся головы отсутствует на западе. Он занимает важное место в мифологии народов Анд, и можно проследить его вариации от боливийских восточных Такана до Огненной Земли. Но уже у Такана тройная связь, которая нас интересует, начинает запутывать ситуацию. Мотив отрезанной головы отделяется от двух других — рождения Луны и ее влияния на брак, позитивного, — через инцест, или негативного — посредством безбрачия. Однако индейцы Такана верят в существование целого народа голов-людоедов /тиюи/, в которых превратились охотники, погибшие при падении с дерева (М<sub>395a</sub>; Hissink-Hahn, p. 244) или ставшие жертвами обезьян коата и гуариба (*Ateles* и *Alouatta*; М<sub>395b,c</sub>; *ibid.*, p. 125-144, 242-243). Иногда отрезанные головы превращаются в пальмовые деревья чима или чонта (*Guilielma* sp.), плоды которых похожи на волосатые головы и служат пищей для рыб (*ibid.*, p. 68-72); отброшенные «на край света», они становятся звездами, видимыми по утрам.

Дизъюнкция<sup>105</sup> звезда//рыба вновь отправляет нас в Северную Америку, где муж обезглавленной женщины становится звездой, в то время как отре-



занная голова, побыв некоторое время людоедкой, превращается затем либо в одну из звезд Плеяд (Эскимосы: Holtved, I, p. 16-18), либо в осетра, белугу или какую-нибудь другую *белую рыбу* (*white fish*), либо в икру этой рыбы (Кри: Bloomfield, 2, p. 271-279; Оджибве: Scholcraft & Williams, p. 212-213; 268-273; Наскапи: Speck, 4, p. 24-25, M<sub>374d</sub>). В то же время, версия M<sub>395</sub>, распространенная у Кавиненья (соседей Такана), на вопрос, откуда взялась катящаяся голова, которая впоследствии становится метеором, отвечает, что это произошло само собой, т. е. она сама отделилась от туловища (Nordenskiöld, 3, p. 294-295); аналогичные воззрения встречаются также на западе и северо-западе Северной Америки, начиная от Калифорнии и вплоть до верховий реки Колумбии. Еще обширнее территория, где рассказ о катящейся голове связан с историей о животном-обольстителе (M<sub>150-159</sub>)<sup>106\*</sup>. Женщина, имеющая любовника-животное, симметрична образу охотника Монманеки из M<sub>354</sub>, взявшего самку животного в жены. Наконец, заметим, что миф Араваков из Гайаны (M<sub>396</sub>; Roth, I, p. 175-176), принадлежащий к панамериканскому типу мифов о людоеде, которого убивают, чтобы украсить его труп, описывает рождение козодоев из мозга, вытекшего из разбитой головы (ср. с хищной птицей из M<sub>391</sub>). Центральные и восточные Алгонкины, а также их многочисленные южные соседи знают, например, миф (M<sub>397</sub>; Jones, 3, p. 13, 130) о козодое, расколовшем силой испускаемых им газов скалу; скала катится гомологично и катящейся голове, и надоедливой женщине. Нельзя не учитывать и то, что козодой символизировал в Америке жадность в еде (L.-S., 17), и это вполне могло быть инверсией поноса. Отметим и то обстоятельство, что катящаяся голова, в которую превращается шлюха в мифах Северной Америки, не что иное, как инверсия надоедливой женщины; она становится женой мужчины и, в зависимости от обстоятельств и местности, где рассказывают эту историю, без конца изменяет ему (M<sub>354</sub>) либо хранит верность (M<sub>368-369</sub>).

Плавание вокруг Американского континента — от Полярного круга до Огненной Земли — без сомнения, позволило бы дать всем мифам о «катящейся голове» обобщенную интерпретацию, в которой нашли бы свое место и достаточно странные мифы, распространенные от Темба до Кашинауа, пока оставленные без внимания. Возможно, когда-нибудь мы обратимся к этому глобальному проекту. Пока же, как было отмечено выше, предпочтение отдается подгруппе, где три мотива — катящейся головы, непрочного союза (или отказа от союза вообще) и происхождения Луны — тесно связаны между собой. И действительно, только наличие астрономической парадигмы дает нам возможность, благодаря мифам Кашинауа, расширить и углубить анализ южноамериканских мифов, на которых с самого начала этой книги сосредоточено наше внимание.

\*\*\*

Сравнение версий Кашинауа с M<sub>354</sub> обогащает социологическую парадигму в двух аспектах. Вместо героя, занятого поисками жены либо очень далеко, либо очень близко, эти мифы выводят на сцену мужчину, который превращается в *слишком доверчивого путешественника* (M<sub>393</sub>) и относится к врагам так, будто они — союзники; или женщину (M<sub>394</sub>), *домоседливую и слишком подозрительную*: изгнание из жилища приводит ее в отчаяние, но, отказываясь от брака (у Кашинауа нормален брак между двоюродными братом и се-

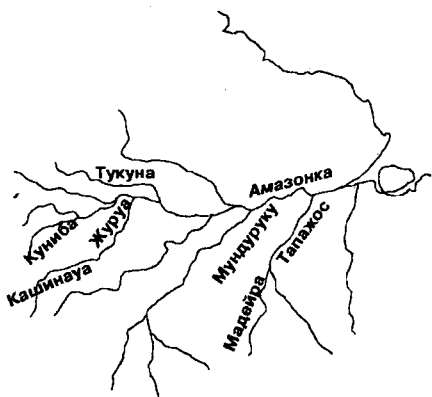


Рис. 6. — Тукуна и другие племена

строй; Métraux, 15, p. 677), она воспринимает людей, которые могли бы стать ее союзниками, как врагов.

Две основные версии Кашинауа в процессе исследования оказываются на противоположных концах оси (представим ее горизонтальной): на одном — слишком доверчивый мужчина, предположительно женатый, поскольку он приносит съестные припасы для своей семьи, на другом — слишком дикая девушка, которая отказывается выходить замуж. Противоположность полов здесь является релевантной. Релеванты также и обстоятельства, определяемые через недостаток, нехватку определенных качеств: чтобы избежать одних и тех же

неприятностей, девушка-дикарка должна показать себя более доверчивой, а доверчивый гость — более диким и осторожным (Рис. 7).

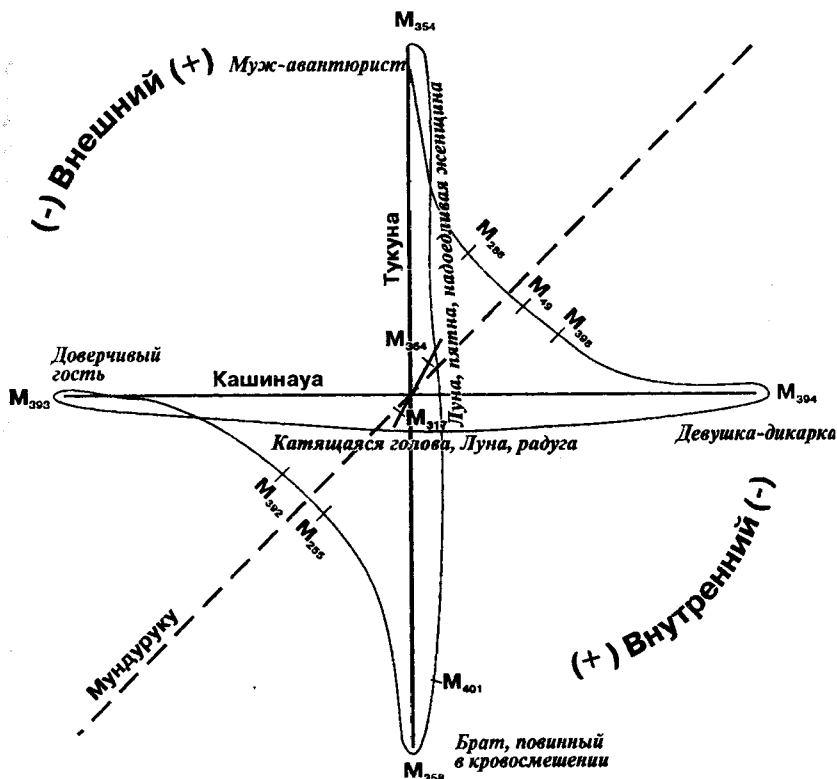


Рис. 7. — Структура группы мифов Тукуна, Кашинауа и Мундуруку

Далее. Известен миф Тукуна, противоположный  $M_{354}$  так же, как противоположны друг другу две версии Кашинауа: данные варианты мифа Тукуна располагаются по краям оси, перпендикулярной предыдущей. Этот, уже рассмотренный нами миф ( $M_{358}$ ), выводит в качестве героя брата, повинного в кровосмешении, т. е. мужчину; того же пола и муж-авантюрист, герой  $M_{354}$ , но два этих персонажа ведут себя по-разному, проявляя противоположные черты характера: для своих любовных походов один из них выбирает объект предельно близкий (родная сестра); другой — абсолютно далекий (животное). На этой новой оси отсутствует противоположность полов. Здесь пол — лишь форма существования, и определяется на сей раз избытком, а не недостатком.

Версию Куниба ( $M_{392}$ ), первая часть которой тождественна  $M_{358}$ , а вторая —  $M_{393}$ , следует расположить между этими двумя мифами, на равном расстоянии от обоих. Но финал истории, рассказанной Куниба (происхождение Луны от отрезанной головы), объединяет  $M_{393}$  и  $M_{394}$  уже вне противопоставляющей их оси.

Вновь, возвращаясь к рассказу о девушке-дикарке, мы сталкиваемся с серией мифов, чаще всего — мифов Мундуруку, которые последовательно приближают нас к истории о муже-авантюристе: девственница, достигшая половой зрелости и, согласно обычаям, находящаяся взаперти, становится любовницей собаки ( $M_{398}$ : Murphu, I, p. 114-116); молодая незамужняя девушка дарит любовные утехы змею ( $M_{49}$ ; «Сырое и приготовленное», с. 122). В понимании индейцев Мундуруку, этот миф инвертирует (поскольку содержит точный намек) миф, в котором женатый человек меняет свою человеческую жену на любовницу-животное — самку ленивца ( $M_{286}$ , Murphu, I, p. 125; Kruse, 2, p. 631; «От мёда к пеплу», с. 258-259). Здесь уже, несомненно, просматриваются аналогии с  $M_{354}$ : женщина-ленивец опасается, что законная жена ее любовника вырвет ей черные зубы (ср. с матерью героя  $M_{354}$ , которая выбрасывает черных жесткокрылых насекомых, служивших пищей ее невестке-лягушке); схожие чувства отчаяния испытывают герои обоих мифов, лишившись дорогих им животных (женщины-ленивца или женщины-ара).

Чтобы доказать превращение девушки-дикарки в мужа-авантюриста, воспользуемся мифами Мундуруку, дающими для этого двойную возможность. Как и Тукуна, Мундуруку — амазонское племя, и один из их мифов, подобно мифу Куниба и в симметричной ему манере, постулирует переход от брата, повинного в кровосмешении, к гостю, которого можно назвать «слишком доверчивым».  $M_{255}$  объединяет также и все три интересующих нас мотива: происхождения Луны (или ее брака, поскольку в мифе присутствует зимнее Солнце); отрезанной головы; и, наконец, инцеста — здесь с обожеествленной Луной, которая, несомненно, является матерью, а не сестрой (братом). Мы возвращаемся к этой интерпретации происхождения Солнца и Луны вследствие инцеста между близкими родственниками, в том числе — между отцом и дочерью, как, например, у Такана ( $M_{414}$ ; Hissink-Hahn, p. 79-80). Расположение мифов Мундуруку по диагонали, как показано на Рис. 7, представляется особенно важным в силу того, что в них не развивается мотив катящейся головы; потому, вероятно, что индейцы Мундуруку, будучи традиционными охотниками за головами, очень бережно относятся к своим трофеям, пышно украшают их и придают отрезанным головам положительное, а не

отрицательное значение, перемещая их, в отличие от других племен, из плоскости мифов в плоскость ритуалов. Заслуживает внимания и тот факт, что Мундруку, опять же в противоположность другим племенам, устанавливают зависимость не между отрезанными головой и ногой, а между головой и рукой, включая плечевой сустав, убитого и затем обезглавленного врага или своих павших товарищей, которым отрезают руки, чтобы мумифицировать их и впоследствии передать земле; они без колебаний, прямо на месте, ампутируют конечности тяжело раненым, давая таким образом умирающим шанс дожить до возвращения в родную деревню (см.: Murphy, I, p. 53-58).

Но вернемся к схеме (Рис. 7). Если группа мифов замкнута, можно провести кривые промежуточных типов, присоединяя (внешним образом по отношению к разъединяющей их оси) персонажи мужа-авантюриста и брата-кровосмесителя. Попробуем завершить этот путь. В Южной Америке, как и в Северной, почти повсеместно, брат-кровосмеситель превращается в Луну, и его сестра отмечает лицо соблазнителья сажей или соком женипы. Таким образом мифы объясняют происхождение пятен на поверхности Луны. В то же время, из завязки мифа  $M_{354}$  мы знаем, что от мужа-авантюриста путем трансформации можно добраться до девушки-дикарки. Существует также целая серия североамериканских мифов, преобразующих надоедливую женщину в лягушку, закрепившуюся на лике Луны: еще и сегодня пятна на свете образуют ее контур.

Итак, мы вновь возвращаемся к исследованию мифов Северной Америки, что вызвано уже отмеченной невозможностью сконструировать парадигму надоедливой женщины без обращения к североамериканским версиям.

*$M_{399}$  Лиллуэт<sup>107\*</sup>: происхождение пятен на Луне (см. выше, с. 56).*

Бобер и его друг Змей ухаживали за сестрами-лягушками, жившими по соседству. Но их избранницы считали своих ухажеров некрасивыми и не отвечали им взаимностью. Койот отомстил лягушкам, устроив наводнение. Когда последний клочок земли оказался под водой, Лягушки прыгнули вверх и оказались на Луне, где их можно наблюдать и сегодня (Teit, 2, p. 298).

*$M_{400}$  Кёр-д'ален<sup>108\*</sup>: происхождение пятен на Луне*

Однажды Луна решил<sup>109\*</sup> устроить большой праздник и созвал к себе всех соседей. Жаба немного опоздала, и к моменту ее прихода в хижине уже яблоку негде было упасть. Жаба тщетно просила освободить ей немного места, чтобы сесть, но ее выгнали.

В отместку Жаба вызвала проливной дождь, который затопил жилище Луны. Гости, глубокой ночью оставшиеся без крова, увидели диковинный свет. Он исходил из хижины Жаб, где они и решили укрыться, поскольку только там было сухо. Когда они вошли, Жаба прыгнула на лицо Луны, и никому не удалось снять ее оттуда. До сих пор можно видеть на Луне ее силуэт (Teit, 3, p. 123-124; ср.: Thompson:  $M_{400b}$  в: Teit, 4, 91-92, где среди гостей присутствует молодая сестра Луны).

Можно привести еще много примеров распространенных в том же или в сопредельных регионах мифов, в которых мотив надоедливой женщины (уже ставшей лягушкой) трансформируется в мотив происхождения пятен на Луне или даже самого светила. В конце концов, мифологическая кривая замыка-

ется и позволяет, начав с любой версии, отыскать все остальные, помещенные в «естественном порядке» порождающих их трансформаций. Надо ли напоминать, что эта сложная кривая — два ее контура, отмеченных на плане перпендикулярными осями, образуют идеальную поверхность сферы — очерчивает размытое семантическое поле, на которое можно нанести положение мифов уже изученных, известных или просто возможных.

Продолжим наш анализ еще двумя примерами.  $M_{317}$  в коротком эпизоде и  $M_{364a,b}$  в более обобщенной форме объединяют мотивы катящейся головы и надоедливой женщины. Оба мифа идеально располагаются внутри сферы, на горизонтальной оси, перпендикулярной двум остальным. Эта ось проходит через точку их пересечения и заканчивается в двух противоположных точках сложной кривой, соответствующих катящейся голове и надоедливой женщине.

Рассмотрим теперь любопытное совпадение деталей в  $M_{393}$  и  $M_{286}$ , далеких друг от друга и даже не симметричных на схеме. По дороге к вражеской деревне доверчивый гость и его вероломный провожатый едят некий растительный продукт, который окрашивает их зубы в черный цвет. Когда жена провожатого встречает чужака, его зубы имеют тот же цвет, что и зубы самки-ленивца, любовницы женатого человека в  $M_{286}$ , которая опасается, что жена ее любовника не станет устраивать ему праздник как раз потому, что у него зубы черного цвета. Следовательно, существует мотив, устанавливающий соответствие между враждебным гостем (которому хозяин почти предлагает свою жену) и самкой животного, которую посещает человек (бросивший свою жену), — двумя человеческими или животными прототипами, доведенными каждый до своего предела (человек, но враг; животное, но сожительница), однако противоположных по направленности: социологическое или зоологическое, культурное или естественное. Можно проследить этот мотив до области Йиваро. Индейцы с верховий Амазонки также знают миф о происхождении Луны. В их интерпретации Луна, устав от преследований своего брата Солнца, раскрасившего лицо красной краской, чтобы убежать на небо, следует его примеру, но предпочитает выкрасить лицо в черный цвет ( $M_{401}$ ; Stirling, p. 124). Легко заметить, что в продолжении мифа Йиваро ленивец — плод кровосмесительной связи Солнца и Луны — выведен как предок индейцев. Подобно Мундуруку, которым принадлежит  $M_{286}$ , Йиваро были охотниками за головами и, в отсутствие человеческих голов, удовлетворялись головами ленивцев (*ibid.*, p.56, 72-73).

\*\*\*

Большинство мифов при определении их ограниченным числом оппозиций — мужской или женский; близкий или далекий; дикий или доверчивый; с недостатком или с избытком — организуются в замкнутые группы. Однако нельзя пренебрегать иными возможными перспективами: все мифы остаются раскрытыми в гиперпространстве, в котором фигурируют также и другие мифы, и предшествующий анализ не исчерпывает всех их свойств. Если система мифов  $M_{393-394}$  с полным набором их вариантов поднимает ту же социологическую парадигму, что и система  $M_{354-358}$ , тоже со всеми вариантами, то обе вместе они поднимают анатомическую парадигму, о которой мы на-

чали говорить в связи с  $M_{130}$ ,  $M_{135-136}$ ,  $M_{279a,b,c}$  — т. е. в связи с мифами, к которым привлёк наше внимание  $M_{354}$ , ставший отправной точкой в исследовании.

Эти мифы связывают происхождение некоторых созвездий — Ориона, Гиад и Плеяд — с расчленением тела. В  $M_{393-394}$  похожим образом объясняется происхождение Луны, радуги и звезд вообще, а не только отдельных созвездий. И потому формула расчленения тела здесь уже другая. Но мы постоянно видим, в том числе и в мифах, к которым мы вновь вернулись, характерный параллелизм между тремя аспектами: социологическим, устанавливающим категории близкого и далекого; астрономическим, рассматривающим дневные и ночные феномены; и, наконец, анатомическим, выбирающим один из множества способов деления человеческого тела на части. Система мифов, с которой мы имеем дело, содержит много примеров тройной инверсии. Приложим к ним как бинарный, так и аналоговый анализ.

С бинарной точки зрения мы можем заключить, что глаза являются метонимическим вариантом головы (по месту их расположения), а нога — метонимическим вариантом всех членов (будучи одним из них). Такое упрощение позволяет при анализе  $M_{393-394}$  временно пренебречь интересным преобразованием глаз (похожих на голову, только маленьких), а в группе мифов о происхождении Ориона не обращать внимания на то, что аналогичные преобразования связаны иногда с ногой до ляжки (или включая ее), а иногда — только до колена (т. е. с членом меньшего размера). Воспользуемся также текстами  $M_{393-394}$ , вспомнив, сколько крови было пролито во время длительного пути, и попытаемся классифицировать героев этих мифов в категории мертвых тел.

Теперь мы можем выразить анатомическое превращение в виде таблицы, где знаки «+» и «-» представляют соответственно первого и второго члена каждой оппозиции:

	Происхождение Ориона и Плеяд		Происхождение Луны и радуги	
	Нижние конечности	Внутренности	Голова	Кровь
<i>Продолговатый/округлый</i>	+	—	—	+
<i>Твердый/мягкий</i>	+	—	+	—

Первая дизъюнкция, упоминаемая в  $M_{130}$  — (*ляжка + голень*) // *внутренности*, — связана с нижней частью тела; вторая — (*голова + глаза*) // *кровь* — относится к его верхней части; от этого происходят Волосы Вероники, иллюстрирующие, таким образом, формулу: персонаж разделяется надвое на высоте талии, т. е. в середине. Следовательно, можно аналогичным образом, перемещая уровень разреза снизу вверх, интерпретировать весь цикл трансформаций.

Итак, из отрезанной голени (или ляжки) и разбросанных внутренностей происходят Орион и Плеяды — созвездия, предвещающие появление рыбы. Нижняя часть персонажа, разрезанного надвое на высоте талии, становится

Расчленение внизу	Расчленение посередине			Расчленение
Орион-Плеяды ( $M_{135,136, 279a,b,c}$ )	Волосы Вероники ( $M_{130}$ )	Волосы Вероники <sup>(-1)</sup> ( $M_{354}$ )	Надоедливая Женщина ( $M_{354}$ и др.)	Катающаяся Голова ( $M_{393,394}$ и др.)
Принятое отрицание			Обязательное Соединение	Перенесен- ное Отрицание
<i>Созвездия</i> (ночные объекты);		<i>Солнце</i> (дневной объект)		<i>Луна, звезды</i> (ночные объек- ты); <i>радуга</i> (дневной объект)
<i>Сезонная периодичность:</i> изобилие или голод		<i>Ежедневная периодичность:</i> день и ночь		<i>Месячная пе- риодичность:</i> зачатие и смерть
<i>Внутренний</i> социальный антагонизм (ревность, семейные ссоры, адюльтеры)			<i>Внешний</i> социальный антагонизм (межплеменные конфликты, войны)	
<i>Нарушения в браке</i> (домашний адюльтер)		<i>Извращения</i> в браке (слишком близкие или слишком далекие)	<i>Отказ от брака:</i> или (+) родственник, повинный в кровосмешении; или (-) пугливые (дикие) юноша или девушка	

рыбой ( $M_{362}$ ), пищей для рыб ( $M_{130}$ ) или чем-либо еще, имеющим отношение к рыбалке ( $M_{354}$ ). Верхняя часть — негативным ( $M_{130}$ ) или позитивным ( $M_{354}$ ) средством все той же рыбной ловли. Продолжим движение вверх: у отрезанной головы, прожорливой вплоть до людоедства, получается или не получается к кому-нибудь «прилипнуть». В положительном варианте это не что иное, как усеченная форма женщины-туловища, и играет она ту же роль надоедливого прилипалы. Теперь рассмотрим отрицательный вариант: отрезанная голова, пролитая кровь, члены, отделенные от тела, превращаются в Луну и в радугу. Эти обитательницы небес порождают: первая — менструацию и зачатие (т. е. жизнь), вторая — явления не менее кровавые, но совсем иного типа (смерть): Кашинауа, о которых здесь идет речь, называют радугу «дорогой врагов».

Таблица на с. 78 не нуждается в обширных комментариях. Отметим для начала: положение в ней  $M_{354}$  объясняет, что, хотя мотив происхождения радуги уже присутствует в нем (как и в мифах, расположенных правее), астрономические ссылки на ночное небо не могут породить точного послания. В самом деле, послания, которые несут мифы, расположенные левее, — не более чем посредник воображаемых созвездий. С другой стороны, версии Кашинауа весьма определенно обозначают противоречия между жизнью (т. е. женской плодovitостью) и смертью, исходящей от врагов (во время войны, которая социологически связана для мужчин с кровью, как плодovitость

физиологически связана с кровью для женщин). Версии Кашинауа помогают понять, что даже североамериканские мифы о надоедливой женщине выводят в роли ее жертвы молодого воина, стремящегося избежать свадьбы, ибо он не желает добавлять к тому, чем занимается в жизни, то, что в его понимании является атрибутом смерти.

Социальная группа, в которой нарушаются правила нормального союза ради инцеста ( $M_{255}$ ,  $M_{366}$ ,  $M_{392}$ ) или скотоложества ( $M_{370c}$  и многочисленные не пронумерованные североамериканские версии  $M_{150-159}$ ), потому что девушки ( $M_{394}$ ) или юноши ( $M_{367-370}$ ) отказываются вступать в брак, не имеет других способов, кроме войны, для выяснения своих отношений с инородцами ( $M_{255}$ ,  $M_{393}$ ). Даже для их взаимоотношений с природой во время охоты ( $M_{391}$ ) или рыбной ловли ( $M_{354}$ ) характерно поведение, больше напоминающее войну. Воспринимая дичь как врага и не щадя природных ресурсов ( $M_{391}$ ), охотники считают себя виновными в том, что с определенной сезонной периодичностью рыба и дичь исчезают. Остановимся на этой периодичности, которая, если ее правильно понимать, является точно так же и необходимым условием ежегодного появления рыбы и дичи. Без сомнения, периодичность нужна и для того, чтобы люди, хотя и испытывая в скудный сезон лишения, умели распределять пищу на весь год<sup>110</sup>. Теперь понятно, что мифы предостерегают и от другой ошибки: нарушение правил брачного союза все же менее опасно, чем полный отказ от него.

В мифах от человеческих браков, разрушаемых предательскими действиями (кражей или адюльтером, часто вменяемым в вину лишнему персонажу — брату мужа, сестре или матери жены), рождаются созвездия («От меда к пеплу», с. 255-258). А вот Солнце и Луна ведут свое происхождение от бесчеловечного, или считаемого таковым, союза: речь идет об инцесте, направленном «против культуры», или о сожительстве с животным, о котором можно сказать, что он «против натуры», но именно такому бесчеловечному союзу южноамериканские мифы отводят роль прародителя рыб ( $M_{150}$  и др.), рыболовных ядов ( $M_{145}$ ) или других принадлежностей рыбной ловли, т. е. всего, так или иначе связанного с рыбой, хозяевами которой выступают Солнце и Луна ( $M_{255}$ ) и приход которой предвещают Орион и Плеяды ( $M_{134-136}$ ). Данная группа мифов вращается вокруг этих понятий.

И, значит, союз Луны с человеком и Луны с Солнцем посредством инверсии кровосмесительной формулы ( $M_{256b}$ ; Nordenskiöld, 3, p. 296-297) должен быть помещен в двух противоположных точках: для соединения их требуется либо бесконечное удлинение мужского пениса (если Луна женского рода), либо рождение таинственного ребенка (если Луна мужского рода). Не будет большим допущением сказать, что взрывной, исследовательский нрав последнего есть не что иное, как персонификация длинного пениса ( $M_{247}$ ). Изучая мифы о Луне, записанные на северо-западе Северной Америки и в гайано-амазонском регионе, можно увидеть, что Луна-женщина — это похитительница детей (инверсия надоедливой женщины), в то время как Луна-мужчина и есть тот самый украденный ребенок; но мы знаем и «женщин-молок» (*milt-girls*), превращающих пальмовую ветвь в «лесного мужа» в некоторых гайанских мифах ( $M_{241}$ ) — в отца украденного лягушкой ребенка, которому, согласно версии Салиши, женщины-молоки находят применение.

Наделенная чертами гермафродита, хотя и не меняющая пола, Луна также вписывается в тему мифологии амбивалентности. Солнце слишком близ-



ко к ней, чтобы они могли соединиться, не натворив ошибок, человек же, напротив, слишком удален от нее, в силу чего их союз на расстоянии не может не грозить опасностью. Ночное светило вечно колеблется между социальной инертностью и жадным любопытством к необычному, к экзотике, которая, если речь идет об отношениях полов, есть не что иное, как инцест и распутство.

Любая из этих, в разной степени опасных, ошибок ведет к сокращению цикла периодичности. Это было бы трудно понять, если бы извращенный союз не искажал пространственную периодичность, соответствующую в социологическом плане временной периодичности, присущей небесным явлениям. Человек может искать супругу близко или далеко. И поскольку постоянное периодическое возвращение того или иного небесного тела происходит каждый год, каждый месяц или каждый день, можно себе представить колеблющиеся ценности эндогамии и экзогамии с помощью приблизительно той же модели. Нарушение союза противопоставляется отказу от него, подобно тому, как сезонное появление созвездий сопоставляется с Луной, чьи фазы соответствуют месяцам; в то же время, появление или исчезновение Луны, ее чередование с Солнцем, представляет собой самую короткую (и в этом смысле «кровосмесительную») периодичность, которую можно наблюдать, т. е. смену дня и ночи.

И действительно, мифы Кашинауа определенно сближают эти два коротких вида периодичности: рождение Луны вызывает у женщин менструацию; и, в зависимости от того, какой будет Луна в момент зачатия — новой или полной, — мужская сперма или женская кровь сливаются в матке, и дети рождаются с кожей светлой, как день, или темной, как ночь.

*Ежедневная периодичность:*

Ночь

День

*Месячная периодичность:*

новая Луна

полная Луна

Мифы туземцев так сложны для интерпретации, что исследователь затрудняется с точностью установить корреляцию между фазами Луны и пигментацией детей. Как бы то ни было, все мифы, входящие в очерченную нами группу, то и дело обращаются к астрономическим явлениям двух видов. Они сопоставляют дневные и ночные явления и привлекают циклы различной периодичности. Если в  $M_{393-394}$  дневной эквивалент Луны — радуга, то в гайанском мифе ( $M_{149a}$ )<sup>111\*</sup>, мы еще обратимся к нему далее, дневное Солнце, поручая своим дочерям освещать путь мертвых, порождает Млечный Путь, ночной феномен:

ДЕНЬ:

НОЧЬ:

Солнце

Луна

радуга

Млечный  
Путь

Эта двойная корреляция между Млечным Путем — ночной ипостасью Солнца, и радугой — дневной ипостасью Луны, подтверждает уже независимо установленное нами («Сырое и приготовленное», с. 233-235) тождество радуги и черного пятна в Млечном Пути<sup>112\*</sup>, т. е. радуга — это инверсия Млечного Пути. Соответственно все астрономические термины получают удвоение: Млечный Путь существует как позитивно (он видим на темном небе), так и негативно (Угольный Мешок<sup>113\*</sup>, выделяющийся темным пятном на светлом фоне Млечного Пути); Луна может быть полной (светлой) или новой (темной); и даже Солнце обнаруживает два противоположных качества: летнее и светлое или зимнее и темное ( $M_{255}$ ). Наконец, известно, что индейцы и радугу рассматривают в двух аспектах: западном и восточном, или, соответственно, — верхнем и нижнем («Сырое и приготовленное», с. 234-235).

Мифы используют этот сложный код, чтобы каждый небесный феномен, представленный в той или иной своей ипостаси, вызывал в памяти различные формы периодичности и выполнял таким образом двойную функцию. Здесь снова уместно вспомнить высказывания туземцев о радуге, которые мы отмечали в *«Сыром и приготовленном»*: Тукуна различают радугу западную и восточную и соотносят одну с рыбами, другую — с глиной для горшков, т. е. с двумя природными продуктами, добываемыми сезонно. То же и в  $M_{354}$ : он связывает восточную радугу с миграциями рыб пирасема, которые каждый год поднимаются в верховья рек на нерест. В противоположность этому, западная радуга, хозяйка глиняных горшков, отсылает к более короткой периодичности: глину берут в первую ночь полной Луны, иначе сосуд обязательно даст трещину, и тот, кто им пользуется, может тяжело заболеть («Сырое и приготовленное», с. 234-235). Двойственная природа радуги позволяет ей связать воедино две ступени периодичности — годовую и месячную.

И даже Солнце, которому мифы приписывают то суточный, то сезонный характер (летнее и зимнее Солнце,  $M_{255}$ ), объединяет годовые и суточные ступени периодичности. А что можно сказать в этом контексте о Луне? Она сама воплощает двойную периодичность — ежедневную, как и у Солнца, или месячную, но никогда — сезонную, — это отводится созвездиям (Рис. 8).

В периодическом цикле имеется одно исключение. Все созвездия располагаются рядом с крепким остовом структуры, которая образует годовую и сезонную периодичность, отмеченную чередованием дождя и засухи, изобилия и скудости, появлением или исчезновением рыб. Луна оказывается сбоку от короткой периодичности, которая может проявляться в двух формах — ежедневной и месячной, но не затрагивается периодичностью времен года. Последние противопоставлены друг другу, а вот дни похожи один на другой, и фазы Луны чередуются в неизменном порядке как зимой, так и летом. Только Солнце, подобно Луне — ежедневное, подобно созвездиям — ежегодное, имеет привилегию принадлежать и к одной, и к другой периодичности.

Понятно теперь, какая вспомогательная функция отводится в системе подобного типа радуге и Млечному Пути. Приписывая сезонную коннотацию восточной разновидности радуги и месячную — западной, можно увязать в едином плане дня объекты, приговоренные к разобщенности в контексте ночи. Это противоречие и преодолевает радуга. В свою очередь, в контексте ночи, данное противоречие нейтрализует и Млечный Путь, поскольку он

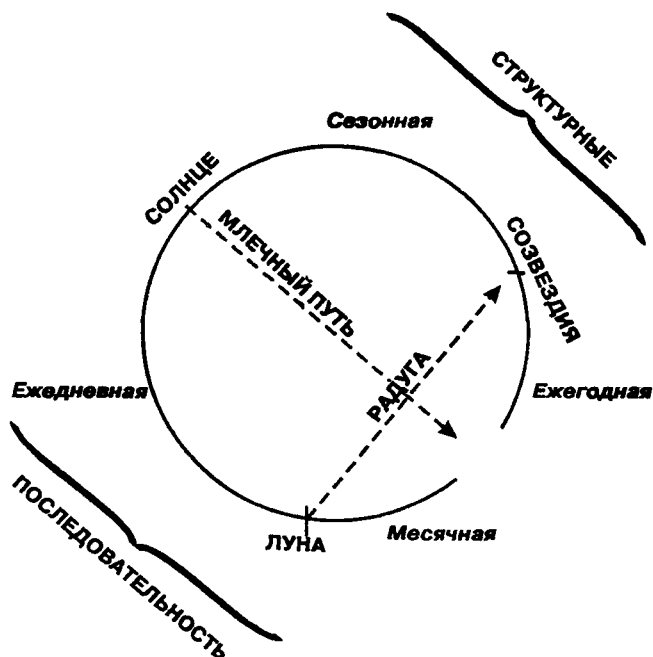


Рис. 8. — Формы периодичности

круглый год объединяет как звездную пыль (свет), так и Угольный Мешок (тьма), оппозицию света и тени Луны, попеременно новой или полной, месячная периодичность которой описывается в диахронии, повторяющейся от начала к концу года. Сходство радуги и Млечного Пути с соответствующими им светилами теперь очевидна. Двойственность радуги — это мост, переброшенный от Луны к недоступной ей сезонной периодичности. Солнце и Млечный Путь также выстраивают мост через ров, разделяющий систему на месячную и годовую периодичность; но только Солнце способно встречаться с Луной ежедневно, а с созвездиями — по временам года. И потому оно объединяет оба эти аспекта.

## II. Обыденная жизнь

*«Да, когда человек отрицал Провидение,  
мыслящее существо, без свиты и зрителей,  
будучи еще более августейшим среди безлюдных миров,  
которые кажутся окруженными маленькими божествами басен,  
пустыня имела некоторое сходство  
с размером его идей, грустью его страстей  
и неприятием вкуса жизни без иллюзий и без надежд».*

Шатобриан. «Гений христианства», книга IV, гл. I.

**К**ак мы только что определили, существует два вида периодичности: с длинными периодами (годовыми или сезонными) и с короткими (месячными или ежедневными), причем первая отмечена печатью разнообразия, а вторая весьма монотонна; в связи с этим становится понятным, почему при переходе от одного вида периодичности к другому мифы о происхождении созвездий всякий раз превращаются в мифы о происхождении Солнца и Луны. Однако в процессе этого превращения происходит еще одно, влияющее не столько на природу послания, сколько на строение рассказа. Начнем с примера.

*M<sub>60</sub>* Тукуна: беды Симидиуе (см.: «Сырое и приготовленное», с. 129-130 и *M<sub>129a</sub>*, с. 212)

У Симидиуе был муж, который так ненавидел ее, что задумал как-нибудь во время охоты «потерять» свою жену в лесу. Он убедил ее, что половые органы обезьян коата (*Ateles*) похожи на белую вату, вроде той, что приделывают к стреле, которую выпускают из духовой трубки, и велел ждать, пока поделят яд и можно будет подобрать убитых животных. А сам он пойдет, мол, вперед и настреляет еще дичи. Но в действительности мужчина тайком от жены вернулся в деревню.

Симидиуе долго сидела у ствола дерева, поскольку не знала обратной дороги. В конце концов, она решила следовать за обезьянами и питаться плодами сорва (*Coima*), которые те ей кидали. Ночью обезьяны превратились в людей и предложили женщине провести ночь в одном из гамаков, висевших рядом с их хижинкой; рано утром и хижина, и гамаки исчезли, а обезьяны вновь стали животными.

После долгих блужданий с обезьянами Симидиуе предстала перед их вождем, который с виду был человеком, но происходил из рода ягуаров. Близился праздник питья, и она помогла обезьянам приготовить пиво из нежного маниока. Захмелевший вождь уснул, и женщина услышала, как он пробормотал во сне, что собирается ее съесть. Испугавшись, она разбудила вождя, что привело его в ярость. Он велел принести большую косточку плода кайвару /*caivaru*/ и принялся колотить ею себя по носу, пока не пошла кровь. После чего вождь снова заснул и все время, пока спал, не унимаясь, бубнил угрозы. Симидиуе спала беспокойно, много раз просыпалась и видела, как человек-обезьяна вновь принялся мучить свой нос, а кровь собирал в чашу и с жадностью выпивал. При этом он нахваливал свое пиво, и все обезьяны завидовали ему.

На следующий день вождь обезьян отправился на охоту, предварительно привязав к ноге Симидиуе длинную веревку, конец которой держал в руке. Время от времени он дергал за веревку, чтобы убедиться, что женщина никуда не делась. В хижине была еще одна пленница — черепаха. Она объяснила Симидиуе, что вождь обезьян — ягуар и он собирается съесть их, а посему неплохо бы им позаботиться о спасении. Освободившись от веревок, беглянки привязали их к столбу хижины и пустились наутек; по пути им пришлось пересечь владения Венкича, брата предводителя обезьян, который вечно сидел, скрестив ноги, перед дверью в свою хижину. По совету черепахи, Симидиуе схватила дубину и ударила его по коленной чашечке. Боль была так сильна, что Венкича, взревев, поджал ногу... «Не выдавай нас!» — крикнула ему женщина. Венкича и сегодня можно видеть в созвездии Ориона.

Когда вождь обезьян вернулся с охоты и обнаружил, что пленницы сбежали, он отправился на поиски. Выйдя к хижине брата, он поинтересовался, не проходила ли мимо «толстая девка». Венкича, еще не пришедший в себя от боли, попросил, чтобы к нему не приставали с вопросами про каких-то толстых — у него слишком болела нога. Вождь обезьян прекратил преследование.

Симидиуе опять оказалась в незнакомом лесу, где ее ждали новые беды. Сначала птица из семейства дятлов, обещая показать дорогу в деревню, сбила ее с пути. Затем Симидиуе увидела инхамбу из семейства куриных: распушив перья, птица приводила себя в порядок, но женщине почудилось, будто она видит перед собой хижину, в глубине которой старуха плетет корзину. Симидиуе попросила у инхамбу разрешения переночевать в хижине. Но птица улетела, ничего не ответив, и женщине вновь пришлось спать в лесу. Когда же на следующий день она собралась в путь, еще одна птица указала ей неверное направление.

Ночью пошел дождь, и Симидиуе спряталась под огромным термитником, висевшим на дереве. Но это был не термитник, а ягуар, и он не замедлил напасть на несчастную. Женщина побежала куда глаза глядят и вскоре оказалась в местности, которую она узнала, — то была долина Солимоэса. Ночь она провела у подножия хлопкового дерева, свернувшись клубочком между корнями. Проходившие мимо животные — сначала большая ящерица, затем жаба — насмехались над ней: предлагали лакомую еду, но, так ничего и не дав, убегали. Наконец проснулась хозяйка хлопкового дерева — голубая бабочка *Morphos menelaus* — и объявила, зевая, что летит полакомиться ананасами в саду одного индейца. Она назвала его имя, и это оказался не кто иной, как отец Симидиуе.

Женщина проводила бабочку до реки. Отцовская хижина находилась на другой стороне. Значит, в своих скитаниях Симидиуе пересекла реку, даже не заметив этого! Хозяйка хлопкового дерева произнесла волшебное заклинание и превратила свою спутницу в красивую стрекозу. Вместе они полетели к другому берегу, но у Симидиуе не хватило сил, и только с помощью бабочки она добралась до цели. Желая отблагодарить спасительницу, она раздавила для нее много ананасов, чтобы та могла вволю напиться их соком. Отец удивился, увидев раздавленные ананасы. Вместе с женой он устроил засаду, а узнав дочь, хотел поймать ее, но тщетно.

Тогда он призвал на помощь других жителей деревни. Три дня, сменяясь в засаде, ждали они прилета насекомых. Наконец им удалось поймать Симидиуе, но хозяйка хлопкового дерева улетела. Индейцы увели женщину с собой, не слушая ее возражений. Отец дал ей рвотного снадобья, и, очистившись, дочь пришла в сознание.

Через какое-то время Симидиуе встретила на празднике своего мужа. Его лицо скрывала соломенная маска, изображавшая маленькую мохнатую ящерицу. Заме-

тив жену, он стал петь про нее насмешливые песни. Тогда Симидиуе подошла сок смолы и швырнула в маску мужа. Сухая солома вспыхнула, индеец попытался скинуть свой костюм из тапы<sup>114</sup>, но не смог. Не выдержав жара, живот его лопнул, и птичка /*poréñé*/ украсила свои перышки кровью (Nim., 13, p. 148-150).

Этот миф во многом напоминает миф об охотнике Монманеки (M<sub>354</sub>), также принадлежащий Тукуна. Монманеки — муж-авантюрист, искатель приключений, коллекционирующий жен-животных; Симидиуе — симметричный ему персонаж — жена-авантюристка, женщина, рискнувшая выйти замуж, которую муж оставляет в лапах животных, а те обращаются с ней не как с женщиной, но как с объектом, связанным с пищей: то обезьяны кормят ее, то предводитель обезьян и ягуар хотят полакомиться ею, то ящерица и жаба отказываются ее кормить, то, наконец, она сама кормит бабочку. Итак, эта диалектика всегда остается в границах прямого смысла, в то время как жены-животные охотника Монманеки — это пересечение прямого и переносного смысла: женщины-птицы кормят своих мужей в прямом смысле; женщин-лягушек и земляных червей муж кормит в переносном смысле, поскольку они принимают в себя экскременты (инверсия питания в прямом смысле), которые оплодотворяют их (эквивалент питания в переносном смысле).

В конце мифа о Монманеки на сцене остаются мужчина, его мать и его жена; в конце мифа о Симидиуе — женщина, ее отец и ее муж. В первом случае жена «держит» своего мужа, который спасается от нее в воде. Во втором — муж «отпускает» свою жену, которая мстит ему за себя огнем. В первом — жена-прилипала делится надвое на уровне талии; во втором — изменник-муж разрывается на уровне живота. Мать охотника приносит ему несчастья, не желая видеть достоинств своих невесток-животных; отец Симидиуе выражает готовность помочь своей дочери, неправильно оценивающей животных, с которыми она встречается. Наконец, вспомним, что миф о Монманеки явно описывает происхождение радуги и в то же время скрытно — происхождение созвездия Волосы Вероники, функцию которого он инвертирует. В свою очередь миф о Симидиуе явно рисует нам миф о происхождении Ориона, лишь ослабив в нем анатомическую тему (не сгибающееся колено вместо отрезанной ноги), а также в скрытой форме — лунные затмения, которые Тукуна приписывают демону Венкича, выступающему в роли созвездия Орион (см. выше, с. 65).

Эти совпадения побуждают нас поместить M<sub>60</sub> и M<sub>354</sub> в одну группу. Тем не менее не следует пренебрегать существенными различиями данных мифов, особенно хорошо видимыми, если их рассматривать под синтагматическим углом зрения. Оба мифа, казалось бы, представляют собой рассказы, состоящие из эпизодов, но в случае M<sub>354</sub> это не так, поскольку мы смогли выявить цельную конструкцию, серийные элементы которой при рассмотрении в различной перспективе всегда абсолютно точно выстраиваются. Ничего подобного не наблюдается в M<sub>60</sub>: если исключить несколько отдельных невнятных моментов, число эпизодов, порядок, в котором они расположены, описываемые в них типы представляются плодом гораздо более свободного вымысла, готового отпустить мифологическую мысль в свободный полет, если она еще сама не вырвалась из оков. Другими словами, можно спросить себя, не свидетельствует ли история Симидиуе очень важный переход от мифа к романтическому жанру, не подпадающему под определения мифа, к литературному творчеству, рамки которого, несомненно, куда менее жестки.

Все, кто собирал или изучал устное творчество южноамериканских индейцев, должны были почувствовать этот контраст. Нимуендау, которому мы обязаны историей о Симидиуе, помещает их в категорию повествований, названных им «Легенды о путешествиях и приключениях». Конечно, туда же он относит и миф о Монманеки, но, поскольку исследователь не занимался текстуальным анализом, он поместил  $M_{354}$  в эту категорию, руководствуясь лишь внешней схожестью текстов, которую отмечали и мы; различия на более глубоком уровне прошли мимо его внимания. Мёрфи (1, р. 94) выделил некоторые мифы Мундуруку в специальную рубрику «Приключения и саги», причем назвал «сагой» (см.: Kruse, 2, р. 642: «Voyages»<sup>115</sup>) миф ( $M_{402}$ ), в котором сам же заметил сходство с историей Тукуна о Симидиуе и одним рассказом племени Темба ( $M_{403a}$ ; Nim., 2, р. 299). Известны две версии этого рассказа: одну из них приводят Вейгли и Гальвао ( $M_{403b}$ ; р. 140-142), а другую Метрё, записавший ее практически слово в слово у Каппо ( $M_{404}$ ; 8, р. 30-32) и квалифицировавший как «авантюрную». Тем же термином Рот (Roth, 1, р. 126-130) определил длинную историю Варрау, к которой мы много раз обращались ( $M_{317}$ ). Близость мифа Варрау к мифу о Симидиуе представляется точно установленной еще и потому, что версия о Кере-Кере-миу-о наделяет бабочку функцией проводника на обратном пути к семейной хижине. По словам Рота, он очень удивился появлению в этой истории насекомого, редко встречающегося в мифах; однако рассказчик объяснил ему, что бабочки — верные друзья индейцев; они прилетают к людям попить пива, и частенько пьянеют так, что даже не могут взлететь.

Теперь вновь раскроем скобки. Приписываемая бабочке в  $M_{60}$  и  $M_{317}$  роль добровольной помощницы противопоставлена здесь противоположной по значению роли, которую данные мифы, в отличие от многих других, отводят прочим животным (не готовым прийти на помощь), и это не менее удивительно, чем причина, выдвинутая Ротом. Во всей гайано-амазонской области считается, что бабочки, особенно вида *Morpho*, приносят несчастье. «Создания чародеев и Духа зла (бабочки) заражают малярией тыквы и распространяют ее по всей стране» (К.-Г., 2, р. 328). Те же Кубео<sup>116</sup> (у которых была записана эта фраза) «...наделяют бабочек *morpho* — красавиц с прекрасными голубыми крылышками — способностью приносить несчастье и творить колдовство... Когда чародей готовит магическое снадобье, чтобы убить жертву на расстоянии, бабочка *morpho* внезапно появляется и начинает летать вокруг горшка. В определенный момент она падает в горшок и погибает; в тот же момент умирает и жертва колдуна» (Goldman, р. 224-225). Тукано из Ваупеса<sup>117</sup> называют бабочку — /вакс-ти-туру/ — «кусоч Ваксти», или Юрупари — «дьявола» западной Амазонии (Silva, р. 332-334). Агуаруна<sup>118</sup> считают, что бабочки *morpho* — /уамписук/ — дьявольские создания (Guallart, р. 224-225), в них воплощаются души юных девушек, похищенных демоном. Это последнее указание (Wavrin, р. 626-627) вновь приводит нас к Тукуна, которые считают духа хлопкового дерева врагом женщин в менструальный период (Nim., 13, р. 92); тот же дух хлопкового дерева выведен бабочкой *morpho* в мифе Тукуна о Симидиуе, причем бабочка становится проводником и защитницей героини.

Можно предположить, что изменение семантической оценки бабочки вызвано ритуальным приемом наркотических или иных дурманных средств, употребляемых в виде нюхательного порошка, особенно (Wassén, 1, 2; Wassén-Holmstedt) таких, как парика — термин, обозначающий многие продукты, приготовленные на основе содержимого стручков, коры либо цветков мимозы (*Piptadenia peregrina*) или миристасы (*Virola*). Стрекоза появляется в мифах еще реже, чем бабочка, в



Рис. 9. (Слева: блюдо Тукуна из Музея этнографии в Осло. Справа: блюдо Майя из Музея этнографии в Вене. (С фотографий из этих музеев.)

обществе которой Симидиуе, также превращенная в насекомое, пересекает реку, преграждающую дорогу домой. Известно, что Тукуна употребляют парики, а в Музее этнографии в Вене хранится резное деревянное блюдо для парики, принадлежащее Майя<sup>119\*</sup>, на котором изображены совокупляющиеся стрекозы и бабочки (Wassén, 2, рис. 12 и р. 45-46). Однако эти насекомые так не похожи друг на друга, что сцена на блюде Майя скорее воскрешает в памяти то, как бабочка из мифа о Симидиуе помогает своей спутнице, ставшей стрекозой, перелететь реку. На блюде Тукуна из Музея этнографии в Осло (Wassén, 2, рис. 41) бабочка сидит сверху на стрекозе со сложенными крыльями, причем, ее заостренный нос характерен для обезьян (Sebus), изображавшихся на масках Тукуна (что также отмечает Вассен), тогда как к маскам бабочек крепили особого рода продолговатый хоботок (Nim., 13, р. 82) (Рис. 9).

На большинстве других блюд для парики, найденных в амазонском регионе, изображено существо, напоминающее змею или каймана; эти животные, как и бабочка, играют роль перевозчика в версиях нашего мифа, записанных у Тембе-Тенетехара, Каяпо<sup>120\*</sup> и Мундуруку («Сырое и приготовленное», с. 261-262 и прим. <sup>104</sup>). Мы займемся интерпретацией этого эпизода в седьмой части книги. Однако на рельефе виден язык животного, в то время как мифы утверждают, что кайман лишен языка («От мёда к пеплу», с. 192-193); Фрикель (Frikel, I, р. 8) описывает аналогичные объекты на блюдах индейцев Кашуйана<sup>121\*</sup> с реки Тромбетас, только Кашуйана считали, что это «водяные ягуары» и некие животные, называемые /курахи, корехи, антчикире/, идентифицировать которых ему не удалось. Территория распространения излагаемых мифов лишь частично совпадает с территорией распространения парики. Примечательно и то, что во всех рассказах герой или героиня отправляются к зловредным животным или животным-обманщикам, часто гигантским (как птица инхамбу, принятая Симидиуе за хижину, в которой сидит старуха, так что девушка даже просится туда на ночлег). То, что мы знаем о ритуалах с употреблением парики, наводит на мысль, что их целью было либо установить дружественные отношения с духами гигантских животных, которых Кашуйана называли /ворокиема/ (Frikel, I), а Сараре<sup>122\*</sup> — /хекура/ (Becher, 2, р. 91-96), либо запугать духов, нейтрализовать их вредоносные способности, хитростью заполучить себе их силу и идентифицироваться с ними. Не то ли же самое пытаются делать, часто впустую, наши путешественники, заблудившиеся в странном чужом и угрожающем мире, отделенные от своих рекой, которую по пути из дома они уже однажды преодолели, хотя иногда и не помнят об этом (M<sub>60\*</sub> 403a,b)?



Столь велика свобода выдумки в этих мифах, столь сильны пробуждаемые ими видения, похожие на сны, что, пожалуй, пора оценить наши впечатления, тем более что размер текстов не позволяет нам привести их здесь целиком и, значит, придется ограничиться фрагментарным изложением. Коророманна, герой племени Варрау, очутившись среди демонов, принявших обличье обезьян-ревунов, разными способами пытался обмануть их (M<sub>317</sub>; «От мёда к пеплу», с. 327-328), но, наконец, понял, что заблудился. Дальнейшие странствия героя полны приключений: сначала он встречается с женщиной-обольстительницей, страдающей от ревнивого мужа-змея; затем — с женщиной-демоном, которую он губит, убив предварительно и ее ребенка; после этого он сам попадает в вершу людоеда, но умудряется спастись; тогда к нему прицепляется человеческая голова и принимается его мучить, следуя за ним повсюду (см. выше, с. 40-41); а в довершение всего, герой встречает рыбака, осушившего реку весьма оригинальным способом — слив всю воду в карман, который он соорудил, собрав в горсть свою огромную мошонку (см.: выше, с. 61), и этот рыбак замуровывает героя в куске дерева. В конце концов, Коророманне удается освободиться, откупившись табаком, более того, он получает в дар огромный запас рыбы, уместающийся, как ни удивительно, в совсем небольшом мешке; а различные животные, которых он встречает по пути, указывают ему дорогу, благодаря чему он находит мать и жену (Roth, I, p. 126-130).

Многие эпизоды версии Мундуруку (M<sub>402</sub>; Kruse, 2, p. 642-646; Murphy, I, p. 95-102) совпадают с версией Варрау: героя обольщает жена людоеда; другого людоеда он обманывает сам, подсунув вместо собственных мяса и печени соответствующие части обезьян... Однако зачин версии иной: молодого человека по имени Перисюат утаскивает далеко от деревни превратившийся в тапира брат его матери, разгневанный тем, что юноша, посчитав тапира мертвым, решил выпотрошить его через анус, прежде чем разделать тушу, и погрузил туда руку до плеча. Поверив, что он сделал это без злого умысла, тапир уже готов отпустить племянника, но тут его самого убивает охотник. Перисюат прячется от охотников, превратившись в пчелиный улей. Затем он пересекает Топажос на спине каймана, который чуть не съел его, и переживает множество малоприятных приключений, связанных с животными, птицами, гусеницами, несколькими ягуарами (самцами и самками), тапиром, желавшим выдать за него своих дочерей, а также с целым рядом сверхъестественных существ: людоедом с заостренной ногой; еще одним людоедом, пытающимся поймать его в ловушку, от которой его спасают насекомые и белка; с обезьянами, на деле оказавшимися «матерями дождя»... Раненый ягуар, о котором заботится герой, выводит его в конце концов на правильную дорогу, и Перисюат возвращается домой; но за время странствий он так одичал, что перебил всю домашнюю птицу. От долгого пребывания в лесу кожа его побледнела и покрылась паразитами. Бабушка вымыла внука и всячески заботилась о нем. Она смазала его настойкой уруку, но вылечить не смогла — болезнь была очень запущенной, и Перисюат умер.

Как мы уже отмечали, версии индейцев Тембе-Тенетехара (M<sub>403a,b</sub>; Nim., 2, p. 299; Wagley-Galvão, p. 140-142); Чипайа (M<sub>403c</sub>; Nim., 3, p. 390-393) и Каяпо (M<sub>404</sub>; Métraux, 8, p. 30-32) очень близки. Согласно версии Чипайа, когда рука индейца застряла в норе (ср.: M<sub>402</sub>), волосатый дух оглушил его ударом дубины и упрятал в свою заплечную корзину, кишевшую муравьями. Герою удалось сбежать из этой тюрьмы, а позже еще из одной — из дупла дерева, которое его захватило. Кайман любезно перевез его через реку. Герой

ночевал сначала в одном из трех гамаков, которые птица инхамбу собиралась использовать только для себя; потом ночь напролет не спал, не в силах отвести взгляд от глаз ягуара, и наконец воспользовался гостеприимством четы тапиров, причем тапир-самец спал так крепко, что жене приходилось набрасываться на него с побоями, чтобы разбудить.

В других версиях герой, заблудившийся во время охоты на козодоя или военного похода, тщетно умоляет разных зверей перенести его на другой берег реки. Кайман соглашается, поскольку надеется его съесть. Герой спасается благодаря цапле: она прячет его в своем зобу под только что проглоченными рыбами. В версии Каяпо герой встречает, одного за другим, оленя, тапира, обезьяну и носуху, и все они обвиняют его в том, что он их ранил во время охоты, затем они обещают проводить его до деревни, но всякий раз или намеренно сбивают с пути, или бросают по дороге. Однако мимо случайно проходит брат героя, который и выводит его наконец на верную дорогу. Версии Темба-Тенетехара объединяют эпизод с кайманом и цаплями с рассказом о неприятных приключениях, связанных с такими животными, как жаба, колибри и змея-людоед. Одни только дикие свиньи выказывают доброжелательность. В их обществе герой скитается в поисках злаков и съедобных плодов до того дня, когда случайно оказывается на плантации, принадлежащей его матери. В одной из версий говорится, что с тех пор он держался особняком, спал в углу хижины, напевно рассказывал о своих приключениях и распевал песни, которым выучился у свиней, поскольку и сам стал свиньей. Другие версии добавляют, что он бросился в объятия своей матери с такой пылкостью, что уже не мог от нее оторваться. Разъединенный или соединенный, потерянный, а затем найденный, герой становится животным или «прилипалой». Он аккумулирует в себе черты, которые муж-авантюрист из  $M_{354}$  находил по очереди в своих женах, поскольку в основном они были женщинами-животными, кроме одной, которая была человеком, но сыграла роль женщины-липушки.

Симидиуе — единственный во всей серии мифов главный персонаж женского рода; остальные герои — мужчины. Героиня стремится вернуться к своему отцу, герои — к своим матерям, что не обязательно означает противопоставление патрилокальности Тукуна<sup>123\*</sup> матрилокальности Варрау и, в какой-то мере, во всяком случае до недавнего времени, Мундуруку (Murphy, 3); Темба-Тенетехара также демонстрируют ориентированность на мужскую линию. Следовательно, структура противостояния остается релевантной, не зависимой от этнографического субстрата: даже при смене полов персонажей в ней присутствуют отношения удаления или приближения между полами, что позволяет кодировать их как временные или пространственные.

Симидиуе, которую миф рисует как «толстую девушку», парализует ногу демона Венкича, олицетворение созвездия Ориона. Этим она напоминает «толстого юношу» из мифа Мундуруку  $M_{255}$ , который ослепляет зимнее Солнце (см. выше, с. 68). Стыдясь своей слабости, светило прячется за облаками, в то время как разъяренный собственной немощью демон Венкича учиняет лунные затмения. Ослабленные светила (они показаны во время затмения) коннотируют с также описанными в ослабленной форме увечьями, которые дают рождение светилам в данных или близких им мифах: выколотые глаза (а не отрезанная голова), парализованное колено (а не отрезанная нога). Однако явные астрономические отсылки присутствуют только в мифе о Симидиуе. Но не надо забывать, что этот миф — единственный из всей группы, отдающий главную роль женщине — является основой мифологии Тукуна; он преобразует  $M_{354}$  гораздо более прямым и непосредственным спо-

собом, чем прочие версии. Они принадлежат другим племенам и слишком удалены от выбранного нами направления. Если бы мы располагали только мифом о Симидиуе, можно было бы утверждать, что, переходя от мифов о происхождении Ориона и Плеяд к инвертирующему их мифу о Волосах Вероники, а затем к  $M_{354}$ , который, в свою очередь, является инверсией последнего, мы именно в истории о Симидиуе добираемся до происхождения Ориона, но в варианте, где анатомическая тема ослаблена, а астрономическая тема по-иному кодирована. Можно вспомнить, что, в отличие от своих гайанских соседей, Тукуна, чтобы объяснить появление рыб, инвертируют ночное созвездие Волосы Вероники в раду — его дневной эквивалент. В этой системе Ориону отводится лишь одна роль — связанная с Луной; кроме того, Луна как бы предназначена к затмению — через фазу убывания к полному исчезновению. Точно так же, как Тукуна дважды (по периоду и по функции) инвертируют Волосы Вероники, чтобы вернуться к Ориону, они преобразуют Орион и его свойства, чтобы вернуться к Луне, которая присутствует в момент его отсутствия, как они это делали с Волосами Вероники; таким образом, в мифологии Тукуна позитивная Луна — результат слишком близкого сексуального союза (инцест из  $M_{358}$ ), а негативная Луна (= затмение), напротив, — следствие разъединения супружеской пары (Симидиуе и ее муж), которые должны будут остаться в близких отношениях. Аналогично в финале мифа от слишком близкого земного огня возникает преступный пожар, вызывающий разрыв живота, что, как мы увидим позже ( $M_{406}$ , с. 98-99), контрастирует с мозговым взрывом, порождающим небесный огонь и благодатное тепло. Двойной посыл объединяет светила и созвездия в их положительных и отрицательных формах и применяет двойное анатомическое кодирование, в котором расчленение тела в более высоком или более низком месте соответствует дневным ( $M_{406}$ ) или ночным ( $M_{396}$ ,  $M_{60}$ ) явлениям, символизирующим, в свою очередь и в зависимости от обстоятельств, то низ, то верх.

Наконец, надо проследить, не превращается ли «толстая девушка» в небесную женщину, которая в силу своей дородности закрывает собой проход в верхний мир в мифологии гайанских Араваков, а также в мифах Barrau, где она становится утренней звездой (Roth, I, p. 141-142; M243 в: Wilbert, 9, p. 25, 35; «От мёда к пеплу», с. 158-159). От «тела, закрывающего проход», мы — при посредничестве исчезающей Луны — возвращаемся к отрезанной голове, которая, с одной стороны, представляет собой «тело без плоти», т. е. «открывающее проход», а с другой — полную Луну. Имеющихся материалов, как нам представляется, достаточно, чтобы замкнуть эту цепь наблюдений. Можно проследить ее вплоть до народа Лепча<sup>124\*</sup> из Сиккима, рассказывающего миф, чрезвычайно похожий на миф Мундуруку ( $M_{225}$ ); в нем жаба, убившая одного из братьев-Солнц, заменяет собой «толстого юношу», ослепившего стрелами одно из небесных светил. В мифе Лепча (Stock, p. 269) другое Солнце прячется под черным покрывалом, после чего наступает длинная ночь, которая продолжается до тех пор, пока (как и в древней японской мифологии) не вмешивается бог-забавник, которому удается рассмешить светило и вернуть людям свет.

\*\*\*

В мифе о Симидиуе ясно прослеживается переход от звездного кодирования к лунному. Созвездие Орион, грубо говоря, не несет сезонной функции, и его персонификация в демоне Венкича обусловлена лишь исчезновением Луны.

Более того, этот миф, как и большинство мифов данной группы, рассказывает уже известную историю, но по-новому, так, чтобы подчеркнуть важность очень коротких форм периодичности.

При чтении этих рассказов можно заметить, что в них особое внимание уделено тому, чтобы эпизоды сменяли один другой одновременно со сменой дня и ночи, т. е. за период в 12 или 24 часа. В истории о Симидиуе (M<sub>60</sub>) формул этой смены великое множество: «на следующий день...», «когда спустилась ночь...», «в эту ночь...», «через три дня...» и т. д. Еще заметнее это в истории о Перискуате (M<sub>402</sub>): «на следующий день...», «наутро...», «наступила ночь...», «он шел весь день и большую часть ночи...», «весь день...», «в эту ночь...», «на следующее утро...», «в конце четвертого дня...», «на пятый день...», «дождь шел весь день, всю ночь и половину следующего дня...» и т. д. Из пятнадцати эпизодов этого мифа, которые содержит версия Крузе, шесть соответствуют периоду в 12 часов, т. е. длительности ночи. Мифы Темба и Каяпо (M<sub>403a</sub>, M<sub>404</sub>) еще более показательны, но нам известны лишь укороченные их версии; а в версии Тенетехара (родственников Темба, M<sub>403b</sub>) можно насчитать, по крайней мере четыре последовательные ночи. Несмотря на богатство деталей в мифе Варрау (M<sub>317</sub>), ежедневная периодичность здесь плохо различима, в течение одного и того же дня или ночи происходит ряд событий; имеются среди них и такие, что длятся по несколько дней. Но мы вскоре увидим, что в данном мифе короткая периодичность обозначена другим способом.

Возвращаясь домой, Коророманна встречает шесть животных, каждое из которых несет фрукт или овощ из сада матери героя. У Гуйе (I, p. 104-105) есть описание того, как индейцы Калина характеризуют фазы Луны. «В их представлении Луна поджаривает добычу, которую она убивает в течение дня. Чем больше и толще добыча, тем позже выходит Луна, поскольку дольше готовится окорок. В день полной Луны добыча невелика: крысы или мышь. Зато с каждым следующим днем добыча увеличивается; сначала дикобраз, затем — агути или пака<sup>125\*</sup>, потом — свинья каэтету, свинья квуэйксада (более крупная, чем предыдущая), далее — олень, муравьед, другие оленевые... В последний день последней четверти Луна жарит тапира, и говорят, что она не будет больше жарить тапира, потому что перестала показываться» (Ahlbrinck, p. 319). Хотя персонажи Варрау не столь многочисленны, они укладываются приблизительно в ту же схему, что и персонажи Калина:

Калина:	крыса	дико-браз	агути или пака		каэтету	квуэйксада	олень		тапир
Варрау:	<u>крыса</u> батат		<u>агути</u> маниок (корень)	<u>пака</u> ямс			<u>олень</u> маниок (листья)	<u>муравьед</u> маниок (листья)	<u>тапир</u> ананас

Мы не рискуем сказать что-либо подобное о последовательно сменяющих друг друга животных в других мифах, это будет чересчур вольным допущением. Но гайанская этнозоология не сопоставима с нашей: когда, например, в определенные моменты рассказа появляется ягуар, необходимо иметь в виду, что индейцы различают множество их разновидностей, и каждая разновидность предпочитает особую дичь. Так, например, звери, встреченные Коророманной, различаются по двум признакам: по их собственным зоологическим видам и по видам растений, которыми они питаются. Аналогично,

ягуаров различают по их предпочтениям в охоте, поскольку, как говорят Араваки, «у каждой вещи есть свой ягуар» (Roth, I, p. 367).

Мы не станем утверждать, что перечни животных, встречающихся в мифах, всегда и везде соответствуют сформулированному нами принципу. Однако в этом конкретном случае они, пусть даже формально, напоминают бытующие по всей Южной Америке описания ежедневных изменений фаз Луны (см. выше, с. 61). Такая схожесть придает еще больший вес замечанию Гуйе: «В этих историях... появляются некоторые вещи, которые явно ассоциируются с Зодиаком» (I, p. 104, см. также: p. 16-18); кроме того, индейцы Гайаны уверены, что в каждом созвездии обитает дух, царящий над определенным видом дичи. Однако мы не решаемся следовать за голландским ученым, когда он объединяет в одну группу знаменитый миф о Порономинаре ( $M_{247}$ ), в котором, благодаря божественности Луны, организация царства животных выходит на первый план, и многие похожие, но географически далекие от него мифы индейцев Салиши американского северо-запада. Порономинаре путешествует по лесам, постоянно сам ищет приключения, а не дожидается, когда с ним что-нибудь случится, например, он собьется с пути. Он все время идет вперед, тогда как Симидиуе и похожие на нее герои потерянно бродят в надежде вернуться в родные пенаты, и было бы большой экстравагантностью трактовать их встречи с необычными животными как положительные и совершенно естественные события. Отношения, отмеченные Гуйе, быть может, и существуют между этими двумя образами, но условия, при которых между ними возможен переход, лежат на иной оси, чем та, что занимает нас.

Если ограничиться сведением мифов к зодиакальной формуле, отражающей годовое движение некоторых созвездий, можно не увидеть их оригинальности. Местные верования связывают каждое животное с созвездием, восход или наивысшее положение которого знаменует начало охоты, рыбной ловли или размножения. Однако здесь мы имеем дело с большим количеством животных, появляющихся в сравнительно короткий промежуток времени в идеальном ритме — одно за ночь. Причем приписываемое им поведение не прибавляет каких-либо более конкретных подробностей зоологического толка. Это — маскарад, наводящий на мысль о картинах Иеронима Босха, мешанина воображаемых существ: катящаяся голова, мужчина с ногами-рогатиными или другой, с длинной мошонкой, бредущие задом наперед демоны, болтливые экскременты. Все они возникают в рассказе неожиданно, мифологические парадигмы, вне которых невозможна интерпретация, переплетаются. Более того, животные сами то говорят, то делают что-либо загадочное: большая жаба, в чьем жилище спит Уирэ ( $M_{403b}$ ), всю ночь пытается разбудить героя, предлагая спрятаться под той или иной частью ее тела. Перисюат, лежащий под деревом, не может сомкнуть глаз, потому что сидящая над ним птица всю ночь ругает юнцов за плохое поведение. В других мифах птица ( $M_{402}$ ,  $M_{60}$ ) то прикидывается уютной хижинкой, то рассеивает этот мираж. Обезьяна, которая одновременно является человеком и ягуаром ( $M_{60}$ ), получает удовольствие, превращая собственный нос в кровавую кашу.

Мы далеки от того, чтобы считать, будто эти мифологические темы по своей природе не подлежат интерпретации. Даже те, что вне контекста напоминают набор разрозненных цитат, в процессе структурного анализа обретают внутренние связи. Но чтобы этого достичь, необходимо помнить о специфических изменениях мифа: лучше знать аспекты астрономического кода и, углубляясь в интригу, не оставлять без внимания стиль повествования, синтак-

сис, словарь, может быть, и фонологию. Мы не располагаем необходимыми для этого транскрипциями, и, к тому же, недостаточно сведущи в данном вопросе. Однако, и это надо понять, наш дилетантизм чутко улавливает перспективу, в которой, не только по необходимости, но и благодаря старанию, мы резервировали себе право техники интерпретации, учитывающей самые разные аспекты. Даже вынужденно признав определенную свободу вымысла в этих мифах, с помощью наших обычных инструментов мы можем, по крайней мере, наглядно доказать необходимость этой свободы.

Нам удалось выделить систему мифов ( $M_{60}$ ,  $M_{317}$ ,  $M_{402-404}$ ), состоящую из длинной серии трансформаций, теоретическое начало которых (в действительности, мы начали с промежуточного типа в  $M_{354}$ ) было скрыто в мифах о происхождении некоторых созвездий. От этих созвездий мы перешли к другим, затем к логическим символам созвездий, реально не существующим (в  $M_{354}$ ), и, наконец — к Солнцу и Луне. В мифах это движение сопровождается еще одним, развивающимся в том же направлении от длинных периодов (ежегодных или сезонных) к коротким (месячным или ежедневным), причем оба вида периодичности противопоставляются друг другу, как созвездия противопоставляются Луне, образуя полюса, между которыми, по изложенным ранее соображениям, Солнце занимает промежуточную позицию и исполняет амбивалентную функцию. Затем происходят какие-то необратимые события, и повествовательная субстанция подвергается целому ряду воздействий: подобно тому, как из выстиранного белья отжимают воду, из мифологического материала отжимают внутренние принципы организации. И структура исчезает. Мощные инверсии, происходившие в начале, к концу теряют свою силу. Этот феномен мы уже наблюдали при переходе от реальности к символам, а затем к воображению (см. выше, с. 61-62); замечен он и теперь, только в двух других формах: социологические, астрономические и анатомические коды, проявившиеся явно, отныне скрыты, и их структура деградирует к разобщенности. Деградация начинается, когда структура противопоставления начинает вытесняться структурой повторения: последовательно возникают эпизоды, словно отлитые в одной и той же форме. И наступает момент, когда это повторение само становится структурой. Форма ради формы, оно принимает последнее слово умирающей структуры. И когда мифу уже больше нечего сказать, он существует только благодаря повторению.

Но в то же время мифу удастся уцелеть благодаря двум обстоятельствам. Во-первых, ничто не препятствует тому, чтобы в эпизоды, не объединенные никакой внутренней логикой, включались другие эпизоды того же типа — и так, по идее, без конца. Миф, таким образом, вбирает в себя элементы других мифов, которые легко присоединяются к нему, поскольку сами образуют богатую парадигматическую систему, под внешней сложностью которой зачастую прячутся внутренние связи. Необходимость заполнять все более короткие периоды приводит, если так можно выразиться, к удлинению мифа за счет его же содержания. Каждому периоду соответствует маленькая история, и только благодаря утонченному контрасту между ними удастся отличить одну от другой.

Понятно теперь, почему эти экзотические рассказы так сильно напоминают еще один не менее популярный жанр, связанный с мощными техническими средствами и пошлыми потребностями индустриального общества — мы имеем в виду романы с продолжением, публикующиеся в газетах. Здесь перед нами тоже литературный жанр, суть которого заключается в извлече-

нии деградировавшей субстанции из реальной жизни, и бедность его тем ярче, чем дальше эти поделки отходят от оригинала. Но дело не только в этом: и конструкция мифа со вставными эпизодами, и конструкция романа в газете рабски зависят от краткости периода. Разница лишь в том, что в одном случае короткая периодичность — следствие природы описываемого предмета, а в другом — привлекается извне как практическое требование: Луна видна, потому что движется, а пресса оценивается по тиражу, подчиненному ежедневному ритму; и те же формальные законы применяются, если надо известить одних или получить известие от других.

Однако нельзя забывать о том, что миф со вставными эпизодами и роман, публикуемый в газете, хотя и напоминают друг друга, имеют противоположные задачи. Роман, будучи последней стадией деградации жанра, сближается с наиболее низкими формами мифа, которые, в своей свежести и оригинальности, сами являются первыми попытками романтических историй. Построение «хорошего конца» в романе, награда положительных и наказание отрицательных персонажей — эквивалент замкнутой структуры мифа, окарикатуренной рамками современной морали, которой общество, уже заменившее реальную историю книжной, надеется заменить и логически-естественный порядок вещей. И напротив, повествование, которое мы рассматриваем, удаляется от мифологической парадигмы к рассказу, так и не получающему завершения. Он начинается с несчастья, продолжается в обескураживающих и бесперспективных приключениях и заканчивается, не преодолев начального несчастья, поскольку возвращение героя ничего не решает; обреченный всю жизнь нести на себе печать своего драматического прохода через лес, герой становится убийцей собственной жены или членов семьи, в силу чего ему самому суждена либо смерть, либо жизнь, полная бедствий. Все происходит так, словно послание мифа отражает породившие его диалектические процессы, суть которых сводится к окончательной деградации структуры, к повторению. Другими словами, судьба героя воспроизводит различные модальности формы.

Не то же ли самое в любом романе? Прошлое, жизнь, мечты выливаются в картины и формы, преследующие писателя, а затем случай или обстоятельства отмечают те из них, что склонны к определенному порядку, придавая остальным очертания мифа. Тем не менее, модный романист отваживается лавировать между льдинами, которые теплота истории, спровоцировав ледоход, вырывает из берегового припая. Он собирает эти отдельные составляющие и использует, как ему заблагорассудится, не пытаясь понять, что они порождены иной системой и раз от разу встречаются все реже, меняя и сам поток, который теперь существенно отличается от того, что некогда объединял их. Конец романтической интриги, внутренней по происхождению, внезапно оказывается внешним, поскольку сводится к концу интриги вместо конца в интриге, — и это доказывает, что с точки зрения исторического развития литературных жанров, романы, имеющие плохой конец, неизбежно и сами, как жанр, обречены на плохой конец. Так или иначе, герой романа — это и есть роман. Он рассказывает собственную историю: будучи рожден на излете мифа, он сам истощается в процессе изнуряющего следования структуре, всегда по эту сторону вожденного будущего, ища в себе и вовне секрет былой свежести и не находя его, кроме, быть может, редких убежищ, в которых мифологическое еще сильно, но, в противоположность роману, безотчетно.

Часть третья  
**Путешествие Луны и Солнца**  
на пироге



*«Страх пробирает, когда видишь, как индейцы отваживаются в утлых суденышках из бересты бороздить воды озера, бросая вызов буре и шторму. Они подвешивают изображение Маниту<sup>126</sup> на корме своих лодок и устремляются вперед сквозь снежные вихри и вздымающиеся волны. Стены воды обрушиваются на такие маленькие в сравнении с ними суденышки и, кажется, вот-вот поглотят их. Охотничьи собаки, упершись лапами в борт, жалобно воют, а гребцы в полном молчании сражаются со стихией. Вереницей, одна за другой лодки продолжают движение вперед; на носу «флагмана» стоит вождь, перекрывающий своим зычным голосом вой ветра и волн: «ОА», — первую гласную он выводит высоко и коротко, вторую тянет долго и глухо; в замыкающей лодке, также стоя, еще один вождь управляет большим веслом, которое служит рулем. Другие воины, скрестив ноги, сидят на дне лодок: сквозь завесу тумана, снега и воды видны лишь перья, украшающие головы индейцев; вытянутые шеи воющих псов и плечи лоцмана и шамана, взывающих к богам этих вод».*

Шатобриан. «Путешествие в Америку»<sup>127</sup>,  
с. 74-75 (ср. «Замогильные записки», кн. VIII, гл. I)<sup>128</sup>

# І. Экзотические любви

**В** поисках своей жены-ара Монманеки, герой М<sub>354</sub> предпринял путешествие на пироге на восток; сопровождал его в этом путешествии бездельник-зять. Монманеки сидел на корме, зять — на носу. Они не гребли, их несло течением; так они оказались посреди реки...

Здесь необходимо отметить один любопытный момент: от Атапасков и Салишей северо-запада, Ирокезов и Алгонкинов северо-востока и до амазонских племен в большинстве мифов, повествующих о путешествиях на пирогах, очень тщательно описывается относительное расположение пассажиров. Для прибрежных племен, обитающих вблизи морей, озер или рек, все, что относится к навигации, имеет особое значение: «И в прямом, и в символическом смысле, — замечает Голдмен (р. 44), рассуждая о племени Кубео из бассейна реки Ваупес, — реки — это средство объединения всех народностей. Из них появились первопредки, и в начале времен только водные пути были доступны путешественникам. Данное наблюдение безусловно обогащает генеалогию и мифологию, в последнем случае благодаря наскальной живописи». Немного дальше (р. 46) Голдмен добавляет: «В пироге особенно важны гребцы и рулевые. Если с мужчинами путешествует женщина, она всегда держит руль<sup>9</sup>, поскольку это наименее тяжелая работа; правя лодкой, женщина может даже кормить грудью младенца... Во время длительного путешествия выбирают самого сильного мужчину, чтобы грести на носу судна. В отсутствие женщины, на корме помещают слабейшего или старейшего мужчину...».

Однако в М<sub>354</sub> роли удивительным образом изменены: герой сидит на корме, а его зять, которого миф определяет как никчемного лентяя, — на носу. Правда, согласно мифу, лодку несет течением, следовательно, грести бесполезно. Остается только править кормовым веслом. Но что все-таки означает изменение позиций героев во время путешествия на пироге? Ответ на этот вопрос содержит другой миф, распространенный у народа Тукуна и у соседних с ним племен.

*М<sub>405</sub> Тукуна: пирога Солнца*

Как-то молодой индеец в одиночестве ловил рыбу. Вдруг в его пироге появилось Солнце и спросило, поймал ли он что-нибудь. Юноша посетовал на

отсутствие клева, однако Солнце возразило, сказав, что в это время рыбалка должна быть хорошей. Индеец расположился на носу, а Солнце — на корме. Знает ли его спутник, где проходит «солнечная дорожка», спросило Солнце, и юноша сразу все понял, тем более что благодаря звездам он не чувствовал жара Солнца, хотя и находился в компании светила. Герои взялись за весла и уже вдвоем продолжили путешествие. Юноша думал, что они плывут по глади земной реки, но, в действительности, они были уже на небе. Заметив арапайму [Arapaima gigas]<sup>129\*</sup> длиной в один метр, Солнце ловко поймало рыбу, бросило ее в пирогу и поджарило жаром своего тела.

Вскоре герои остановились, чтобы позавтракать. Юноша быстро насытился, но Солнце уговаривало его поест еще. Велев индейцу наклонить голову, Солнце потрепало рукой волосы на затылке своего спутника, и оттуда посыпались тараканы. «Вот почему у тебя нет аппетита», — объяснило светило. Они продолжили трапезу и доели арапайму. Солнце аккуратно собрало все чешуйки и косточки, придало им вид рыбы, бросило в воду — и арапайма ожила (Nim., 13, p. 142).

Этот миф возвращает нас ко многим другим. И в первую очередь к M<sub>354</sub>: пара — солнце, хозяин рыбной ловли и воскреситель рыб, и апатичный молодой рыбак — повторяет точную астрономическую референцию<sup>130\*</sup>, сформулированную Монманеки, создателем рыб и хозяином рыбной ловли, и его неумелым зятем. Можно заметить, что в обоих случаях персонаж, отмеченный сверхъестественной силой, всегда находится на корме, а его спутник — на носу.

M<sub>405</sub> отсылает нас также к мифу Мундуруку, рассмотренному в предыдущем томе (M<sub>255</sub>; «От мёда к пеплу», с. 171–174), поскольку этот миф связывает происхождение зимнего и летнего солнц с двумя свояками, которых два божества — Солнце и Луна, хозяева рыбалки и воскресители рыб, — подвергли испытаниям (см. выше, с. 68). Один из героев метафорически теряет свой пенис (поначалу не очень выдающийся), другой же метафорически (конечно, если собранные версии не были преувеличенно стыдливými) становится человеком с длинным пенисом. Наделенный силой и красотой, первый женится на социально удаленной женщине, а второй, в наказание за инцест с матерью, т. е. с близкой женщиной, получает безобразную внешность и становится уродом. В новой очерченной нами перспективе мы рассматриваем то же семантическое поле, что было определено в первой части этой книги. Теперь обратимся к Гайане.

#### *M<sub>406</sub>. Varrau: история красавицы Ассавако*

Жил когда-то юноша по имени Вайамари<sup>131\*</sup>; однажды, во время купания в реке, молодая жена его дяди принялась соблазнять юного родственника. «Кровосмесительница! Позор на тебя!» — вскричал Вайамари. Дядя услышал шум и велел жене оставить племянника в покое. От греха подальше женщина решила переехать к старшему из своих дядюшек, которого звали Окохи. Заподозрив неладное, ее муж устроил племяннику сцену ревности, обвинив его в том, что он хотел соблазнить собственную тетю. Завязалась драка, и дядя дважды пропустил мощные удары оскорбленного племянника. Чтобы избежать повторения подобных инцидентов, Окохи предложил Вайамари отправиться в путешествие. Юноша снарядил пирогу и нарисовал на двух бортах в носовой части символ Солнца, а на корме — человека и Луну.

На следующее утро Окохи и Вайамари двинулись в путь: один греб спереди, другой рулил сзади. Путешественники решили пересечь большое море; на удары их весел вода откликалась песней: «Во-у! Во-у! Во-у!». Наконец они достигли противоположного берега и направились к хижине, в которой жила красивая и умная девушка Ассавако. Хозяйка приняла их вежливо и попросила Окохи разрешить юноше сопровождать ее в поле. Добравшись до места, Ассавако предложила своему спутнику отдохнуть, а сама отправилась на поиски еды. Вскоре она вернулась с бананами, ананасами, большой связкой сахарного тростника, арбузами и стручковым перцем. Вайамари позавтракал с отменным аппетитом и хорошо провел время в обществе красивой девушки. На обратном пути Ассавако поинтересовалась, хороший ли он охотник. Вайамари удалился, не сказав ни слова, и вскоре вернулся, сгибаясь под грузом мяса броненосца. Его спутница восхитилась и, как и подобает женщине, продолжила путь в нескольких шагах позади юноши. Когда они уже почти пришли, Ассавако сообщила, что в хижине их ждет прекрасный напиток, и спросила, умеет ли Вайамари играть на музыкальных инструментах. «Немного», — ответил юноша. Тогда она наполнила его кружку до краев, и, захмелев, он играл великолепно. Ночь они провели в нежных забавах.

На следующий день Окохи начал готовиться к отъезду. Ассавако не хотела отпускать юношу, но он был непреклонен: «Я не могу бросить своего дядю. Окохи всегда был добр ко мне и к тому же он стар». Девушка горько заплакала. Да и Вайамари был грустен; лишь в музыке любовники находили утешение.

Преодолев тяготы обратного пути, Окохи и его племянник наконец вернулись домой. Приведя себя в порядок после долгой дороги, старик собрал вокруг своего гамака всех родственников и сказал им: «Когда я был молод, мне нравилось путешествовать день за днем, как я это сделал только что, но теперь я стар, и больше путешествий не будет». При этих словах его голова раскололась от мозгового взрыва и выпустила на волю небесный огонь и благодатное тепло (Roth, *I*, p. 255-256).

Приводя этот миф, Рот (Roth, *I*, p. 255, п. 2; 2, p. 611) напоминает, что совсем недавно индейцы также украшали свои пироги символами Солнца и Луны. Данный обычай известен далеко от мест обитания Варрау; например, Р. Прайс описал пироги, которые он видел на Мартинике: на носу и на корме, а иногда и посередине, эти лодки были украшены изображениями восходящего Солнца (на носу) или же многоцветными концентрическими окружностями. В прошлом веке, а может, и теперь, на Санта-Люции<sup>132\*</sup> полагают, что эти символы приносят рыбакам удачу. Происхождение подобных рисунков относится к мифологической системе того же типа, что мы проанализировали: Солнце и Луна, изображенные на носу и на корме пирога, — своего рода визитная карточка сидящих в лодке. Яруро из Венесуэлы<sup>133\*</sup> верят, что Солнце и его сестра Луна путешествуют на лодке (Petrullo, p. 238, 240). А в оригинальном мифе Йиваро говорится: «Нанту, Луна, и Этса, Солнце, сделали из дерева /каоба/ пирогу и отправились в путешествие по реке к месту, где родился их второй сын — ламантин<sup>134\*</sup> Аопа» (M<sub>332</sub>; Stirling, p. 125). Амазонские Тупи видят в четырех крайних звездах Южного Креста углы плотины для рыбной ловли, а остальные звезды олицетворяют с уже пойманной рыбой. Угольный Мешок соответствует *peixe boi* — португальско-

му названию ламантинов, а две звезды из созвездия Центавра — рыболовы, готовые загарпунить сирен. Рассказывают, что молодой рыболов, который теперь с поднятым копьём стоит на носу пирога, раньше находился на корме. Но старому рыбаку трудно стало управляться с тяжелым гарпуном, и они обменялись местами (M<sub>407</sub>; Stradelli, I, статья «Cасуги»). Итак, мы вновь сталкиваемся с молодым и старым рыбаками, один из которых полон энергии, а второй немощен и пассивен, как и во многих других рассмотренных нами мифах. Теперь настало время сравнить их с нижеследующим.

*M<sub>149a</sub>. Арекуна: разоритель лягушачьих жилищ (ср. «Сырое и приготовленное», с. 250)*

Некогда жила-была жаба Вало'ма, а жилище ее находилось на верхушке большого дерева. Не раз индейцы вынуждали ее защищаться; чем только не угрожала она им, но один из них по имени Акалапийейма все-таки вознамерился ее поймать. Поначалу он никак не мог добиться желаемого, а когда ему показалось, что победа уже близка, жаба вплавь уволокла его на остров, да там и бросила. Островок был совсем маленьким, к тому же индеец сильно мерз. Нахохлившись, он укрылся под одиноким деревом, на ветвях которого сидели грифы, и птицы тут же принялись на него испражняться. Несчастный был весь покрыт птичьим пометом и отвратительно вонял, когда появилась Кайуаног, утренняя звезда (планета Венера, см. M<sub>361</sub>): герой умолял звезду унести его на небо, но она отказала ему, потому что он, согласно местному обычаю, делал приношения Солнцу — сушил маниок на крыше своей хижины. Луна, пришедшая следом за Кайуаног, также не согласилась помочь герою — причина была все той же.

Наконец явился Вей (Солнце): он взял индейца в свою пирогу и велел дочерям вымыть гостя и постричь ему волосы. Когда героя привели в порядок, все увидели, до чего он красив, а Вей даже предложил ему в жены одну из своих дочерей. Акалапийейма не узнал спасителя и наивно хотел позвать Солнце, чтобы согреться: с тех пор как его вымыли и посадили на нос пирога, он изнемогал от холода, а так как было раннее утро, Солнце еще не разлило свои благодатные лучи. Вей попросил гостя отвернуться и надел диадему из перьев, серебряный головной убор и серьги из надкрыльев златок<sup>135</sup>. Пирога поднималась все выше и выше в небо. Стало так жарко, что индеец начал жаловаться. Вей дал ему защитную одежду, и тот почувствовал себя хорошо.

Возжелав, чтобы Акалапийейма стал его зятем, Солнце пообещало ему одну из своих дочерей и запретило ухаживать за другими девушками. Тем временем они добрались до обители светила. Когда Вей и его дочери вошли в хижину, Акалапийейма вылез из пирога, вопреки приказу не покидать ее. Героя сразу же окружили дочери грифа-стервятника, а так как они были очень красивы, индеец стал расточать им комплименты. Застав его за этим занятием, дочери Солнца засыпали Акалапийейму упреками, Вей же рассердился не на шутку: «Если бы ты меня послушался, — сказал он, — то оставался бы вечно молодым и красивым, как я. Но теперь твои молодость и красота будут кратковременными!» И все разошлись спать на отведенные им места.

Наутро Вей рано отправился в путь со своими дочерьми. Когда Акалапийейма проснулся, один среди грифов, он стал старым и безобразным, как и предупреждало Солнце. Дочери звезд освещали в небе Млечный Путь — дорогу мертвых. А герой женился на дочери грифа и приспособился к новой

жизни. Акалапийейма — первопредок всех индейцев, и это из-за него люди радуются молодости и красоте так недолго; не успев насладиться жизнью, они становятся старыми и безобразными (К.-Г., I, р. 51-53).

Гуйе, предложивший этимологию «плешивый череп» для имени героя, приводит другой вариант этого мифа: герой прыгает на спину лягушки, и та переносит его на остров. Дождь, Солнце и Ветер последовательно отказываются ему помочь. Наконец, Луна приглашает героя в свою пирогу (M<sub>149b</sub>; Goeje, 2, р. 266; ср. I, р. 43, 83, 116). Обе версии, очевидно, относятся к одной гайанской системе мифов, воскрешающей в памяти M<sub>386</sub>, в котором, в свете североамериканских параллелей, мы можем узнать целую группу мифов, симметричную мифам о надоедливой женщине. Бессспорно и то, что M<sub>149a,b</sub> инвертирует другие, уже изученные нами мифы, поскольку в начале последовательности происходит разобщение героя с соплеменниками, переходящее в объединение его на метонимическом уровне с грифами, пачкающими героя своими экскрементами; после тщетной попытки Солнца освободить его герой вновь возвращается к грифам, только уже в метафорическом смысле, когда позволяет дочерям грифов соблазнить себя. Последовательность, принятая в M<sub>405,406</sub>, представляется, таким образом, двояко измененной. С одной стороны, феномен синкретизма сближает в двух последовательных эпизодах мифа экскременты из M<sub>405</sub> (тараканов в волосах героя) и, в метафорическом смысле, — из M<sub>406</sub> (приглашение к инцесту). С другой стороны, M<sub>406</sub> рассматривает сначала очень близкий союз (с теткой), затем очень далекий (с Ассавако, красивой чужеземкой), в то время как M<sub>149a</sub> начинается с удаленного знакомства (с дочерьми Солнца, в компании которых герой начинает путешествие) и заканчивается близким (экскременты грифов, к которым он возвращается).

Заслуживает внимания и то, к каким разным последствиям приводит поведение героя. Внимательное рассмотрение позволяет выявить два типа одобрения. Первый связан с рыбалкой, второй, в зависимости от случая, бывает сезонным или биологическим.

M<sub>354</sub> рассказывает о волшебной рыбалке, которую можно назвать демонической, поскольку она основана на физической смежности тела женщины-рыболова (тело, предлагаемое как приманка) и рыб. Герой M<sub>405</sub> во время длительного путешествия (на пироге Солнца) попадает на волшебную рыбалку, имеющую на этот раз ангельский характер, ибо для заселения рек достаточно костям и коже рыб придать форму, похожую на рыбье тело в нетронutom виде, и бросить этот муляж в воду, как рыба сразу оживает. Рыбы Солнца бессмертны, бессмертным мог бы стать и человек — зять Солнца в M<sub>149a</sub>. Таким образом, два типа санкций смешиваются, но приводят, как следует из мифов, то к продукту рыбалки (рыбе), то к самому рыбаку (пассажиру пироги).

Поскольку мифы противопоставляют воскрешение и гниение, важно заметить, что второй термин имеет два значения: физическое, в форме тараканов, компрометирующих рыбалку (герой возвращается не солоно хлебавши) и лишаящих его удовлетворения (отсутствие аппетита), или же в форме экскрементов, которыми надоедливая женщина из M<sub>354</sub> пачкает спину мужа, мешая ему есть, т. е. пользоваться плодами рыбной ловли; и фигуральное — вследствие слишком близкого союза, санкционирующего «стыд» инцеста

( $M_{406}$ ) или старости и уродства ( $M_{149a}$ ). Однако между тремя рассмотренными мифами есть и различие. Охотник Монманеки, герой  $M_{354}$ , последовательно берет в жены очень далеких невест, затем одну очень близкую. Вайамари, герой  $M_{406}$ , отказывается сначала от невесты очень близкой, затем — очень далекой. Акалapiйейма, герой  $M_{149a}$ , отказывается под действием обстоятельств от невесты не очень далекой и — берет в жены очень близкую. В первом случае дьявольская рыбалка уходит со сцены, уступая место ангельской рыбалке из  $M_{405}$ , дарующей бессмертие рыбам; в третьем, последнем, случае теряется бессмертие рыболова, которое противопоставляется сокращенной периодичности человеческой жизни. Но что происходит во втором случае?

Отметим сначала, что только в  $M_{406}$  явно, хотя и с недомолвками, представляется третье решение матримониальной дилеммы: героя пытаются соблазнить очень близкая извращенная женщина и, в противоположность ей, женщина, воплощающая в себе все физические и моральные достоинства, но очень от него удаленная. Вайамари не поддается на заигрывания тети — жены его благодетеля, но не становится и мужем своей благодетельницы, которой дарит лишь одну ночь любви; затем герой возвращается к своим и, несомненно, женится, хотя миф и не говорит об этом: известно, что Варрау придерживаются эндогамии в лоне матримониальной группы (Wilbert, 9, p. 17). Такая супружеская формула представляет для них золотую середину и позволяет провозгласить две другие: союз очень близких людей трактуется ими как инцест, а далекий брак рассматривается как экзотический; в то же время Тукуна, патрилинейные и еще недавно строго патрилокальные (Nim., 13, p. 96), но экзогамные, описывают ( $M_{354}$ ) далекие союзы, в том числе — союзы с животными.

Мудрость героя Варрау проявляется в эпизоде превращения старика Окохи (Okohi, Nokohi, Wilbert, 9, p. 64) в небесный огонь и благодатное тепло. Подобно Мундуруку (Murphy, 1, p. 86, № 16), Варрау различают Солнце видимое и Солнце настоящее — персонифицированное божество. То же относится и к Бороро, можно привести и другие примеры, однако Мундуруку представляют для нас особый интерес. У них это различие между Солнцем реальным и видимым подкреплено еще одним различием, скрытым у Варрау, — между летним Солнцем, «теплым и светящимся», и «темным, покрытым тучами» зимним Солнцем ( $M_{255}$ ; Murphy, 1, p. 86). В свете вышесказанного превращения старика Окохи приобретает двойной смысл: от Солнца возвышенного к Солнцу имманентному и от аperiodического к периодическому.

И это еще не все. Рот (Roth, 1, p. 255, № 1) замечает, что слово «окохи» /okohi/ обозначает на языке Варрау «самый теплый период дня» — связь с теплотой Солнца очевидна. И Луна, и Солнце обладают способностью светить, но только Солнце может еще и греть. Поэтому странное на наш взгляд включение Солнца в более обширную категорию светил иллюстрирует особый случай. Известно, что многие языки севера и юга Америки называют Солнце и Луну одним словом — «светило», при необходимости уточняя — «дневное» или «ночное». Варрау, обозначающие Солнце и Луну различными терминами, тем не менее подчиняют Солнце Луне: уже в самом названии Луны «содержится» Солнце (Wilbert, 9, p. 67). Такое логическое преимущество Луны по отношению к Солнцу обнаруживается у многих народов. Например, Сапаре считают Луну демиургом и в то же время приписывают малую роль

Солнцу: дневное светило одиноко в небе, тогда как ночное окружено бесчисленными звездами, с которыми оно крепко связано. Количественный аспект способствует также тому, что горы занимают в иерархии божеств место сразу за Луной и играют по отношению к ней роль заступников (Bescher, I, p. 101, 104; 2, p. 91). Подобный способ постигать небо, где, выражаясь словами поэта, «день дарит одиночество, чтобы служить лагерем для армии звезд, которую ночь приводит в молчание» (Chateaubriand, 3, III, iv, 5; 2, I, 6), напоминает также мифы Кашинауа (M<sub>393,394</sub>); некоторые словари отмечают такое отношение к светилам у более южных племен, например, у Гуарани, которые образуют термин, обозначающий звезды /yacitata/, из /yaci/ «Луна» и /tata/ «огонь» (Montoya).

Кубео, живущие в бассейне реки Ваупес, называют одним словом /avya/ оба светила. Но в первую очередь это — Луна, а не Солнце: «...они говорят, что Солнце есть не что иное, как Луна, излучающая тепло и свет днем... Причем солнечный аспект /avya/ не является антропоморфической<sup>136</sup> величиной. Кубео почитают Луну больше, чем Солнце, в силу того, что ночь для них — священный период. Практически все церемонии происходят ночью, день же отводится для работы» (Goldman, p. 258-259). Шеренте с центрального Плато называют Солнце «бду» /bdu/, а Луну — «ва» /wa/, но Солнце они охотнее именуют «сдакро» /sdaCro/, что означает «солнечный свет, тепло» (Nim., 6, p. 84). Несмотря на расстояние, разделяющее народы Тоба из Чако<sup>137</sup> и Кубео, их позиции по отношению к светилам очень близки: «Старики говорят, что Луна — их «брат и кузен»... ведь фазы Луны — своего рода иллюстрация человеческой жизни. По преданию, благожелательный старик-Луна становится жертвой убийства, но почти сразу же воскресает. Новая Луна — это ребенок, а полная Луна — старуха, первый полумесяц — «маленький человек», последний — «умирающий»... Эмоки описывают Солнце /nala/ в двух аспектах: как /lidaga/ «светоносное» и /n:tar/ «греющее»... Но в целом, существенной роли в мифологической традиции Солнце не играет...» (Susnik, p. 22-23). Как и у Кубео, Луна у Тоба мужского рода: это бог, растлевающий девственников, ответственный за менструации. Приведенные выше замечания отражают тот интерес, который как в Северной, так и в Южной Америке проявляют к созданию карты распространения сложной и периодически повторяющейся идеи о преимуществе Луны перед Солнцем; Солнце выступает в мифах в форме дневной и метеорологической, и хотя содержание понятия «Солнце» богаче (поскольку, кроме света, Солнце дарит тепло), важность его в мифологии американских индейцев и широта охвата уступают «Луне». Во всяком случае это объясняет, почему в мифах Солнце — наиболее уважаемый (M<sub>405,406,149a</sub>) или наиболее действенный партнер — занимает в пироге место сзади, которое, как мы видели, отводится обычно женщине или старику, т. е. персонажу слабому. И если в M<sub>407</sub> старик сначала находится на носу пирога<sup>10</sup>, то по дороге он вынужден смириться со своей немощью и уступить место младшему.

Таким образом, приведенные нами мифы добавляют астрономические параметры к уже отмеченным ранее технико-экономическим, социологическим и сезонным. Эти параметры формируют систему отношений, похожую, если можно так выразиться, на луковицу, где каждый слой включает в себя остальные<sup>138</sup>; на вершине этой своеобразной «луковицы» находится тема благонамеренного союза, ни слишком удаленного, ни слишком близкого, со-



юза, который в мифах показан как виртуальный (возможно, из-за его утопического характера); такое местоположение благонамеренного союза связано с всеохватностью этой темы, которую можно развивать, развивать и развивать. На Рис. 10 читатель при желании может проследить путь, соответствующий каждому изученному нами мифу; на схеме сразу видно, что  $M_{354}$  имеет наиболее сложную сеть, поскольку объединяет союзы очень далекие и очень близкие, экскременты, рыбную ловлю — дьявольскую (не дающую улова) и периодическую (дающую улов). Богатство  $M_{354}$  объясняет, почему в качестве путеводной нити нашего исследования мы выбрали именно этот миф.

Однако можно заметить, что симметричная форма, которую мы придали схеме, чтобы сделать ее более понятной, смещает положение мифов. С обеих сторон вертикальной оси, предназначенной для понятий, находящихся в равновесии, имеются аperiodические формы. Но те, что на схеме справа — аperiodические по избытку, а те, что слева — по недостатку. Одни приводят к слишком большому удалению (чрезмерное для героя тепло связано с затянувшимся путешествием в компании Солнца), другие — к излишней близости. Более точное воспроизведение мифологической структуры деформирует схему; в правом нижнем углу рисунка мы изобразили, какой вид приобретает такая деформированная схема.

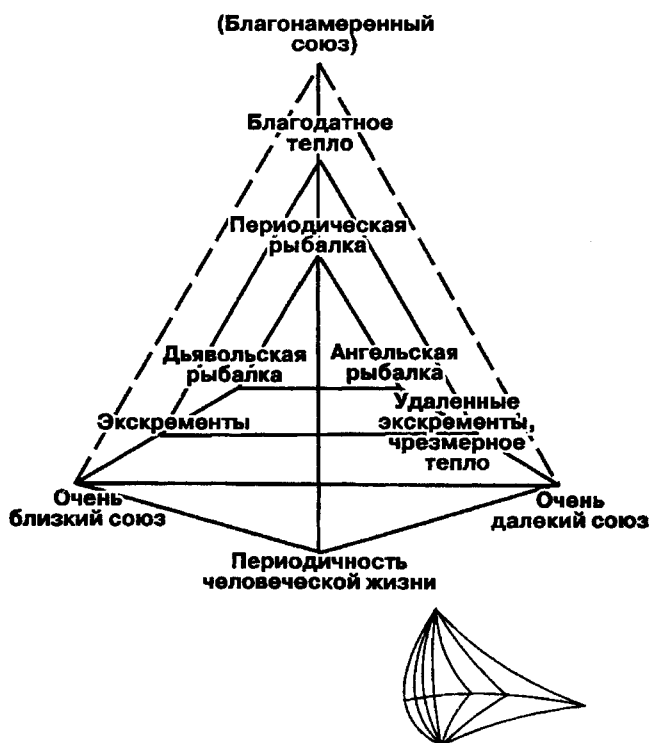


Рис. 10. — Структура мифов «о небесной пироге»

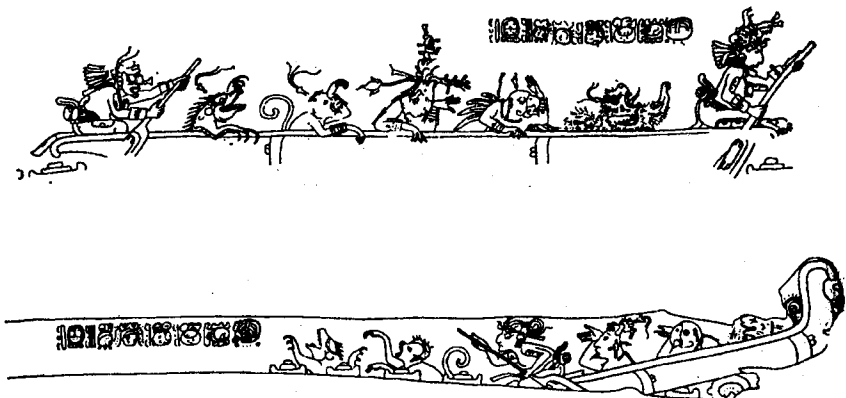


Рис. 11. — Путешествие в пироге. Резьба по кости: предметы, найденные в Тикале. (Фото из музея филадельфийского Университета)

\*\*\*

Не забывая о смутном и случайном характере предыдущих замечаний, посвященных путешествию по воде, на время которого Солнце и Луна превратились в пассажиров пироги, мы испытываем соблазн применить их к интерпретации изображений, вырезанных на предметах из кости, что были найдены в могиле, очевидно, жреца или представителя знати Майя, обнаруженной несколько лет назад в Тикале<sup>139</sup>. Один из авторов этой находки описывал рисунки так: «Два гребущих божества, одно на носу, другое на корме пироги, и пассажиры — игуана, обезьяна-паук [*Ateles* sp.], жестикулирующий жрец, а также несколько мифических существ — получеловек, полупопугай и волосатое животное, называемое иногда «мохнатой собакой». Другая версия того же рисунка помещает в середину пироги одно из божеств и жестикулирующего жреца, а животных распределяет по парам спереди и сзади. Божества отличаются неподвижным взглядом и ненормальным размером глаз; божество, направляющее пирогу, страдает косоглазием, что является характерной чертой бога Солнца» (Trik, p. 12). Действительно, «косые глаза — один из главных атрибутов Солнца... в искусстве Майя» (J. E. Thompson, 2, p. 133). К этому можно еще добавить, что божество, находящееся в задней части пироги, внешне выглядит старше; в южноамериканских мифах, которые мы рассмотрели в общих чертах, Солнце, как мы помним, тоже выведено в качестве старшего по возрасту персонажа. Наконец, профили носов у обоих богов соответствуют типу, который мы называем «римским», а это — характерная черта бога неба Итзамна, беззубого старика, покровителя дня и ночи, тесно связанного с Луной и с Солнцем, место между которыми он занимает в скульптурах и горельефах Иашчилана<sup>140</sup> (Krickeberg, vol. 1, pl. 39; см. также: Spinden, 2).

Оставим на время в стороне проблему, связанную со сменой мест гребущих персонажей на двух рассмотренных картинах, — возможность для ее обсуждения нам предоставляют другие мифы. Гораздо важнее, на наш взгляд, то, что резные изображения из Тикаля, как кажется, сливаются в одну еди-

ную картину; с одной стороны — это путешествие в пирог Солнца и Луны, расплывчатую копию которого — путешествие охотника Монманеки и его свояка — предлагает М<sub>354</sub>; с другой стороны, на картине присутствует и второй аспект того же мифа: хотя животные из этих двух мифов и отличаются друг от друга, все выглядит так, как если бы бог Майя погрузил в пирогу свой зоологический гарем, а ведь именно такой гарем и пытался создать герой мифа Тукуна. Объединение двух мотивов — путешествия в пирог и пассажиров-животных — мы находим и в мифах северных районов Северной Америки:

*М<sub>408</sub> Дене-Заячья Шкурка<sup>141\*</sup>: перевозчик*

Демииург, чьи имена Куннан и Экка-деккине означают, соответственно, «рассудительный» и «преодолевающий водные препятствия», имел двух жен: одну близкую — собственную сестру, не уступающую ему самому в мудрости; другую, очень далекую — зловредную мышь, которая чуть было не привела его к гибели. Много приключений выпало на долю героя. В конце концов он спровоцировал потоп, погибельный для человеческого рода и дал рождение новому поколению мужчин (а помогавший ему ворон — женщин), которые вышли из брюха двух рыб.

Экка-деккине построил также первую лодку и предпринял путешествие вниз по течению реки Макензи. По пути он встретил лягушку и шуку, пригласил их в свою пирогу, но шука попыталась его съесть; потом он взял еще двух пассажиров — снова лягушку и выдру, сразу завязавшую спор по поводу шкурок, которые она в это время дубила (Petitot, I, p. 141-156; cf. Loucheux, *ibid.* p. 30).

Отметим также, что Атапаски севера разделяют верование Варрау Венесуэлы, согласно которому мужчин и женщин сотворили разные божества: по версии Варрау, одним из таких божеств как раз и был Коророманна, положивший начало мужской части человечества (М<sub>317</sub> и Roth, I, p. 126). К тому же, подобно Тукуна, Атапаски верят, что, до того как восток занял место запада и наоборот, стороны света располагались противоположным образом (Petitot, I, p. 230-231; Nim., 13, p. 134).

Все в той же Северной Америке, но теперь уже на северо-востоке, Ирокезы связывают путешествие маленького зверинца по реке с происхождением Солнца и Луны. Путешествуют не сами небесные светила: демииург и его слуги отправляются за ними на восток во благо человечества. Этот эпизод неотделим от космологии, слишком сложной, чтобы ее можно было представить в деталях. Скажем только, что зловредный близнец, решивший появиться на свет из подмышечной впадины своей матери, губит несчастную женщину во время родов и, не дождавшись, когда она воскреснет, отрезает голову трупа. Его бабушка (мать умершей) подвешивает голову дочери на дереве с восточной стороны, и та — согласно версии Онондага — становится Солнцем, а по версии Могауков — Луной<sup>142\*</sup>. Близнец, сотворивший человеческий род и имевший доброе сердце, не мог спокойно смотреть, как страдают люди, лишенные дневного света, как страшно им под черным покрывалом ночи, и он отправился в пирог на восток, чтобы облегчить страдания человечества; его сопровождали четверо животных: паук, бобер, кролик и выдра. Пока демииург и трое животных атаковали дерево, чтобы добыть све-

тило, бобер оставался в пироге: он должен был проворно развернуть ее, как только вернутся спутники. Путешественникам удается завладеть небесным светилом, и с тех пор каждый день и каждый месяц оно проходит свой регулярный маршрут, обеспечивая чередование дня и ночи. Согласно некоторым вариантам, голова женщины превращается в Солнце, тело — в Луну, или наоборот (M<sub>409</sub>; Hewitt, 1, p. 201-208, 295-297, 315-320 и далее).

Одно из животных, фигурирующих в этом мифе, выполняет как бы функцию стержня, вокруг которого, если так можно сказать, вращается лодка, чтобы повернуться передом к той стороне света, откуда она сама происходит. Может быть, именно поэтому один из персонажей на резных картинах из Тикаля и во многих мифах изображается в центре пирога. Например, у Микмаков<sup>143\*</sup> из группы восточных Алгонкинов: «Мужчина садится на корме, женщина — на носу, а собака — посередине» (Rand, p. 146).

Еще одна, внешне более научная, версия Онондага (M<sub>409</sub>) утверждает, что Солнце родилось из тела некоего деда. В дальнейшем демиург закрепил роль дневного светила только за головой, оставив телу лишь дневной обогрев летом. Симметричным образом он трансформирует голову своей матери в ночное светило — Луну, а ночной обогрев летом призвано вновь обеспечивать тело. Таким образом, мы снова наблюдаем разделение функций светил, а именно освещения и обогрева, которое уже отмечали на материале источников из Северной Америки (с. 102). Тем интереснее было бы углубить следующий аспект: возникновение других разделений в том же самом контексте — разделения демиурга и первого мужчины, названного его именем, о чем упоминается и в других версиях, и разделения животных-путешественников, в данном случае различаются четыре действующих (активных) и четыре недействующих (пассивных), причем это второе разделение не встречается в других источниках (Hewitt, 2, p. 512-516, 540-545, 551-555 и далее).

Ирокезы населяли территорию в центре региона, который простирался от Великих озер до восточного побережья, и, как правило, подобно племенам Венесуэлы и Антильских островов, свои лодки-долбленки украшали звездами или концентрическими кругами с орнаментом в виде розеток и без него. Согласно Малеситам и Пассамакуодди, круги изображали Солнце, Луну или месяцы (Adney-Chapelle, p. 83; см. p. 68, 122 и рис. 75, 125-129, 133, 135-137). Индейцы Оджибве, или Чиппева<sup>144\*</sup>, из района Великих озер во время путешествий любили оставлять по пути следования сообщения в виде рисунков, не имевших никакого мифологического значения: эти рисунки рассказывали о реальных событиях, а изображенные на них животные указывали на клановую принадлежность путешественников. Тем не менее мы воспроизводим здесь пример такого послания ради одной неизменной коннотации, которую, в соответствии с интересующим нас смыслом, выражают перед и зад пирога (Рис. 12).

Конвергентные признаки указывают, таким образом, что мифы Ирокезов и соседних с ними племен восходят к той же парадигме, что и мифы Южной Америки, комбинирующие идею далекого путешествия (с военными или брачными целями, принимаемого или отвергаемого) с идеей телесного уродства (калечения) или распада (разрыва), из которой, в зависимости от конкретного случая, следует появление движущегося небесного тела либо распространяющегося горячего света. Независимо от происхождения этих мифов — от Ка-



Рис. 12. — Рисунок Чиппева, начерченный углем на деревянной дощечке, оставленной в качестве послания. В послании говорится о том, что две семьи путешествуют на пироге. Животное-эпоним рода отца изображено на носу, животное-эпоним рода матери — на корме. Между ними расположены дети; животное-эпоним детей воспроизводит в уменьшенном виде животного-эпонима отца (в условиях патрилинейного общества). В пироге слева мы видим мужчину из рода медведя и его жену из рода рыбы-кота с тремя их детьми; в пироге справа — мужчину из рода орла и его жену из рода медведя с двумя их детьми. (По: Densmore, 2, p. 176-177)

шинауа, Ирокезов, амазонских или гайанских племен, — они вводят в действие одни и те же пары противоположных членов: расщепление или взрыв, выражающие верх тела (голова) или низ (тело без головы, живот) и порождающие, с одной стороны, Луну или Солнце, а с другой — только свет или только тепло, либо и свет и тепло одновременно; и противоположные им явления (как, например, в  $M_{396}$ , где козодои, ведущие свое происхождение от разорвавшейся головы, символизируют ночь в ее отрицательном аспекте — части суток без света и без тепла). Параллелизм между космологией Ирокезов и Кашинауа особенно захватывает, поскольку первые через оппозицию диоскуров<sup>145\*</sup> объединяют две функции в одном мифе, тогда как вторые разделяют эти функции между персонажами различных мифов: злой девственницей-дикаркой и доверчивым гостем; замкнувшаяся на себе самой и враждебно относящаяся к социальным связям дикарка напоминает зловредного близнеца из ирокезского мифа, который только для себя одного хотел сохранить свет, исходящий из головы его матери; доверчивый гость — открытый для просьб мира и людей, пусть даже врагов — подобен доброму близнецу, готовому предпринять далекое путешествие, чтобы привести в движение небесные тела. Однако между ними можно заметить одно отличие: герои мифа Кашинауа, наделенные негативными свойствами, становятся бесплодной Луной, в то время как освобожденная демиургом Луна Ирокезов остается плодотворной. В этой связи две группы мифов как бы обмениваются репликами. Девственница-дикарка и доверчивый гость из мифов Кашинауа, редуцированные до состояния отрезанной головы, решаются стать Луной только после долгих колебаний, отвергнув перед этим один за другим все варианты развития событий, которые были бы выгодны для людей, и в первую очередь — возможность трансформации в съедобные овощи или фрукты (см. выше, с. 70). В их представлении Луна должна светить, но не греть, т. е. должна стать бесплодным светилом: они выбирают ее именно потому, что не хотят чему-либо служить. Ирокезский демиург, напротив, не удовлетворяется Луной, редуцированной до отрезанной

головы, т. е. Луной, единственная функция которой — освещать ночное небо. Он восстанавливает тело своей матери и произносит такие слова: «Теперь я хочу, чтобы с этого момента ты наблюдала за землей и за всем, что на ней произрастает, за теми растениями, что обычно приносят плоды; за рощами плоносящих кустарников; за лесами, в которых среди деревьев самых разных пород можно найти и плодовые; а также за всем, что еще вырастет на земле; за людьми и животными, которые будут служить людям дичью... Когда на землю спустится ночь и наступит твоя очередь [т. е. после и до очереди Солнца], ты должна обогреть людей и осветить землю, чтобы выпала роса. Ты по-прежнему будешь присматривать за своими внуками, как ты их называешь, и они по-прежнему будут населять землю» (Hewitt, 2, p. 542-543).

Ирокезы относили Луну к женскому роду, а Солнце — к мужскому, причем Солнце было первично по отношению к Луне. Впрочем, на всех диалектах оба светила обозначались одним термином: /gaä'gwä/ — на языке Онондага, /karakwa/ — на языке Могауков, общий смысл которого — «диск», или «освещение» — при необходимости мог быть дополнен детерминантом. А также «дневное светило» /andä-kä-gä-gwä/ и «светило ночи» /so-ä-kä-gä-gwä/ на языке Онондага (Morgan, vol. II, p. 64-65). Мы не решились бы утверждать, что термины Тукуна — /iaké/, Солнце, и /tawsmaké/, ночь (Nim., 15) — образованы от одного и того же корня. Что касается Кашинауа, то у них есть специальное слово для обозначения Луны — /bõð/, но провести четкую смысловую границу между словом, которым они называют Солнце, /ba-ti/, и тем, что используется для обозначения дня и летнего тепла, похоже, невозможно; это относится и к другим южноамериканским языкам (Abreu, p. 553-554). Зато мы знаем, что во многих языках тропической Америки применяется тот же языковой прием, который мы отмечали у Ирокезов и Алгонкинов — когда оба небесных светила называются одним словом. Забавно, что Ирокезы, подобно племенам тропической Америки, видят в бабочке прототип зловредных тварей (Hewitt, 2, p. 505); это верование засвидетельствовано одновременно и на северо-западном побережье Северной Америки у индейцев Салиши (Phinney, p. 53-54).

Последнее сближение смыслов по-своему знаменательно, поскольку, не называя Солнце и Луну одним и тем же именем, в отличие от соседних народов Кутенай и Кламат<sup>146</sup> (Boas, 9, p. 68-69; Gatschet, см. ниже; Spier, 2, p. 141), большинства Алгонкинов и Ирокезов, племена, говорящие на языках Салиши, согласно общему правилу, видят в Луне и Солнце двух братьев, один из которых практически всегда выступает всего лишь тусклым двойником второго. Другими словами, в Южной Америке вырисовываются два крайних случая (между которыми, впрочем, существуют промежуточные формы); такая ситуация обусловлена тем, что два светила либо отличаются друг от друга по полу, хотя их имена и тождественны, либо, наоборот, относятся к одному полу, но тогда неизбежно различаются по именам.

Следует отметить, что в регионах Северной Америки наиболее наглядно видно, как в непосредственном соседстве с этими симметричными приемами мотив путешествия в пироге выступает на передний план, причем размещению, возрасту и полу путешественников уделяется особое внимание, на что мы уже указывали, когда говорили о южноамериканских мифах. Не обозначая мифы, которые будут детально изучены в следующем томе, ограни-

чимся сейчас их кратким упоминанием. Миф племени Модок (Curtin, 1, p. 4) помещает двух братьев на корму, двух других — на нос, а пятого брата и сестру — посередине. Многие мифы Салишей побережья усаживают в одну пирогу деда и внука, которые отправляются в далекую экспедицию за невестой (Adamson, p. 117-120; см. М<sub>406</sub>), либо брата и сестру. В последнем случае брат садится спереди, а сестра — сзади, поскольку, «по обычаю женщины надлежит находиться на корме и править». Во время плавания женщина беременеет от навеса на носу лодки или от окружающего тумана, и ее обвиняют в кровосмесительной связи с братом, — таким образом происходит сближение путешественников, сидящих в лодке, которое контрастирует со сближением, детерминированным самим путешествием, но в последнем случае — между персонажами, первично удаленными друг от друга (Adamson, p. 284; Boas, 10, p. 51). В другой группе мифов герой-обманщик использует путешествие в пироге для того, чтобы совершить кровосмесительный акт со своими «дочерьми»; он усаживает их сзади, в то время как сам находится спереди («но они правили плохо, и лодка повернулась поперек течения») (Adamson, p. 159; Boas, 5, p. 154-157; E. D. Jacobs, p. 143). Эти ссылки тем более интересны, что «дочери нереста» из мифов Салиши, чье происхождение связано с тем же персонажем, инвертируют, как мы уже отмечали на с. 45, 79-80, «древесного мужа», встречающегося в большой группе гайанских мифов (М<sub>241-244</sub>). Таким образом «дочери нереста» замещают лягушку на правах похитительниц лунного героя, узнающего позднее о своем настоящем происхождении, в данном случае (Салиши) — от птицы, которую он ослепил, в другом варианте (Варрау) — от выдр, которых он отравил. Наконец, индейцы Салиши разделяют с древними Майя веру в то, что Солнце страдает косоглазием, — именно по этой причине Солнце и его брат Луна решили когда-то поменяться ролями (см. М<sub>407</sub>). Солнце, действительно, оказывается косоглазым, ибо после исчезновения Луны мать и бабушка создали его из мочи, вытекшей из кривых языков брата, создали для того, чтобы он заменил Луну: «Из-за косоглазия он не такой теплый, каким был его брат, когда выполнял роль Солнца. Если бы Луна отправился путешествовать по небу днем, было бы намного жарче, чем сейчас, поскольку глаза Луны намного сильнее, чем глаза его брата» (Adamson, p. 272, 283 и далее). Индейцы Салиши из внутренних районов континента поддерживают это верование: «Солнце одноглазое... поэтому оно не греет так жарко, как было во времена, когда его роль выполняла малиновка<sup>147\*</sup> [американская разновидность — *Turdus migratorius*]» (Teit, 6, p. 177; Ray, 2, p. 135-137). «Раньше Луна была индейцем... лицо которого сверкало так же ярко, как лик Солнца, если не больше... а потемнело оно из-за юной сестры» (Teit, 4, p. 91; 6, p. 178; М<sub>400, 400b</sub>). Итак, мы располагаем простирающейся от Северной до Южной Америки парадигмой, однородные элементы которой, хотя и неодинаково отмечены — голова отрезанная, ослепленная, лишенная одного глаза, с косым взглядом, с нормальным взглядом, — служат для упорядочения и характеристик летнего и зимнего Солнца: Солнца, не соответствующего нормальным размерам, и Солнца, соразмерного норме, светила дневного и светила ночного, в их взаимоотношениях.

В нашу задачу не входит пока цитирование упомянутых выше североамериканских источников; единственное, чего мы хотим достичь, это подчеркнуть неиспользованные межевые вешки. Поскольку речь идет о народах, чьи

мифы станут материалом для следующего тома, в котором мы попытаемся показать, что они одновременно трансформируют и воспроизводят мифы, рассмотренные в начале нашего исследования, было бы полезно привлечь внимание читателя к моменту, где, пока еще нетвердо и неуверенно, они начинают заявлять о себе. Сравнение может показаться поверхностным и произвольным. Но в таком продолжительном предприятии невозможно представить все доказательства одновременно. Поэтому, если читатель хочет, он может взять предыдущие страницы в скобки. Позднее мы поймем, что эти страницы служат начальным этапом целой системы доказательств.

\* \* \*

Независимо от того, кто выступает в качестве главного действующего лица — муж-авантюрист ( $M_{354}$ ), брат, вступающий в кровосмесительную связь ( $M_{392}$ ), доверчивый гость ( $M_{393}$ ) или девственница-дикарка ( $M_{394}$ ), — мифы неизменно характеризуют его в отношении двух типов брака: соответственно, близкого и далекого; причем в одних случаях речь идет о дифференцированном отношении к бракам различных типов, в других — оба типа браков либо принимаются, либо отвергаются одновременно. Всякий раз, когда путешествие в пирог включается в эту систему, оно служит либо удалению героя от слишком близкой женщины (тети, провоцирующей кровосмесительную связь,  $M_{406}$ ; дочерей грифа,  $M_{149a}$ ), либо сближению его с далекой женщиной (жена-попугай,  $M_{354}$ ; красавица Ассавако,  $M_{406}$ ), либо двум этим вариантам одновременно, либо противоположному варианту:

Брак	$M_{149a}$	$M_{354}$	$M_{406}$
близкий/далекий	+ —	+ —	+ —
принятый/отвергнутый	+ —	+ +	— —

Один из мифов Мачигенга<sup>148\*</sup>, представленный и проанализированный в предыдущем томе ( $M_{298}$ : «От мёда к пеплу», с. 266-267), происходит очевидным образом из той же парадигмы, хотя и трансформирует путешествие по воде в путешествие по земле. Герой этого мифа отправляется в дальнее странствие в надежде найти жену-чужеземку для своего сына от предыдущего брака, с тем чтобы заставить его таким образом прекратить интригу с собственной тещей. Как и в  $M_{393}$ , чужеземцы, в которых герой хочет видеть союзников, ведут себя враждебно; и, как в  $M_{392}$ , подозреваемая кровосмесительная связь оказывается слишком реальной. Выявленный нами в этих мифах астрономический код сохраняется и в  $M_{298}$  посредством регулярных трансформаций: отрезанная голова  $\Rightarrow$  выпотрошенное тело; луна  $\Rightarrow$  комета; радуга  $\Rightarrow$  падающие звезды (случаи более общей экономии этой группы см.: «От мёда к пеплу», с. 267 и прим.). Рассматривая проблему под таким углом зрения, мы получаем дополнительное доказательство того, что мифы устанавливают отношения коррелятивного типа между социологической оппозицией близкого и далекого брака и астрономической оппозицией, а именно — оппозицией света и сумрака, либо оппозицией понятий, которые можно концепту-



ально представить как в чистом состоянии — абсолютный день вступает в оппозицию с абсолютной ночью, так и в смешанном — ясность дня разбавляется радугой или зимней пеленой, застилающей Солнце, а сумрак ночи — Луной и Млечным Путем, где кометы и падающие звезды выступают в качестве блуждающих эквивалентов.

Но мифы этим не ограничиваются. Примирение света и сумрака — явление не только синхронного порядка, который мы наблюдаем, когда многоцветие радуги или облака, наполненные дождевой влагой, подчеркивают или разбавляют яркость дня либо когда Луна и звезды освещают ночное небо. В качестве дополнения к такому посредничеству в системе синхронных отношений выступает диахроническое посредничество — регулярное чередование дня и ночи в оппозиции с состоянием, которое при наличии доминанты — дня или ночи — можно представить теоретически. Вполне реально доказать, что мифологическое мышление составляет глобальный вариант применения этой матрицы, аспекты которой оно не изолирует:

	<i>день:</i>	<i>ночь:</i>	<i>посредничество:</i>
<i>синхроническая ось:</i>	абсолютный	абсолютная	разбавленное одно другим
<i>диахроническая ось:</i>	исключительный	исключительная	чередующееся одно с другим

Во времена, к которым Кашинауа возводят происхождение Луны, царилла беспросветная ночь, «не было ни Луны, ни звезд» ( $M_{394}$ , Abreu, p. 475). Этой абсолютной ночи другой миф противопоставляет исключительный день, правивший на земле до того, как появилась первая ночь.

#### *$M_{410}$ Кашинауа: первая ночь*

Некогда на земле царил вечный день: ни зари, ни сумрака, ни солнца, ни холода. И люди, не зная иного, вели беспорядочную жизнь — ели, когда придется, работали, когда было желание, спали, когда их одолевала усталость. Каждый делал, что ему хотелось в тот или иной момент. Кто-то работал, кто-то спал, кто-то справлял свои естественные нужды, кто-то шел по воду к реке или пропахивал плантации.

Но однажды духи-покровители зари, ночи, солнца и холода решили высвободить свои силы. Сколько людей оказалось из-за этого в самых нелепых ситуациях! Ночь застала врасплох охотника в лесу и пригвоздила несчастного к земле; рыбак, укутанный тьмой, был вынужден дрожать на берегу реки или озера... Женщина, решившая набрать воды в реке, разбила свой кувшин о дерево и, рыдая, просидела, прижавшись к стволу, всю ночь, поскольку не могла найти дорогу домой. Другая, отошедшая в сторонку справить нужду, наступила на собственные экскременты. Третья, застигнутая ночью во время мочеиспускания, так и просидела на корточках до следующего дня.

Но теперь люди уже не боятся мрака: ночью спят, поднимаются с восходом солнца, работают и едят в определенное для этого время — все подчинено порядку (Abreu, p. 436-442).

Другая версия Кашинауа ( $M_{410b}$ ; Tastevin, 5, 171) дополняет этот миф рассказом о том, как люди сумели получить сначала слишком короткую ночь, за время которой они не успевали выспаться, затем — слишком длинную ночь, и пока они спали, их поля были захвачены лесом, и наконец — нормальную ночь, равную по продолжительности дню.

Индейцы Юпа из группы Карибов, живущие на границе западной Венесуэлы и Колумбии, также выводят понятие «разбавленной» ночи из понятия исключительного дня:

*$M_{411}$  Юпа: происхождение фаз Луны*

В стародавние времена было два Солнца. Как только одно собиралось садиться, другое вставало, и день царил беспрерывно. Но однажды женщина по имени Копечо плясками у костра соблазнила одно из светил, и, когда Солнце хотело обнять ее, случилось так, что оно упало в яму, наполненную раскаленными углями. Выбравшись из ямы, Солнце превратилось в Луну, и с тех пор день чередуется с ночью. Неудачливый ухажер-Луна не забыл о виновнице происшедшего и отомстил Копечо, бросив ее в воду, где соблазнительница превратилась в лягушку.

Каждый месяц звезды атакуют Луну за отказ отдать дочь в жены мужчинам-Звезде. Луна держит свою семью взаперти, и поэтому его дочери-звезды остаются невидимыми. А фазы Луны есть не что иное, как фазы сражения небесного светила со звездами (Wilbert, 7, p. 863).

Мы сознательно оставляем в стороне впечатляющие аналогии между группой мифов Кашинауа-Юпа и посвященными той же теме мифами Северной Америки, которые превалируют на территории от южной Калифорнии до бассейна реки Колумбии: это и множественность солнц, обеспечивавших перманентную освещенность, и стремление к равновесию между днем и ночью, летом и зимой; а также, конечно, исключаящее перечисление частей тела и их функций, цель которого — подойти, наконец, к половым органам пары, вступившей в кровосмесительную связь и породившей первых людей (Tastevin, 5, p. 170; сравнить с серией Диегеньо-Луисеньо-Кауиля<sup>149\*</sup> и т. д., распространившейся на север вплоть до Салишей побережья). По крайней мере, мы считаем уместным обратить внимание на эти аналогии, поскольку даже в Южной Америке миф Юпа проявляет примечательные родственные черты с верованиями Арауканов; ареал распространения этих верований находится к западу от Кордильер и на западном побережье Нового Света. К тому же Юпа проживают в районе Сьерра-де-Периха<sup>150\*</sup> и сами, таким образом, восходят, в географическом плане, к андскому ареалу.

Начнем с указания на рекуррентный<sup>151\*</sup> характер (у Юпа и Арауканов) комплекса, объединяющего в себе множественность солнц, персонаж женщины-соблазнительницы и лягушку. Имя, данное Арауканами сыну Солнца, *tagecuriantü*, могло означать «двенадцать солнц». Еще более непосредственным образом, чем миф Юпа, эта этимология указывает также на многочисленные солнца и луны из мифов Клатам и Джошуа (см. дальше  $M_{471d}$ , с. 260-261; Gatschet, part 1, p. 105-106; Frachtenberg, 2, p. 228-233). В то же время Леманн-Нитше (9, p. 191) отвергает такую интерпретацию этого имени, означающего, помимо всего прочего, лягушку или жабу (Latcham, 2, p. 378). Следует отметить, что женщина-соблазнительница из

мифа Юпа, которая, после того как ее бросили в воду, превратилась в лягушку, напоминает сверхъестественное существо, называемое на языке Арауканов /shompalwe/. Эта покровительница рыб и озер, где она топит под-ростков (Faron, 2, p. 68, 73-74), могла быть также зеленой лягушкой, боги-ней воды (Соорег, p. 478). Не следует забывать и о том, что индейцы Когги<sup>152\*</sup> из района Сьерра-Невада-де-Санта-Марта<sup>153\*</sup> в Колумбии воспри-нимают слова, обозначающие жабу и вульву, как омонимы, и их мифоло-гический комплекс также объединяет в себе светила, лягушку и замену Солнца, изначально слишком горячего, на его смягченный вариант (M<sup>412</sup>: Reichel-Dolmatoff, 1, t. II, p. 26-32; Preuss, 3, p. 154-163); аналогичные ве-рования засвидетельствованы на территории, начиная с северо-западного побережья Северной Америки и до района проживания индейцев Мачиген-га на юге Перу (M<sup>299</sup>: «От мёда к пеплу», с. 270-272), также принадлежащих к субандской группе.

Отец-эгоист — небесный персонаж из мифа Юпа, который отказывает-ся отдать своих дочерей замуж и держит их взаперти — имеет полный экви-валент в мифах Арауканов.

#### *M<sup>413</sup> Арауканы: длинная ночь*

Племянники старика Татрапая захотели жениться на своих двоюродных сестрах. Дядя устроил им испытание, с которым они успешно справились. Однако старик готов был скорее убить своих дочерей, чем расстаться с ними (что он и сделал). В отместку, обманутые женихи заключили Солнце в глян-ный кувшин, и на земле на четыре года воцарилась ночь. Татрапай умер от голода, а птицы, со страху, предложили героям женщин взамен их невест, но те отвергли всех претенденток, одну за другой. В конце концов герои взяли в жены одноглазых женщин-страусов либо, по другой версии, отправились в страну мертвых на поиски своих невест. Еще один вариант этого мифа воскрешает дочерей Татрапая: они оживают благодаря крови, вытекшей из отрезан-ной головы их отца (L.-N., 10, p. 43-51; Lenz, p. 225-234).

У Арауканов пампы<sup>154\*</sup> страус (в действительности, нанду<sup>155\*</sup>) ассоцииро-вался с Млечным Путем (Latcham, 2, p. 402), в котором Араваки Гайаны, в свою очередь, узнавали дочерей Солнца на этапе их последнего перевопло-щения — после того как заранее назначенный Солнцем зять отказывается взять их в жены. Таким образом, M<sup>413</sup> инвертирует M<sup>149b</sup>, а также — M<sup>394</sup>, но на этот раз на другой оси: в мифе Кашинауа кровь, вытекающая из отрезан-ной головы дочери, которая противилась замужеству и за это была убита соб-ственной матерью, становится радугой; в мифе Арауканов кровь, струящая-ся из отрезанной головы отца, который противился замужеству дочерей и предпочел убить их, воскрешает невест героев. Итак, мы видим, как выри-совываются очертания системы.

Что касается одноглазых небесных жен, то о них можно говорить очень долго, а посему просто подчеркнем, что этот мотив, начиная с севера Ска-листых гор и до субандских районов, имеет тот же ареал распространения, что и мотивы, на которые мы уже обращали внимание читателя. Известно о его существовании у индейцев Кодиак (Golder, p. 24-26, 30) и Клатат (Gatchet, part 1, p. 107-108; Barker, 1, p. 71-73); в дальнейшем мы еще не раз будем встречать североамериканские трансформации, в первую очередь за-

трагивающие нашу систему доказательств. В Южной Америке тот же мотив присутствует у индейцев Бороро (одноглазая Луна) — мы уже цитировали этот миф, который при необходимости мог бы подтвердить их родственные отношения с субандскими народами (М<sub>392b</sub>; Rondon, p. 164); а также у Йи-варо, подобно Юпа и Когг отдающих Солнцу в жены одну либо нескольких зловердных или глупых лягушек (Wavrin, p. 629-635).

Мы, разумеется, не претендуем на то, чтобы одновременно торить эти тропинки, лучше давайте пока подытожим этапы нашего маршрута. Выйдя на поиски значения, которым мифы наделяют путешествие Луны и Солнца в пироге, мы убедились, что этот миф занимает место в семантическом поле, имеющем два измерения. Одна из осей, пространственная, в своих отношениях взаимного удаления оказывается в оппозиции к браку близкому и далекому, принятому или отвергнутому — т. е. к альтернативным компонентам, которые путешествие в пироге, если так можно выразиться, позволяет оценить. На временной оси альтернатива представлена парой вечный день — длинная ночь, которая в синхроническом аспекте оценивается посредством смягченных категорий светлого и сумрачного: радуга, зимние облака, Луна и звезды, Млечный Путь; а в диахроническом аспекте — посредством регулярного следования друг за другом дня и ночи.

Более того, анализируя это поле, мы только что констатировали, что мифы ориентируют пространственную ось двумя способами. Они изображают ее либо горизонтальной, либо вертикальной. Что касается горизонтальной ориентации, то представляется само собой разумеющимся, когда по ходу путешествия в пироге человек перемещается от близкого полюса к удаленному: вырываясь из домашней среды, где он может быть либо закоренелым холостяком (М<sub>394</sub>), либо любовником, вступающим в кровосмесительную связь (М<sub>392b, 406</sub>), он переносится затем в экзотическую среду, где встречает далеких принцесс, если остается холостяком (М<sub>406, 149b</sub>), или вероломных хозяек (М<sub>393</sub>), если уже женат. Однако миф Юпа (М<sub>411</sub>) явно ставит эту горизонтальную ось в вертикальное положение: ночное Солнце погибает в яме, наполненной раскаленными углями, за то, что хотело обнять женщину-человека, а та, в свою очередь, превращается в водяную лягушку в наказание за стремление к далекому союзу. А когда, став Луной, Солнце отказывается выдать замуж своих дочерей-звезд претендентам той же природы и предпочитает держать их взаперти, лишь бы не расставаться с ними, оно ведет себя по типу отца, вступившего в кровосмесительную связь; образ такого отца навевая тайным желанием близкого союза, как в случае старика Татрапая, героя М<sub>413</sub>: подталкиваемый чувством того же порядка, он обрекает своих племянников — женихов, находящихся «на достаточной дистанции» (ведь, по крайней мере в теории, Арауканы всячески поощряли женитьбу по материнской линии на «нечистопородных» двоюродных сестрах (Fagon, I, p. 191)) — искать своих суженых в стране мертвых или заключать более далекие браки (Рис. 13).

Изядно упрощая общую картину, мы можем сказать, что горизонтальная ось лучше выявлена в мифах народов, которые проживают в бассейнах рек Амазонки и Ориноко, а вертикальная ось — в мифах горных племен или народов, обитающих в окрестностях Кордильер. Добавим, что некоторые андские или субандские мифы располагаются на наклонной (в двойном смысле наклонной) оси: двойственность проявляется в том, что через мотив отца, повинного в кровосмешении, эти мифы связывают мотивы брата, повинного в



Рис. 13. — Схема интеграции социологического, географического и космологического кодов

кровосмешении (горизонтальная ось), и отца-эгоиста (вертикальная ось), по-прежнему замыкая, если так можно выразиться, астрономический код на код социологический. В мифе Коги ( $M_{412}$ ) зловерное Солнце совершает кровосмесительный акт со своей дочерью, планетой Венерой, которая, помимо всего прочего, оказывается преобразившимся юношей; с тех пор они путешествуют на расстоянии друг от друга, чтобы избежать встречи. Совпадение двух кодов следует также из одного выше процитированного мифа Такана ( $M_{414}$ ; Hissink-Nahn, p. 79-80), в котором рассказывается, как Солнце и Луна, соответственно — отец и дочь, приобретают свою небесную природу вследствие любовных походов отца, и с этого момента должны будут жить раздельно. Подобно другим мифам той же группы, возводящим происхождение Солнца и Луны к кровосмесительному акту, удаленная астрономическая конфигурация (особенность двух звезд состоит в том, чтобы не показываться вместе) санкционирует приближенную социологическую конфигурацию.

В бассейне Ориноко нам известна группа мифов, стремящихся интегрировать обе оси. Одна древняя версия, происхождение которой приписывают ныне исчезнувшему карибоязычному племени, дошла до нас редуцированной до нескольких коротких, но вместе с тем весьма ценных замечаний:

*$M_{415}$ . Таманак: дочери, понуждаемые к замужеству*

Амаливака, предок Таманак, появился на земле после того, как великий потоп погубил всех индейцев, за исключением одного мужчины и одной женщины, которые спаслись на вершине горы. Демиург, путешествующий в сво-

ей лодке, выбил фигуры Луны и Солнца на Раскрашенной Скале Энкараманда. А затем вместе с братом Вочи принялся изменять поверхность земли. Но, несмотря на все их усилия, им не удалось сделать из Ориноко поток, текущий в двух направлениях.

Дочери Амаливака были страстными путешественниками. Демиург же хотел заставить их поселиться на земле Таманаков и, чтобы добиться этого, отрезал им ноги (Humboldt, t. VIII, p. 241-242; cf. Gilij, III, 1, ch. 1; Brett, 2, p. 110-114).

По сравнению с мифами, исследованными выше, этот миф занимает позицию, которую можно назвать стратегической. Прежде всего он инвертирует  $M_{413}$ , где герой обеспокоен тем, что избавляет своих дочерей от обязательного замужества, в то время как демиург Таманаков их к этому принуждает. Путешественницы, склонные к непостоянству, представляют собой полную противоположность девственницы-дикарки и домоседки из  $M_{394}$ . Как женщины, они скорее соответствуют мужу-авантюристу из  $M_{354}$  и слишком доверчивому гостю из  $M_{393}$ : подобно первому, они лишены свободы передвижения, хотя, так сказать, изнутри, а не снаружи, и не за то, что заключили близкий брак, а в силу противоположных стремлений; подобно второму, они становятся калекami, только снизу, а не сверху. Мотив путешествия в пироге так удачно объединяет социологический и астрономический коды, что их модусы — пространственный и временной — проявляются, во-первых, в одновременном изображении образов Солнца и Луны на скале, образующей берег реки (вместо того чтобы их лики украшали саму лодку,  $M_{406}$ ), и, во-вторых, в намерении демиургов заставить реку течь в двух направлениях, что позволило бы путешествовать вверх и вниз по течению за одинаковое количество времени; все вышесказанное заставляет нас передать в пространственных терминах регулярное чередование дня и ночи, которое хотят установить другие мифы (см. также Зараго, в: Reinburg, p. 15). Мы еще вернемся к этим пунктам, поскольку версия Таманаков оказывается настолько обобщенной, что создает слишком хрупкую базу для доказательства; следует отметить, что племя Таманак давно исчезло, а соседние народы не помнят сегодня даже об их главном божестве. В самом начале XIX в. Гумбольдт заметил, что имя «Амаливака» было «...известно на территории в 5 000 квадратных километров». Спустя менее полувека, Шомбург, совершавший путешествие по тем же местам, с удивлением обнаружил, что не может добыть никакой информации об этом персонаже: «Мне говорили, что даже имя Творца сегодня забыто» (цитируется по: Roth, I, p. 136).

Ситуация была бы безысходной, если бы, как это часто случается в сфере мифологии, повествование, которое, казалось бы, уже утрачено навсегда, не зазвучало вновь: спустя полтора века, в трансформированном, но вполне узнаваемом виде, миф обрел новую жизнь в устах народа, обитающего на небольшом удалении от района древнего поселения исчезнувших Таманаков и происходящего из той же языковой семьи; это тем более примечательно, что на момент переписи 1958 г. численность племени, о котором идет речь, не превышала пятидесяти человек, а его традиционная культура, похоже, претерпела глубокие изменения.

#### *$M_{416}$ Йабарана: происхождение дня и ночи*

В начале времен людей на свете еще не было, лишь двое — мужчина и женщина — жили тогда на земле. И внешне они отличались от нас: тела их,

лишенные нижней части, заканчивались животом. Ели эти люди через рот, а отходы пищеварения удаляли через трахею возле адамова яблока. Из экскрементов первых мужчины и женщины родились гимноты (электрические угри) [*Electrophorus electricus*].

Помимо этих двух человеческих существ, которым их анатомическая конституция не позволяла размножаться, жили на земле также два брата, наделенные сверхъестественными способностями. Старшего звали Майовока, младшего — Охи. Однажды Майовока отправился на поиски брата, потерявшегося во время одного из своих многочисленных походов. На берегу реки он увидел рыбачившего человека-туловище. Майовока застал его в тот момент, когда он вытаскивал на берег огромную рыбу пиранию, бившуюся всем телом. Человек уже собирался убить свою добычу, как вдруг Майовока узнал в рыбе брата, который превратился в пиранию, чтобы украсть у рыбака золотой крючок.

Приняв облик грифа, Майовока стремительно напал на человека-туловище, охаживая его ударами булавы, сделанной из помета. Охи воспользовался моментом и скрылся в воде, а старший брат, обратившись в колибри, похитил золотой крючок. Представ перед рыбаком уже в своем истинном облике, Охи стал пререкаться с человеком — ему страсть как хотелось завладеть волшебной корзиной, из которой раздавалось птичье пение. Как оказалось, человеку-туловищу удалось захватить Птицу-Солнце. А следует заметить, что в ту эпоху Солнце, ярко сияя, неподвижно стояло в зените. Люди не знали ни дня, ни ночи.

Но человек увидел, что к голове Майовока, в том месте, где у людей находится ухо, подвешен золотой крючок. Поняв, что его обокрали, и придя от этого в ярость, он стал отвергать все предложения Охи по поводу волшебной корзины. Тогда Майовока преподнес ему самый дорогой, какой только мог, подарок: «Я вижу, — сказал он, — что ты лишен половины тела. У тебя нет ног, чтобы идти, и ты двигаешься при помощи палки. Взамен за Птицу-Солнце я дам тебе ноги, и ты сможешь свободно ходить по всему свету». Человек-туловище испытывал при движении невероятные мучения и поэтому согласился на сделку, правда, на том условии, что и его жена получит ноги.

Майовока позвал женщину и приступил к работе. Ему пришлось изрядно попотеть, пока он готовил глину и лепил недостающие члены, прежде чем удалось восполнить тела людей. Мужчина и женщина встали на новые ноги и осторожно сделали первые робкие шаги. С тех пор люди не только смогли путешествовать, но и обрели способность размножаться.

Когда человек отдавал корзину, он посоветовал Майовока никогда не открывать ее. Иначе Солнце выскользнет, и люди уже не смогут его вернуть. А потому обладатель бесценной темницы не должен был ее никому показывать, не должен был никому доверять.



Рис. 14. — Районы расселения индейцев Таманак и Яарабана

Ликующий демиург бережно нес на могучих ладонях с трудом добытую клетку, не позволяя себе наслаждаться волшебным пением Птицы-Солнца и стараясь соблюдать все возможные меры предосторожности. По дороге он встретил своего брата Охи, который промывал раны, полученные в бытность его рыбой, о чем напоминали следы рисунка пирании на его голове — в виде черных полос, как у зебры. Братья продолжили путь вместе и углубились в лес.

А так как оба они проголодались, то, увидев фруктовое дерево с аппетитными сочными плодами, Майовока и Охи решили остановиться и перекусить. Майовока попросил брата взобраться на дерево и набрать фруктов. Но Охи, заинтригованный доносившимся из корзины волшебным пением, сослался на свою слабость, чтобы остаться на земле, пока Майовока будет собирать плоды. Едва старший брат скрылся в ветвях дерева, Охи, забыв все его наставления, открыл корзину. Птица-Солнце вылетела из темницы, ее нежное гармоничное пение превратилось в душераздирающий крик, облака стали жаться друг к другу, разрастаться в громады туч, Солнце исчезло, как не было, и земля погрузилась в сумрак черной, безбрежной ночи. В течение двенадцати дней без перерыва лил проливной дождь, и земля превратилась в грязную, мутную, ледяную, смердящую лужу...

Так люди оказались на краю гибели. Но они нашли спасительный холм, выступавший над поверхностью воды, благодаря чему и выжили. Ни одна птица не пела в этом безжизненном мире, ни одно животное не издавало ни звука. Лишь завывания ветра да барабанная дробь дождя; а над черной землей, устремляясь к бездонному мраку неба, безысходно звучал слабый голос Охи: преклонив колена на вершине горы, Охи возносил к небесам свой скорбный плач, горько раскаиваясь в содеянном. Майовока не слышал стенаний брата: превратившись в летучую мышь, он парил высоко-высоко в небе, ослепленный ночью и оглушенный бурей. Охи устроил себе постель на земле и сотворил самых разных животных, чтобы питаться ими. На большой высоте, выше бури, его брат, Майовока, также подумал о пище насущной и сотворил обезьян и птиц.

Шли годы. И вот, наконец, Майовока послал птицу /*conoto*/ на поиски Солнца. Когда же посланница в изнеможении добралась до обители Солнца, светило ушло из зенита; но птица спустилась, планируя по ветру, до самого края земли. И чудо свершилось! Взгляду ее предстало Солнце — огромный пылающий шар. Истомившись в своем заключении, светило сбежало в зенит и с тех пор бродит по небу туда-сюда, но не может сойти с орбиты. Вот так и возникло чередование дня и ночи. Ночью люди не видят Солнца, ибо оно путешествует в других краях; но утром светило вновь поднимается над горизонтом, как всегда с противоположной стороны. Чтобы не обжечься, птица /*conoto*/ обернула Солнце в клочок хлопковых облаков и сбросила на землю. Белая обезьяна поймала сверток, размотала его, нить за нитью, и заперла Птицу-Солнце в клетку.

Светило поднялось в зенит и сделало короткую остановку. Тогда Майовока позвал брата и сказал ему, что отныне им придется жить раздельно: Охи — на востоке, а ему — Майовока — на западе; что касается враждебной земли, то ее место — между ними. А так как уничтоженный потопом мир стал необитаемым, Майовока принял его населять. Силой своей мысли он вырастил деревья, оживил реки, сотворил животных. И, наконец, вскрыл гору, откуда вышло новое человечество: демиург обучил людей искусствам цивилизации,



религиозным обрядам и приготовлению напитков брожения, которые позволяют общаться с небом. [Потом у Творца родился сын, чуть не ставший жертвой людоеда]. Закончив дела на земле, Майовока вознесся к облакам, и на том месте, откуда он воспарил, до сих пор можно видеть следы его ног.

Так был создан третий мир. Первый погиб в разрушительном огне, посланном людям в наказание за кровосмесительные связи. Второй был сметен потоком из-за неосторожности Охи в обращении с Птицей-Солнцем. Третий уничтожили злые Духи /*tawagi*/ — прислужники демона /*isaga*/. Но четвертый будет миром Майовока, миром, в котором души людей и всех прочих существ обретут наконец вечное счастье (Wilbert, 8, p. 150-156).

При всей своей длине, эта поздняя версия тем не менее остается неполной, поскольку рассказчик перечисляет в конце эпизоды, отсутствующие в начале повествования, хотя, по идее, они должны были бы там присутствовать. Более того, нам не известно в полной мере, что случилось с первыми людьми во время и после потопа, а также почему нужно было вернуть Птицу-Солнце в клетку после того, как ее бегство установило регулярное чередование дня и ночи.

Несмотря на такие неопределенности, схожесть имен демиургов в  $M_{415}$ ,  $M_{416}$  — т. е. в мифах, где героев сначала подвергают испытанию в виде потопа, разрушительного для человечества, а потом доверяют им переустройство Вселенной — подталкивает к тому, чтобы рассматривать в качестве инвертированных последовательностей два симметричных эпизода: о первых людях, не имевших ног, и о дочерях демиурга, ноги которых были отрезаны отцом. Амаливака обезножил своих дочерей, чтобы ограничить любительниц приключений в движении и принудить их оставаться на месте, дабы их детородная сила, как бы дремавшая во время экзотических путешествий, отныне была бы направлена исключительно на воспроизводство Таманак. Майовока, напротив, дарит ноги первой супружеской паре, до того принужденной вести оседлый образ жизни, чтобы люди могли перемещаться в любых направлениях и производить на свет себе подобных. В  $M_{415}$  Солнце и Луна неподвижны, или, точнее, совместное изображение светил в наскальных рисунках устанавливает определенный эталон соразмерной, разделяющей их дистанции, которая и объединяет светила относительно близости. Однако если скала неподвижна, то поток, омывающий ее подножие, должен был бы, в случае совершенного творения, течь в двух направлениях, уравнивая, таким образом, путь в обе стороны.

Все, кто путешествовал в пироге, знают, что маршрут, пройденный за несколько часов вниз по течению, может потребовать много дней при возвращении назад. Поворот течения реки в двух направлениях соответствует, таким образом (в пространственных терминах), поискам (во временных терминах) подходящего равновесия между длительностями дня и ночи (см.  $M_{410}$ ). Того равновесия, которого позволяет достичь надлежащая дистанция между Лунной и Солнцем, установленная в качестве эталона в наскальных рисунках. Следовательно,  $M_{415}$  в астрономическом плане становится на тот же путь развития, что и в плане социологическом: этот миф раз и навсегда устанавливает подходящую дистанцию между дневным и ночным светилами и между мужчиной и женщиной, одновременно делая их неподвижными; а движется в мифе река.  $M_{416}$  следует по симметричному, но противоположному пути:

в завязке мифа Солнце занимает неподвижную позицию в зените, и первые люди лишены возможности передвигаться. При таком рассмотрении — положительном и отрицательном — акт творения состоит каждый раз в том, чтобы наделить их подвижностью.

В  $M_{416}$  ничего не говорится ни о путешествии в пирог, ни об инвертированном выражении такого путешествия, тогда как в  $M_{415}$  мы можем наблюдать его в виде изменения характера движения потока: из обычного — в поток, текущий в двух направлениях, что должно, если можно так сказать, нейтрализовать временное неравенство пути в одну и в другую сторону. Вместо эпизодов, связанных с течением реки, более полная версия вводит эпизод с иным сюжетом, но тем же глубинным смыслом: человек-туловище ловит младшего из демиургов, когда тот превращается в рыбу пиранию, чтобы украсть золотой крючок.

Такая канва событий восходит непосредственно к отправной точке нашего исследования — мифу Тукуна  $M_{354}$ , в котором рыба пирания служит герою поводом для того, чтобы избавиться от женщины-туловища, являющейся также женщиной-прилипалой, в то время как в  $M_{416}$  рыба — средство соединения с крючком (= прилипала) человека-туловища. Но и это еще не все. Последовательность связанных с речным потоком событий из  $M_{416}$ , роль которой могла показаться анекдотической, обретает свой полный смысл в мифологии Тупи-Гуарани, где она часто фигурирует. Кроме того, уничтожение мира в наказание за кровосмесительную связь (через потоп вместо мирового пожара) также присутствует в этой мифологии (Cadogan, 4, p. 57-58).

Два демиурга из мифов южных Гуарани — это Солнце и Луна; по ходу дела ( $M_{13}$ ; «Сырое и приготовленное», с. 75, 109) они превращаются в рыб, чтобы украсть крючок у злого Духа-каннибала. Младший, менее ловкий, становится жертвой людоеда (а не людоедки, как мы написали по своей невнимательности в «Сыром и приготовленном»), который съедает несчастного на глазах у пришедшего в ужас от такой сцены брата — персонажа, сохранившегося также и в рассказе Йабарана (Wilbert, 8, p. 154-156) из той же группы мифов, что и  $M_{416}$ . Однако оставшийся в живых демиург позаботился о том, чтобы собрать кости брата, благодаря чему возвращает ему жизнь. Такое поедание с последующим воскрешением спонтанно переходит в фазы и затмения Луны, которая, помимо прочего, обзаводится пятнами в ходе кровосмесительной интриги со своей теткой по отцовской линии. Последняя, в качестве противоположного действия, пачкает лицо ночного визитера. С тех пор, когда идет дождь, он всегда умывается, чтобы смыть эти следы. Затмения Солнца, в свою очередь, восходят к войнам старшего из демиургов с людоедом Шариа (Cadogan, 4, p. 78-83).

Известно большое число версий космологии Тупи-Гуарани. Имеющихся материалов достаточно, чтобы заполнить лакуны астрономического кода мифа  $M_{416}$ , хотя его социологический код яснее представлен в  $M_{415}$ . Тупи и Гуарани уподобляют мифических близнецов Солнцу и Луне. В этом они расходятся с индейцами Йабарана, которые олицетворяют Солнце с птицей и повествуют о людоеде, пожирающем жертву, из чего можно предположить, что сын Майовока персонифицирует Луну. Разделение демиургов, уходящих на восток и на запад, скорее, имеет родство с радугой — явлением атмосферного порядка; индейцы экваториальных зон охотно подразделяют радугу на верхнюю и нижнюю (что соответствует положению демиургов во время по-

топа) или на восточную и западную, как в конце  $M_{416}$ . Мы уже цитировали один миф Катавиши, племени из района верхнего Тефе, обитающего между реками Пурус и Жура<sup>156\*</sup>; народ этого племени говорит на языке Катуйки-на («Сырое и приготовленное», с. 234-235):

*$M_{417}$  Катавиши: две радуги*

«Катавиши различают две радуги: Мавали — на западе и Тини — на востоке. Две радуги — два брата-близнеца. Когда амазонки ушли, оставив мужчин одних, именно Мавали сотворил новых женщин. Тини и Мавали вызвали потоп, погрузивший в пучину вод всю землю и уничтоживший все живое, кроме двух юных девушек, которых братья спасли, чтобы они стали их спутницами. Ни на одной из радуг не следовало задерживать свой взгляд: смотреть на Мавали — значило обречь себя на слабость, лень, неудачливость в охоте и рыбной ловле; смотреть на Тини — значило стать настолько неловким, что уже и шагу нельзя было ступить без того, чтобы не споткнуться или не поранить себе ноги о какое-нибудь препятствие на дороге, нельзя было взять в руки острый предмет без того, чтобы не порезаться» (Tastevin, 3, p. 191).

Тастевин напоминает, что слово /mawali/ или /mawari/ во многих диалектах обозначает бога — злого или доброго (ibid.). А на языке Йабарана /mawari/ имеет смысл «злого духа» (см. выше, с. 119). Безусловно, мы должны сравнить это слово с термином Араваков — /yawari/, — которым индейцы Гайаны называют и радугу, и двуутробку («Сырое и приготовленное», с. 236-237), тем более что Тукуна, территориально занимающие промежуточное положение между Араваками Гайаны и племенами Катавиши, также подразделяют радугу на восточную и западную (см. выше, с. 30, 81-82) и почитают двух демиургов, один из которых — бог-двуутробка («Сырое и приготовленное», с. 166, 174), причем демиурги Тукуна, разделившись, отправляются один — на восток, другой — на запад.

Подобно диоскурам из мифов индейцев Таманак и Йабарана, диоскуры Катавиши стали виновниками потопа, уничтожившего все живое, к тому же, они имеют вполне сложившееся мнение относительно поведения, подобающего девушкам. Диоскуры Таманак принуждают к оседлой жизни странствующих женщин, составляющих пару, диоскуры Йабарана дважды совершают противоположное действие, поскольку дарят возможность странствовать оседлой супружеской паре. Что касается диоскуров Катавиши, то они имеют дело с двумя типами женщин: амазонками, которые одновременно оказываются и странствующими персонажами, покидающими демиургов, и двумя обычными женщинами, которых они спасают от потопа, чтобы сделать своими спутницами, в силу чего женщины становятся оседлыми. Наконец, будущие связи людей с демиургами описаны в плане добродетелей способом, симметричным тому, который позволяет другим мифам противопоставлять близкий и далекий браки. Задерживая взгляд на одной из радуг, человек становится вялым, ленивым, неудачливым в охоте и рыбной ловле, т. е. приобретает недостатки, аналогичные тем, которые другие мифы увязывают с происхождением кровосмесительной связи. Задерживая взгляд на второй радуге, человек провоцирует несчастные случаи — падения и раны, которые можно рассматривать как обычное наказание за неосторожно-авантюрное поведение.

Таким образом, к социологической и астрономической кодировкам добавляется еще и нравственная.

Теперь уже не вызывает удивления, что в том же регионе, но только на сей раз у Карибов, обнаруживается четвертая система кодировки, имеющая анатомический подтекст и заслуживающая нашего пристального внимания.

*М<sub>252</sub> Вай-вай<sup>157</sup>: первое соитие (см. «От мёда к пеплу», с. 171)*

Эта история произошла давным-давно, еще в начале времен. Как-то беременная женщина-черепаха сбилась с пути и захотела найти прибежище у ягуара. Тот убил ее и съел, за исключением яичек, которые она несла в своем животе и из которых родились два мальчика, Мавари и Ваши<sup>11</sup>. Младенцев взяла на воспитание одна старая женщина. Когда диоскуры выросли, у них появились бороды и волосы на теле, но братья были лишены половых членов, потому что в те времена пенисы существовали лишь в виде маленьких лесных растений. Но однажды, по совету знакомой птицы, братья лизнули эти растения и заснули. Пока они спали, у обоих выросло по большому пенису. Охваченные проснувшимся желанием, диоскуры решили совокупиться с выдрой, однако та объяснила им, что лучше поймать в воде настоящих женщин, и научила, как это сделать. Женщины действительно были настоящими, но они предостерегли диоскуров от плотских утех, ибо имели влагалища с зубами. Нетерпеливый Ваши чуть не погиб и лишился части пениса, который в результате вновь принял нормальные размеры. А Мавари предпочел действовать по-иному: добыв волшебное наркотическое средство, он усыпил свою жену и удалил из ее влагалища зубы пирании (Fock, p. 38-42).

От идеи отсутствия пениса, т. е. невозможности даже близкого брака, мы переходим, таким образом, к идее приобретения пениса нормальной длины — посредством промежуточного этапа с пенисом слишком большого размера, пригодного только для далекого брака. Миф индейцев Вай-вай, правда в анатомических понятиях, выражает ту же идею, которую другие мифы передают с помощью социологических или астрономических понятий, используя два или три кода одновременно. В любом случае каждый миф выбирает определенный маршрут, чтобы пройти через регистры глобального семантического поля, аспекты которого мы начинаем различать:

АСТРОНОМИЧЕСКИЙ КОД	{	отсутствующая луна, затмение, фазы .....	неподвижное
			солнце
		длинная ночь..... регулярное чередование.....	длинный
ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ КОД	{		день
			Млечный Путь — радуга.....
		близкое..... путешествие в пироге.....	далекое
		вниз по течению..... река с течением.....	вверх по течению
			в двух направлениях

АНАТОМИЧЕСКИЙ КОД	женщина без ног.....странствующая женщина мужчина без пениса.....мужчина с длинным пенисом
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ КОД	... кровосмешение, эндогамия.....экзогамия целибат.....смешение (слишком тесная близость)
ЭТИЧЕСКИЙ КОД	нерешительность.....отвага

Эта прямоугольная таблица, в значительной степени упрощенная для облегчения понимания, представляет собой своего рода шахматную доску, на которой каждый миф играет собственную партию. Однако, если мы хотим понять смысл существования некоторых примечательных и на первый взгляд загадочных трансформаций, необходимо рассмотреть их все в системе. Космология Тукано, учитывающая регулярное чередование дня и ночи, — поскольку она распределяет женщин на две категории: «серьезных» и легкомысленных, или проституток (Fulop, vol. 3, p. 121-129), — включает длинный рассказ (M<sub>418</sub>; Fulop, vol. 5, p. 341-366), в ходе которого, как и в мифе Йабарана M<sub>416</sub>, птицы освобождаются из неосторожно открытой клетки. Вырвавшись на волю, они превращаются в священные флейты /уигараги/, и ими завладевают женщины, которые поработают волшебными звуками мужчин; сегодня же эти музыкальные инструменты составляют символику и средство подчинения женщин мужчинам. Чтобы прояснить эту трансформацию, необходимо отметить, что у племен, населяющих побережья рек Риу-Негру и Ваупес, слово /уигараги/ обозначает также сына, которого смертная женщина зачала от Солнца, чтобы он положил конец господству женщин, издал суровые законы и заставил им подчиняться (M<sub>275, 276</sub>; «От мёда к пеплу», с. 231-233). Следовательно, в то время как социологический код эволюционирует от плана матримониальных союзов к плану политических отношений (но всякий раз — под углом оппозиции полов), метафорическая связь между астрономическим и социальным устройством трансформируется в метонимическую связь между женщинами и сыном Солнца, воплощенным в волшебных флейтах. Флейты являются причиной дисциплинированного поведения женщин, подобно тому как регулярное чередование дневных и небесных светил дает образ хорошо отрегулированной системы матримониального союза — не слишком близкого, в отличие от тех случаев, когда женщины причастны к кровосмешению, не слишком далекого, который, в силу разнузданного темперамента, превратил бы женщин в беглянок или в амазонок, тогда как, получив надежные средства защиты против двух названных опасностей, они могли бы показать себя скромными и послушными приказаниям мужчин женами. Для Тукано эта дилемма была еще более острой, поскольку они практиковали строгую племенную экзогамию и приобретали жен путем обмена своих сестер на женщин союзных племен либо в результате кражи девушек во враждебных племенах (Fulop, vol. 3, p. 132; Silva, p. 408 sq.). Пример неба, приобщенного к культуре, не всегда помогал дисциплинировать чужеземок, нередко выказывавших чрезмерное своеобразие. Поэтому в сложных ситуациях ужас, внушаемый флейтами, был наиболее действенным средством для того, чтобы избежать превращения женщин в девственниц-дикарок или в сестер, повинных в кровосмешении, которые впоследствии стали бы вероломными хозяйками или развратными женщинами.

## II. Ход небесных светил

**В** более общем смысле только что рассмотренные нами мифы могут разрешить противоречие, которое, вследствие речного образа жизни, достаточно остро чувствовалось племенами, обитавшими вблизи экватора. Во времени ночь равномерно чередуется с днем, поскольку в этой части света они имеют одинаковую продолжительность. Такая реальность порождает постоянное ощущение перехода между двумя осознаваемыми, по крайней мере, теоретически, состояниями: тем, когда есть только день ( $M_{410-411}$ ), и тем, когда есть только ночь ( $M_{413, 416}$ ); или даже между такими особыми состояниями, когда один из периодов заметно продолжительнее другого.

И наоборот, в пространстве именно теоретическое видение предмета порождает переходное состояние: чтобы путь в пироге по течению реки был равен пути против течения, необходимо, чтобы речные потоки обладали двойным направлением движения. Однако в эмпирической реальности такое невозможно. В реальности человеку требуется целый день, а то и не один, чтобы подняться вверх по течению реки на то самое небольшое расстояние, на преодоление которого при спуске потребовались бы считанные часы. Тем более это справедливо, если на реке встречаются пороги и стремнины: в таких местах течение стремительно несет пирогу вниз, а вот при подъеме возникает необходимость длительное время нести лодку на себе. Потому в мифах, если один из «диоскуров» пытается придать потокам двойное направление движения, второй разрушает его планы, воздвигая на пути пороги и водопады — главные причины неравной длительности движения вниз и вверх по течению.

Как следствие, пространственная и временная оси соотносятся со структурами, которые, по логике вещей, должны казаться симметричными и инвертированными. На временной оси переходное состояние — это результат опыта, и только умозрительное построение позволяет восстановить примитивное внепереходное состояние — мифы предполагают для этого две формы: изначального дня или изначальной ночи, между которыми нет четкого разделения («От мёда к пеплу», с. 354–356). На пространственной оси все наоборот: здесь мы имеем отсутствие переходного состояния; и только при помощи фантастического образа реки с двойным направлением движения удастся умозрительно восстановить изначальное состояние противоположно-

ти. В каждом случае, соответственно, каждая из осей, корреспондирующих на логическом уровне, имеет на одном конце пережитое, а на втором — воображаемое.

Особенно ошутим этот парадокс на социологической оси, которая в данном аспекте выступает как функция двух других: правила вступления в брак, независимо от того, эндогамные они или экзогамные (а также независимо от большей или меньшей строгости в соблюдении этих правил), заставляют внимательно придерживаться *дистанции*, на которую можно удалиться в поисках невест без ущерба для сохранения рода, т. е. для периодичности смены поколений, измеряемой в конечном счете *продолжительностью* человеческой жизни. В связи с этим неудивительно ли, что в мифах, посвященных невозможности соотнесения близкого и далекого, часто возникает мотив (слишком) короткой жизни — такой ее создали демиурги, установившие одновременно разумное расстояние между Луной и Солнцем, неизбежную разницу в длительности путешествий по воде вверх и вниз по течению, а также пространственные пределы, в рамках которых разрешается перемещаться женщинам. Согласно наиболее древней из известных версий  $M_{415}$ , демиург отказался наделять речные потоки двойным направлением движения, он отрезал ноги у своей странствующей дочери, которая «была любовницей *каммината*», и дал людям короткую жизнь (Gailij, vol. 3, p. 4-5). Другая, более редкая, версия добавляет, что демиург, не выходя из своей большой пироги, сделал наскальные рисунки и сгладил рельеф местности (Brett, 2, p. 111-113), сократив количество препятствий для судоходства, которые особенно мешали при подъеме по течению. На другом краю континента, у индейцев Она и Яган<sup>158\*</sup> с Огненной Земли, демиурги регулируют чередование дня и ночи, обустроивают Вселенную, устанавливают короткую жизнь, обучают людей искусству совокупления и размножения (Gusinde, vol. 2, *passim*). И повсюду очевидно, что астрономические, географические, социологические и биологические законы взаимосвязаны.

Мы будем максимально точны, если скажем, что астрономическая ось, вертикальная — поскольку затрагивает небо и землю, и географическая ось, горизонтальная — поскольку проходит между полюсами близкого и далекого, проецируются на редуцированную шкалу в виде осей, также перпендикулярных друг к другу: анатомическую, крайние точки которой — это верх (голова) и низ (ноги), и социологическую, на полюсах которой эндогамный (близкий) и экзогамный (далекий) браки (Рис. 15).

Идеологический каркас мифов экваториальной Америки оказывается, таким образом, связанным с инфраструктурой, в которой мысль обнаруживает противоречие между временной осью, предполагающей равноденствие, и пространственной осью, где направление пути обуславливает неравенство равных по протяженности расстояний. Но в таком случае нас застигает врасплох постоянное появление мотива наделяния речных потоков двойным направлением движения у индейцев Северной Америки, где солнцестояние еще важнее для мифа, чем равноденствие. В некотором смысле это постоянство подтверждает наш тезис, поскольку оно наблюдается в том числе и там, где мы отметили появление мотива путешествия в пироге, дополняющего предыдущий мотив: с одной стороны, у Ирокезов (Cornplanter, p. 29; Hewitt, 2, p. 466); с другой — на Тихоокеанском побережье, от Пьюджет-Саунд<sup>159\*</sup> (Haeberlin, p. 396) и индейцев Куинолт<sup>160\*</sup> на севере (Ferrand, p. 111) и до

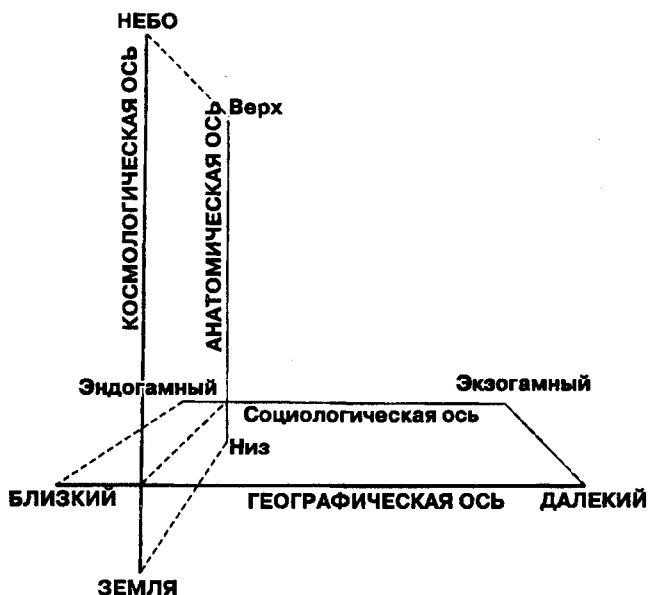


Рис. 15. — Соотношение преобразований между космическими и человеческими координатами

Карок<sup>161\*</sup> (Bright, p. 201) и Юрок<sup>162\*</sup>: «В начале времен река Кламат у одного берега текла вверх, у другого — вниз, но создатель решил, что воды реки должны течь только вниз, а лососи — плыть вверх» (Erikson, p. 269, 271). Эти племена северо-запада Калифорнии вели преимущественно речной образ жизни (Kroeber, I, p. 9, 98-100). Известные своей развитой земледельческой культурой Ирокезы также обитали в районе крупных озер и бесчисленных рек и ручьев и в древности плавали по ним гораздо чаще и дальше, чем мы сегодня в состоянии представить (Morgan, vol. 2, p. 83).

С данной точки зрения, следовательно, широта распространения мотива наделения речных потоков двойным направлением течения подтверждает, что эти племена принадлежат к одной группе, хотя географически удалены друг от друга. Кроме того, она подтверждает и корреляцию идеологической составляющей и инфраструктуры. Но на временной оси эта инфраструктура не предполагает равенства, ибо североамериканские племена, откуда мы почерпнули наши примеры, проживают между 40 и 50 градусами северной широты. Поразительно, однако, то, что, по крайней мере, западным племенам, как и их северным соседям, вплоть до Эскимосов, свойственна навязчивая мысль о дневной и ночной периодичности, а также о периодичности сезонов. Мы уже указывали на это обстоятельство (см. выше, с. 113-114), рассматривая индейцев Чинук, обитавших в устье реки Колумбии, севернее Юрок и Карок (Jacobs, 2, part 2, p. 395-396; Sapir, I, p. 173; Boas, 7, p. 12), а также Сахаптинов и Салиши, живших на побережье (Adamson, p. 132-133, 188; Jacobs, I, p. 3-4, etc). Но по сравнению с южноамериканскими мифами, к которым они во многих отношениях близки, мифы назван-



ных племен содержат одну примечательную особенность: они гораздо меньше заботятся о том, чтобы уравнивать ночь и день, чем о том, как бы длительность частей суток не сравнялась с длительностью времен года. Иначе говоря, *относительная неравность* дня и ночи интересует мифы меньше, чем их *абсолютная продолжительность*. Зато в мифах то и дело встречаются указания на различные магические приемы, служащие то для ускорения, то для замедления, но всегда имеющие целью добиться равенства времен года: на всей обширной территории от полярного круга до Калифорнии игры с веревочкой<sup>163</sup> служат для замедления движения Солнца либо грозят продлить зимние месяцы, которые затем можно сократить при помощи игры в бильбоке<sup>164</sup>.

Играми с веревочкой Эскимосы Баффиновой Земли<sup>165</sup> старались задерживать заход Солнца; игрой в бильбоке они торопили его возвращение (Boas, 8, p. 151). Индейцы Санпоил верят, что сокращают длительность года, когда играют в бильбоке зимой (Ray, 2, p. 161). На языке индейцев Клатат выигрыш в бильбоке называется «выбить Солнце» (Barker, 2, p. 382; см. выше, с. 110); их соседи и родственники Модок проводят ритуальные игры с веревочкой, чтобы «убить Луну», т. е. чтобы зимний месяц побыстрее закончился (Ray, 3, p. 132). Индейцы Шаста играют зимой в бильбоке, «чтобы Луна постарела и зима стала короткой... Зимой дети тоже устраивают игры с веревочкой, но только в период растущей Луны... чтобы поторопить ее рост. И наоборот, когда Луна уменьшается в размере, индейцы играют в бильбоке, сделанное из позвоночника лосося, чтобы Луна умирала быстрее» (Dixon, 7, p. 446). Все эти действия, которые можно считать «нелогичными», поскольку они то сокращают, то продлевают (см. «От мёда к пеплу», с. 386-392, где мы аналогичным образом интерпретировали ритуальную или мифическую нелогичность, играющую большую роль в этих регионах), являются, таким образом, в аспекте сезонной периодичности положительным эквивалентом пироги, значимость которой, в аспекте суточной периодичности, становится негативной, когда возникает «нелогичность»: другими словами, когда путь в одном направлении более долог, чем в другом. Парадокс равноденствия, сформулированный в пространственных терминах, корреспондирует, таким образом, с парадоксом солнцестояния: племена, достаточно удаленные друг от друга пространственно, формулируют его во временных терминах. Несмотря на различия в условиях жизни, эти племена сохраняют общую идеологию: в одном случае — путем умозрительных построений на основе технических знаний (искусство навигации), в другом — путем технических действий (к которым относятся также игры), — с целью, о чем можно было бы и не говорить, обреченной на умозрительность. Ибо не только реки не текут в двух направлениях, но и длительность времен года на северных широтах уравнивать нельзя.

В предыдущем томе мы рассмотрели один из аспектов, благодаря которым высвечивается наличие теории периодичности в мышлении южноамериканских индейцев, показав, что их мифы брали за точку отсчета суточную периодичность, т. е. переходное состояние, переживаемое ежедневно. В то же время мифы стремятся подняться до уровня отсутствия перехода, уровня чисто теоретического, хотя мы имеем возможность познать его в двух различных видах. В зависимости от конкретного случая мы можем выбрать гипотезу, согласно которой в начале времен царила либо только ночь, либо только

день. Однако такая изначальная ночь или такой изначальный день не эквивалентны с логической точки зрения: на временной оси одна корреспондирует с дизъюнкцией (разъединением) солнца и земли, другой — с их конъюнкцией (соединением). При проекции на пространственную ось та же самая конфигурация приобретает социологическую значимость: в соответствии с идеальной дистанцией, которую каждая община желает проложить между будущими супругами, еще до того, как их объединит свадьба, они будут более или менее близки друг к другу, т. е. относительно соединены или разъединены.

Два гайанских мифа, воспроизведенных Гуйе (I, p. 108) по Ван Коллу и Пенару, подтверждают систематический характер этой связи. Согласно одному из них (Араваки: M<sub>420a</sub>), Солнце и Луна раньше были людьми, они захватили свет и держали его в корзине как пленника. Солнце захотело жениться на одной индейской девушке, но никак не могло спуститься со своей высоты: необходимо было, чтобы поднялась девушка. Едва добравшись до верха, та поспешила открыть корзину, и свет вырвался на свободу. Мы видим, что данный миф последовательно, целой серией трансформаций инвертирует M<sub>411</sub>: *любовная интрига*  $\Rightarrow$  *свадьба*; *снихождение звезды*  $\Rightarrow$  *подъем человеческого существа*; *происхождение ночного света*  $\Rightarrow$  *происхождение дневного света*. Другой миф, бытующий у племени Калина (M<sub>420b</sub>), рассказывает, как Солнцу, владевшему светом, пришлось выпустить его на свободу, чтобы получить возможность выследить свою неверную жену. «Так Солнце стало видимым, и отныне оно заставляет день чередоваться с ночью... Если бы не было на свете греха, не было бы и ночи — царило бы одно только вечное сияние». Индейцы Варрау рассказывают, что супруги-старики хранили дневной свет. А их сын согласился отдать свет той из двух своих сестер, которая сумеет сохранить девственность (M<sub>420c</sub>: Roth, I, p. 266; Wilbert, 9, p. 64-67).

Если мифы увязывают целомудрие с днем, сладострастие — с ночью, следовательно, от Амазонии и до Огненной Земли они созвучны в том, что видят в регулярном чередовании дня и ночи нормальное условие для супружеских отношений. Два посвященных этой теме мифа, один — индейцев Мундуруку (M<sub>421a</sub>; Murphy, I, p. 88-89), другой — Каяпо (M<sub>421b</sub>; Métraux, 8, p. 18-19) восходят к мифу амазонских Тупи, изложение и анализ которого были даны в предыдущем томе (M<sub>326a</sub>: «От мёда к пеплу», с. 351-356); теперь мы вынуждены к нему вернуться, поскольку он яснее, чем два рассмотренных нами мифа, дает возможность увидеть глубинную причину объединения двух мотивов: путешествия в пирог и регулярного чередования дня и ночи. Напомним содержание этого мифа. Во времена, когда царствовал вечный день, дочь Большого Змея вышла замуж за индейца, но отказывалась делить ложе со своим супругом, поскольку считала, что заниматься любовью можно только в темноте. Ее муж посадил в пирогу троих слуг и отправил их просить ночи у тестя, который держал ее как пленницу под толщей воды. Тот согласился отдать ночь и поместил ее в скорлупу пальмового ореха, строго-настро-го запретив слугам открывать орех до возвращения. Подталкиваемые любопытством, двое из слуг, сидевшие на веслах, захотели узнать причину шума, который доносился из ореха; слуга, управлявший рулем, попытался было отговорить их, но потом уступил. Трое мужчин уселись посередине пироги и вскрыли орех — ночь выскользнула и распространилась по всей земле. И только благодаря вмешательству дочери Змея удалось установить регулярное чередование света и темноты.

Мы уже сталкивались с астрономическими триадами. Триада слуг напоминает о трех уродливых черных старухах, которые, согласно мифам индейцев Коги (M<sub>412</sub>; Reichell-Dolmatoff, I, vol. 2, p. 29), преследуют Солнце, пытаясь установить царство вечной ночи; она напоминает о них настолько лучше, насколько амазонский миф не установленного происхождения лучше увязывает с аналогичными персонажами все темы, которые мы только что рассмотрели.

*М<sub>104</sub> Амазония: происхождение ночи (см. «Сырое и приготовленное», с. 172)*

В начале времен не было ночи. Солнце уходило и тут же возвращалось, и люди не работали, а спали в самый разгар дня. Однажды три неосторожные и непослушные девушки увидели, как какой-то водяной Дух женского пола увлек в в пучину вод индейца по имени Кадауа. Они пытались удержать юношу, но течение подхватило их, и все жители поселка, прибежавшие на помощь, тоже попадали в воду вслед за ними и потеряли зрение. Все, кроме трех пожилых женщин, которые оставались на берегу.

Эти женщины заметили Кадауа, плывшего по поверхности воды вместе с одной из девушек, и стали кричать ему, чтобы он вернул девушку на землю. Выйдя на берег и передав спасенную старухам, сам Кадауа, не теряя времени, поспешил на поиски остальных, но они упрямо не хотели приближаться к берегу. Старухи воспользовались ситуацией и посоветовали девушке бежать. Они сказали ей, что Кадауа никогда не любил ни одной женщины; сами они прежде были влюблены в него, а он превратил их в дряхлых старух. Девушка слушала, но ничего не говорила в ответ. В это время Кадауа пытался схватить других плававших девушек, но они не узнавали больше его голоса и уплывали. В конце концов они утонули.

Кадауа вернулся, обливаясь слезами. Он вышел из воды и увидел спасенную им милую девушку, которая тоже плакала. В ответ на его вопросы, она объяснила, что боялась состариться при его приближении, как состарились три ее предшественницы. Кадауа поклялся, что никогда не был их любовником, старухи же в свою очередь обвинили его в безразличии по отношению к женщинам. Затем они набросились на девушку и вырвали у нее все волосы. Несчастная бросилась в воду. Кадауа последовал за ней, а старухи в тот же миг превратились в двутробок.

Кадауа плыл вслед за девушкой так близко, что мог дотронуться до ее пятки, но беглянка не давала ему догнать себя. Так они плыли целых пять лунных месяцев. Постепенно Кадауа растерял все свои волосы, зато волосы девушки отросли заново, но стали теперь совершенно белыми. Наконец, оба выбрались на берег. «Почему ты убегала от меня?» — спросил Кадауа. «Из страха, что волосы побелеют», — ответила беглянка. Поскольку непоправимое случилось, она дала герою догнать себя; но что же стало с его волосами? Только теперь Кадауа заметил, что сделался лысым. Он обвинил в этом злодеянии воду. Девушка возразила, сказав, что вода, видимо, просто «смыла черноту и гнусность» с его головы и что оба они должны отныне жить и выглядеть именно так. Пусть же Кадауа вернется теперь в свою страну, и бывшие любовницы вдоволь посмеются над его голым черепом!

Мужчина не внял словам девушки. «Это ты во всем виновата, — сказал он своей спутнице, — это из-за тебя вода сбрила мои волосы. Сделай же так, чтобы они выросли вновь!» — «Я согласна, — ответила девушка, — но при усло-

вии, что ты вернешь моим волосам черный цвет, чтобы они стали такими, какими были до того, как твои любовницы вырвали их!»

Так они и шли, споря, и пришли к большой пустой хижине, где сварили пищу (/uaɣéa/), которую там нашли, и поужинали. За этим занятием их застали хозяева хижины. Это были отец и мать девушки, но они отказались признать дочь из-за белых волос и с ехидством посмеялись над лысой головой ее спутника. Кадауа почувствовал себя настолько подавленным, что проспал два дня. Прошли еще два дня, после чего все четверо отправились в путь по направлению к поселку героя в надежде, что три старые любовницы Кадауа вылетят молодых людей. Однако из жилища старух доносился такой дурной запах, что они не рискнули туда войти. Слышались оттуда и крики: «кен! кен! кен!», — так кричат двуутробки. Кадауа поджег хижину, разнесся сильный запах паленого: «Ты сожжешь мои волосы!» — закричала девушка. В этот момент день исчез, и воцарилась глубокая ночь, а глаза двуутробок разорвались от жара.

В ту же минуту взлетели к небу и закрепились там блестящие искры. Кадауа выпрыгнул в вигвам — он надеялся найти волосы своей спутницы; девушка последовала за ним, а за ней — и ее родители. Всех четверых поглотили языки пламени. Их тела разорвались и воспарили на небо, где с тех пор огонь и раскаленный уголь украшают ночь (Amorim, p. 445-451).

При интерпретации этого мифа возникает много трудностей. Прежде всего миф рассказывает достаточно сложную историю. Кроме того, нам не известно его точное происхождение. Тот факт, что он был впервые записан на языке неенгату, т. е. на языке амазонских Тупи, не говорит ни о чем, поскольку этот язык (*lingua geral*) в окрестностях Манауса<sup>166</sup> нередко употребляли племена, принадлежащие к самым разным языковым группам, например Араваки и Тукано. Достаточно бегло пробежаться по сборнику Амори́ма, включающему амазонские мифы различного, как правило, не уточненного происхождения, чтобы констатировать, что мотивы, лежащие в их основе — например, о трех безрассудных девушках и предающемся грезам юном бессильном гермафродите, — выступают составной частью мифологического наследия, общего и для дружественных, и для враждебных племен, между которыми, однако, вследствие смешанных браков и похищений женщин сформировались многочисленные и разнообразные связи. К указанной неопределенности этнографического контекста добавляется еще одна, состоящая в отчетливой жанровой особенности большинства мифов, собранных Амори́мом, Страделли и, в меньшей степени, Б. Родригесом. Эти авторы еще имели возможность познакомиться с мифологией высшего уровня, без сомнения, скомпонованной из разных частей сообщества мудрецов, о которых мы практически ничего не знаем, кроме того, что они имели строгую иерархию, и, следовательно, большая или меньшая эзотеричность версии зависит от ступени иерархии, на которой стоит ее создатель (см. «От меда к пеплу», с. 232).

Будем, однако, осторожны в наших рассуждениях и довольствуемся выделением некоторых аспектов. Показательно то, что двойная женская триада из  $M_{104}$  напоминает мужскую триаду слуг в  $M_{326a}$ , поскольку обе они связаны с происхождением ночи. Эти триады заставляют также вспомнить об указании Страделли (I, p. 503-506) на женскую ночную триаду, состоящую из сверхъестественных существ: Керепийуа, Кирийуа и Киририйуа, соответ-

ственно — «мать сновидений», «мать сна» и «мать тишины». Индейцы Тупи представляют первую в виде старухи, спустившейся с неба, «однако индейцы племен Банива, Манао, Тариана, Бари и др.<sup>167\*</sup> утверждают, что спускающаяся с неба — не старуха, но девушка без ног, а зовут ее на языке Банива Анабанери, и путешествует она преимущественно по лучам звезд, по своду радуги...». Этот искаженный персонаж напоминает другие, уже встречавшиеся нам ранее.

Подобно прочим героям мужского пола из проанализированных мифов, Кадауа находит себе место между двумя типами женщин, двумя формами брака. Оригинальность  $M_{104}$  состоит в том, что он раздваивает этот образ, который и так уже содержал некоторую дуальность. В начале миф показывает, как сверхъестественное существо, мать вод, увлекло Кадауа к *далекому* и безвозвратному союзу, в то время как соперничающие стороны пытаются удержать его *подле* себя. Этот пространственный прием выражения отношений между близким и далеким во временном плане сменяет другой: он противопоставляет трех старых женщин, от которых *удаляется* Кадауа, трем молодым, к которым он *приближается*, но на этот раз в другом «регистре» — в регистре продолжительности. Дело в том, что, удаляя первых от себя, герой превращает их из старух в двутробок, либо — как это было показано в «*Сыром и приготовленном*» (с. 159–180) и что подтверждается эпизодом со зловонными двутробками — из старых в гниющих; а приближая к себе других, он превращает трех девушек, одну в старуху, остальных в мертвых. Вторая часть мифа объединяет оба аспекта.

Действительно, ускоренное старение, в течение пяти лунных месяцев, происходит во время *преследования вплавь*, которое является противоположностью *путешествия в пироге*: оба действующих лица, мужчина и женщина, погружаются прямо в воду, вместо того чтобы плыть по воде на лодке. Женщина плывет впереди мужчины, а не сидит сзади (см. выше, с. 97). Наконец, что особенно важно, мужчина, рука которого дотрагивается до пятки женщины, должен был настичь беглянку, но ему это не удастся, в то время как в ходе путешествия на пироге (в данном плане свидетельство из  $M_{326a}$  оказывается принципиально важным) беглые пассажиры собираются в средней части пирога, хотя не должны были этого делать. Эти трое неосторожных путешественников собираются вокруг одного из них, который играет роль пространственного фактора. Пловчиха, недостижимая, потому что она отказывается быть субъектом временного перехода (т. е. старения — состояния между молодостью и смертью), единственная из трио незадачливых пловчих выживает.

Смысл этих пертурбаций ясен: подобно мифам об изначальном дне, мифы  $M_{104}$  и  $M_{36a}$  противопоставляют гипотезу о длинном дне гипотезе о длинной ночи, однако фактор-посредник между двумя этими компонентами они понимают по-разному: данный фактор имеет диахронический характер в мифе  $M_{326a}$ , где он состоит в регулярном чередовании дня и ночи, и синхронический — в мифе  $M_{104}$ , где абсолютная ночь, которая могла бы воцариться навечно, с самого начала смягчается конъюнкцией (не являющейся в данном случае разновидностью чередования) гнилого и паленого, благодаря параллельному созданию Луны и Млечного Пути.

Среде мудрецов, породившей  $M_{104}$ , этот миф обязан своим положением на пересечении логических линий большого числа мифов. Продолжив ана-

лиз, мы должны были бы, без сомнения, убедиться, что двуутробки, кричащие «кен! кен! кен!» внутри охваченного пламенем жилища, превращаются в ночных птиц из  $M_{326a}$ , которые кричат «тен! тен! тен!», будучи заключенными в скорлупу ореха, откуда огонь, а также темнота заставят их выйти. Клетка Птицы-Солнца из  $M_{416}$  — еще более яркий пример инверсии этого мотива: герои всех трех мифов демонстрируют различные виды полового бессилия — безногий ( $M_{416}$ ), гермафродит ( $M_{104}$ ) или муж, который не может разделить ложе со своей женой, поскольку она ему отказывает ( $M_{326a}$ ). От Огненной Земли до Амазонии бездеятельность героев соотносится с изначальным состоянием вечного дня (см.  $M_{421a,b}$  и миф индейцев Она  $M_{419}$  в: Bridges, p. 433; Lothrop, p. 101; Gusinde, vol. II, p. 586).

Наконец,  $M_{104}$  по своей структуре схож с одним из уже исследованных мифов; эта структура, одновременно и синхроничная, и диахроничная, выражает тему преждевременного старения, т. е. короткой жизни, а также тему темноты, которая смягчает присутствие ночных светил: Луны, звезд и Млечного Пути. Герои — один, чье имя вероятнее всего означало плешивость (см. выше, с. 101), другой, в скором времени лысеющий — становятся предметом спора между изящными дочерьми Солнца и зловонными дочерьми грифа либо между молодыми любовницами и двуутробками, также зловонными. Оба путешествуют по воде, увлекаемые ужасного вида жабы либо водяным духом. Женитьба на дочерях Солнца сулит мужчине вечную молодость; брак с мужчиной грозит молодой супруге преждевременной старостью. Развязка неизменно наступает вследствие победы, одержанной зловонными тварями. Отпущенные героем дочери Солнца преображаются в Млечный Путь; наравне с героем, который остается ей верным, героиня  $M_{104}$  превращается в ночное светило.

\*\*\*

Несмотря на то, что все мифы грешат отсутствием полной ясности, мы, ошупью, накладывали их один на другой, пока они не совпали, и тем самым заставили их принять, наподобие решетки, вид сообщения с общим содержанием, в котором каждый из мифов берет на себя какой-либо из фрагментов или аспектов. Теперь изложим это сообщение сжато, но ясно, как мы его видим в  $M_{415}$ , который в ходе предыдущего обсуждения послужил нам точкой отсчета. Итак, не имея возможности нейтрализовать оппозицию между *близким браком* и *далеким браком* при помощи *реки с течением в двух направлениях*, демиурги Амаливака и Вочи сначала наскальными изображениями ограничили *разумную дистанцию* между Луной и Солнцем (гарантия того, что не произойдет кровосмешения), а затем удержали, отрезав им ноги, в *относительно близких* браках своих дочерей, которые имели склонность к *слишком далекому союзу*.

Кроме того, в этих мифах консолидируются разрозненные сообщения из других мифов, географически удаленных друг от друга. Если бы, отвергнув кровосмешение со своей теткой (вместо того чтобы пойти на это и вызвать тьму,  $M_{13}$ ), предающийся грезам герой согласился жениться на очень далекой принцессе, то тогда день стал бы *светом без тепла* ( $M_{406}$ ), подобием ночи, которую бледными отблесками подсвечивают дочери Солнца, далекие

и забытые принцессы (M<sub>419a</sub>). Вернувшись к своим, завершив, таким образом, *путь из дому и домой*, герой разрешает появиться Солнцу в виде *горячего света* дня (M<sub>406</sub>); иначе говоря, дневная звезда отныне утверждается на *надлежащей дистанции* как спутник Солнца, который под страхом страданий от холода и жары в пироге (M<sub>149a</sub>) не должен держаться ни *слишком близко*, ни *слишком далеко* (M<sub>405</sub>).

Еще в первый раз обратившись к M<sub>149a</sub> («Сырое и приготовленное», с. 250), мы отмечали, что этот миф парадоксальным образом связан с другими мифами, рассмотренными в «Сыром и приготовленном». Герой, преследующий жабу, инвертирует охотника за попугаем ара из соответствующего мифа (M<sub>1</sub>) — ведь в реальности земноводные не взбираются на верхушки деревьев. Кроме того, мы знаем, что мифы племен Бороро и Же, героем которых предстает охотник за птицами, повествуют о происхождении огня для приготовления пищи и что они образуют серию, параллельную мифам, также бытующим, главным образом, у Же, которые связывают краткость человеческой жизни с жизненным сроком культурных растений. M<sub>149a</sub>, где мотив происхождения короткой жизни выступает в качестве этиологической функции, проходит сквозь обе эти группы. Его начало симметрично с одним из мифов, а конец тождествен другому.

Теперь необходимо отметить один забавный факт. Все только что упомянутые мифы, так или иначе, пытаются установить связи между небом и землей, о чем бы ни шла речь: о культурных растениях — следствии союза звезды и смертного; об огне для приготовления пищи, который разъединяет некогда слишком близкие Солнце и Землю, вклиниваясь между ними; или же о короткой жизни, которая всегда и повсюду является результатом разъединения. Не должны ли мы заключить из этого, что мифы понимают отношения Солнца и Земли двояко: либо в виде вертикальной, т. е. пространственной конъюнкции, конец которой был положен переходом к горячей пище и размещением домашнего очага между небом и землей; либо в виде конъюнкции горизонтальной, т. е. временной, с которой также было покончено с введением регулярного чередования жизни и смерти, дня и ночи?

Гайанские Араваки считают, что солнечные затмения происходят, когда дневное светило сражается с Луной; они пытаются разнять дерущихся, издавая дикие крики (в: Thurn, p. 364). Точно так же индейцы Калина, когда виден лишь лунный серп или во время лунного затмения, думают, что причины этого в битве, которую Луна ведет с Солнцем (Ahlbrinck, art. «nuno» § 4, 7). В Амазонии рассказывают (M<sub>422</sub>; Rodrigues, I, p. 211-212), что некогда Солнце и Луна были обручены, но их брак оказался невозможным: любовь Солнца воспламенила Землю, а слезы Луны затопили ее. Вот им и пришлось согласиться жить раздельно. Чересчур сближаясь друг с другом, Солнце и Луна порождали мир зловонный, мир обожженный, либо и тот и другой сразу; чересчур удаляясь друг от друга, они нарушали регулярность чередования дня и ночи и провоцировали либо длинную ночь, которая была миром наоборот, либо длинный день, который вел к хаосу. Пирога разрешала эту дилемму: светила плыли вместе, но дополнительные функции, выпавшие на долю двух пассажиров — сидящего впереди, на веслах, и сзади, на руле, — понуждали их выбирать между носом и кормой, т. е. разделяться.

Но в таком случае не следует ли нам допустить, что пирога, объединяющая Луну и Солнце, ночь и день и при этом удерживающая их на необходимой ди-

станции во время длительного путешествия, играет роль, сравнимую с ролью домашнего очага в *пространстве*, очерченном границами семейной хижины? Если бы огонь очага не играл роль посредника между Солнцем и Землей, это было бы царство зловонного мира и длинной ночи; и если бы он не разделял их, встав как раз между ними, это был бы огонь сожженного мира, погибшего в пожаре. Мифологическая пирога выполняет ту же самую роль, только переноса ее с вертикали на горизонталь, с расстояния на продолжительность.

В конечном счете трансформация, которую претерпевает идеологическая надстройка при движении от Бразильского плато в гайано-амазонскую область — сначала сконцентрированная на пироге и на рыбалке, затем — на очаге и культурных растениях, — еще в большей степени соответствует характерным особенностям технической деятельности, будь то рыбалка или земледелие, самым строгим образом подчиненной сезонной периодичности. Последняя занимает промежуточное положение между суточной периодичностью, циклы которой короче ее собственных, и периодичностью человеческой жизни, циклы которой длиннее.

Откроем здесь скобки, чтобы косвенным образом продемонстрировать только что обнаруженную нами формальную равнозначность пироги и домашнего очага. М<sub>104</sub> представляет собой миф о плешивости и седых волосах — изъязнах, редко встречающихся у американских индейцев, что доказывается отсутствием подобных примеров в этнографической литературе. Поэтому еще более примечательным выглядит тот факт, что мифы о плешивости распространены (в тропической Америке и в северо-западных регионах Северной Америки) почти так же широко, как и иные, общие для двух полушарий мотивы; более того, и тут и там этот физический изъян получает одно и то же объяснение: волосы исчезают в воде или в водной среде, потому что гниют в ней. Южноамериканские индейцы Уитото рассказывают о человеке, облысевшем при контакте с разложившимися трупами в утробе змея, который его проглотил (М<sub>423b</sub>; Nordenskiöld, I, p. 110). Индейцы Юпа из Венесуэлы говорят, что карлики подземного мира лысеют из-за того, что на их головы попадают человеческие испражнения (М<sub>423c</sub>; Willbert, 7, p. 864-866).

Мотив человека, проглоченного чудовищем и ставшего лысым, известный также в Сибири, в Северной Америке бытует на территории от острова Ванкувера до штата Орегон (Boas, 2, p. 688; Frachtenberg, I, p. 31). Согласно индейцам Дене-Заячья Шкура, покровитель рыбалки, лыс (Petitot, I, p. 231). У Юпа мы тоже отмечаем понимание плешивости как следствие попавших на голову испражнений; аналогичный образ встречается и у индейцев Чинук (Jacobs, 2, part 2, p. 326-328; см. также версии Сахаптинов в: Jacobs, I, p. 186-188; Не-персе в: Phinney, p. 106-112). И эти короткие указания — далеко не полный перечень. Некий персонаж, не то лысый, не то плешивый, символизирует гром у индейцев Кашинауа в Южной Америке (Tastevin, 4, p. 21) и у Пауни — в Северной (G. A. Dorsey, I, p. 14); наконец, у индейцев Оджибве есть миф, к которому мы еще вернемся и в котором лысая женщина становится благодатной Луной, после того как Солнце возвращает ей волосы (М<sub>499</sub>; Jones, I, p. 375-376; 2, part 2, p. 623-653). Однако, собрав все эти указания воедино, мы не можем предложить себе ничего другого, как только встроить их в коррелятивный ряд с одной деталью мифа арауканского происхождения; его необходимо теперь вкратце воспроизвести, пользуясь версиями, записанными и сравненными Леманном-Нитше (II, p. 28-62):



#### *М<sub>424</sub>. Арауканы: происхождение плешивости*

Давным-давно, в очень древние времена человечество было уничтожено потопом. Согласно некоторым версиям, потоп пришел в наказание за развратный образ жизни [см. М<sub>416</sub>]. Все называют виновником потопа чудовищного змея, повелителя океана, чье имя /Каикаи/ соответствует крикам, которые он издает. Убегая от поднимающейся воды и надвигающегося царства тьмы, люди, прихватив съестные припасы, взобрались на гору с тремя вершинами, хозяином которой был другой змей, враг первого. Его называли /Тентен/ тоже по характерному крику; быть может, это он принял облик бедного старика, чтобы предупредить людей о грозящей им опасности. Те, что не смогли взобраться на гору достаточно быстро, утонули; они превратились в различных рыб, которые позднее оплодотворили женщин, пришедших порыбачить во время отлива. Так были зачаты предки тех кланов, что и сегодня носят имена рыб.

Выжившие поднимались все выше и выше по склону горы, выступающей из воды, или, согласно некоторым версиям, плавающей по ее поверхности. Долго /Каикаи/ и /Тентен/ пытались одолеть друг друга. Наконец, гора победила, но вышло так, что люди чрезмерно приблизились к Солнцу и были вынуждены прикрыть головы посудой, в которой хранили провизию. Однако не всем удалось защититься этими импровизированными зонтиками: многие погибли, а многие стали лысыми. Вот откуда пошла плешивость.

Когда /Каикаи/, наконец, признал себя побежденным, в живых оставались одна или две супружеские пары. Принесение человеческой жертвы позволило им добиться спада воды. И люди вновь заселили землю.

Мы не будем настаивать на неслучайности фонетического совпадения крика змея, хозяина горы /тентен, трентрен, тенттент/, и крика двуутробок в М<sub>104</sub> /кенкенкен/ или крика ночных животных в М<sub>326а</sub> /тентен/. Впрочем, лингвист, наверняка, получил бы интересные результаты, исследуя значения, которые в различных южноамериканских языках принимают ономатопеи<sup>168\*</sup>, образующие коннотации с дизъюнктивными и конъюнктивными формами: /tenten/, /tintin/, с одной стороны, /wehweh/ — в амазонских мифах, — с другой; здесь крики /каикаи/ и /тентен/ еще более примечательным образом, чем в мифе о происхождении плешивости (М<sub>424</sub>), инвертируют амазонские мифы того же типа: М<sub>424</sub> видит причину плешивости в опалющем жаре Солнца, а не в гниении, причиняемом водой. Задержимся на последнем аспекте: Согласно М<sub>104</sub> и другим мифам, плешивость возникает потому, что при перемещении в воде по горизонтальной оси волосы исчезают. По версии М<sub>424</sub> это происходит из-за приближения к Солнцу, т. е. при подъеме по вертикальной оси. В первом случае плешивости можно было бы избежать, если бы активные путешественники (они яростно плывут), вместо того чтобы нырять в водную стихию, пустились бы в путь на пироге, т. е. на деревянном судне. Во втором случае, как кажется, плешивости могут избежать пассивные путешественники (средством подъема для них служит гора), которые бегут от воды и защищают себя от близкого Солнца при помощи деревянной посуды (тарелок). Действительно, древние Арауканы были знакомы с гончарным делом, но кухонную посуду изготавливали из дерева. Вот и миссионеры, которым мы обязаны первыми записанными версиями этого мифа, смеялись над его непоследовательностью: каким образом блюда, сделанные из горючего материала, могли защитить от небесного огня? (Lehmann-Nitsche, II, p.

34, п. 3; р. 36, п. 2; р. 41, п. 3). Нам же как раз кажется, что эта технологическая особенность удачно сочетается с мифологической инверсией, приписывающей кухонной посуде, но на этот раз изготовленной из дерева, ту же роль защиты от плешивости солнечного происхождения, которую, если наша гипотеза верна, амазонские мифы путем умалчивания приписывают выдолбленной из одного куска дерева пироге — средству против плешивости водного происхождения. При рассмотрении материала под таким углом зрения подтверждается эквивалентность пироги и домашнего очага как факторов-посредников между «здесьним» и «тамошним» — на горизонтальной оси, или низом и верхом — на вертикальной.

Родство арауканских и гайанских мифов, уже постулированное, хотя и на другой основе, у Леманна-Нитше, оказалось бы еще более отчетливым, если бы можно было привлечь в качестве дополнительного довода тождественность верований, бытующих в обоих регионах; так, например, индейцы Гайаны считают, что некоторые каменные гряды — это их предки, окаменевшие во время длинной ночи, когда они молили о возвращении Солнца (Frikel, 2). Мы, однако, не рискуем предположить, что в языках народов Америки, как, например, в нашем, именно словом «камни» обозначают предков, ставших лысыми потому, как мы сказали бы в подобной ситуации, что «их голова совершенно пустая»...

Исследование мифов о происхождении горячей пищи ( $M_1$ ,  $M_{7-12}$ ) подводит нас к осознанию оппозиции между зловонным миром — результатом дизъюнкции неба и земли, и сожженным миром — следствием их конъюнкции. В арауканской мифологии два этих мира корреспондируют с мирами Каикаи и Тентен. Да и все другие до сих пор исследуемые нами мифы также пронизаны этой фундаментальной оппозицией: они, если так можно выразиться, преломляют ее, подобно призме, на большое количество лучей, в каждом из которых высвечивается один из нюансов значения. В первом случае мы наблюдаем появление далеких брачных союзов (либо нелюдимох холостяков), мужей-авантюристов, убегающих (участвующих в погоне) девушек или зооморфных жен, чересчур доверчивых странников и коварных хозяек, и все так или иначе иллюстрируют такие аспекты связи, когда она становится опасной или невозможной.

Во втором — мы видим союзы слишком близкие, браки между родственниками, женщин-прилипал — т. е. образы, иллюстрирующие слишком быструю, поспешную связь. Так, противопоставляя мужчину с длинным пенисом, фаворита Луны ( $M_{256}$ ), и мужчину без пениса, фаворита Солнца ( $M_{255}$ ), мифы вновь встают на путь анатомической диалектики, конгруэнтной предыдущему логическому методу; в двух предыдущих томах мы уже выявили достаточно много примеров этой диалектики: персонажи со сквозными или с заткнутыми отверстиями, прокалывающие или затыкающие; в последнем случае эти персонажи оказываются слишком тяжелыми или слишком громоздкими и играют роль либо соединяющую, либо прерывающую...

Вместе с тем все эти персонажи логично выстраиваются в иерархию по парам. Пара зловонный мир и мир сожженный восходит к космическому устройству, которое само по себе предполагает две принципиальные разновидности — астрономическую и географическую, — в зависимости от того, как располагаются его элементы: на вертикальной оси, противопоставляющей землю и небо, или на горизонтальной, противопоставляющей близкое и да-

легкое. Далее, мы можем спроецировать крайние точки вертикальной оси на некую шкалу, редуцированную до человеческого тела, члены и органы которого будут тогда распределяться между верхом и низом; мы можем также распределить эти части тела и органы по отношению к половым или продовольственным функциям. Во втором случае противопоставление полов не прева-лирует, уступая место другим сравнениям: отверстия пищеварительного трак-та, внутренние или наружные, могут быть одновременно или поочередно от-крыты либо закрыты. В первом случае половая оппозиция требует собствен-ных лексических средств выражения: для женщин это закрытая или, наобо-рот, зияющая вульва; у ее мужского аналога (детородного органа) — слиш-ком короткий или слишком длинный пенис.

Пусть мифы примеряются к представлению о человеке, и первой оппози-цией станет оппозиция культуры и природы, совпадающая с географичес-ким полюсом космической дихотомии<sup>169\*</sup>. Однако эта природная категория может быть двух разновидностей: биологическая, место которой уже отмече-но, и технологическая, совпадающая с одним из компонентов оппозиции, происходящей из категории культуры. Другой ее компонент, социологичес-кий, в свою очередь порождает оппозицию: *в группе/вне группы*, откуда мы переходим, путем новых разветвлений, к эндогамии, экзогамии или войне; либо же к целибату, кровосмешению или браку, и т.д. (Рис. 16).

Все оппозиции, с которыми мы имели дело с самого начала этой книги, укладываются в гнезда решетки, и она начинает приобретать структуру; кро-

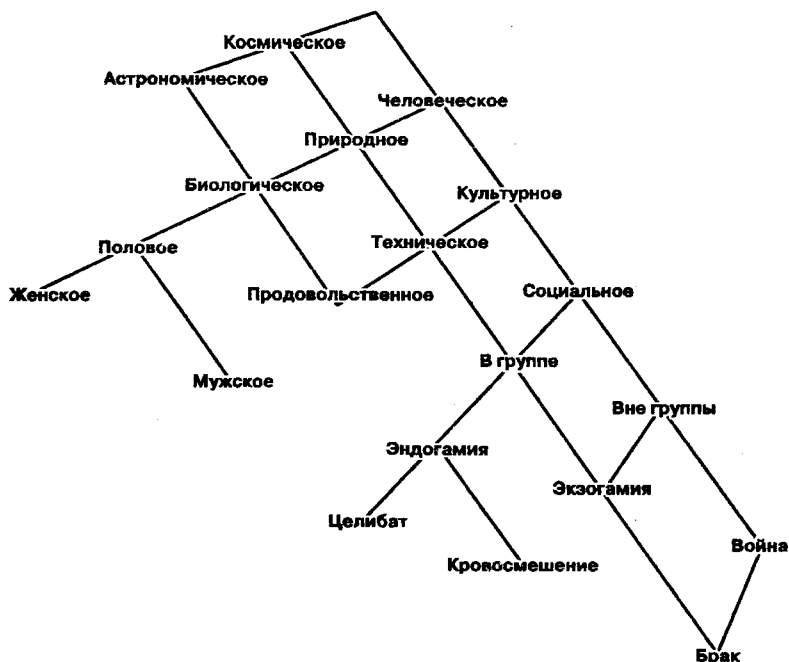


Рис. 16. — Структурная решетка мифологических оппозиций

ме того, в ходе дальнейшего анализа все новых мифов решетку можно продолжать в новых направлениях, постепенно заполняя имеющиеся лакуны. В конечном счете различия, выявляемые между мифами, располагаются на тех уровнях, где они подчеркивают задействованные оппозиции; эти уровни, каждый по-своему, горизонтально, вертикально или по диагонали, замыкают решетку на себя, чтобы заставить совпасть те или иные пары и в перспективе выявить гомологичность, преобладающую среди большинства оппозиций.

Необходимо также подчеркнуть, что в силу ограниченных возможностей графического изображения наша решетка выглядит более плоско и более бедно, чем в истинном ее виде, воспроизведение которого потребовало бы других многомерных проекций. Так, астрономическая ось может быть пространственной или временной, и в обеих этих формах она переносима на ось географическую, которая сама по себе предполагает два аспекта: пространственный, т. е. близкое или далекое расстояние, и временной, т. е. быстрое или медленное путешествие. С точки зрения системы питания, персонажи со сквозными отверстиями могут быть двух типов: без внутренностей, при этом пища проходит через их тело обычным путем — от рта к анусу, — но очень *быстро* (временная ось); или без тела (катящаяся голова, женщина-туловище и т. д.), при этом путь пищи, выделяемой на уровне горла, становится неестественно *коротким* (пространственная ось). Персонажи с заткнутыми отверстиями, в свою очередь, оказываются лишенными рта (верха) или ануса (низа). С точки зрения пола, аналогичные дихотомии преобладают в зависимости от того, к какому полу, мужскому (слишком длинный или слишком короткий пенис) или женскому (слишком открытая или слишком закрытая вульва) относятся конкретные персонажи; нам известно также, что эти образы приобретают риторические оттенки значения. Технологическое противопоставление, устанавливаемое мифами между домашним очагом и пирогой, находит свое место среди других предполагаемых контрастов: между верхом и низом, близким и далеким, пространством и временем, прямым и переносным значениями.

Как следствие, можно сказать, что трансформация домашнего очага сводится, с логической точки зрения, к проекции на горизонтальную ось вертикальной структуры фактора-посредника, в результате чего крайние точки *небо/земля* одной оси начинают совпадать с крайними точками *здесь/там* другой оси (Рис. 17). В остальном мифы сохраняют внутреннюю логичность, и это впрямую свидетельствует о том, что путешествие на небо ( $M_{187}$ ) выступает крайней точкой в авантюре, которую предпринимает герой, неосторожно решивший зайти слишком далеко.

Сформулированная таким образом трансформация становится практически самотождественной, и нам известны народы, которые отдают себе в этом отчет, поскольку базовые элементы своего общественного устройства они описывают, скорее, в терминах «лодочного груза», чем в терминах семьи или домашнего очага. Малайцы закругленное и напоминающее нос лодки окончание ножен своего национального кинжала (крисса) называют «домом» ламы (Rassers, p. 35). Таким символическим образом они выражают то соответствие, которое практически полностью реализуется в Сибири, где минимальной социальной единицей является «одна лодка», т. е. экипаж, команда людей, объединенных охотой и рыбной ловлей. Так, о селении индейцы говорят, что оно насчитывает столько-то «лодок», причем каждая состоит из

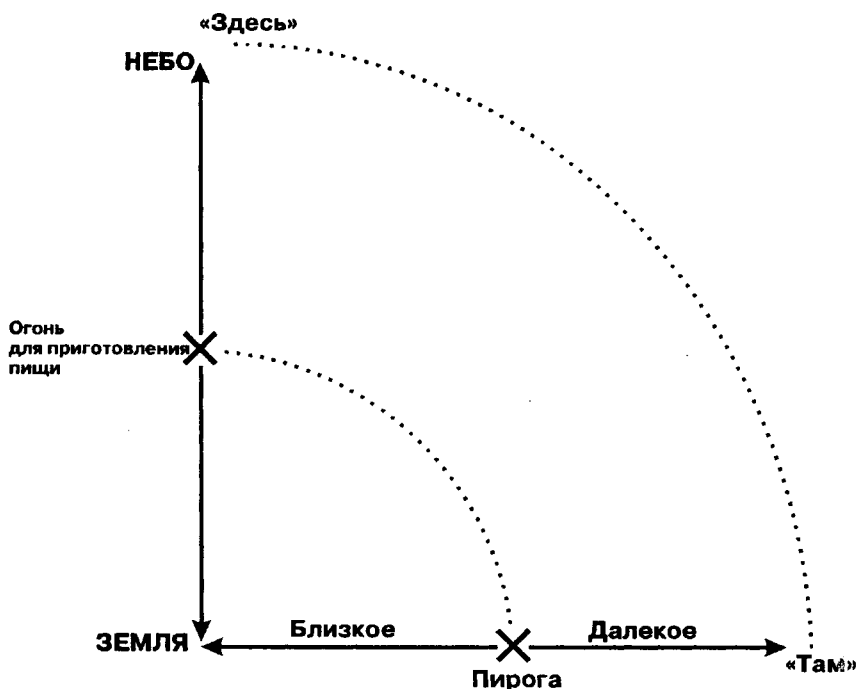


Рис. 17. — Огонь для приготовления пищи и пирога

связанных родством семей (Bogoras, 2, p. 544, 629). Аналогичные наблюдения были сделаны у Эскимосов (Boas, II, p. 601, Spenser, p. 177-192 и далее). Не менее значим и обычай племен Новой Гвинеи, где каждому клану принадлежат просторная хижина, в которой спят по ночам, и вместительное судно, в котором днем собираются все вместе и путешествуют; домом и лодкой пользуются исключительно члены клана. Сама хижина тоже нередко имеет форму лодки, и обе носят собственные имена, всегда одни и те же, переносимые на новое жилище, построенное взамен старого, и на новую лодку, сменяющую ту, которую уже невозможно починить. В некоторых районах Дельты одно и то же слово обозначает одновременно «клан» и «лодку»: чтобы узнать, к какому клану принадлежит незнакомец, спрашивают, «какая у него лодка». Лодка, таким образом, в полном смысле слова является социальной единицей, т. е. выполняет ту же роль, что в других случаях выполняет общий дом, где собираются члены группы (Wirz, p. 146 и далее).

Наконец, не следует ли в тщательности, с которой южноамериканские индейцы, грузясь в лодки, переносят туда в бугелочной тычке или в пучке пальмовых листьев головешки, поддерживая их горение, усматривать символ превращения пироги в домашний очаг, более мобильный, но в то же время сохранивший относительную безопасность — оппозиция риску и неопределенности путешествия, — этакий эквивалент дома?

На самом деле, однако, очаг и пирога происходят из более сложной системы, чем это показано на Рис. 17, где проиллюстрирован только один этап процесса доказательства. Для того чтобы перейти с одной оси на другую, недостаточно просто применить вертикальную структуру к структуре горизонтальной, которая во всех других отношениях была бы ей равнозначна; необходимо осуществить также и топологическую трансформацию целого в части. Первая система, состоящая из двух полюсов, объединенных промежуточным компонентом, становится своим собственным фактором-посредником; либо, если подойти с другой стороны, она становится фактором-посредником для системы высшего порядка, невзирая на сложность структуры, переносимой целый образ древней системы на редуцированную шкалу.

Какова же была в действительности изначальная ситуация? Сначала в мифах, повествующих о происхождении приготовленной пищи, заложена вертикальная ось, полюса которой занимают солнце и земля. Открытие огня для приготовления пищи приводит к появлению между ними промежуточного компонента: выступая в положительном значении (присутствуя), огонь становится компонентом-посредником в оппозиции неба и земли; выступая в нулевом значении (отсутствуя), он оставляет противоположные компоненты перед альтернативой конъюнкции, результатом которой был бы сожженный мир, или дизъюнкции, из которой получился бы гнивающий мир, крайнее проявление ночи.

Однако присутствие в одной пироге Солнца, дневного светила, и Луны, ночного светила (сидящих на носу и на корме, т. е. на двух противоположных местах в лодке, и оставляющих, таким образом, середину свободной для третьего персонажа, в чьи функции не входит править или грести, и, следовательно, теоретически у него не заняты руки и он мог бы, как свидетельствует этнографический опыт, выступить в роли наблюдающего за головешками), уже само по себе вводит отношение дня как умеренной конъюнкции неба и земли (конгруэнтной с географической категорией ближнего) и ночи, также умеренной формы, но уже в качестве дизъюнкции неба и земли, вступающей в отношения конгруэнтности с категорией далекого. *Следовательно, то, между чем пирога устанавливает дистанцию, и есть сами конъюнкция и дизъюнкция.* Если бы день и ночь, конъюнкция и дизъюнкция, находились слишком близко друг к другу, мы получили бы кровосмесительную связь Солнца и Луны, в состоянии затмений, подрывающих суточную периодичность; в плане географическом эти феномены корреспондировали бы с утратой оппозиции между близким и далеким. Наоборот, если бы день и ночь, конъюнкция и дизъюнкция, находились слишком далеко друг от друга, результатом стал бы либо вечный или абсолютный день, либо вечная или абсолютная ночь; при этом в обоих случаях наблюдался бы разрыв света и тьмы, либо утрата ими инвертированного характера, связанного с лунным или звездным свечением ночью, с тенью от облаков или колец радуги днем, в соответствии с ночной или дневной перспективой, диахронической или синхронической, которую мифам предстояло адоптировать. Наконец, в географическом плане мы вынуждены были бы констатировать утрату не столько оппозиции, сколько компонента-посредника между категориями близкого и далекого.

Переходя от мифов о происхождении приготовления пищи к мифам о происхождении чередования дня и ночи и о их схожем характере, мы, таким образом, совершили переход от рассмотрения системы первого уровня к рассмотрению системы второго уровня. Вместо простой оппозиции между компонентами мы столкнулись с другой, более сложной, оппозицией, затрагивающей два способа выражения первой оппозиции. Новые введенные нами мифы не ограничиваются тем, чтобы противопоставлять компоненты. Они противопоставляют различные манеры, в соответствии с которыми эти компоненты могут выступать членами оппозиции. Таким образом, эти мифы противопоставляют формы оппозиции и являются иллюстрацией перехода от логики суждения к подлинной логике пропозиций.

Такая возросшая степень сложности интерпретации оставалась бы непередаваемой, если бы она не прибегала к помощи дополнительного измерения. Мифы о происхождении приготовления пищи могли, без сомнения, разворачиваться во времени, но в отношении внутренней среды они дают только концепцию пространства, в то время как мифы о происхождении дня и ночи содержат одновременно концепцию пространства и времени. Поэтому понятие пространства эволюционирует, вставая в многомерный континуум: из абсолютного, теперь уже не отделимое от времени, оно становится относительным и определяется не статической оппозицией высокого и низкого, а динамической оппозицией близкого и далекого, которую задают социальные, а не космические оси координат.

Таким образом, категория времени появляется в мифологическом мышлении как необходимое средство для раскрытия отношений, в которые вступают другие отношения, уже данные в пространстве. Романтический жанр повествования, как мы видели, зарождается в серийности, являющейся следствием стирания дифференциальных признаков, и также проистекает из прогрессирующей сложности логической природы разводимых компонентов. Этот прогресс свидетельствует о временном измерении, которое, будучи длительностью исторической, двояко вступает в оппозицию с синхронным пространством, по-прежнему позволяя преодолевать его антиномии.

Когда мы рассматриваем его в такой формальной перспективе, дилемма, возникающая перед мифологическим сознанием, в чем-то определенно напоминает дилемму, с которой мы сталкиваемся в музыке. В обоих случаях стирание дифференциальных признаков между значимыми компонентами, если мы хотим, чтобы они сохранили свою дистинктивность<sup>170\*</sup>, требует выделения их на максимально возможном удалении друг от друга. Такая диалектика близкого и далекого, общая для мифа и музыки, ставит их перед одной и той же альтернативой: в случае мифа — стать романтическим произведением (в случае музыки — остаться романтическим), не изменяя малым интервалам; либо сохранить мифологическую природу (или верить, что она приобретет структурный характер) путем возврата к практике больших интервалов, ставших намного более чувствительными: вместо того чтобы уже быть в природе системы, дистанция, разделяющая их, возникает из искусственного приема — большие разрывы появляются вследствие систематического отречения от малых.

Совершив путешествие в мир романтической мифологии и учитывая, что в  $M_{415}$  мы обнаружили формы, которые, без всякого сомнения, происходят из структурного анализа, будет логичным предположить, что герой этого

мифа, Амаливака, решаясь отрезать ноги своим дочерям, делает то же, что и серийная музыка, прибегающая к большим интервалам как к средству подрезания крыльев мелодии.

Однако вернемся к пироге. В этом образе мифы находят для себя вектор промежуточного решения между двумя крайними формами оппозиции, которая за отсутствием промежуточного компонента могла упраздниться в результате конъюнкции или дизъюнкции своих полюсов. Каждый, кто путешествовал в пироге, на собственном опыте знаком с технологическими императивами, которые делают это судно удивительно подходящим для такой роли в формальном плане. Более или менее продолжительное путешествие в пироге требует по крайней мере двух пассажиров, наделенных взаимодополняющими функциями: один приводит лодку в движение, другой ее направляет. Место направляющего — на корме, а его спутник, для поддержания равновесия, должен находиться в носовой части. Во время путешествия ни тот, ни другой не могут двигаться, а тем более перемещаться, не вызывая при этом резких колебаний пироги, которые могут ее перевернуть. Таким образом, всю дорогу оба пассажира не должны приближаться друг к другу на *слишком близкое* расстояние; но в то же время, делая одно дело, они не могут также быть *слишком далеко* друг от друга. Определенные размеры пироги и очень строгие правила поведения во время плавания заставляют их держаться на *оптимальной дистанции*, быть одновременно и вместе, и отдельно, как в случае Солнца и Луны: избыток дня или избыток ночи могли бы привести к выжиганию или к загниванию земли.

И это еще не все. Пирого, *включенная* в путешествие, осуществляет топологическую трансформацию семантической функции, приписываемой в мифах образу путешествия. Вряд ли нельзя сказать, что пирога осуществляет интериоризацию<sup>171</sup> путешествия в привилегированном пространстве, а путешествие, в свою очередь, — экстериоризацию<sup>172</sup> пироги в неопределенной длительности. Следовательно, оба эти образа могут служить операторами (один — пространственным, другой — временным), обеспечивающими суждение о категориях близкого и далекого, оппозиция которых проявляется в мифах в тройной форме: кровосмешения и невозможного брака, характеров домоседа и авантюриста, дня и ночи — непрерывных или абсолютных.

Итак, схема путешествия в пироге позволяет осуществить одновременно две операции: одна, логического типа, обобщает оппозиции, полученные на разных уровнях, и дает глобальный результат, образуя систему, компоненты которой, будучи противопоставленными друг другу, создают новую оппозицию. Другая, семантического типа, аналогичным образом обобщает пространственные регистры (вертикальный и горизонтальный), временные (путешествие и календарь), социологические (целибат и брак, эндогамия и экзогамия, союз и война) и анатомические (увечья и уродливости, открытости и закрытости, физиологические недостатки); результатом этой операции также становится глобальный продукт, а его особенности резюмирует пара Солнце — Луна. Однако здесь возникает проблема, которую необходимо решить, если мы хотим понять смысл удивительных семантических колебаний, по-разному воздействовавших в разные эпохи, в разных регионах и у разных племен на понимание и функционирование двух светил (L.-S., 18).

Ранее мы отмечали, что пирога выступает в функции оператора. Какова же на самом деле природа этого образа? Пирога устанавливает между Солн-



цем и Луной, находящимися в ней в качестве пассажиров, неизбежную дистанцию. Путешествие несет этот эталон меры в течение всего пути, различные этапы которого последовательно проходит лодка. Такое перемещение сегмента прерывистого пространства на непрерывное пространство позволяет осуществить суммирование беспредельной серии инверсивно пропорциональных значений, в которых выступают во время путешествия категории близкого и далекого. В начале пути пирога так близко находится к пристани, что категория близости практически равна нулю; зато непредвиденный характер возможных препятствий наделяет категорию удаленности значением бесконечности. Но вот путешествие начинается; и день за днем близкое постепенно удаляется, а далекое приближается. Таким образом к концу плавания начальные показатели двух компонентов приобретают значения, прямо противоположные исходным. На обратном пути совершаются те же операции, только уже в другом направлении; причем фиксированный эталон пирога, отделяя крайние произведения для нулевых и бесконечных значений, позволяет выделить только среднее произведение.

Если принять во внимание, что эти крайние произведения взаимно корреспондируют с тем, что мы назвали выжженным миром, а также миром загнивающим, и если допустить, в соответствии с вышесказанным, что пирога осуществляет суммирование всех значений, в которых выступают во время путешествия конъюнкция ( $\cup$ ) и дизъюнкция ( $//$ ) близкого и далекого, то можно утверждать, что пирога представляет собой пространственный оператор, обеспечивающий совместимость (на временной оси) мира выжженного (конъюнкция неба и земли, точка равновесия которой — день) и мира загнивающего (дизъюнкция неба и земли, точка равновесия которой — ночь):

$$[\text{НЕБО} \cup \text{ЗЕМЛЯ}] \left( \sum_{\substack{\text{близкое} \cup \text{далекое} \\ \text{далекое} // \text{близкое}}} \right) [\text{НЕБО} // \text{ЗЕМЛЯ}].$$

Однако в действительности логическая структура системы еще сложнее, поскольку Солнце и Луна, чье чередование поддерживает равновесие выжженного и загнивающего миров, сами по себе (на семантической оси, в качестве операторов) осуществляют суммирование, тождественное, с формальной точки зрения, тому, которое пирога и путешествие производят на логической оси. Рассмотрим это явление более пристально.

Так, например, на пространственной оси Солнце будет иллюстрировать конъюнкцию неба и земли, приводящую к засухе, бесплодию и всемирному пожару, т. е. к миру выжженному. Однако на временной оси Солнце олицетворяет символы чистоты и аскетизма, которые выражаются в дизъюнкции полов: длаящаяся яркость, как говорят мифы, исключает любовные отношения. Симметричным образом Луна, в зависимости от того, присутствует она или отсутствует, расчищает семантическое поле, одну половину которого занимает дизъюнкция неба и земли с ее слишком долгой ночью, порождающей вражду, каннибализм и разложение, а другую — конъюнкция полов, ибо ночь должна быть достаточно долгой, чтобы могло проявиться половое влечение, источник размножения. Как следствие, каждое светило по-своему выража-

ет общую сумму последовательных значений на семантической оси, прежде чем они инвертируются в противоположное отношение на другой оси:

$$\begin{aligned} \text{СОЛНЦЕ} &= \left[ \begin{array}{c} \text{небо} \cup \text{земля} \\ \text{(пространственная ось)} \\ \sum \\ \text{мужской пол} // \text{женский пол} \\ \text{(временная ось)} \end{array} \right] \\ \text{ЛУНА} &= \left[ \begin{array}{c} \text{небо} // \text{земля} \\ \text{(пространственная ось)} \\ \sum \\ \text{мужской пол} \cup \text{женский пол} \\ \text{(временная ось)} \end{array} \right] . \end{aligned}$$

Если использовать символ логического произведения « $\cap$ » для выражения момента равновесия двух типов отношений « $r$ » — конъюнкции и дизъюнкции, — когда, несмотря на противоположность, они перестают быть несовместимыми и проявляют некоторую общность, то путешествие Солнца и Луны окажется операцией, осуществляемой пирогой над двумя светилами, в результате которой создается мифологический универсум; этот универсум и в самом деле представляет собой сумму всех пространственных и временных отношений, выражаемых каждым светилом по-своему:

$$\left[ \begin{array}{c} \text{с} \cup \text{t} \\ \text{(пространственное)} \\ \sum \\ \Delta // \text{O} \\ \text{(временное)} \end{array} \right] (\text{U} \cap //) \left[ \begin{array}{c} \text{с} // \text{t} \\ \text{(пространственное)} \\ \sum \\ \Delta \cup \text{O} \\ \text{(временное)} \end{array} \right] = 1.$$

Другими словами, мифологема пироги есть оператор логического произведения конъюнкции и дизъюнкции, присутствие которых она утверждает, сохраняя их разделенность. Эта логическая операция придает конъюнкции и дизъюнкции средние значения, удерживая их, и ту, и другую, в прежнем семантическом регистре. И наоборот, солнце и луна, которые на проверку также оказываются операторами, играющими роль членов в другой операции, представляют в совокупности серию вариативных значений конъюнкции и дизъюнкции, не удаляя самые крайние из них, но разнося их по различным семантическим регистрам. В результате все операции, вступающие в отношения противоположности, аннулируются. Достаточно чуть-чуть отступить в сторону, и мифологическое поле, которое прежде, когда его рассматривали с близкого расстояния, казалось чрезвычайно насыщенным и сложным, при взгляде издалека окажется совершенно пустым: сохраняя природу противо-

поставления, оппозиция Солнца и Луны может означать что угодно. В начале пути мифологическая мысль образует закрытую систему; обрести глубину ей удастся, только принеся в жертву свою избыточность<sup>12</sup>. Мысль постоянно тешит себя иллюзией открытия новых оппозиций, но перед лицом фактов вынуждена признавать эквивалентность компонентов, которые уже послужили ей для образования других оппозиций. По мере того как обогащается и усложняется содержание, слабеет строгость формальной конструкции или, скорее, она продолжает существовать, но уже в схематичном виде. В случае Солнца и Луны наблюдается прогрессирующее смешение содержания, которое используется большим числом мифов; небесные светила становятся, таким образом, взаимозаменяемыми, а мифы рассказывают, что в начале Солнце было Луной, а Луна — Солнцем; такое смешение может быть компенсировано разве что различными модальностями, согласно которым Солнце и Луна на абстрактном уровне выражают те же самые или другие значения. Отныне, подверженные общей нестабильности, светила будут различаться лишь *своими собственными манерами проявления нестабильности*. Оба они могут, конечно, обозначать что угодно, но Солнце — только при условии, что будет *совершенно одним* или *совершенно другим*: добрым отцом или чудовищем-каннибалом. И Луна свои первичные отношения корреляции и оппозиции с Солнцем поддерживает лишь тогда, когда представляет собой либо *одно и другое*: демиурга-законодателя и обманщика; либо *не является ни одним, ни другим*: бесплодной девственницей-дикаркой, гермафродитом, импотентом или распутным мужчиной.

Часть четвертая  
**Примерные девочки**

— Ну, все равно, вы простите меня, — продолжал он, — но дело в том, что это ужасно, ужасно, ужасно!

— Что ужасно? — спросил я.

— Та пучина заблуждения, в которой мы живем относительно женщин и отношений к ним.

Толстой Л. «Крейцерова соната»<sup>173\*</sup>

# I. Положение девушки

*«...Среди женских обязанностей одна из первейших — чистота; это обязанность особая, неотделимая от женщины, предписанная ей самой природой. Нет в мире явления более отталкивающего, чем женщина-неряха, и муж, испытывающий к ней отвращение, всегда прав».*

Руссо Ж. Ж. «Эмиль», 1. V<sup>174\*</sup>

С самого начала этой книги наше внимание было приковано к одному мифу. Все остальные, постепенно привлекаемые к обсуждению, служили лишь для того, чтобы прояснить миф, который стал для нас отправной точкой в исследовании, — миф Тукуна М<sub>354</sub>, рассказывающий о злключениях охотника Монманеки.

Разбив повествование на эпизоды, в рамках интриги не выделенные с достаточной точностью, и соотнеся каждый из этих эпизодов с парадигматическими системами, в которых они обретают свой смысл, мы в конечном итоге смогли выделить фундаментальные черты мифа, ставшего теперь типичным для многих авторов. Таких черт четыре. Во-первых, М<sub>354</sub> сравнивает и противопоставляет жен-живогных и одну жену-человека. Во-вторых, первая жена-животное представляет собой лягушку в прямом смысле слова, в то время как последняя — единственная жена-человек — воплощает лягушку в переносном смысле. В-третьих, эта олицетворенная лягушка играет также роль надоедливой женщины, или женщины-прилипалы: она отказывается дать свободу своему мужу, испытывающему к ней отвращение и мечтающему избавиться от нее; напротив, с женой, которая действительно является лягушкой, муж не собирается расставаться, но она оказывается оторванной от него (в переносном смысле) усилиями свекрови, не приемлющей системы питания снохи. Наконец, на примере эпизода с путешествием в пироге -- где соединяются двое мужчин, брат и зять, с противоположными характерами — мы показали, что миф Тукуна принадлежит довольно распространенной группе мифов, которые повествуют о Солнце и Луне, рассматриваемых в аспекте периодичности.

Те же черты присущи и группе североамериканских мифов, причем в более яркой форме, поскольку Луна и Солнце занимают в них места первого порядка, в отличие от М<sub>354</sub>, анализ которого позволил лишь сделать вывод о присутствии светил, в облике людей. Сближение двух групп становится от этого только более доказательным. Мы могли бы противопоставить мифы разных полушарий, выбрав из них те, что наделяют одинаковой значимостью и близкими ролями Солнце и Луну. Но при этом нам не избежать классической альтернативы, к которой всегда приводят сравнения подобного рода: схожесть может объясняться или независимым творчеством, или диффузией. Нет никакой необходимости доказывать, что многие мифологические темы путешествовали по разным территориям Нового Света, и, конечно,

никто специально не ждал нас, исследователей, чтобы помочь нам в собирании примеров. Наша цель — доказать, что мифы, *не похожие друг на друга*, как и мифы, схожесть которых на первый взгляд кажется случайной, могут, несмотря ни на что, иметь тождественную структуру и происходить из одной и той же группы трансформаций. Речь идет не о каталогизировании общих черт, а о том, чтобы показать, что, невзирая на различия, или даже в силу этих различий, мифы, о сближении которых никто и не помышляет, в действительности основаны на одних и тех же принципах и порождены одной родственной группой операций.

Начнем с краткого описания эпизода, присутствующего во многих мифах, анализ которого займет достаточно много места. Два брата, Солнце и Луна, спорят о достоинствах жен-людей и жен-животных, а именно лягушек. Так и не придя к согласию, они остаются каждый при своем мнении. Жена-лягушка вызывает отвращение у семьи мужа, но не тем, что она ест, в отличие от  $M_{354}$ , а тем, как она это делает. Две золовки из анализируемого эпизода конгруэнтно совпадают с шуринами из  $M_{354}$ , поскольку также наделены противоположными чертами характера: одна активна и заботится о своем внешнем виде, другая ленива и неряшлива. Придя в ярость от оскорблений, высказанных в ее адрес, лягушка прыгает на брата своего мужа — Луну — и отказывается его отпустить, т. е. становится женой-прилипалой. Несмотря на некоторые отличия в порядке повествования и в конфигурации семантических функций, мы узнаем те же черты, что отмечали при описании структуры мифа Тукуна.

Выявленные у народов, разделенных тысячами километров, эти скрытые аналогии поднимают проблему, решение которой усложняется тем, что североамериканские мифы сами по себе составляют региональный вариант в пределах обширной системы, называемой «муж-Звезда»; подробное исследование этой системы представлено в трудах Рейхарда (2) и Томпсона. В более поздней работе Томпсона содержится 86 версий, собранных по всей территории Северной Америки, за исключением юго-западных племен и районов проживания Эскимосов. Если бы исследователи при идентификации тем использовали менее узкие рамки, версий было бы еще больше.

Миф о муже-Звезде производит впечатление рассказа, эпизоды которого мало связаны с основным сюжетом. В полном своем варианте он включает множество таких эпизодов, но они редко присутствуют все одновременно. Поэтому воспроизвести его в адекватном виде при помощи какой-нибудь одной засвидетельствованной версии практически невозможно — в полном виде миф о муже-Звезде остается в виртуальном состоянии. Но, чтобы читатель получил представление об этом мифе, мы приводим синкретическое резюме, предложенное Рейхардом (2, р. 297-302), который выстроил в соответствующем порядке элементы, происходящие из разных мест, и в первую очередь — из района Великих равнин Северной Америки.

Одна или две молодые индейки мечтают заполучить в мужья Звезду. Их желание осуществляется, героиня поднимается на небо и встречает там хороший прием со стороны своего супруга и его родственников. Однако ее предупреждают, чтобы она ни в коем случае не трогала корень съедобного растения, которое ей показали в саду.

То ли из любопытства, то ли в силу беспечности, но она нарушает запрет. А корень, между тем, закрывал дыру в небосводе. Через отверстие женщина видит внизу землю и свое селение; ее охватывает нестерпимая ностальгия. И

она, собрав растительные волокна и жилы из кожи<sup>13</sup>, связывает их в веревку, а когда ей кажется, что длина уже подходящая, предпринимает попытку спуститься по этой веревке вместе со своим ребенком.

Муж-Звезда обнаруживает исчезновение жены. Склонившись над дырой в небосводе, он видит, что беглянка повисла в пустоте, ибо веревка оказалась слишком короткой. Женщина погибает — либо срывается сама, либо ее срывает камнем обиженный муж, а оставшийся сиротой ребенок выживает, питаясь молоком, по-прежнему наполняющим груди мертвой матери. Он растет не по дням, а по часам, и уже вскоре может сам о себе заботиться.

В некоторых версиях на этом месте миф заканчивается, или даже еще раньше — когда погибает героиня. В варианте, рассказывающем о двух женщинах, героини приземляются на дерево, с которого не могут спуститься. Чуть позже мы вернемся к этой версии. А у индейцев Великих равнин история о муже-Звезде и его жене индейке переходит в другое повествование, причем в некоторых мифах оно помещено в начале и имеет название: «Бабушка и внук».

Чудом выживший, но осиротевший герой или аналогичный ему персонаж, с самого начала оказавшийся в такой же ситуации, чтобы прокормиться, ворует плоды в саду одинокой старой женщины. Старуха застает его за этим занятием и усыновляет. Между ними складываются весьма двусмысленные отношения: либо женщина соблазняет мальчика, когда он становится взрослым (см. М<sub>241-244</sub>), либо в подробностях рассказывает ему о всевозможных опасностях, которые их окружают (однако неясно, какие цели она при этом преследует: хочет, чтобы он был настороже, или пытается настроить его на борьбу?). Юноша становится победителем чудовищ, ведет переговоры с врагами и, в конце концов, выдает им свою бабушку. В некоторых версиях он убивает ее сам.

И опять-таки в ряде случаев миф на этом месте заканчивается, а в других — продолжается, только, как правило, уже под названием «Сын Звезды». В то же время в зависимости от конкретной версии герой — либо сын Звезды, либо сын Луны или Солнца, либо сам становится одним из светил. Выполнив свою земную роль Творца, победителя или жертвы чудовищ, он поднимается на небо и принимает форму небесного тела.

В данный момент нас интересует только первая часть повествования, и здесь необходимо отметить, что в Южной Америке у этого североамериканского цикла есть аналог: серия мифов о Звезде — жене смертного человека, причем инверсия пола Звезды иногда сопровождается раздвоением земной героини (М<sub>110</sub>), что помогает воссоздать каркас некоторых северных версий. Проанализировав южноамериканские варианты в *«Сыром и приготовленном»* (М<sub>87-93</sub>, М<sub>95, 106, 110, 112</sub>; с. 159-186), мы показали, что они имели отношение, с одной стороны, к происхождению культурных растений, с другой — к теме короткой жизни. Мы также выявили, что мифы Же о происхождении культурных растений образуют серию, параллельную мифам Же и Бороро о происхождении огня для приготовления пищи, и что ряд мифов о происхождении дичи, прежде всего в версиях Же и Тупи, занимает промежуточное место между ними. Таким образом, мы перешли от темы происхождения огня для приготовления пищи к теме мяса; от происхождения мяса — к происхождению культурных растений; и наконец, от появления земледелия — к теме короткой жизни, биологической форме периодичности.

В настоящем томе мы возобновили этот путь на примере других мифов и несколько в ином направлении. От происхождения рыб и рыбалки мы перешли



к происхождению регулярного чередования дня и ночи, т. е. к астрономической форме периодичности, символом которой служит путешествие в пирог; пирога, в свою очередь, как мы установили в конце третьей части, трансформирует домашний очаг — его происхождению были посвящены самые первые из исследованных нами мифов ( $M_1$ ,  $M_{7-12}$ ) — и играет на вертикальной оси (верх — низ) ту же роль посредника, которая выпадает ей на горизонтальной оси (близкое — далекое). Однако вместе с тем как пространственная ось опрокидывается и из вертикальной становится горизонтальной, она из пространственной превращается во временную. Таким образом, мы возвращаемся к проблеме периодичности человеческой жизни, включающей проблему суток и времен года (см. выше, с. 125-126, 131-132).

С нашей стороны было бы ошибкой преуменьшать значение структурных аналогий между повествованиями Северной и Южной Америк, указывая при этом на заведомо анекдотический и случайный характер мифологического воображения. Ибо мы предполагаем, что мифы, весьма удаленные друг от друга географически и исторически, но говорящие об одном и том же, должны соответствовать логике общей организации как соседствующие виды в рамках одного рода. Так что не стоит опасаться ширины рва, который нам предстоит преодолеть; напротив, позаимствуем мужества у логической и семантической непринужденности, вполне засвидетельствованной всем предыдущим повествованием, у той непринужденности, подтвердить которую нам позволит более развернутый анализ североамериканских мифов, что, к тому же, поможет высветить новые, оставшиеся темными, зоны уже рассмотренных южноамериканских мифов.

\*\*\*

Из 86 версий мифа о «муже-Звезде», записанных Томпсоном, 69 повествуют о двух женщинах; в 27 версиях одна из женщин присутствует в рассказе очень короткое время, а в 10 — с самого начала действует только одна героиня. Вариант, который начинается со спора братьев, Солнца и Луны, по поводу женских достоинств, входит в первую категорию, поскольку оба делают выбор по своему вкусу: в соперничество вступают две жены. Этот вариант, опять же согласно Томпсону (р. 118), распространен только на Равнинах. Нам известны 9 его версий, бытующих у Гро-вантров<sup>175\*</sup>, Хидатса, Кроу и Арапахо.

Обособление народов Гро-вантр, Ацина<sup>176\*</sup> и Арапахо в самостоятельные племена произошло всего несколько столетий назад. Вместе с Чейеннами они далеко на юг расширили территориальную экспансию языковой семьи Алгонкинов, самими северными представителями которой являлись племена Блэкфут, Кри и Оджибве, и таким образом Алгонкины заселили все без исключения земли от северных Скалистых гор до Атлантического побережья. Однако внутри этой конгрегации родственных языков обосновались племена Сиу, которые, несмотря на то что регионы их основного проживания находятся на юге и на востоке, сумели выкроить для себя два небольших клочка земли: один — в направлении севера, занятый Асси и бойнами, другой — на западе, где обитают Кроу; территория Сиу, таким образом, как бы разрежает надвое земли западных Алгонкинов.

Общая картина осложняется тем, что Кроу и Хидатса отделились друг от друга не так давно<sup>177\*</sup>, и в традициях обоих народов сохранилась память об этом, но дальнейшая их эволюция шла в различных направлениях. Как и боль-

шинство племен Равнин, Кроу адаптировались к жизни, посвященной почти целиком охоте на бизона, особенно после появления лошадей<sup>178\*</sup>. Зато так называемые «деревенские» племена — например, Пауни на юге или Хидатса — под воздействием контактов с соседями, Манданами и Арикара, стали оседлыми; помимо охоты они занимались также земледелием. Однако нам далеко не все известно о том, каким именно образом происходили эти трансформации.

Судя по результатам археологических исследований, Манданы, Арикара и Пауни, задолго до появления лошади в XVII или XVIII в., вели оседлый земледельческий образ жизни; быть может, то же справедливо и для определенной части Хидатса, поскольку это племя не представляется однородным. Алгонкины, и, в частности, Чейенны, дают нам типичный образец земледельческих народов, обосновавшихся в регионе Великих озер еще три или четыре столетия назад, но их образ жизни полностью видоизменился в период между 1700 и 1770 гг.; этот процесс протекал одновременно с вытеснением Алгонкинов на Великие равнины (Jablów, p. 1-10).

Считается, что Гро-вантры занимались земледелием еще в начале XIX в. Но если Манданы принадлежат к той части языковой семьи Сиу, которая обосновалась на их исторических землях еще до Кроу и Хидатса, пришедших из района озера Верхнее и составлявших в то время одну группу, то Гро-вантры по языку напоминают скорее восточных Сиу<sup>14</sup>. Арикара относятся к языковой семье Кэддо, основной ареал распространения которой гораздо южнее — вблизи мест расселения племен Уичита и собственно Кэддо. Оторвавшись от Пауни, Арикара, по-видимому, составляли форпост с другими представителями Кэддо при прорыве на север. Их обособление от главной ветви может быть датировано концом XVI или началом XVII в. (Deetz, p. 5).

Создается впечатление, что на обширной территории к востоку от Скалистых гор народы трех языковых групп словно бы натываются и громоздятся друг на друга. Возможно, прежде регион был населен племенами, принадлежащими к Юто-ацтекской языковой семье<sup>179\*</sup>, которые вместе с Команчи и Киова обитают южнее Арапахо, тогда как большинство народов этой группы проживает в Большом Бассейне к западу от линии водораздела бассейнов двух океанов. Приход Атапасков с севера (Апачи и Навахо)<sup>180\*</sup> отбросил их назад. Проникновение Сиу, по-видимому, происходило позднее, когда французы, обосновавшиеся в Канаде, вооружили своих союзников Алгонкинов из района Великих озер и те стали оказывать давление на другие племена, вынуждая их покидать насиженные места. Конфликт, послуживший причиной разделения Хидатса и Кроу, датируется XIX в.<sup>181\*</sup> А эпидемия оспы, которая опустошительным вихрем пронеслась по индейским селениям и побудила Хидатса сблизиться с Манданами, разразилась в 1837 г.<sup>182\*</sup> Однако неизменным остается мнение, что появление народов «деревенского» типа на Великих равнинах следует относить минимум на семь или восемь веков назад, а то и больше, даже если первоначально, как мы предполагаем, они селились на востоке от Миссисипи (Strong, 2, Wèdel, I, 2). Что касается западных Алгонкинов, то между Арапахо и Чейеннами существуют заметные лингвистические расхождения, хотя эти народы непосредственно соседствуют друг с другом — между Арапахо и Гро-вантрами, с одной стороны, и племенем Блэкфут (Черноногие) — с другой; однако, вопреки еще недавно бытовавшему мнению, эти расхождения не выходят за рамки явлений, наблюдаемых в языках центральных и восточных Алгонкинов: «Языковая семья Алгонкинов образует единое целое» (Naas, p. 523). В то же время, похоже, что про-

цесс такой внутренней дифференциации зародился в далеком прошлом. И наконец, на западе от Скалистых гор народности, говорившие на языках Кутенай<sup>183\*</sup>, Салиши и Сахаптин<sup>184\*</sup>, расселились, возможно, много тысячелетий назад.

Такое смешение, в какой-то период неизбежное, более или менее архаических черт, а также приобретение новых в результате недавних потрясений, удерживает нас от обращения к доисторической ситуации, к тому же гипотетической, для выяснения того, был ли интересующий нас вариант введен одной из групп раньше, чем другой, или он родился непосредственно на месте. Нам еще представится случай показать, что спор небесных светил выявляет дистрибуцию, более широкую, чем та, которая вытекает из работы С. Томпсона, поскольку исследователь учитывал только примеры, хорошо вписывающиеся в цикл мужа-Звезды. Но, даже с географической точки зрения, мы не

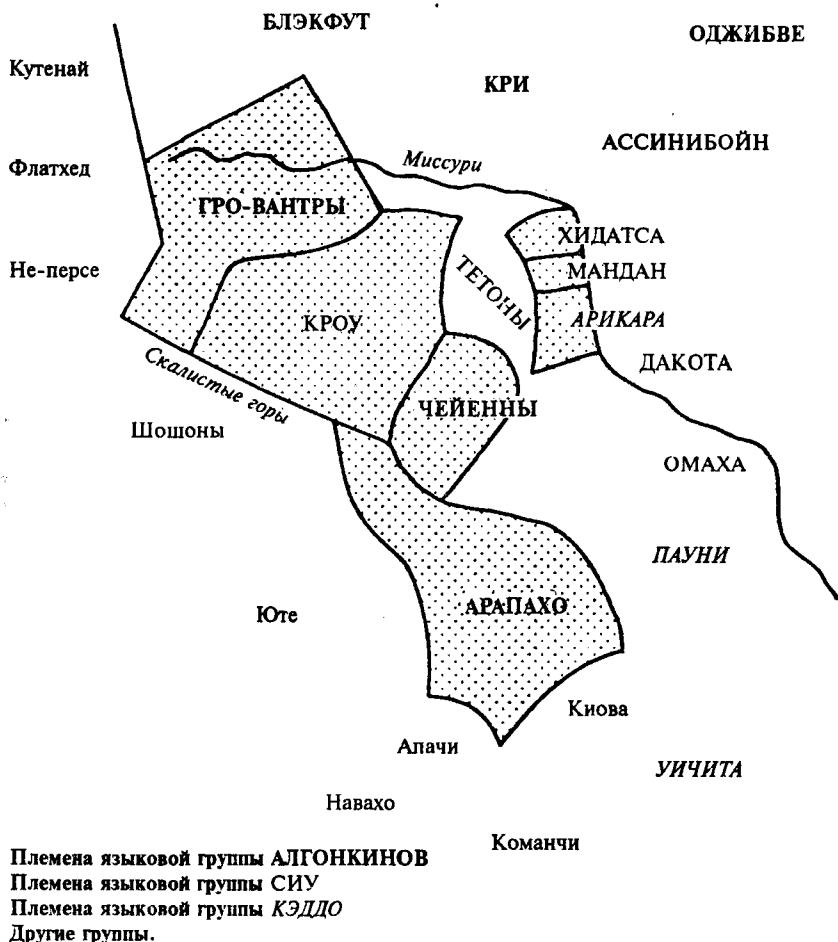


Рис. 18. — Территория распространения истории спора небесных светил и расположение соседних племен

должны придавать слишком большого значения барьеру в виде Скалистых гор, хотя он и отмечает западную границу языкового ареала Алгонкинов и, одновременно, границу территорий племен Блэкфут, Гро-вантр, Кроу и Арапахо. В северном направлении рельеф местности смягчается и склоны гор сообщаются друг с другом. Таким образом, становится понятно, что между крупными мифологическими темами Алгонкинов и Кутенай, изолированных от Алгонкинов, или темами народов Салиши-Сахаптин, не существует разрывов преемственности. Еще южнее, там, где горы действительно приобретают зловещий характер, достаточно сравнить мифологию равнинных племен и Шошонов, чтобы убедиться, что и та, и другая проистекают из одного древнего синкретического источника. К счастью, структурный анализ возмещает неопределенности исторических реконструкций. Он обеспечит нас более прочным фундаментом для интерпретации рекуррентного характера одной и той же мифологической схемы, проявляющегося в культурах двух полушарий, там, где, на первый взгляд, ничто не говорит о сближении.

Из предыдущих рассуждений следует, что народности, различающиеся языком или культурой, формировались в настолько различные эпохи, что при исследовании их мифов ни один из логических доводов не может служить основанием, дающим преимущество одному из возможных вариантов объяснения последовательности заимствований и изменений. Если мы начинаем с исследования Арапахо, то делаем это лишь по причине относительного богатства материала:

#### *М<sub>425</sub> Арапахо: жены светил (1)*

Молодые индейки грезят на земле о небесных светилах, мечтая стать женой одного из них: а на небе два брата, Луна и Солнце, сравнивают достоинства женщин нижнего мира. Глядя вниз со своей высоты, они издали наблюдают за жителями земли. «Что может быть прекраснее человеческих существ, — восклицает Луна. — Когда люди устремляют взор к небу и смотрят на меня, мне открываются их очаровательные лица. Я сгораю от нетерпения жениться на одной из жительниц земли». Однако Солнце запротестовало: «Что, люди, эти чудовища? Никогда! Их лица ужасны, покрыты морщинами, а глаза... У них отвратительно маленькие глаза! Нет, я предпочитаю жителей морских глубин!» И его можно понять, поскольку обитатели вод отличаются большими глазами: защищенные от солнечного жара стихией моря, они никогда не жмурятся, глядя на Солнце.

Однажды четыре индейки отправились поутру заготавливать дрова. Одна из них приблизилась к высохшему дереву (*Populus sp.*). Обернувшись дикобразом, Луна спустился и сел как раз на ветку этого дерева. Девушка загорелась желанием раздобыть иголок и принялась карабкаться вверх по стволу; но всякий раз, как она пыталась ударить дикобраза палкой, которую ей протягивали ее спутницы, животное уклонялось в сторону. Увлечшись охотой, девушка не заметила, что дерево волшебным образом растет. Обеспокоенные подруги стали кричать, чтобы она спускалась. «О, если бы вы только видели, — возражала она, — какие у этого животного великолепные белые иголки; моя мать им очень обрадуется — у нее таких нет». И девушка продолжала лезть все выше и выше. Вскоре спутницы потеряли ее из виду.

Внезапно дикобраз превратился в красивого юношу и объявил, что он Луна, а девушка только о том и мечтала, чтобы выйти замуж за Луну. Она сразу согласилась отправиться с ним на небо, и, надо сказать, что родители небесного

светила оказали своей новоявленной снохе радушный прием. «А где же счастливица, которую выбрал для себя мой брат?» — спросил Луна. «Там!» — нехотя ответил Солнце. Его женой оказалась лягушка: она то и дело подпрыгивала перед дверью и выпускала мочу при каждом прыжке. Преодолев неприязнь, Луна пригласил невестку в дом и дал обеим женщинам по кусочку требухи, чтобы послушать, какая из жен будет издавать наиболее приятные звуки во время еды. Жена Луны принялась бойко пережевывать пищу, лягушка же решила схитрить и незаметно взяла в рот кусочек угля, чтобы хрустеть погромче. Из ее рта потекла черная слюна, и Луна не удержался от смеха. Съев свой кусок требухи, индейка сразу пошла за водой. Лягушка, не успевшая прожевать пищу, тащиась сзади со своим кувшином. «Ах ты, насмешник, — сказала она, проходя мимо деверя. — Раз ты так, я больше от тебя не отстану». И, изловчившись, лягушка прыгнула на грудь Луны, где и поныне ее можно видеть с кувшином, который она в тот момент держала: два темных пятна, одно — побольше, другое, сбоку, — поменьше (Dorsey-Kroeber, p. 321-323).

Мы не собираемся делать исчерпывающего исследования цикла «муж-Звезда» и временно оставляем продолжение мифа в стороне. То же самое касается и еще одного мифа, от которого мы сохраняем только первую часть:

*М<sub>426</sub> Арапахо: жены небесных светил (2)*

Жили когда-то на земле вождь индейцев, его жена и два их сына. Небесных тел в те времена еще не было, и над всем царствовала тьма. Человек решил покинуть этот мрачный нижний мир и отправился со своей семьей на небо. Люди, оставшиеся без вождя и предоставленные сами себе, не знали, как им быть.

А надо сказать, что на небе жили тогда два брата — Луна и Солнце. Однажды они поспорили о достоинствах человеческих женщин и водных тварей. Луна расхваливал обитательниц вод, а Солнце находил людей куда привлекательнее, потому что, как он говорил, «их тела похожи на наши». Луна притворился сначала, что соглашается, а потом, когда брата охватили сомнения, убедил его изменить свой выбор. Может быть, рассуждал Луна, люди так некрасивы из-за гримас, искажающих их лица при взгляде на Солнце? Так не лучше ли Солнцу взять себе жену из водной стихии, а уж он, Луна, как-нибудь довольствуется женщиной-человеком.

Братья спустились на землю. На западе, возле реки раскинулся лагерь. Луна направилась туда, а Солнце — на восток, где находился другой лагерь. Пройдя вдоль реки вверх по течению и подобравшись поближе к жилищам, Луна спрятался в кустах, росших у тропы. Вскоре появились две женщины. Они были обворожительны — длинные волосы струились по плечам, а одежды отличались красотой и изысканностью. Увидев их, Луна превратился в большого дикобраза и уселся у подножия дерева с западной стороны ствола. Когда женщины принялись увлеченно охотиться за дикобразом, он залез на дерево и стал подниматься все выше и выше. Одна из женщин последовала за ним, несмотря на предостережения спутницы. Тогда Луна принял свой настоящий облик. Женщина согласилась отправиться с ним на небо и выйти за него замуж.

Мать Луны восхитилась красотой снохи. Вскоре вернулся и второй сын — Солнце; он тоже привел с собой жену и попросил мать встретить ее. Избранницей Солнца оказалась лягушка, беспрестанно прыгающая и квакающая. Луна окинул невестку критическим взглядом: «Большие глаза, широкое лицо, бугристая кожа, толстый живот и короткие ноги...» Повернувшись к матери,

он спросил: «Которая из них тебе нравится больше? Приготовь им поесть и укажи на ту, что будет громче чавкать во время еды». Лягушка положила себе в рот кусочек древесного угля, но вместо хруста смогла лишь испустить струйку черной слюны; ее соперница в это время громко пережевывала пищу. Луна расхохотался. А лягушка, оскорбленная насмешками, сказала: «Я отказываюсь жить с твоим братом, но старуха любит меня и не хочет, чтобы я уходила. Поэтому я не уйду и с этой минуты буду всегда привязана к тебе». Она прыгнула на грудь Луны да там и осталась (Dorsey-Kroeber, p. 332-333).

Третья версия ( $M_{427a}$ ; Dorsey-Kroeber, p. 339) наделяет Луну двумя женами, одна из которых — человек, другая — лягушка. Луна устраивает между ними соревнования по пережевыванию пищи, чтобы определить, какая из женщин жует громче и, следовательно, имеет лучшие зубы и вообще моложе. Побеждает женщина-человек, но через некоторое время она убегает. Тогда Луна возвращает жену-лягушку, которую уже было отверг. Потому-то на лике Луны и сегодня можно увидеть черную лягушку. В четвертой версии ( $M_{427b}$ ; *ibid.*, p. 340) женщина, преследующая дикобраза, выходит замуж за Солнце. Луна упрекает брата в непоследовательности; разве тот не заявлял, что люди очень некрасивы, когда смотрят на него? На самом же деле Луна ревнует. В конце концов Солнце убивает свою жену, когда она пытается убежать от него.

$M_{426}$  еще лучше, чем  $M_{425}$ , восстанавливает мифологическую конфигурацию, которую мы постепенно смогли выделить, сравнивая многочисленные мифы Южной Америки. До того как будет установлено справедливое чередование дня и ночи, человечество, плененное зловещей тьмой, познает хаос и жизнь без правил ( $M_{410}$ ). Чтобы абсолютная ночь уступила место ночи временной, человек должен подняться на небо и превратиться там в Луну ( $M_{393, 394}$ ). Такое равновесие между днем и ночью, а также между абсолютным и временным способами чередования света и тьмы, в социологическом плане объясняется оппозицией двух типов вступления в брак — близкого и далекого ( $M_{149a}$ ,  $M_{354}$ ,  $M_{406}$ ,  $M_{415}$  и т.д.). Как и в  $M_{354}$ , жены-люди или жены-животные символизируют оба этих типа. Лягушка всегда воплощает жену-животное, к которой семья мужа испытывает отвращение, в одном случае — из-за того, как она ест: *черная слюна* вытекает из ее рта; в другом — из-за того, что она ест: пережевывание *черных* жесткокрылых насекомых предвещает тот же результат. Еще раз обобщим качества, общие, на наш взгляд, для структуры мифов Тукуна и Арапахо: сравнение жены-человека с одной или несколькими женами-животными; дискредитация жены-животного из-за ее манеры питаться; ассимиляция (предстоящая — в мифах Арапахо, свершившаяся — в мифах Тукуна) жены-лягушки с надоедливой женщиной, или женой-прилипалой; наконец, связь этих трех мотивов с астрономической парой, составленной из Солнца и Луны — в третьей части мы установили ее имплицитную роль в мифе Тукуна. Североамериканские мифы открыто представляют компоненты, которые в мифах Южной Америки проявлялись лишь отчасти. Чтобы выявить остальные, мы были вынуждены предаться терпеливой дедуктивной работе; теперь необходимость этих компонентов представляется имманентной. Именно теперь, логически обосновав существование мифологической системы, мы проверяем ее объективное присутствие на фактическом уровне. Обнаруживая ее индуктивным путем при помощи североамериканских примеров, мы приступаем к экспериментальной фазе исследования, благодаря которой исходные гипотезы смогут получить подтверждение.

Космологические мотивы, явно или имплицитно представленные во всех этих мифах, доказывают, что состязание в пережевывании пищи, несмотря на его игровой характер, не исключает серьезных вещей. У Арапахов, как и у многих других народов, миф, несколько вариантов которого мы только что воспроизвели, — один из тех, что служат основанием для проведения наиболее важного ежегодного обряда у индейцев Великих равнин и у их соседей.

Этот обряд — как правило, именуемый «пляской Солнца», по названию, заимствованному из языка Дакота, которое означает «смотреть на Солнце в упор», — у разных групп индейских племен имел различную последовательность проведения. Тем не менее он всякий раз сохранял свой синкретический характер, объясняющийся имитациями и заимствованиями. Во времена мира к участию в обряде поочередно приглашались все соседние племена, и у гостей из этих племен в памяти оставались поразившие их ритуалы. Число эпизодов обряда и порядок их следования не всегда совпадали, но, придерживаясь наиболее общей формы, «пляску Солнца» можно описать следующим образом.

Это был единственный обряд индейцев Равнин, в котором принимало участие все племя; во всех прочих участвовали только кланы старейшин, определенные возрастные группы или объединения. Индейцы, рассыпавшись во время холодного времени года на маленькие группы, каждая из которых подыскивала себе для зимнего жилища защищенное место, весной собирались вновь для проведения общей охоты. Одновременно с тем, как восстанавливался полный состав племени, на смену скудости приходило изобилие. С точки зрения социологической, а также экономической, начало лета предоставляло всей группе возможность жить единым целым и отмечать это вновь обретенное единство большим религиозным праздником (Wisser, 2, p. v). Один из наблюдателей второй половины XIX в. отмечает, что пляска Солнца «требует присутствия всех членов племени, а также, чтобы были все кланы и каждый занимал отведенное ему место» (Seger, в: Hilger, 2, p. 151).

Таким образом, как правило, обряд приурочивали к лету. Но нам известны примеры, когда он проводился и в более позднее время. К пляске Солнца, связанной с крупными сезонными ритмами, управляющими жизнью общества, прибегали также в некоторых особых случаях, касающихся жизни отдельных индивидов. По случаю избавления от опасности или исцеления от тяжелой болезни член племени показывал проведение праздника в следующем году. К нему надо было долго готовиться — организовывать сложную церемонию ритуалов, запастись продуктами, чтобы накормить приглашенных и разного рода присутствующих, которым предстояло вознаградить служителей культа. Новый «хозяин» танца принимал титул своего предшественника, а также обязанности, соответствующие различным фазам ритуала и исполняемые обычно старейшинами и другими представителями высших слоев. В ходе этих действий, смысл которых не очень ясен, он отдавал свою жену тому, кого называл обрядовым «дедом», становясь его «внуком», чтобы потом, ночью, под открытым небом или при луне, свершилось реальное или символическое соитие, в ходе которого дед перекладывал кусочек корня, изображавший его семя, из своего рта в рот женщины, а та — в рот своему мужу.

В течение всего праздника, длившегося много дней, жрецы строго соблюдали пост в еде и питье — поэтому индейцы Кри называли этот обряд «танцем

без питья» (Skinner, 6, p. 287) — и подвергали свое тело различным экзекуциям. Например, они давали втыкать себе в спинные мускулы деревянные заостренные колышки; затем к этим колышкам привязывали длинные ремни, на которых жрецов подвешивали к вершине столба, а вокруг танцевали и подпрыгивали кающиеся, пока колышки не вырывались из тела вместе с мясом; либо с другого конца к ремням привязывались тяжелые предметы, например черепа бизонов с рогами, которые, когда люди начинали волочить их по земле, вгрызались в почву, что приводило к аналогичному результату.

Старейшины и главные служители культа сначала собирались в отдельно стоящей палатке, чтобы здесь тайне приготовить или обновить предметы, имевшие богослужебный смысл. Группы воинов отправлялись на поиски стволов деревьев, необходимых для сооружения каркаса широкого тоннеля, который затем покрывали зеленью. На ствол, предназначенный для центрального столба, набрасывались и рубили его так, будто это был враг. Под сенью тоннеля проводили обряды, пели песни и танцевали. Как кажется, по крайней мере у Арапахо и Огдала-Дакота, период вседозволенности, иногда не просто возможной, но предписываемой, длился одну ночь (Dorsey, 5, p. 138; Spier, 4, p. 475).

Родовое имя, которое получал весь комплекс чрезвычайно сложных обрядов, без всякого сомнения, преувеличенно подчеркивает их солнцепоклоннический характер. Однако нельзя недооценивать этот контекст. Действительно, культ, воздаваемый Солнцу, был двойственным и смутным. С одной стороны, люди умоляли светило, чтобы оно проявляло благосклонность, давало долгую жизнь детям и преумножало стада бизонов. С другой стороны, Солнцу бросался вызов и выражалось недоверие. Один из последних ритуалов проявлялся в безумной пляске, длившейся до конца дня, несмотря на полное истощение исполнителей. Арапахо называли этот ритуал: «партия, сыгранная против Солнца», а Гро-вантры: «танец против Солнца». Люди хотели одержать победу над небесным светилом, которое, распространяя свое тепло все предыдущие дни, пыталось помешать проведению церемонии (Dorsey, 5, p. 151-152). Таким образом, индейцы видели в Солнце двойное существо: необходимое для жизни человеческого рода, но вместе с тем и угрожающее своим жаром и затяжной засухой, предвещающей его появлением. Один из мотивов рисунков, которые наносили на свое тело танцоры Арапахо, представлял их «пожираемыми небесным огнем» (Dorsey, 5, p. 171). Информатор из того же племени рассказывал: «...во время пляски, это было давно, стало так жарко, что жрец вынужден был прервать церемонию и покинул тоннель. За ним последовали другие танцоры, потому что они не могли продолжать без него» (Kroeber, 3, p. 301). Но обряд касался не только Солнца: на раздвоенной вершине центрального столба индейцы устанавливали гнездо Птицы-Грома. Эта связь с громом, а особенно с весенними бурями, еще четче проявляется у центральных Алгонкинов, согласно которым танец, в других местах называемый «пляской Солнца», пришел на место более древнему ритуалу, исполнявшемуся для вызова ливневых дождей (Skinner, 5, p. 506-508; 6, p. 287). На Равнинах танец также соответствовал двойному назначению: победить врага — как правило, Солнце — и заставить Птицу-Гром освободить дождь. Один из мифов, лежащих в основе танца, повествует о великом голоде, конец которому смогли положить один индеец и его жена: благодаря их знаниям ритуалов земля вновь стала приносить плоды (Dorsey, 7, p. 650-651).

Таким образом, между пляской Солнца у индейцев Великих равнин и об-



рядом большого поста, празднуемым Шеренте<sup>185\*</sup>, чтобы заставить Солнце точно следовать своему пути и положить конец засухе, существует очень глубокая аналогия («Сырое и приготовленное», с. 274-277, 280, 282, 298 и прим. 122). В обоих случаях мы имеем дело с главным обрядом племени, с обрядом, в котором участвуют все взрослые. Жрецы культа в течение долгого времени лишают себя пищи и питья. Обряд проводится рядом со столбом, символизирующим небесную дорогу. Индейцы Равнин танцуют вокруг этого столба и свистят, имитируя крики Птицы-Грома. Шеренте воздвигают столбы только тогда, когда услышат «жужжание» ос (Nim., 6, p. 96), несущих жала. У индейцев обеих названных групп обряд завершается раздачей священной воды. У Шеренте эта вода, хранящаяся в отдельных сосудах, может быть чистой или испорченной; кающиеся принимают один вид воды и отказываются принимать другой. «Душистая вода», используемая в обряде индейцев Арапахо, имеет сладкий привкус; впрочем, она символизирует менструальную кровь, несовместимую со священнодействиями (Dorsey, 5, p. 22, 35, 177-178).

В «Сыром и приготовленном» (с. 277) мы показали, что обряд Шеренте, связанный с длительным постом, а также мифы Бороро и Же о разорителе гнезд (M<sub>1</sub>, M<sub>7-12</sub>) в действительности воспроизводят одну и ту же схему. Мифологический разоритель взбирается на вершину дерева; он остается там в качестве пленника до тех пор, пока изобретение огня для приготовления пищи не начинает действовать как фактор-посредник между разделенными полюсами неба и земли. Параллельно этому и жрец Шеренте, исполняющий обряд пляски Солнца, взбирается на высокий столб и остается наверху, пока не добудет от Солнца огонь, чтобы зажечь затушенные очаги, и не добьется обещания послать дождь, т. е. речь идет о двух способах сообщения между землей и небом, которые, в силу враждебности Солнца по отношению к людям, находятся под угрозой соединения, что чревато мировым пожаром.

В Северной Америке наблюдаются те же самые отношения конгруэнтности между мифом, где героиня «выгоняет» из жилища дикобраза, и ритуалами пляски Солнца. Информанты Арапахо проявляют полную осведомленность в этом и детализируют моменты, в которых проявляется корреспондирующий характер двух систем. Один из главных ритуалов пляски Солнца состоит в принесении человеческой жены в жертву Луне. Жертву символизирует центральный столб тоннеля, сделанный из той же породы дерева, что и то, на которое взобралась героиня мифа (Populus sp.). В разветвленной верхушке дерева — при обтесывании ствола ее сохраняют — размещают вязанку веток и вставляют туда палку-копалку. Этим инструментом, как говорят индейцы, пользовалась человеческая жена Луны для извлечения корня, закрывавшего небесный свод, — именно его вставила она в отверстие, чтобы привязать к нему конец своей веревки, свитой из кожаных ремней. Ремни также фигурируют в ритуале: они накручены вокруг рукоятки палки. Кающиеся, подвешенные на ремнях при помощи деревянных колышков, вонзающихся в их тела, изображают женщину во время ее спуска с неба. И если алтарь, установленный под тоннелем, напоминает маленький ров, то лишь с тем, чтобы запечатлеть отверстие, прорытое героиней (Dorsey, 5, p. 27, 112, 114, 177). Такая же связь между пляской Солнца и мифом о муже-Звезде существует у индейцев Блэкфут (Reichard, 2, p. 279) и Хидатса (Bowers, 2, p. 292-293).

Самое пристальное внимание мы уделим версии мифа, записанной Дорси во время экспедиции, посвященной исследованию пляски Солнца у Арапахо. Эта версия, близкая M<sub>426</sub>, имеет, однако, более философский и научный ха-

рактар, чам тэ міфы, што мы разглядалі да сых пор. В такім якасстве яна вызначана прадстаўляе сабой адзін з міфаў, абасновываючых рытуал, і недвусмысленна воспроизводит тэмы, значымыя для якіх мы толькі падозрвалі і якія без гэтай версіі было б вельмі цяжэй выдзяліць.

*М<sub>428</sub> Арапах: жэны небесных святіл (5)*

Когда-то даўным-даўно існаваў на небе прасторны стойбішча, а ўправлялі ім мужчына, яго жэна і два іх сыны — людзі прастодушыныя, но разам з тым трудолюбивыя і шэдрыя. Іх жылішча было зроблена з святла, уваход у яго абразавывала бачнае Сонца, колышкамі служылі арліныя перы.

Сыноўя не любілі сядзець на адным месце, яны то ўходзілі, то прыходзілі і маглі бачыць самых розных людзей і жывотных. В час іх адсутства родзіцеляў, не пакідавалі стойбішча, больш за ўсё баяліся за сваіх дзяцей і іх справы. Ярка выражаныя домоседы, яны былі схільныя да созерцальнасці.

Аднажды в час ночнага адпачынку браты загалавалі аб жанітбе. На наступную ноч старэйшы брат — Сонца — вэжліва абратіўся да бацькі, абясніў, што да блага сабе, а такжэ жадаючы злегчыць жыццё сваім родзіцелям, яны з братам задумалі жаніцца. Аспэніўшыся, яны будуць часта бачыць дома, і ў бацькі з мацярыю пачаюцца заботы.

Родзіцелі падумалі і далі згоду, паведаваўшы сваё рашэнне з буйной торжэственнасцю, пасля чаго напсутствавалі сыноўя ўсёмагчымымі саветамі адносна мудрага і асмотрытельнага паводзін. Стойбішча знаходзілася на левым берагу ракі Орла, якая тэкла з захада на ўсход. Пярэжэ чым пайці, кожны з братоў каротка изложыў сваю праграму дзеяў: Луна збіраўся адправіцца на поіскі жэны-чалавека, ці «воскрэсшэе жанчыны»; Сонца хацеў забраць у жэны абітальніцу вод, ібо, па яго мненню, чалавечыя жанчыны не адрозніваліся прыгажосцю і тэла іх былі уродлівыя: «Когда людзі поднімаюць галовы і смотрыць на мяне, яны адвратна шурцяць і моргаюць. Іх ліды кажуцца мне адталкываючымі. Зэмнаводныя куды сымпатічней. Когда мною любуецца какая-нібудзь жаба, яна не строіць грімаў, падобна людзям. Яна нэподвільна глядзіць на мяне, не моргавя; рот яе абворожытэлен, а манера высавываць язык — вэрны знак таго, што з яе выйдзе хорашая любовніца». Младшій брат варазіў, сказаў, што да яго — Луну — людзі смотрыць ўсёгда з любовью і дэбрэжэльна, што яны хораша вэспітаны і уважлівыя ў манерах абрашэня. На гэтым браты і разсталіся.

Старэйшы двіннуўся да ўстаў ракі, а младшій — да істочу. Яны ўходзілі ночью, когда, пройдзя поўную фазу, бачная Луна існавала. Путэшэствіе длілося шэсть днэй. В тэчэнь першых двух неба было тэмным, пакрытым аблакамі. Два наступных днэй у адпаведнасці з заведзеным рытуалам браты аддыхалі. Пастэдняе жэ два — прэдшэствавалі новай Луне.

Луна подняўся вдовль па раку ў захадным наравленні да прасторнага стойбішча — адтуды доносілься шум і лай сабак. Воздух был наполен ароматамі, пейзаж поражаў веліколепіем. Со всах стораў раздавалася пцічье пэньне, пэлі такжэ зэмнаводныя [sic] і наэкомыя. В чыстэйшэм зэркале воды атражаліся дэревья і неба. Обітатэлі стойбішча праводіль врэмя за іграмі і разлічнымі рабэтамі.

Луна з вэсхільшэньнем взіраў на гэту ідыліічэскую карціну, как вдруг увідэў двух моладых жанчынаў: яны нэторопліва шлі па берагу, сабіраючы сухое дэрево. Обэрнуўшыся дэкобразом, Луна даў замэтыць сабе адной з іх. «О!

Никогда не видела более красивого дикобраза, — воскликнула девушка. — Какие у него превосходные иголки — длинные, белые. Именно такие мне и нужны! У моей матери нет ничего подобного...»

Дикобраз увлек девушку на вершину большого дерева (*Populus sp.*). Напрасно подруга умоляла ее спуститься. Когда Луна вновь принял свой настоящий облик и заговорил, женщина, оставшаяся на земле, потеряла свою спутницу из виду. Очарованная элегантностью и красотой кавалера, девушка согласилась следовать за ним на небо; а чтобы жена не могла вернуться обратно, Луна поспешно закрыл отверстие в небесном своде.

Очутившись на небе, девушка залюбовалась небесным стойбищем, раскинувшимся на берегу Красной реки, текущей с севера на юг. Жилище родителей мужа находилось выше по течению. Дав молодой жене восхититься видом земли, открывавшимся с высоты, Луна представил ее своим родителям, которых покорила красота невестки, и они подарили девушке платье, богато вышитое иглами дикобраза.

Однако Луна удивился, не увидев жены своего брата, когда тот вернулся с востока. Солнце объяснил, что в силу своей застенчивости она предпочла остаться на берегу реки Орла. Мать отправилась на поиски второй невестки, но нашла только жабу, бесцельно прыгавшую из стороны в сторону; женщина догадалась, что это земноводное и есть жена ее сына, и вежливо предложила невестке присоединиться к семье; приняв облик девушки, жаба согласилась следовать за ней. Поскольку она страдала недержанием мочи, Луна прозвал ее «Водяная жена» (*Water-woman, Liquid-woman*). Но несмотря ни на что ее ждал не менее приветливый прием, чем был оказан другой невестке.

Красота человеческой жены брата так очаровала Солнце, что он не мог отвести глаз от невестки, забыв о своей собственной жене, а Луна не упускал возможности высказаться по поводу уродства и морщинистой кожи жабы. Он ни на минуту не оставлял невестку в покое, да и Солнце уже раскаялся в своем выборе. Именно к этому времени восходит организация жизни людей; предметы обихода, как и продукты питания, получили имена и стали употребляться по назначению. Мужчины и женщины осознали свои потребности и научились правилам поведения.

От родителей своих мужей получили домашнюю утварь и жены наших героев. Что касается мужчин, то они занимались охотой, чтобы прокормить свои семьи. Жаба, по обыкновению замкнутая, положила в рот кусочек древесного угля, а так как зубов у нее не было, она не смогла издать ни единого звука. И пока она с трудом пыталась проглотить пищу, из уголков ее рта вытекал черный сок. Луна осыпал невестку насмешками.

Как-то братья вернулись с охоты нагруженные мясом; их отец распорядился сварить его и подать по миске с требухой обоим невесткам. Женщина ела с большим аппетитом, пережевывая пищу и издавая при этом звуки, приятные для слуха. Жаба, по обыкновению замкнутая, положила в рот кусочек древесного угля, а так как зубов у нее не было, она не смогла издать ни единого звука. И пока она с трудом пыталась проглотить пищу, из уголков ее рта вытекал черный сок. Луна осыпал невестку насмешками.

Старик-отец послал сыновей охотиться в разные стороны. Как обычно, братья подчинились, не сказав ни слова. А их родители в это время решили обучать своих снох земледельческим работам. Свекровь изготовила палки-ко-

палки и объяснила, как ими пользоваться. Землю необходимо было окучивать с четырех сторон растения: сначала с юго-востока, затем, по порядку, — с юго-запада, северо-запада и северо-востока; после этого требовалось приподнять корень с западной стороны. Жена Луны изо всех сил помогала свекрови. Другая сноха продолжала лелеять свою пассивность и ничего не делала.

Когда братья вернулись с охоты, все собрались вместе, и, пока готовилась еда, старик дал каждой снохе по палке-копалке: «Это, — наставительно сказал он, — ваш повседневный инструмент. Вы будете им пользоваться для того, чтобы натягивать палатку, выкапывать съедобные растения и корни». Братья слушали внимательно, ведь наставления касались их жен.

«Быстрее, быстрее!» — вдруг закричала, задыхаясь, жена Луны. Свекровь прибежала на крик, ощупала ее тело и с удивлением обнаружила между ног снохи хорошо сложенного младенца; новорожденный шевелился. Все стали восторгаться красотой малыша, за исключением невестки-жабы — она лишь дулась да сердилась. «С меня достаточно твоих глупостей, — взорвалась она, обращаясь к Луне, который смотрел на нее с презрением. — Ты безжалостно насмехаешься надо мной, все время критикуешь меня. Что ж! Я прилеплюсь к тебе! В таком виде тебя отныне будет лучше видно!» Она прыгнула на грудь Луны и замерла.

Отец объяснил младшему сыну, что еще не успел завершить обучение женщин и преподавал им пока не все правила поведения. Иметь детей — это прекрасно, отметил он, но нельзя, чтобы женщина рожала без предупреждения. Когда же супруга сына зачала своего чудесного малыша? Стали подсчитывать дни, восстанавливать перипетии путешествия и мельчайшие детали всех событий. Луна и Солнце ушли на поиски жен и вернулись одновременно: ведь в те года продолжительность дня и ночи была одинаковой. С другой стороны, Луна привел свою жену как раз в день зачатия, и имелся свидетель в лице ее спутницы.

«Все это хорошо, — сказал старик, — но мне не нравятся такие внезапные, совершенно ненормальные роды. Десять лунных месяцев должны пройти между зачатием и родами. Последний месяц, когда у женщины были регулы, можно не учитывать. Затем следует сосчитать восемь месяцев без регулов, за которыми следует десятый — месяц родов, сопровождающихся обильным излиянием крови. Ведя такие подсчеты на пальцах, женщина всегда сможет быть уверенной, что она внезапно не забеременела от какого-нибудь дикого животного. И у нее будет время, чтобы предупредить мать и мужа заблаговременно. Люди сделаны из свернувшейся менструальной крови, поэтому они так любят суп из крови. За родившимся ребенком следует излияние крови, и с этого момента устанавливается интервал в десять месяцев». Каждый период кровотечения длился от первой до последней четверти Луны, т. е. ровно то время, которое проходило с момента выхода Луны на поиски жены и до его возвращения (Dorsey, 5, 212-221, 178).

Этот курс гинекологии, хотя он и встречается в двух версиях, трудно назвать ясным, мы даже не уверены в том, что правильно его передали. Миф продолжается бегством женщины, прихватившей с собой ребенка, ее смертью, детством героя, дальнейшими его приключениями и смертью, за которой следуют воскресение и вознесение на небо, где герой превращается в созвездие. Мы на время оставляем эти эпизоды в стороне.

Если свести миф к первой его части, окажется, что он поднимает достаточно проблем, чтобы привлечь наше внимание. Прежде всего поражает тон повествования — нравоучительный и морализаторский. Отец небесных све-

тил — воплощение святости, его жена наделена всеми добродетелями хозяйки, сыновья только о том и думают, как в полной мере выразить родителям свою любовь, почтение и смирение. Иными словами, в мифе описывается такая идеальная семья, о какой в консервативном обществе даже наиболее ярко выраженные хранители моральных устоев могут только мечтать. Впрочем, мы говорим о краснокожих, а не о французах или англичанах из какой-нибудь буржуазной провинциальной среды прошлого столетия. Это заметно по смешению помпезных максим, затрагивающих вопросы морали и гордости в разрезе биологических функций. В нашем современном обществе наставник в вопросах знания жизни не может похвалиться глобальным характером системы, в которой фигурировали бы одновременно и космология, и техника, и правила общественной жизни, и детородные способности.

Стойбище небесного семейства раскинулось на левом берегу двух потоков. Река, текущая с запада на восток, принадлежит нижнему миру, а та, что несет свои воды с севера на юг, — верхнему. В зависимости от угла, под которым взгляд направлен на стойбище, оно находится то в одном мире, то в другом; скорее, в мире верхнем, согласно  $M_{428}$ , однако мы помним, что в  $M_{426}$  то же самое стойбище изначально находилось внизу.

В завязке мифа Солнце и Луна ведут жизнь странников. Они никогда (или почти никогда) не находятся на одном месте. Поскольку миф отличает видимое Солнце и посвящает все повествование странствующему светилу, можно сделать предположение, что регулярного чередования дня и ночи в то время еще не было, а свет и тьма властвовали в запутанном порядке.  $M_{246}$  утверждает, что в ту эпоху царила ночь. Среди аргументов, которые братья приводят в пользу женитьбы, оседлая и упорядоченная жизнь выступает на первый план. После того как взаимоотношения Солнца и Луны были, так сказать, улажены, братья стали часто проводить время вместе, а не двигаться каждый со своей стороны, и оба охотно помогали родителям. Следовательно, братья-светила были сначала *далекими*, но женитьба сделала их *близкими*.

Поиск жен начинается, когда Луна находится в последней четверти, и заканчивается, когда она входит в первую четверть. Все это время, в действительности, Луна отсутствует на небе, как если бы она удалась на запад от места своего недавнего ночлега. Солнце движется на восток, что делает каждую ночь, когда на другой стороне земли совершает свой путь в обратном направлении (Mooney 4, p. 971). Безусловно, эти отлучки неодинаковы по продолжительности. Однако мы допустили, что в эпоху, описанную в начале мифа, чередования дня и ночи еще не было. Следовательно, и Солнце, и Луна могут отлучаться на такое по длительности время, которого хватит для шестидневного путешествия, соответствующего интервалу между первой и последней четвертью Луны; в реальности этот интервал занимает только четверо суток (из-за двух праздничных дней), т. е. время, в течение которого отныне будут длиться женские месячные.

Теперь рассмотрим путешествие двух братьев, противоположное путешествию в пирог. Этот аспект проявляется в мифе двояко. Действующими лицами по-прежнему остаются Солнце и Луна, однако они путешествуют по земле, а не по воде; впрочем, оба брата движутся по течению одного потока: значение этого наземного путешествия не просто противоположно, но вступает в противоречие со значением речной навигации, форму которого оно могло бы с таким же успехом принять. Хорошо известно, что индейцы Равнин не путешествовали по воде. Лодки-долбенки округлой формы, при-

нятые у Манданов, Хидатса и Арикара (Denig, p. 579), служили, главным образом, для переправы через реки. К ним мы еще вернемся (с. 223). Однако помимо сведений о том, что северные Арапахо использовали пироги, подобно другим Алгонкинам из района Великих озер, миф выдвигает решительный аргумент, заставляющий исключить формулу речного путешествия: братья уходят в разных направлениях. Если предположить, что они отправились в путь по воде, один вверх, второй вниз по течению, им не удалось бы достичь своих мест назначения одновременно, ибо подъем длился бы дольше, чем спуск. А миф уточняет, что Солнце и Луна прибыли одновременно; как говорится в тексте: «...продолжительность дня и ночи была почти одинаковой» (Dorsey, 5, p. 220).

Сравнив в том же аспекте южноамериканские мифы, связанные с путешествием Луны и Солнца в пироге, и рассматриваемый миф Арапахо, можно сделать вывод, что для получения одного и того же результата, а именно регулярного чередования дня и ночи, индейцы разных полушарий используют противоположные приемы. Южане усаживают два небесных светила в одну лодку, чтобы заставить их двигаться в одном направлении, что принуждает путешественников сохранять разумную дистанцию, причем они не могут ни удалиться друг от друга, ни приблизиться друг к другу. Индейцы Равнин отправляют светила в путешествие по земле в разных направлениях, и чередование оказывается результатом равной протяженности маршрутов путешествия. Эти два способа изложения одного сюжета нельзя назвать несовместимыми, хотя один, в виде инварианта привилегированного пространства, представляет собой проекцию временных характеристик тождественных маршрутов, которыми проходят друг за другом Луна и Солнце, с востока на запад, что выражается в ночи и дне. Арапахо, наоборот, прокладывают в развернутом пространстве маршруты движения (вымышленные факты в инвертированном смысле) Солнца и Луны исключительно в ночное время. В Южной Америке диахроническая перспектива включает самую долгую из двух длительностей в стянутом пространстве. В Северной Америке синхроническая перспектива ослабляет самую короткую длительность в растянутом пространстве. Симметрично этому пассажиры пироги остаются неподвижными в небольшом сегменте перемещающегося пространства, а путешествующие по земле перемещаются во всем без исключения пространстве, не меняющем, однако, своего места.

Те же самые оппозиции проявляются и в социологическом плане. В южноамериканских мифах путешествие в пироге вводит альтернативу близкого и далекого союза, и, по крайней мере, этот миф не позволяет отдать предпочтение ни тому, ни другому — ни слишком дальней, ни слишком близкой женитьбе. Для Арапахо, следовательно, регулярное чередование дня и ночи происходит не из средней величины между двумя полюсами, как в Южной Америке, а из их соположения. Поразительно, но эта логическая формулировка перекликается с совершенно особой теорией затмений, согласно которой Солнце и Луна в моменты исчезновений обмениваются между собой соответствующими им местами на небе (Hilger, 2, p. 91).

Герой Луна, приближаясь к поселению людей, где он надеется найти себе жену, очарован красотой пейзажа, звуками радостных возгласов, пением и криками людей и животных. Такая идиллическая картина индейской жизни показывает, что идея «добротного дикаря» не была чуждой и самим дикарям! В связи с термином /thawwathinintarihihi/ «воскресшая женщина», обозначающим женщину-

человека, возникает вопрос: что это — намек на веру в существование эпохи, когда люди, став бессмертными, будут каждую весну переживать период омоложения (Моопеу, 4, р. 818; см. также р. 785, 806, 959), или намек на то, что некоторые из людей являются перевоплотившимися предками? В подтверждение второй гипотезы мы могли бы напомнить, что она касается прежде всего тех, что рождаются с зубами, либо тех, у кого верхние зубы растут быстрее остальных (Hilger, 2, р. 5-6), — верование, прочно укоренившееся в Северной Америке, поскольку оно обнаруживается у северных Атапасков (Petotot, 1, р. 276). Однако в продолжении мифа подчеркивается, что у жены Луны были красивые зубы, и таким образом показывается дополнительное ее сходство с небесной родней мужа, представленной бессмертными. Несмотря на то, что «общественный порядок проявляется одновременно с пляской Солнца и что раньше индейцы жили в беспорядке и без правил» (Hilger, 2, р. 148), жена Луны происходит из общества либо приобщена к культуре такого общества, в котором, как минимум, состояние природы пребывало уже в царствии гармонии. Более того: как говорит про людей Солнце в M<sub>426</sub>, «их тела похожи на наши!» Следовательно, женщина-человек и женщина-животное отличаются друг от друга как на физическом, так и на моральном уровне. Для одной предопределено призвание жены и матери; другая по всем статьям удалена от этого призвания. Мы видим также, как первая без труда достигает культурного состояния, в то время как вторая остается в состоянии размытости и хаоса.

То, что эта женщина, не поддающаяся обучению, выступает в образе лягушки, не должно нас удивлять, поскольку предыдущий том представил нам прототип плохо воспитанной девушки в образе женщины, одержимой страстью к меду — т. е. рабыни природы; и мы на территории от Чако до Гайаны видели, как она постепенно превращается в лягушку. Таким образом, южноамериканская лягушка — результат трансформации плохо воспитанного человеческого существа, в Северной Америке вступает в отношении оппозиции с хорошо воспитанной женщиной-человеком. Но в обоих случаях, как мы указывали в «От меда к пеплу» (с. 242-243), за внешним покрывалом скрывается широкая мифологическая система, общая для двух Америк, система, в которой принцип подчинения женщин лежит в основе общественного порядка. Теперь мы можем понять смысл этого явления. Родители мужа женщины-человека не ограничиваются передачей ей домашней утвари и обучением обращению с инструментами. Старик приступает к подлинному физиологическому моделированию своей снохи. Последняя, сохраняя первичную невинность, не испытывала недомоганий, связанных с менструациями, и родила ребенка внезапно и непредвиденно. Переход от природного состояния к культурному требует, чтобы женский организм начал функционировать с определенной периодичностью, поскольку общественный порядок, как и космический, был бы нарушен анархией, под властью которой регулярное чередование дня и ночи, фазы Луны, женские менструации, фиксированная длительность периода беременности и смена времен года не смогли бы оказать друг другу поддержки.

Именно как существа, подверженные периодизации, женщины рискуют нанести ущерб мировому порядку. Их выключенность из системы субординации в обществе, о чем часто сообщают мифы, — своего рода образное предупреждение (этот образ принимает форму «царства женщины») о гораздо большей опасности: а именно — об опасности их неподчиненности на физиологическом уровне. Поэтому необходимо, чтобы женщины были подчинены *правилам*. Пра-

вила, вменяемые им в процессе воспитания, как и те, что предписывает женщинам общественный порядок, задуманный мужчинами и устраивающий их, пусть даже путем порабощения женщин, обеспечивают рамки и символическое оформление других правил, физиологическая природа которых свидетельствует о солидарности, объединяющей общественные и космические ритмы. В этом смысле временной разрыв в четыре дня между первой и последней четвертью Луны играет ту же роль, что и пространственный разрыв между пассажирами пирога — Солнцем и Луной. Первый определяет длительность женских регулов, эталон времени, который перемещается с течением месяцев и измеряет их последовательность. Пожилые информанты Арапахо рассказывают, что они наблюдали периоды, когда Луна росла или уменьшалась в размерах, но при этом не испытывали потребности давать имена месяцам, как это делают другие индейцы (Nilget, 2, р. 84). Будучи также безымянной, последовательность дня и ночи измеряется посредством пространственного эталона: это пирога, которая перемещается вдоль маршрута. Иллюзия теоретического совпадения изменений Луны и женских менструаций вытекает, помимо мифа, из свидетельства одного из информантов: «Подходящая дата для пляски Солнца располагалась между седьмым и десятым днями после новой Луны, т. е. после периода менструации» (Dorsey, 5, р. 22). В отличие от Арапахо многие племена Великих равнин включали в пляску Солнца ритуал, в ходе которого молодые женщины давали мужчинам повод для обвинения в неподобающем поведении. В таком разрезе возникает эффект взаимозависимости между женской моралью и обрядом, а цель обряда сводится к упорядочиванию движения Солнца.

Всякое уклонение женщин от соблюдения строгой периодичности поведения могло бы извратить мироустройство, причем с не менее серьезными последствиями, чем в случае отмены чередования дня и ночи или разлада системы чередования времен года, и это также происходит из манеры, к которой прибегают мифы и ритуалы для обоснования эквивалентных отношений между различными типами календарной периодичности. Помимо центрального столба обрядовый тоннель включает шестнадцать столбов, расположенных по кругу и служащих в качестве опор всего сооружения. Два столба, выкрашенные в черный цвет, устанавливаются на северо-восточном и северо-западном углах идеального четырехугольника, вписанного в круг, а два столба, выкрашенные в красный цвет, — на

юго-восточном и юго-западном его углах. Эти четыре столба символизируют Четырех Старцев пантеона Арапахо, повелителей ветров, которые соответственно воплощают лето, зиму, день и ночь (Dorsey, 5, р. 14, 96, 124). Между двумя типами чередования — «солнцестояния» и «равноденствия» — мысль индейцев усматривает, таким образом, равнозначность. Один и тот же набор компонентов служит подтверждением регулярной очередности следования дня и ночи, равно как и месяцев и времен года (Рис. 19).

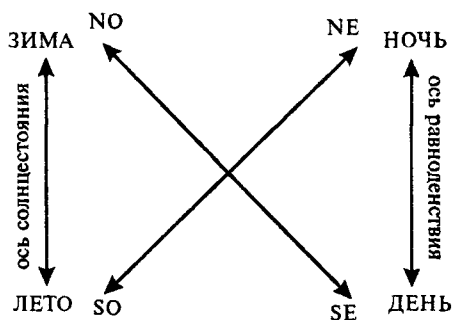


Рис. 19. — Ось солнцестояния и ось равноденствия



В группе мифов М<sub>425-428</sub> Солнце и Луна принадлежат к мужскому полу. Муни (4, р. 1006) намекает на существование других традиций Арапахо, где Луна и Солнце выступают, якобы, как брат и сестра соответственно. Примечательно, что М<sub>428</sub> превращает небесные светила из братьев в супругов (Dorsey, 5, р. 228). Ритуальные действия из пляски Солнца подтверждают такую нестабильность половых признаков и родственной принадлежности небесных светил (L.-S., 18). Именно поэтому ритуальное соитие «деда», или «организатора» праздника, с женой «внука» допускает три интерпретации. Когда женщина обнажается и ложится на спину, она символически отдается Луне, которая сверкает над ней (Dorsey, 5, 101). Светило выступает в данном случае персонажем мужского пола. Но собственно акт соития имеет место между «дедом», изображающим Солнце, и женщиной, которая в данный момент представляет Луну (ibid., р. 177; Dorsey-Kroeber, р. 2). Наконец, как уже было сказано, при помощи образного средства — кусочка корня, переносимого изо рта деда в рот женщины, а затем в рот ее мужа — настоящее соитие объединяет деда и внука, персонифицирующего Луну:

	ЛУНА			люди	
1)	Δ	=	(O	=	Δ)
	солнце		ЛУНА		люди
2)	Δ	=	O		(= Δ)
	солнце		люди		ЛУНА
3)	Δ	(=	O)		= Δ

другими словами, и не исключая изменения пола, Луна может выступать в трех позициях, составляющих инвариантный аспект системы. К тому же, мы знаем, что Солнце может быть также сестрой Луны мужского пола, а Луна женского пола — женой Солнца мужского пола; знаем, что мифы называют иногда «Солнце» отцом Луны (Dorsey, 5, р. 178); наконец, что пожилая женщина, подбирающая сына Луны после смерти матери мальчика, — не кто иная, как повелительница ночи, иногда отождествляемая с Луной (ibid., р. 99). Отсюда понятно, что мифы и обряды не наделяют существа и вещи семантическими валентностями в абсолютном смысле; значение каждого компонента происходит из положения, которое он занимает в трансформирующихся системах, ибо они соответствуют количеству синхронных сечений, используемых в мифологическом дискурсе в ходе его развертывания.

Без сомнения, двойственность, свойственная Луне, небесному мужу женщины-человека — в мифе, или земной жене Солнца — в ритуале, к тому же вдохновительнице недобрых поступков (Dorsey, 5, р. 124), объясняется природой гермафродита, необходимость которой с формальной точки зрения мы установили в конце третьей части. Эта природа прослеживается в конкретных терминах<sup>15</sup> из мифов Арапахо. Луна — прежде всего, мужчина, нарывающийся на ссору с женой своего брата, лягушкой. Придя в ярость, лягушка бросается на него и прилипает к его телу, придавая, таким образом, его природе двойственный характер: собственная природа Луны дополняется пятнами на небесном светиле, которые представляют собой не что иное, как лягушку с ее кувшином и символизируют менструальные выделения. Лягушка сама по себе напоминает беременную женщину (Dorsey, 5, р. 177). Как следствие, после прилипания лягушки Луна мужского пола приобретает женский аспект.

## II. Наставления дикобраза

*«Всегда объясняйте девушкам обязанности, коими вы обрежете их, но занимайте чем-нибудь женский досуг обязательно. Праздность и непокорность — вот два наипаснейших недостатка, однажды изведая которые, излечиться уже ох как трудно. Девушкам пристало быть бдительными и трудолюбивыми; однако и это еще не все: их чрезмерный пыл следует вовремя остужать. Нельзя допустить, чтобы он овладел девушкой, как неотъемлемая часть ее женской натуры, ибо впоследствии, даже избавившись от него, она будет страдать от других пороков, еще более жестоких».*

Руссо Ж. Ж. «Эмиль», I.V

**С**пор Солнца и Луны разворачивается одновременно в трех планах. Первый — астрономический — затрагивает периодичность суток, месяцев и времен года. Второй — социологический — связан с расстоянием, на котором необходимо искать жену: Солнце считает женщин-людей слишком близкими, ибо его жар заставляет их гримасничать, а Луну вполне устраивает расстояние, разделяющее его с людьми; зато Луна находит женщин-лягушек слишком далекими, тогда как Солнце не сомневается в оптимальности расстояния с земноводными. Третий план имеет отношение к воспитанию дочерей, причем воспитание в данном случае понимается как подлинное формирование психики и физиологии девушек; одного морального воспитания недостаточно, необходимо также сделать женский организм пригодным для выполнения его периодических функций — менструаций, беременности, родов. Эти функции связаны между собой тем, что менструальная кровь, накапливаемая во время беременности, образует тело ребенка. А все вместе они связаны с крупными космическими ритмами: женские регулы сопровождают изменения Луны, беременность длится определенное число лунных месяцев; чередование дня и ночи, порядок месяцев и обращение времен года принадлежат той же системе. Поскольку неодинаковая способность женщин проходить сквозь эту систему морального и физиологического формирования зависит от степени их удаленности, все кажется логически выстроенным. Если на мифы Арапах посмотреть несколько отстраненно, они приобретут живописный облик своего рода экзотической книги Бытия, замешанной на хорошо продуманной «Истории О».

Впрочем, до сих пор исследователи мифов не рассматривали их в такой перспективе. Североамериканский цикл мужа-Звезды, от которого они происходят, стал предметом детального изучения, чему мы обязаны Рейчарду (2) и Томпсону. Исследование Томпсона, как более свежее и полное, может рассматриваться в качестве образца работ подобного рода. Без него мы испытывали бы большие трудности при проведении нашего собственного исследования. И мы ни в коей мере не хотим уменьшить его значение. В то же время следует сказать, что оно вдохновлялось историческим методом, сильно отличающимся от нашего. Теперь нам представляется случай испытать оба

метода на одном примере и посмотреть, что удастся *сделать* каждому из них с этим мифом.

Как и во всех других своих произведениях, в «*The Star Husband Tale*»<sup>186\*</sup> Стиф Томпсон берет за образец труды финской школы и утверждает, что ему удастся доказать их правомерность (р. 95). Мы знаем, что эта школа, питаемая позитивистским и эмпирическим духом, использует метод учета всех известных различий одного и того же повествования, передаваемого устной традицией. Затем из этого повествования выделяются отдельные мотивы или эпизоды, самые короткие, какие только можно распознать и обособить либо потому, что они повторяются в одной форме во многих версиях, либо, наоборот, потому, что они спонтанно возникают в какой-то одной версии среди уже замеченных мотивов. Затем идет подсчет частоты встречаемости этих мотивов и, впоследствии, распределение соответствующих символов, которые служат для составления дистрибутивной карты. Сравнивая числовые значения и их рассредоточение в пространстве, исследователи пытаются выделить типы (модели), отличающиеся по старшинству, и определяют их центр распространения. Это своего рода естественная история сказки, которую хотят восстановить, показывая, где она родилась, в какую эпоху и в какой форме, затем классифицируя варианты по месту и порядку их появления.

В той мере, в какой этот метод применяется для накопления фактов, нет, пожалуй, ничего, что можно было бы поставить ему в упрек. Ибо он не предполагает полного, или даже структурного, анализа, который в начале работы не требует глубокого знания всех материалов. Финская школа и ее ярчайший американский представитель ввели в наше исследование дополнительное требование: требование полного учета, требование уделять внимание мельчайшим деталям, требование уточнять географические координаты, — благодаря чему значимость их работ трудно переоценить. Все это так. Но трудности начинаются с момента идентификации фактов.

Ни в одном из своих компонентов исторический метод не задается вопросом о том, в чем состоит факт фольклора. Если выражаться более точно, этот метод признает в качестве факта любой элемент, который субъективная оценка наблюдателя обозначает как таковой, исходя при этом из внешнего содержания повествования. Никогда, или почти никогда, не делается попыток редукции, когда два или несколько мотивов, выделенных на поверхностном уровне, вступали бы в трансформационные отношения, причем таким образом, что научная черта факта принадлежала бы не каждому мотиву или конкретным мотивам, но схеме, которая их порождает, хотя сама остается в латентном состоянии. Таким образом, исследователи довольствуются инвентаризацией терминов, не устанавливая между ними отношений.

Дело в том, что исторический метод принимает во внимание только отсутствие, присутствие и географическую дистрибуцию элементов, которые, в рамках этого метода, лишены значения. О мифологических повествованиях можно сказать то же, что и о правилах родства. Ни те, ни другие не ограничиваются своим *бытием*: они *служат* для чего-то, что состоит в разрешении социологических проблем — в одном случае, социо-логических — в другом. Несовпадение мифов Арапахо с мифами, происходящими из других племен той же группы, показывает это со всей ясностью.

Отталкиваясь от сравнительного исследования всех известных вариантов цикла «муж-Звезда», Томпсон (р. 135) делает вывод о существовании архети-

па, или фундаментальной формы, которая объединяет все мотивы, дающие самую большую статистическую частоту: *две девушки (65%), проводят ночь под открытым небом (85%), желают быть женами Звезд (90%). Во время сна их переносят на небо (82%) Звезды, которые женятся на них (87%): это молодой человек и старик, чей возраст соотносится как соотносятся яркость или величина каждого из небесных светил (55%). Женщины нарушают данный им запрет не копать землю (90%) и нечаянно протыкают небесный свод (76%). Сами, без посторонней помощи (52%) они спускаются по веревке (88%) и достигают своего селения целыми и невредимыми (76%).*

Отметим, что только 15 версий, рассыпанных по всему ареалу распространения мифа, воспроизводят эту форму-основу, при общем числе учитываемых версий — 86. Такой результат не должен нас удивлять, поскольку антропологи приходили к подобным результатам всякий раз, когда пытались представить тип француза или американца путем аккумуляции черт, дающих наибольшую статистическую частоту: таким образом они получают размытый образ, который очень мало напоминает реальных индивидов и в котором нет и намека на то, что он хотя бы с какой-то долей точности отражает внешний вид их предков. Средняя статистическая не выражает ничего иного кроме себя самой. Это определенный способ перегруппировки фактов, не дающий возможности увидеть никакой конкретной формы, которую объективное объединение фактов могло принять в прошлом и способно принять сегодня здесь или там.

Если мы не избавимся от этой трудности и будем полагать вместе с Томпсоном (р. 136), что «архетип, должно быть, существовал на всем или почти на всем протяжении его сегодняшнего ареала распространения, причем до проявления специфических эволюционных моментов», то мы изолируем второй тип повествований, который, с логической и исторической точек зрения, окажется производным от первого. Томпсон называет этот тип II «вариант с дикобразом», конечно, для того, чтобы подчеркнуть, что изучение устной традиции следует проводить с использованием методологии, сравнимой с методологией изучения письменной традиции. Наши мифы Арапахо — составная часть этого «варианта с дикобразом», однако помимо 8 версий, происхождение которых связано с народом Арапахо (мы использовали только 5 из них, другие имеют двойное употребление), известны также еще 12 версий, записанных у Гро-вантров, Кри, Арикара, Хидатса, Кроу, Чейеннов и Киова, т. е. в общей сложности насчитывается 20 версий, ареал распространения которых, практически непрерывный, простирается от 55 до 35 градуса северной широты. Снова возвращаясь к наибольшей статистической частоте, мы можем сконструировать следующий рассказ: *девушка (100%), занятая работой (84%), преследует дикобраза (95%) до вершины дерева, которое поднимается до неба (95%). Дикобраз превращается в Луну (45%), в Солнце (25%), персонафицированных в юношей (30%). Девушка становится женой светила и рождает ему сына (95%). Несмотря на запрещение копать небосвод (80%), девушка проявляет своеволие и обнаруживает в небесном своде отверстие (85%). Одна (45%) или при помощи мужа (25%) она спускается по веревке, сделанной из ремней (85%), однако веревка оказывается слишком короткой. Муж бросает камень и убивает женщину, но ребенок остается в живых (85%). Рассказ продолжается приключениями сына небесного светила — Луны или Солнца (90%).*

Этот тип II представляет ареал распространения более тесный, но также

и намного меньший по площади, чем ареал распространения типа I, или формы-основы. Наконец, внутри ареала распространения типа II, т. е. ареала бытования мотива спора Солнца и Луны, еще меньшего по площади, группируются 8 версий из 20, которые были названы выше. Они происходят из племен Гро-вантр, Хидатса, Кроу и Арапахо.

Томпсон, не останавливавшийся на данных версиях слишком долго, ограничивается таким замечанием по этому поводу (р. 138): «Вступление к основной теме служит для введения эпизода с дикобразом и придает повествованию определенную окраску художественности, однако соревнование по пережевыванию пищи, разворачивающееся на небесах, не добавляет интриге ничего существенного (*hardly helps the story*)<sup>187\*</sup>... Целое могло быть и дополнением, разные версии которого воплотили суть, при этом мы не можем точно выделить ареал его распространения».

Из 8 предшествующих версий, те, что восходят к Кроу и Хидатса (несколько веков назад составлявших единую народность), различаются в одном моменте. Вместо (или помимо) запрета женщине срывать некое растение в небесном саду, в этих версиях ее сыну запрещается охота на особый вид певчих птиц, а именно — скворцовых (*madow-larks*)<sup>188\*</sup>. Однажды мальчик нарушает запрет; он промахивается по птице, и та, отругав его, объясняет ему, что он не раб. Скворец открывает мальчику человеческое происхождение его матери. И юного охотника поглощает желание увидеть землю и своих родственников; именно он склоняет мать к бегству (М<sub>429-430</sub>, см. ниже с. 197-198, 214-217). Согласно Томпсону (р. 138), единственная функция этого происшествия могла бы заключаться в том, чтобы наделить какой-то ролью сына и мотивировать бегство жены светила.

Хотя форма, лежащая в основе, или тип I, существует только в 15 версиях, Томпсон утверждает, что некогда она, видимо, занимала весь свой сегодняшний ареал распространения. Из этого следует, что тип II получил свое рождение внутри ареала типа I, будучи лишь его частью; что спор Солнца и Луны развивался внутри ареала типа II; и, наконец, что эпизод со скворцом, имеющий самый скромный ареал распространения из четырех сравниваемых эпизодов, эволюционировал внутри предыдущего ареала. Если смотреть на систему отношений между четырьмя формами с исторической и географической точек зрения, она будет напоминать концентрические круги (Рис. 20): эпизод со скворцом находится «внутри» спора Солнца и Луны; спор светил — «внутри» варианта с дикобразом; а сам этот вариант, или тип II — «внут-



Рис. 20. — Теоретическая схема распространения мифов о женах небесных светил, согласно исторической школе

ри» формы-основы, или типа II, поскольку последняя претендует на преимущество перед остальными формами по двум показателям — по древности происхождения и по размерам ареала распространения. Каждая форма, более или менее древняя, занимает, таким образом, ареал, размеры площади которого находятся в прямой зависимости от времени ее появления.

Такое заключение из анализа, претендующего на объективность, представляется исчерпывающим. Темы, эпизоды не несут в себе смысла, который мы могли бы расшифровать, восстановив или установив их содержание, ареал распространения, дату появления. Вариант с дикобразом обеспечивает нас средством, позволяющим поднять героиню на небо. Спор Солнца и Луны — основа для введения эпизода с дикобразом, причем мифы в разных случаях вводят его по-разному. Соревнование по пережевыванию пищи никак не обогащает рассказ. Логический фундамент, объясняющий эпизод со скворцом, тривиален...

Затем Томпсон обращается к исследованию важного варианта, или типа III, ареал распространения которого простирается от северо-востока Аляски до берегов Новой Шотландии<sup>189\*</sup> и охватывает южную Канаду и район на севере Великих озер. Растянувшись с запада на восток, этот «северный рог» включает территории обитания следующих народов: Каска (M<sub>431</sub>), Талтан (M<sub>432</sub>), Цецаут (M<sub>433</sub>), Карриер (M<sub>434</sub>), Кри (M<sub>435</sub>), Ассинибойн (M<sub>436</sub>), Оджибве (M<sub>444</sub>), Пассамакуодди (M<sub>437</sub>) и Микмак<sup>190\*</sup> (M<sub>438</sub>). С лингвистической точки зрения, четыре первых племени принадлежат к группе атапаскских языков, все остальные к — алгонкинской группе, за исключением Ассинибойнов (одно из племен Сиу, занимавшее анклав внутри территории предыдущей группы) (Рис. 21).

Тип III воспроизводит основную форму и, в меньшей мере, заключительный эпизод. Здесь, вместо того чтобы спокойно приземлиться, две молодые женщины, сбегавшие из небесного мира, оказываются на верхушке дерева, с которого не могут слезть. Внизу появляются и исчезают самые разные животные; женщины призывают их на помощь и даже обещают в благодарность выйти за них замуж. Животные, одно за другим, отказываются, и только последнее соглашается, наконец, им помочь. В 10 версиях из 13 — это американский барсук, а в других — американская норка, пекан или же ныряющая птица. Ступив на твердую почву, женщины оставляют с носом своего чересчур доверчивого спасителя.

Два алгонкинских племени, Микмак и Пассамакуодди, населяющие самую восточную часть «рога», несколько видоизменяют повествование. Женщины не убегают, а спускаются на землю с согласия небесных жителей и даже получают от них магическое средство передвижения, но с условием, что во время спуска будут держать глаза закрытыми и откроют их только после того, как поочередно услышат крик черноголовой синицы, а потом крики двух белок разного вида. Нарушив условие, женщины в наказание остаются пленницами на вершине дерева. Такой необычный поворот в повествовании Томпсон (р. 140) приписывает тому, что индейцы Микмак и Пассамакуодди занимают периферическую позицию в ареале распространения данного типа. После нескольких коротких указаний на три других местных варианта (типы IV, V, VI), которыми мы сейчас специально заниматься не будем, он (р. 144) предлагает свои выводы: форма, лежавшая в основе, — самая древняя и датируется по крайней мере XVIII в. Вариант с



Рис. 21. — Северный рог и ареал распространения «спора светил»

дикобразом должен был появиться не позднее 1892 г., а рождение типа III относится к периоду 1820-1830 гг. Такие оценки выглядят довольно неожиданными, если применить их к североамериканским мифам, которые, как мы установили, наиболее регулярным образом трансформируют мифы, происходящие из Южной Америки. Итак, необходимо, чтобы и те, и другие основывались на схемах, общих для обоих полушарий, т. е. на схемах,

возраст которых исчисляется не десятилетиями, но тысячелетиями. Данный вывод становится еще убедительнее, если принять во внимание схожесть ситуации с двумя женщинами, оказавшимися пленницами на верхушке дерева, у подножия которого пробегают животные, проявляющие большую или меньшую готовность помочь, и ситуации с охотником за птицами из мифов Бороро и Же ( $M_1$  и  $M_{7-12}$ ), спуститься которому помогает один ягуар. Аналогия представляется не случайной, поскольку миф об охотнике за птицами существует в литературной форме на северо-западе Северной Америки, где можно восстановить все этапы трансформации, приводящей к циклу мужа-Звезды. Продемонстрировать это должен будет четвертый том нашей книги.

Мы не хотим опережать события и делать выводы, уместные для последней фазы исследования; сейчас же мы просто пытаемся доказать, что четыре варианта, на основе которых Томпсон, как он полагает, реконструировал историческую эволюцию цикла мужа-Звезды, отличаются друг от друга иначе, чем неподвижные предметы, поскольку для отличия последних достаточно признания их неодинакового распространения в пространстве и неодинаковой протяженности существования во времени. Наши же четыре варианта вступают, скорее, в динамические отношения, которые устанавливают между ними отношения корреляции и оппозиции. Эти отношения одновременно определяют отличительные черты каждого из вариантов и лучше, чем статистическая частотность, позволяют объяснить их дистрибуцию. Для того чтобы придать доказательству большую убедительность, мы подойдем к нему в разрезе двух эпизодов, практически не отмеченных Томпсоном, считавшим их поздними и локальными вариантами развития общей темы: это эпизод со скворцом в типе II, а также эпизод с синицей и белками в типе III. Мы помним, что названные типы происходят из регионов, очень удаленных друг от друга: первый встречается у индейцев Кроу и Хидатса, которые относятся к западным Сиу, второй — у Пассамакуодди и Микмаков, восточных Алгонкинов.

В мифах Кроу и Хидатса герою формально запрещается стрелять по скворцам. Однако этот запрет имеет обоснование, приведенное лишь в продолжении рассказа, после того как герой уже нарушил запрет. Птица, подвергшаяся нападению, владеет человеческой речью и открывает юноше его земное происхождение. Таким образом, запрет на охоту скрывает в себе запрет акустического плана. Этот второй запрет призван помешать герою мужского пола *услышать* то, что могла сообщить ему говорящая дичь. Как только юноше открывается истина, он загорается желанием спуститься с неба на землю.

В алгонкинских мифах эпизод с синицей и белками пункт за пунктом переворачивает предыдущий эпизод. Две героини приходят на смену одному герою. Они получают наказ, очевидный смысл которого сводится к тому, чтобы помочь, а вовсе не помешать, им достигнуть земли. Этот наказ внешне выглядит так: не открывать глаза (подобно тому, как герой Кроу-Хидатса не должен «видеть» скворцов); но за внешним видом скрывается еще один: *слышать* (вместо того, чтобы не *слышать*) крики определенных животных. Наконец, в данном случае крик служит *сигналом*, а не *сообщением*.

Безусловно, есть несколько указаний на то, что синица (*Parus* sp.) также могла быть птицей, приносящей новости. Именно этот смысл вкладывают в свои мифы индейцы Фокс<sup>191</sup> и Кикапу<sup>192</sup> (Jones, 3, p. 83; 4 p. 99), а также



племена группы Вабанаки (Speck, 5, p. 371). Аналогичное верование было и в Европе: «Крик синицы возвещает разные вещи. По-эстонски ее называют /tige/, «злая», что, возможно, связано с латышским пониманием птицы как существа, наделенного пророческим даром» (Rolland, p. 124-125). Чейенны и Блэкфут отводят ей лишь роль провозвестницы лета, поскольку выражение «птица кричит», /mehnew/ и /mehaniv/, на языке Чейеннов означает «лето приходит» (Grinnell, 2, vol. 2, p. 110). А индейцы Оджибве верят, что, если синица проглатывает последний слог своей песни: gi-ga-be, gi-ga-be, gi-ga-me, — неминуемо будет ураган (Coleman, p. 105-106).

Следует проанализировать случаи, в которых функция информатора или советника переходит к синице, ведь, согласно общему правилу, она принадлежит скворцу<sup>16</sup>. В связи с этим можно было бы привести бесчисленное количество примеров, начиная с Салишей побережья (Adamson, p. 225), индейцев Чинук (Jacobs, 2, тексты № 14, 24, 27, 36; Sapir, 1, p. 300), Не-персе<sup>193\*</sup> (Phinney, p. 205, 222, 227, 251, 381, 401 и др.), западных Сахаптинов<sup>194\*</sup> (Jacobs, 1, p. 111, 121, 163), Помо (Barrett, 2, p. 350-351, 446-447) вплоть до Манданов и Хидатса (Beckwith, 1, p. 27; Bowers, 1, p. 132, 370-373), Чейеннов (Grinnell, 1, p. 308) и Пауни (G. A. Dorsey, 1, p. 20-23). Интересно и то, что крик скворца не наделен здесь значением сигнала; это самый настоящий язык: «Есть большое число фраз скворца, которые может понять индеец», — утверждают Оглала-Дакота<sup>195\*</sup> (Beckwith, 2, p. 381). Кроу и Арапахо идут дальше: «Скворец говорит на языке Кроу», — заявляют первые (Lowie, 3, p. 57, 69); вторые возражают: «Знайте же, что скворцы говорят на языке Арапахо». Более того, Арапахо, в отличие от Манданов, считают, что слова птиц несут в себе зло или даже сквернословие, тем не менее они кормят маленьких детей мясом и яйцами скворца, «чтобы малыши быстрее учились говорить и узнавали много нового» (Hilger, 2, p. 41, 94; Kroeber, 3, p. 317-318). Тро-вантры Монтаны, если какой-то ребенок начинает отставать в развитии речи или умственной деятельности, кормят его яйцами скворца, сваренными на огне... «Об одном болтуне еще сегодня рассказывают, что мать вынуждена была кормить его этими яйцами» (Flannery, p. 143). Индейцы племени Блэкфут уверяют, что понимают пение скворца (McClintock, p. 482; Schaeffer, p. 43). Подобные верования бытуют и на западе Скалистых гор у индейцев Яна<sup>196\*</sup>, утверждающих, что скворец понимает иноплеменные языки, а также у племен из района Пьюджет-Саунд, где детям дают есть яйца этой птицы для улучшения красноречия (Sapir, 3, p. 47; Haeberlin-Gunther, p. 21, n. 46).

Несмотря на редкие случаи, когда функции приобретают обратный смысл, нам не удастся сравнить лингвистические способности этих двух птиц. Дело в том, что способности черноголовой синицы реализуются в другой области, на что указывает хотя бы ее роль предвестницы погоды у Чейеннов и Оджибве и что находит подтверждение в мифах Навахо и Меномини, которые относят синицу к классу зимних птиц (Franciscan Father, p. 159-160; M<sub>479</sub>, см. ниже с. 271-272). В отличие от скворца — перелетной птицы (Audobon, vol. 1, p. 379-387; McClintock, *ibid.*; Grinnell, 2, vol. 2, p. 109), синица, как правило, гнездится в одном месте. Язык у синицы с зазубринами; по утверждению Шошонов, этих зазубрин шесть, причем одна из них отпадает каждый месяц и появляется вновь через полгода; таким образом, достаточно поймать синицу, чтобы узнать, какой сейчас месяц — зимний или летний. Поэтому синицу нельзя убивать (Culin, p. 11-18). Это верование дос-

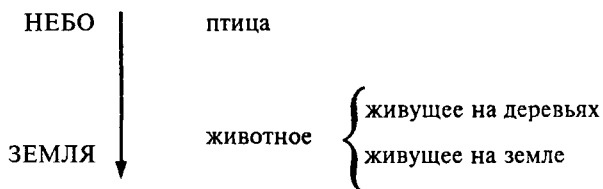


Рис. 22. — Язык синицы.  
(По: Beckwith, 1, p. 147)

таточно распространено; к примеру, оно бытует у Манданов и Хидатса, которые ведут счет месяцам года по языку синицы, для чего даже делают вспомогательный рисунок (Рис. 22).

В «Сыром и приготовленном» мы обсудили дилемму *слышать/не слышать* в связи с южноамериканскими мифами, имеющими отношение к вопросу о продолжительности человеческой жизни<sup>197\*</sup>. Знаменательно, что та же дилемма обнаруживается в Северной Америке, где она затрагивает птицу, символизирующую периодичность.

Эта птица (*Parus atricapillus*) является составной частью триады, в которую входят еще два члена: красная и полосатая белки — именно в таком порядке они появляются в повествовании. И та и другая относятся к одному семейству беличьих, но к разным его родам. Красная американская белка, или *chickaree* (не путать с *chickadee*, обыденное название черноголовой синицы) — это грызун, живущий на деревьях: *Tamiasciurus hudsonicus*. Полосатая белка, или *chipmunk* — грызун, обитающий на земле: *Tamias striatus*. Серия животных: черноголовая синица, красная белка, полосатая белка — воспроизводит, таким образом, этапы постепенного спуска на землю:



Мифы (M<sub>427a,b</sub>; M<sub>438a,b</sub>) содержат на этот счет четкие указания: поняв, что их земные жены томятся по земле и своим семьям, небесные светила приказывают женщинам заснуть и предупреждают, что, когда начнется день, они не должны спешить открывать глаза и высовывать голову из-под покрывала. Во всяком случае, до тех пор, пока не услышат пение сначала черноголовой синицы, затем красной и, наконец, полосатой белки. Только тогда им можно подняться и оглядеться.

Та из женщин, что была моложе, всегда отличалась нетерпеливостью, вот и на этот раз она захотела покинуть свою постель, едва пропела синица. Старшая стала ее удерживать. Но когда раздалось пение красной белки, нетерпение прорвалось наружу: молодая женщина вскочила на ноги, а за ней последовала и вторая. Каково же было их удивление, когда они поняли, что вернулись на землю, но находятся на верхушке высокой пихты (*Tsuga canadensis*), спуститься с которой без посторонней помощи не представлялось возможным. «Таким образом, каждая из песен — птицы и обеих белок — приближала женщин к земле по мере того, как разгорался день; но, не дож-

давшись нужного момента, нетерпеливые женщины так и не достигли земли, прервав свой спуск на высоте дерева» (Leland, p. 146-147; cf. Prince, p. 63; Rand, p. 161, 310).

Скворец в этом смысле противопоставлен триаде животных из восточных мифов. Каждый член триады коннотирует с одним из этапов спуска с неба на землю, а образ птицы из мифов Кроу и Хидатса один вбирает в себя все эти этапы. Скворец (*Sturnella magna*) обитает вблизи земли, быстро перебегая с места на место в поисках пищи. Он взлетает и садится на деревья только в случае опасности, а в другое время делает это крайне редко; спит же скворец на земле: «В густых зарослях высоких кустов, у земли, вы можете найти гнездо этой птицы — ямка в земле, выложенная по кругу травой, волокнистыми корнями и прочими растительными материалами; а чтобы покрыть и спрятать гнездо, скворец оплетает его листьями и стеблями травы» (Audubon, vol. 1, p. 384). Мифы Дакота называют эти гнезда, построенные на земле, «овальными шалашами» (Beckwith, 2, p. 382). Будучи птицей, Скворец относится к обитателям неба, но в то же время многие повадки роднят его с земными тварями. Он должен уметь проводить четкое различие между тем, что принадлежит миру поднебесному, и тем, что происходит из приземленного мира. Поэтому вполне логично, что именно эта птица изобличает сына земной женщины, поселившейся на небе, как обманщика. И что особенно важно: двойственный характер скворца создает контраст с хорошо упорядоченной серией из трех животных в мифах восточных Алгонкинов.

Теперь подведем итог пути, проделанного нами до настоящего момента. На двух крайних точках пространства, занятого мифом о женах небесных светил и встречающегося, с одной стороны, у Кроу и Хидатса, а с другой — у Микмаков и Пассамакудодди, мы реконструировали формы, которые противостоят друг другу по многим моментам. У Алгонкинов северо-востока, чьи версии имеют благополучный конец, две героини, унесенные на небо, должны, чтобы вернуться в свое селение целыми и невредимыми, *увидеть* внизу землю (вопреки запрету обитателей неба) и *услышать* крик трех животных, которые обитают на разных уровнях по отношению к земле. У индейцев Кроу и Хидатса, чья единственная героиня погибает, сын этой женщины и небесного светила *не должен видеть* скворцов (на которых ему запрещено охотиться) и *не должен слышать* откровение о своем земном *происхождении* (т. е. сообщение, а не сигнал о *прибытии* на землю, содержащийся, согласно мифам другой группы, в криках животных трех видов). Наконец, триада животных из мифов Алгонкинов имеет аналитическую функцию: крик каждого из них означает, что героини находятся на различном удалении от поверхности земли. Функция скворца, напротив, носит синтетический характер: по своему образу жизни эта птица связана и с небом, и с землей одновременно:

[ Скворец (небо, земля) ]	/	[ 1. Синица (верх) 2. Красная белка (средний уровень) 3. Полосатая белка (низ) ]
---------------------------	---	--

В качестве рабочей гипотезы мы допускаем, что обе эти формы, представленные ограниченным числом версий, бытующих у двух групп народностей (пространственно очень удаленных друг от друга и различающихся по языку и куль-

туре — как, например, Сиу Великих равнин или Алгонкины лесов и побережья), вступают в отношения зеркальной симметрии. При теоретическом рассмотрении они образуют симметричную конструкцию, располагаясь с двух сторон промежуточной зоны, — именно ее нам и предстоит теперь исследовать (Рис. 23).

Тот же тип отношений доминирует между формой-основой Томпсона —



Рис. 23. — Теоретическая схема распределения мифов о женах небесных светил, согласно структурному методу

которая, как мы помним, эмпирически засвидетельствована лишь в районе «северного рога», где она образует вариант III (см. выше: с. 171-173) — и вариантами Равнин, которые начинаются со спора Солнца и Луны. Не только мифы, восходящие к форме-основе, но и многие другие также начинаются с разговора двух женщин, мечтающих выйти замуж за небесное светило и обсуждающих его достоинства. В зависимости от конкретных

случаев, в детали которых мы вдаваться не будем, хотя исследование всех сочетаний и было бы плодотворным, два рассматриваемых небесных светила не похожи друг на друга: одно — тусклое, другое — сияющее; одно — маленькое, другое — большое; или еще: одно — красное, другое — синее, белое или желтое. Аналогично, одна из женщин мудрая, другая глупая. Та, что делает правильный выбор, получает в мужья молодого воина или вождя. Второй же достается старик или раб.

Ясно, что такая исходная ситуация воспроизводит спор Солнца и Луны, одновременно инвертируя его. В одном случае два персонажа — оба мужского пола, оба жители небес — спорят о достоинствах земных женщин. В другом — две земные женщины спорят о достоинствах небесных мужчин. Всякий раз один из собеседников оказывается мудрым, другой безрассудным. Последний, мужчина или женщина, делает неправильный выбор: это либо жена-лягушка с морщинистой кожей и иногда старая ( $M_{427a}$ ), страдающая недержанием мочи, т. е. текущая снизу; либо старик с гноящимися глазами ( $M_{437, 438}$ ) — текущий сверху. Следовательно, мы снова сталкиваемся с двумя типами отношений симметричности, но не включенности.

Это настолько верно, что можно указать на промежуточные формы между двумя названными крайними видами ошибочного выбора:

#### *$M_{439}$ Арикара: ошибочный выбор*

Некогда жил на свете воин, жаждавший славы. Уединившись в каком-нибудь укромном уголке, он, вздыхая, предавался своим честолюбивым мечтам и вызывал к помощи сверхъестественных сил. И вот однажды, ведомый птицей, он оказался в незнакомом месте, где его поджидал красный человек. Но то был не человек, а Солнце, которое потребовало, чтобы вызвавший о помощи отдал взамен свой язык. Герой, не раздумывая, отрезал себе язык и умер.

Ночью Луна, также имевшая человеческий облик, воскресила молодого воина и взяла его под свою защиту. Она объяснила, что Солнце вернется на следующий день и уведет юношу в свое жилище, где предложит ему один из двух наборов оружия. Выбрать же следует более старое.

Так все и произошло. Ярости Солнца не было границ: ведь древнее оружие обеспечивало своему владельцу долгую жизнь и славу. Раз за разом Солнце пыталось убить героя — либо само, либо руками своих сыновей, — но тщетно. В конце концов «безязыкий» воин сильно состарился и ослеп. И Солнце, смирившись, призвало его к себе (Dorsey, 6, p. 61-65; cf. версия Манданов в: Will, 1, 2).

Таким образом, мотив ошибочного выбора предстает перед нами тройко: либо Солнце и Луна, имеющие человеческий облик, выбирают непохожих друг на друга женщин; либо земные женщины выбирают себе в мужья также отличающихся друг от друга небесных жителей (которыми иногда оказываются Солнце и Луна, благодаря чему симметрия между двумя типами мифов приобретает совершенную форму); либо, наконец, человек, принужденный Солнцем выбирать между двумя непохожими предметами, узнает от Луны, что нельзя доверяться их внешнему виду<sup>17</sup>. Таким образом мы возвращаемся к сюжету о воспитании дочерей; крайние формы ошибочного выбора этих дочерей указывают на два аспекта. Помимо прочего, одна из девушек, более воспитанная, должна научиться не доверяться внешнему виду других и не давать судить о себе по своему внешнему виду. В первом случае это ведет к ее собственной ошибке, во втором — к ошибке других людей относительно нее.

\* \* \*

Остается «вариант с дикобразом». Для его интерпретации необходимо сначала уяснить место этого животного в североамериканской мифологии. Каково его значение? Или: что мифологическое сознание хочет выразить при помощи этого образа?

Американский дикобраз (*Erethizon dorsatum*) сильно отличается от своего насекомоядного тезки из Европы. Его тело покрыто густой шерстью, которая трансформируется в жесткую щетину и в иголки неодинаковой длины на спине, хвосте, шее и животе. Удобное расположение когтей на лапах животного позволяет ему карабкаться по стволам деревьев и сидеть на ветках. Питается американский дикобраз в основном корой, камбиальным<sup>198</sup> слоем и листьями; не впадая в спячку, он обустраивается на зиму в дуплах стволов, рядом с деревьями и меняет место лишь после того, как очистит деревья от всех съестных частей. Индейцы говорят, что он начинает свои трапезы с верхушки, постепенно переходя к ветвям и стволу (Brehm, *Säugetiere*, 2, p. 567-568; Hall-Kelson, p. 780).

Рисунки, на которых изображено шарообразное, ошетилившееся иголками тело дикобраза, иногда приводили ученых — исследователей мифов к убеждению, что это животное символизировало восходящее Солнце и его лучи (Curtin-Hewitt, p. 655, 812). Однако, за исключением двух версий — Арапахо и Кроу, — все мифы о споре небесных светил сравнивают дикобраза с Луной. Мы увидим, что преимущественная ассоциация с одним из светил носит вторичный характер, если учитывать более фундаментальные свойства, выявляемые этнографическим анализом, мало соотносящиеся с субъективными интерпретациями, которые так любят предлагать комментаторы.

Первая — семантическая — функция дикобраза видна на примере некоторых мифов восточных Алгонкинов, где дикобраз коррелирует с жабой (М<sub>377</sub>). Микмаки рассказывают (Leland, p. 108, 289), что оба животных были когда-то злыми колдуньями, которых демиург в наказание лишил носов. С тех пор у них курносые лица (Рис. 24). В своих мифах Микмаки представляют дикобразов как некое племя подземных колдунов, пытающихся уничтожить людей при помощи огня, но герои-люди иногда обращают против своих врагов их же оружие, и тогда погибают уже сами дикобразы (М<sub>440</sub>; Rand, p. 6, 70-71, 320; Speck, 8, p. 63).

Как мы отмечали выше, дикобразы на зиму укрываются в норах и дуплах деревьев. Индейцы Цимшиан, обитающие на северо-западном побережье, запрещают выкуривать их из нор (Boas, 2, p. 449). Территориально далекие от Микмаков, Цимшиан в отношении дикобраза поддерживают верования, общие для всей Северной Америки. С другой стороны, характерный профиль этого животного — лоб образует почти прямую линию с носом — совпадает с большим количеством мифологических описаний широкого и плоского лица женщин-лягушек или жаб. И хотя дикобразы не впадают в спячку в прямом смысле этого слова, они, как и земноводные, исчезают в холодное время года: «Подобно жабам он засыпает на шесть месяцев», — говорят Микмаки о демиурге (Leland, p. 134). В алгонкинских мифах дикобраз и жаба образуют периодическую женскую пару. В мифах индейцев Великих равнин дикобраз воплощает Луну в ее мужской ипостаси, а лягушка, прилипая к этому небесному светилу, придает ему периодическую, женскую ипостась (см. выше: с. 168). Отличаясь весьма незначительно, отношения между одними и теми же компонентами сближают Луну, дикобраза и разные виды земноводных.

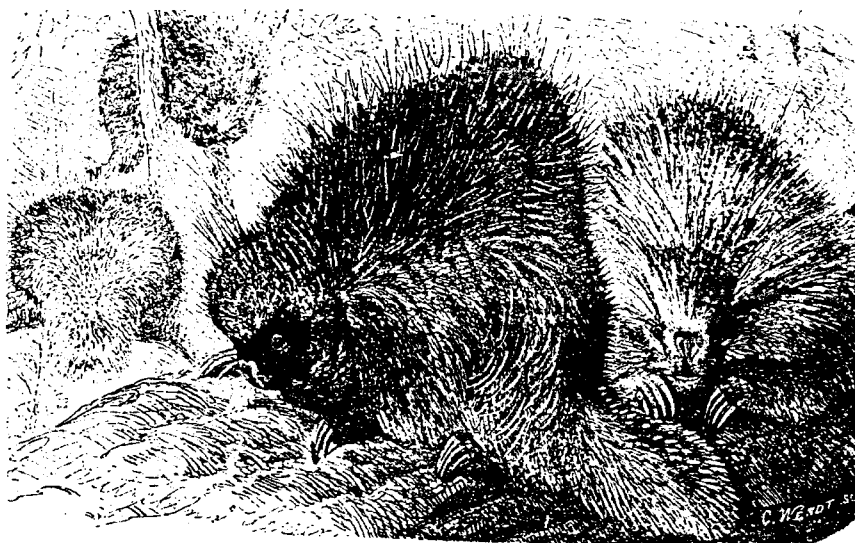


Рис. 24. — Американский дикобраз (*Erethizon dorsatum*).  
(По: Brehm, *Säugetiere*, vol. 2, p. 567)

Теперь перейдем ко второму аспекту, намеку на существование которого содержался уже в предыдущей дискуссии. От Тихоокеанского побережья до Великих озер нам известна группа мифов ( $M_{440}$  ограничивается их инвертированием), где дикобраз, внешне выступающий в роли покровителя холода, в действительности институтирует периодичность суток и времен года. Относительно суточной периодичности, мы процитируем ирокезский миф ( $M_{441}$ ; E. A. Smith, p. 86), наделяющий дикобраза функцией арбитра: именно он устанавливает различия между полосатой белкой, поборником дня, и медведем, поборником ночи, которые вступают в спор по поводу чередования света и тьмы. Более многочисленные мифы затрагивают периодичность времен года, зоны распространения, образ жизни (см. Teit, 7, p. 226, 245; дискуссия общего характера в: Boas, 2, p. 724-727). Так, Талтаны, Цецаут, Шусвап<sup>199\*</sup>, Цимшиан и др. рассказывают, как поспорили бобер и дикобраз, один из которых умел плавать, а другой нет. Дикобраз, чувствуя себя пленником на острове, вызвал холод и ледяной затор, чтобы получить возможность пройти по льду, «не замочив ноги». Вариантов этого рассказа слишком много, чтобы разбирать их детально. Эти варианты устанавливают между двумя животными серию оппозиций:

Дикобраз:	запад	ползает по деревьям, которыми питается	зимует возле земли	привязан к горам	и т. д.
Бобер:	восток	не ползает по деревьям, которые перегрызает	зимует под водой	привязан к озерам	и т. д.

Многие племена из района Великих озер объединяют мотивы повелителя холода и неосторожной охоты, которой предаются две молодые женщины; последний мотив приводит к «варианту с дикобразом»:

*$M_{443}$  Меномини: дикобраз — повелитель холода*

Жили когда-то две сестры, и были они прекрасными бегуньями; и вот, как-то раз, задумали они на скорость добежать до селения, расположенного в двух днях обычного пути в западном направлении. Выбжав с утра пораньше, сестры до самого обеда неслись наперегонки с ветром по заснеженной земле. Но тут они заметили следы дикобраза и вышли по ним к дереву с дуплом, упавшему поперек тропы.

Одна из девушек стала дразнить животное, пытаясь при помощи палки заставить его выйти из убежища. В конце концов ей удалось выманить дикобраза, и она вырвала все его иголки и бросила их на снег. Вторая сестра отругала ее за такую жестокость.

Когда девушки возобновили свой путь, дикобраз залез на верхушку ели и запел, трясая маленькой погремушкой — таким образом он вызывал снегопад. Более разумная из сестер обернулась и увидела это. Она поняла, что может произойти, и стала настаивать на возвращении. Вторая же ничего не хотела слышать. И они продолжали бежать, а снег все валил и валил, замедляя их продвижение. Так они и погибли от изнеможения и холода, хотя и приблизились к месту назначения на расстояние крика. С тех пор к дикобразам, сидящим в норах, относятся с уважением (Hoffmann, p. 210-211; Skinner-Satterlee, p. 426-427).

Индейцы Виннебаго<sup>200\*</sup> усматривают особую связь между дикобразом и северным ветром (Radin, 1, p. 503). Ирокезы наделяют членов рода дикобраза даром предвидения зимней погоды; кроме того, заблудившись в лесу, члены рода дикобраза лучше других могут определить, где находится север (Curtin-Hewitt, p. 657). Иными словами, у народов, населяющих район «северного рога», дикобраз ассоциируется с сезонной периодичностью, и индейцы представляют его как повелителя или предвозвестника зимы. Будем считать это доказанным.

Однако именно в районе «северного рога» эпизод с дикобразом отсутствует в мифе о женах небесных светил. В то же время мы только что видели, что данный эпизод появляется в  $M_{443}$ , где две сестры *не являются* женами небесных светил, хотя и выступают в определенном смысле трансформациями этих образов: они перемещаются *в горизонтальной*, а не *в вертикальной* плоскости, и героиня завладевает иголками, притягательность которых, означает здесь ее собственное пленение. Она *бросает* иголки на снег, вместо того чтобы попытаться *сохранить* их как драгоценность. С другой стороны, дикобраз *устраивает нору* в упавшем дереве, а не *восседает* на дереве *стоящем*; и вместо *ускорения подъема* он *замедляет* бег героинь. Итак, мы рассмотрели в виде оппозиции пару дикобраз — бобер; и здесь следует заметить, что версия мифа о женах небесных светил, сложившаяся у племени Каска ( $M_{431}$ ; Teit, 8, p. 457-459), путем трансформации, к которой мы вернемся позже (с. 190), меняет героинь на бобров.

Что особенно важно, некоторые версии, распространенные в районе «северного рога» и восходящие к томпсоновскому типу III, содержат финальный эпизод, не удостоившийся специального внимания этого автора, несмотря на его симметричность начальному эпизоду с охотой на дикобраза в мифах племен Великих равнин. Для подтверждения сказанного необходимо рассмотреть еще один пример:

*$M_{444}$  Оджибве: жены небесных светил*

Давным-давно жили на свете мужчина, его жена и две их дочери. Когда девочки достигли половой зрелости, мать отправила их в дальний путь. Не имея никакой конкретной цели, они шли куда глаза глядят, а по ночам отдыхали на полянах.

Далее в мифе разворачивается дискуссия по поводу небесных светил, затем девушки попадают с земли на небо, где небесные светила берут их в жены, но старшая сестра, недовольная своим старым мужем, уговаривает младшую бежать обратно на землю, в чем им помогает сочувствующая старуха. Однако старшая сестра слишком рано открывает глаза, веревка, на которой держалась корзина, рвется, и женщины оказываются на верхушке дерева в гнезде хищных птиц. Под деревом пробегает много разных животных, но ни одно из них не проявляет жалости к героиням. Наконец появляется барсук (*Gulo luscus*), и отчаявшиеся сестры обещают ему выйти за него замуж. Он помогает им спуститься, старшая посылает барсука на дерево за лентой для волос, намеренно забытой в ветвях, и, пользуясь моментом, женщины сбегают. Барсуку удается настичь их — разозленный, он изощренно мучает и унижает обманщиц, однако младшая сестра находит способ убить его, после чего она воскрешает сестру, которая умерла, не выдержав жестокого обращения.

Далее происходит вот что: героини приходят к озеру и видят птицу-ныр-



ка<sup>201\*</sup>, плывущую по глади воды (*Colymbus*, l. c., p. 2: *Podiceps auritus*). Они окликают ее по имени, но она делает вид, будто речь идет вовсе не о ней, и выдает себя за «Одетого-в-жемчуг». Чтобы обмануть женщин, птица украдкой вырывает жемчужины из своих свисающих сережек, притворяясь, что выплевывает их изо рта — в точности как сверхъестественный персонаж, чье имя и способности она себе присвоила, с той только разницей, что «Одетый-в-жемчуг» выделяет жемчужины вместо слюны. Завороженные этим зрелищем, женщины садятся в пирогу птицы-нырка. Птица предлагает им грести, а сама устраивается посередине. Выйдя на берег, эта тройца встречает по очереди медведя, карибу<sup>202\*</sup> и лося. Каждый раз при виде очередного животного Нырок утверждает, что знает его, но, когда по просьбе женщин пытается подловить своего «знакомого», животное убегает. «Они всегда так делают, если я не один, а с женщинами», — объясняет Нырок. Затем он устраивает охоту на лося. При виде мяса убитого во время охоты животного женщины приходят в восторг. Много событий, причудливых и комичных, происходит по пути героев в селение Нырка, ставшего мужем сестер.

Вопреки похвалам Нырка женщины обнаруживают, что сестры их мужа некрасивы и носят в ушах украшения из собачьего помета, а не из жемчуга. Вечером, нарушив запрет мужа, они покидают хижину и встречают настоящего «Одетого-в-жемчуг», окруженного красавицами селения. Самозванец тоже находится в толпе, но все смеются над ним, толкают и пинают его.

Оскорбленные героини уходят жить к «Одетому-в-жемчуг», а вместо себя оставляют на брачном ложе два полена, полные муравьев; когда Нырок во сне обнимает эти деревяшки, муравьи набрасываются на него и больно кусают. Отправившись на поиски жен, обманутый муж застаёт их в постели с «Одетым-в-жемчуг», который приходится ему старшим братом, и убивает соперника, бросив в его открытый рот раскаленный камень.

Когда Нырку сообщают о смерти брата, он изображает безутешное горе и притворяется, будто хочет покончить с собой, делая вид, что закалывает себя. На самом же деле убийца заблаговременно распотрошил внутренности карибу, наполненные кровью, и подвесил их себе на пояс; устроив это представление, он спасается вплавь, похвально совершившим преступлением. За ним снаряжают погоню, в которой участвуют гигантские пиявки, всасывающие в себя воду. Нырок убивает их при помощи заостренных камней, предусмотрительно привязанных к его ногам. Вода вытекает из отверстий, образовавшихся в телах животных, и погребает под собой все население поселка (Jones, 2, part 2, p. 151-167).

Данный миф требует кое-каких пояснений. Мы установили, что версии, содержащие эпизод спора Солнца и Луны, меняют место мотива путешествия двух небесных светил в пирог; известно и то, что этот мотив характеризует равнозначные мифы Южной Америки. В приведенной версии Оджибве, не содержащей спора Солнца и Луны, восстанавливается путешествие в пироге с двумя женами небесных светил, причем женщины занимают места спереди и сзади, так как выполняют роли гребцов, а Нырок садится посередине, тогда как в других версиях места на носу и корме занимают мужа женщины. Далее: животные, которых встречают герои, не отзываются на свои имена (убегают, когда их зовут) и находятся на берегу, а не в пироге, как в североамериканских мифах, где мотив путешествия изображается более открытым способом (М<sub>408-409</sub>). К тому же, эти животные, *мимо которых прохо-*

дит пирога, воспроизводят животных из восточных версий, т. е. животных, которые проходят под деревом. М<sub>444</sub> не забывает упомянуть о них, но более подробно останавливается на других:

	1. Лось:	2. Медведь:	3. Норка:
М <sub>437a</sub>	«спаривается осенью»	«спаривается весной»	«спаривается ранней весной»
М <sub>437b</sub>	—	—	«спаривается в начале весны»
М <sub>438a</sub>	—	—	—
М <sub>438b</sub>	(не уточняется)		

(Prince, p. 65; Leland, p. 148-149; Rand, p. 162, 311).

Нам не обязательно знать, правильно ли для каждого вида указано время спаривания. На предложение двух женщин все животные отвечают отказом, ссылаясь на то, что уже женаты, и, таким образом, дата свадьбы с каждой попыткой откладывается. Если учесть, что лось, женившийся позднее других, отпраздновал свадьбу осенью, то можно сделать вывод, что женщины спустятся на землю сразу за женитьбой лоса, т. е. в начале зимы. Эпизод с животными, не отзывающимися на свои имена, заменяет, таким образом, эпизод с дикобразом; роль провозвестника зимы, которой наделен дикобраз, предполагает, что его появление относится к тому же моменту. Хагар (p. 103) выявил, в чем мы видим его большую заслугу, что поочередное появление животных в мифах было связано с чередованием времен года; воспользуемся же этим удобным поводом, чтобы напомнить о зодиакальном характере встречи героя или героини (в определенной группе североамериканских мифов: М<sub>60</sub>, М<sub>317</sub>, М<sub>402-404</sub>) с животными, роль которых также сводится к молчанию при обращении к ним.

Заметим, что этот сезонный характер выходит на передний план заключительного эпизода большинства версий Оджибве. Если под именем «Одетый-в-жемчуг» или, в зависимости от вариации, «Выплывающий-жемчуг» выведен нырок (*Gavia* sp.) и инцидент с раскаленным камнем объясняет черный цвет его клюва (Speck, 7, p. 52), то в роли его непутевого брата, который присваивает себе имя нырка, выступает небольшая пресноводная птица, чомга, или нырец<sup>18</sup> — индейцы Оджибве называют ее Cingibis или Shingebiss: перед этой зимней «уткой» отступает северо-западный ветер, признающий ее превосходство; эта птица — покровительница рыб, которыми она питается, и обладательница негасимого пламени (Schoolcraft, 1, p. 85-86; 2, p. 113-115; 3, vol. 3, p. 324-326; Williams, p. 244-245). В версии Тимагами (М<sub>444b</sub>; Speck, 7, p. 47-53) аргументом служит то, что обе героини спят зимней ночью под открытым небом, что доказывает их безрассудность. После визита земных женщин на небо и приключения с барсуком «начинается вскрытие водоемов ото льда». Отверстие, через которое беглянки спускаются на землю, соответствует местоположению Плеяд; кульминация этого созвездия на данных широтах связана с приходом ночи в конце января или начала февраля и означает для Ирокезов начало года (Fenton, p. 7). Версия Оджибве с берегов озера Верхнее (М<sub>444c</sub>; Jones, 1, p. 371) объясняет,

каким образом Нырок, убийца своего брата, отправился провести зиму в болоте. Повелитель зимы тщетно пытался заморозить его или заморить голодом — Нырок одержал верх. В одной из версий Меномини он также триумфально побеждает зиму (М<sub>444</sub>; Skinner-Satterlee, p. 408-410). Периодичность времен года в мифах Оджибве, не менее реальная, чем у восточных Алгонкинов, представляется всего лишь смещенной. Все мифы подлежат рассмотрению через призму пространственной оси, поскольку история развивается между верхом и низом, а также сквозь призму временной оси, которая, в зависимости от конкретных случаев, проходит от зимы к весне, или же от весны к зиме.

Что же мы получаем в итоге? Мифы из района Великих озер добавляют финальный эпизод — с чомгой — к истории жен небесных светил, и этот эпизод заканчивается сам по себе возвращением весны. На Равнинах первый эпизод — а именно, эпизод с дикобразом — предвещает историю жен небесных светил, которая начинается с прихода зимы. Действительно, дикобраз, повелитель ледяных затворов и холода, выступает в оппозиции к чомге, повелителю ледохода и потепления. Таким образом, мы получаем две симметричные серии:

	1	2	3
Центральные Алгонкины		жены небесных светил	возвращение весны (вариант с чомгой)
Племена Великих равнин	наступление зимы (вариант с дикобразом)	жены небесных светил	

Отсюда возникает два вопроса: имеется ли что-нибудь, заменяющее начальную последовательность в серии Оджибве? Можно ли чем-нибудь заменить заключительную последовательность в серии Великих равнин? Но ответить на эти вопросы невозможно, не поставив еще одного, от которого и будут зависеть ответы: на каком основании дикобраз оказывается символом зимней периодичности?

\*\*\*

В холодное время года дикобраз, как известно, прячется в норе, но при этом он не впадает в зимнюю спячку, и его термический цикл протекает относительно ровно. Ответ же на последний вопрос скрывается в другом:

#### *М<sub>445</sub>. Арапахо: раскрашенный дикобраз*

Как-то в начале осени индейцы стояли лагерем на опушке леса. Год выдался удачным, и женщины суетились, выделявая шкуры — скребли, дубили, красили, вышивали. К несчастью, у них не было игл дикобразов, необходимых для вышивания. Особенно это огорчало женщину, слышную великолепной вышивальщицей: она не могла завершить свою работу, хотя и почитала ее как обет веры. Дочь женщины, красивая и мудрая, к тому же нежно предан-

ная своим родителям, рассказала матери, что слышала о раскрашенном дикобразе, за которого она могла бы выйти замуж, хотя и не имела ни малейшего желания создавать семейный очаг. Но такой зять обеспечил бы ее мать инструментом, ведь та не могла думать ни о чем другом, кроме как об иглах для завершения работы.

И девушка отправилась к раскрашенному дикобразу. «Я хочу стать твоей женой, — сказала она. — Сейчас тяжелые времена, и у моей матери нет больше игл для вышивания. Я готова отдать тебе, но взамен ты поможешь нам — моим родителям и мне». Дикобраз колебался недолго: искренние слова и красота девушки взволновали его, и он согласился на ее предложение. К свадьбе готовились основательно.

И вот, наконец, настал день, когда солнце замерло прямо перед их жилищем; дикобраз положил голову на колени жены и сказал ей, что она может его ошипать, т. е. вырвать его иголки, чтобы отдать их матери: «В это время года, — объяснил он, — у меня иголок в избытке; но в конце лета их будет очень мало. В жаркие месяцы на меня не стоит рассчитывать, зато осенью и зимой я всегда при иглах». Девушка принялась выдергивать иголки и наполнять ими сумки из мочевого пузыря животных, приготовленные специально для таких целей. Мать, конечно, была очень довольна: «Передай своему мужу, что я высоко ценю его доброту и щедрость», — воскликнула она, сгребая в одну кучу сумки, наполненные белыми, красными, желтыми и зелеными иглами.

Девушка, как просил ее муж, поведала родителям об особенностях его жизни и отправилась восвояси. Именно с тех пор женщины и стали красить иголки, используемые для вышивания (Dorsey-Kroeber, p. 230-231).

В мифах, производных от «варианта с дикобразом» (M<sub>425-430</sub>), девушки приходят в восторг при виде изобилия иголок — белых и тонких. Для нас, как и для героини M<sub>445</sub>, важны слова раскрашенного дикобраза о его иглах: в изобилии они появляются только осенью и зимой, — что подтверждает нашу гипотезу о времени года в начале мифологического повествования. Становится понятным и то, почему и в каком смысле дикобраз воспринимается животным, ведущим периодический образ жизни: количество и качество его иголок варьируется в зависимости от времени года.

Для племен Великих равнин эти свойства приобретают крайне важное значение по двум причинам. Вышивки иглами дикобраза, выполненные в геометрически правильном стиле и внешне чисто декоративные, несут символический смысл. Это сообщения, над формой и содержанием которых долго думала вышивальщица. Ее мысль, всегда философской направленности, приводит подчас к благодатному состоянию, когда художнице приходит откровение. Прежде чем приступить к работе, вышивальщица постится, молится, исполняет религиозные обряды, соблюдает запреты. Начало и конец работы сопровождают специальными ритуалами: «Платье положили так, чтобы оно походило на бизона, затем его обкурили и всколыхнули, будто хотели заставить пошевелиться животное. И вновь разложили: в изголовье установили пять перьев, еще четыре — по сторонам и одно — в центре. Именно в таком порядке женщины и пришили перья на этих местах. После чего Желтая Госпожа произнесла имя мужчины, для которого она вышивала одежду, и послала за ним. Это был Птица-в-Дереве. Приглашенный сел, устремив взгляд на вход. Желтая Госпожа четырежды плюнула на платье, несколько

раз подвинула его в сторону мужчины и, наконец, передала. Одежду и ее владельца обкурили; Птица-в-Дереве подарил вышивальщице своего лучшего коня, и она обняла мужчину в знак благодарности. На этом ритуал закончился, и получивший новое платье ушел» (Kroeber, 3, p. 34). Как видим, искусство вышивания представляет собой самую изысканную и самую высокую форму выражения материальной культуры. Поэтому, например, индейцы племени Блэкфут считали это искусство уделом небольшого числа посвященных (Dempsey, p. 53).

К тому же, вышивание, исключительно женское занятие, требовало изрядного проворства. У дикобраза имеется четыре вида иглоков: на хвосте — длинные и толстые; затем, в порядке возрастания качества, — иголки со спины и шеи и, наконец, самые тонкие — растущие на брюхе. Чтобы сплющить иголки, придать им эластичность, покрасить, требовалось немало труда, да еще добавлялись проблемы, возникающие при вязании узлов, сгибании, наслаивании, пришивании, плетении или вплетении игл (Orchard). Все это было бы невыполнимо без мастерства и трудолюбия. Меномини говорят, что «...искусство вышивания иглами дикобраза было одновременно и трудным, и опасным... Заостренные концы иглоков... кололи пальцы... а когда их отрезали при подравнивании, обрезки летели в разные стороны и могли попасть в глаза, а это грозило вышивальщице потерей зрения» (Skinner, 14, p. 275).

Прежде чем приступить к работе, женщины племени Блэкфут смазывали лица магической краской, чтобы защитить себя от такого рода опасности (Dempsey, p. 52). У индейцев Арапахо есть похожие предания: «Когда неопытная вышивальщица впервые берется за работу, у нее, как правило, ничего не получается. Концы иглоков непременно выходят наружу, и вышивка никуда не годится. Одна женщина рассказывала, как в молодости решила помочь вышивальщицам. Раньше ей никогда не приходилось этим заниматься, и в результате весь ее кусок был испорчен, поскольку иголки не держались на месте; тогда вышивальщицы прогнали неумелую помощницу. Но женщина не отчаялась, а вознамерилась овладеть искусством вышивания и решила с этой целью самостоятельно вышить иглами целое платье. Старая мастерица одобрила ее начинание. И свершилось чудо: иголки больше не сходили с мест, а женщина стала ловкой вышивальщицей» (Kroeber, 3, p. 29). Все вышивальщицы обязательно хранят палочку, на которой изображено столько черепов, сколько платьев они вышили; даже состарившись, они могут во всех подробностях описать рисунок каждого платья и особую символику наряда; и это неудивительно: воспоминания об ушедшем времени и шедеврах, которые им довелось сотворить в те года, пробуждают в них новые жизненные силы (ibid., p. 29-30).

Иными словами, вышивка — это не просто совершенно особый вид культуры, как, например, у индейцев Меномини, использующих в выражении «вышивать иглками» слово со значением «украшенный» (Skinner, 14, p. 140). Это также и самый ценный дар для женщины, который свидетельствует о высоком уровне ее воспитания. Героиня мифов М<sub>425-430</sub>, замороженно взирающая на дикобраза, уговаривает его помочь в изготовлении вышивок, предполагая, что отдаст иголки матери. Весьма показательная деталь, прежде всего говорящая о хорошем воспитании девушки; причем героиня проявляет необычное для женщины усердие, пытаясь схватить дикобраза — занятие, как кажется, исключительно мужское (Orchard, p. 6). Более того, в 12 из 19

версий варианта с дикобразом девушки описаны в момент, когда они собирают дрова. В других версиях нет таких четких указаний, за исключением двух, в которых героиня отправляется за водой или занимается изготовлением мокасинов. Кстати, Арапахо доверяли сбор дров только юным девушкам и самым старым женщинам: «Когда я была маленькой, — рассказывала в 1932 г. одна информантка 77 лет, — я помогала матери возить дрова из очень удаленных мест; но затем, когда я стала женщиной, мне запретили носить дрова на спине — это была работа старух» (Michelson, 2, p. 509). Девушка из знатной семьи, достигшая брачного возраста, не должна больше выполнять трудную домашнюю работу; ее задача — учиться тому, что мы называем искусством, и в первую очередь — вышивке, особому занятию, которое, согласно свидетельствам, противопоставляется «грязным» работам по дому (Dorsey-Kroeber, p. 64). В этот период жизни за девушкой следят особенно внимательно. Мать повсюду сопровождает ее — например, на реку или даже справить нужду. Для пущей бдительности девушкам предписывалось носить пояс целомудрия, сделанный из веревок, которыми обвивали тело от талии до колен. Этот обычай еще и сегодня распространен у Ассинибойнов (Denig, p. 590), Кри (Mandelbaum, p. 245) и Чейеннов: молодые жены не снимают пояс целомудрия в течение одной или двух недель после свадьбы; медовый месяц проходит в беседах (Grinnell, 2, vol. 1, p. 131; 5, p. 14-15). Замужние женщины Арапахо также не нарушали правил целомудрия до вступления в брак. Интимные отношения между супругами были строго запрещены в светлое время суток, но даже ночью темнота не освобождала женщину от обязанности закрывать лицо руками во время соития. Женщин, не соблюдавших эти правила, считали распутными (Michelson, 3, p. 139).

Строго охраняемые девушки тщательно следили за собой. Они всегда имели при себе сумочку, в которой носили самые разные предметы для ухода за своей внешностью; часами раскрашивали волосы и лица, используя в этих целях кисточку из очищенного от иголок хвоста дикобраза; увешивали себя бижутерией и применяли духи не только для тела, но и для волос. Добавив себе очарования, они по-прежнему вели себя скромно, всегда держали глаза опущенными, сдерживали смех и говорили тихо (Michelson, 2, *passim*).

Как рассказывается в одном мифе Арапахо (M<sub>466</sub>; Dorsey-Kroeber, p. 64-65), эти юные принцессы в роскошных нарядах, освобожденные от всех работ, кроме наиболее тонких, казались такими недоступными, что задеть их мог только пенис огромных размеров. Они олицетворяли собой химерические лунные создания, причем в двойном смысле (ср. M<sub>256</sub>, p. 67); Ирокезы сравнивали их с пятнами на небесном светиле — неподвижно сидящая женщина, неустанно вышивающая иглами — и считали, что с завершением вышивки наступит конец света (Curtin, 2, p. 508).

В варианте с дикобразом Луна выбирает себе в жены одну из них, но девушка слишком молода для вышивания, ибо предполагает отдать иглы своей матери и, к тому же, сама ходит за дровами. Следовательно, героиня M<sub>425-430</sub> еще не достигла половой зрелости, хотя и близка к ней. M<sub>428</sub> уточняет, что не только для нее одной, но и для всего человечества этот брак знаменует появление первых правил.

Подробности происходящих событий также по-своему важны; они позволяют сблизить образ юной супруги Луны с образом охотника за птицами из мифа Бороро (M<sub>1</sub>); подобно героине M<sub>425-430</sub>, охотник Бороро — незрелый,

но приближающийся к возрасту инициации мальчик («Сырое и приготовленное», с. 48-50, 59). Итак, в обоих случаях центральный персонаж как бы оторван по вертикальной оси — на верхушке дерева или на скалистой горной вершине, в конечном пункте или на промежуточном этапе спуска или подъема. Алгонкинские версии подчеркивают факт схожести: героини оказываются в гнезде, из которого им помогает выбраться агрессивное четвероногое животное — барсук (cf. L.-S., 9, p. 67-72) — взамен на обещание половой близости; охотник за птицами из мифов Же (M<sub>7-12</sub>), ставший пленником в птичьем гнезде, получает аналогичную помощь от ягуара взамен на приношение в виде пищи.

Мотив гнезда отсутствует в версиях Арапахо и, как правило, у племен Великих равнин; но о нем свидетельствует вязанка хвороста в обряде пляски Солнца; она изображает гнездо Птиц-Громов, и ее помещают в разветвление на верхушке центрального столба тоннеля; именно в эту вязанку втыкают палку-копалку, символизирующую героиню. Зачастую пляской Солнца пытаются добиться дождя от Птиц-Громов, а мы помним, что M<sub>1</sub> — это миф о происхождении сезона дождей. Кроме того, необходимо, чтобы все варианты мифа начинались с событий, происходящих в одно и то же время года — когда попугаи высиживают яйца и выкармливают птенцов. Однако наши знания о повадках представителей семейства попугаев очень ограничены, нам известно только, что циклы половой жизни птиц на экваторе и в субтропических зонах имеют слабо выраженную периодичность. По мнению многих бразильских специалистов, которых по нашей просьбе согласились опросить г-жа Орора Моно и г-н Пьер Верже, в районе Центрального Плато кладка яиц происходит с августа, согласно одним данным, и до декабря, согласно другим. Даже не имея точной информации, мы считаем возможным утверждать, что эти мифы образуют обширную группу, определяемую по характеру членения пространственной оси и оси времен года.

Вернемся к образу дикобраза. Дикобраз — животное, ведущее сезонный образ жизни, поэтому два момента роднят его с женским полом. Девушки — существа периодические, и, чтобы оградить их от возможных нарушений правил поведения, принято давать им хорошее воспитание. Как известно, в культурном плане хорошее воспитание измеряется талантами, которые девушки проявляют в занятиях искусством, причем иголки дикобраза выступают природным материалом для такого рода занятий. И это еще не все: мы видели, что воспитание девушек включает раздел психологии. Требуется, чтобы они не только обладали хорошими манерами и умели вышивать, но и рожали детей в предписанные сроки, а также чтобы менструации у них проходили регулярно. Дикобраз, иголки которого, вырастая, задают ритм активности женщин как субъектов культуры, в то же время периодическим характером своей жизни обуславливает запаздывание или нарушение упорядоченности, что угрожает жизненным ритмам. Индейцы Тен'а, Атапаски, обитающие на крайнем севере, говорят, что самка дикобраза рождает без боли: «...она бросает своих детенышей и продолжает идти или прыгать, как будто ничего не произошло... Поэтому молодой беременной женщине дают зародыша дикобраза, и она пропускает его сверху вниз между своей рубашкой и нагим телом, чтобы он упал на землю, как новорожденный ребенок» (Jetté, p. 700-702). Индейцы Тен'а живут далеко от Арапахо, но рядом с Каска, которым известна история о женах небесных светил (M<sub>431</sub>); Тен'а трансформи-

руют эпизод с дикобразом, придавая ему окультуренное звучание: чтобы ускользнуть от барсука, героини прибегают к помощи водоплавающей птицы, и та переправляет их через реку, получая в качестве платы подвязку, *вышитую иглами дикобраза*. Симметрично этому образу, в мифах Оджибве, Микмаков и Пассамакуодди, где отсутствует эпизод с дикобразом (М<sub>444а-с</sub>, М<sub>437-438</sub>), героини вместо себя подкладывают в постель своему незадачливому мужу трухлявые бревна, полные муравьев, т. е. насекомых, которые фигурируют в качестве покровителей искусства вышивки в мифологии индейцев Блэкфут (М<sub>480</sub>; Wissler-Duvall, p. 129-132; Josselin de Jong, 2, p. 97-101).

Но, не учитывая этих редких превращений, можно ли утверждать, что эпизод с дикобразом отсутствует в версиях, распространенных в районе «северного рога», как показывает Томпсон, характеризуя свой тип III?

*М<sub>447</sub> Оджибве: жены небесных светил (вариант с перестановками)*

Жили когда-то на земле две сестры, и были они совсем одни на свете, а охотиться им помогала собака. Наступила зима. Собака убила оленя, и долгое время все трое не знали голода. Когда же мясо закончилось, собака убила другого оленя — большого и жирного. Так что до середины зимы проблем с едой не было. Но всемо когда-нибудь приходит конец, и сестры с собакой вновь отправились на охоту, да только ничего не добыли. А когда они переходили замерзшее озеро, на них напали волки. Старшая сестра не отличалась сообразительностью: увидев волков, она завела с ними любезную беседу, и собака, потеряв бдительность, приблизилась к незнакомцам. Волки разорвали собаку и убежали. Женщины бросились вдогонку, но тщетно. Теперь у них не было ни собаки, ни еды.

Затем им на глаза попался дикобраз. Старшая сестра пришла в восторг от его белых иголок и захотела их раскрасить. Дикобраз согласился, предложив ей присесть на пенек, в котором он обитал. Сестры долго спорили, кому из них рисковать своим задом. Наконец, согласилась более глупая — старшая, но с условием, что ей достанутся самые красивые иголки. Она удобно пристроилась над входом в нору, и тут дикобраз с силой ударил ее хвостом по ягодицам, вонзив в нежную плоть свои иголки. Зад несчастной женщины посинел и распух, от боли она не могла идти самостоятельно, и сестра вынуждена была тянуть ее в своих санях. Проходя мимо озера, они увидели на дереве гнездо птицы-рыбака. Так и не вразумившись, старшая сестра потребовала это жилище для себя. И, в результате, обе женщины оказались в гнезде, причем запертые, к великому разочарованию младшей сестры.

Мимо дерева пробегало много животных, но все они либо не могли, либо не хотели помочь пленницам, хотя те и обещали в благодарность выйти замуж за спасителя. И только барсук согласился: сначала он помог спуститься старшей сестре, которая помочилась на него, пока он ее держал, затем — младшей. Плутышка-старшая тут же отдалась ему, и барсук чуть не убил ее, когда занимался с ней любовью. Но младшая сестра пришла на выручку, ударив барсука топором; след от удара до сих пор виден в нижней части спины барсука.

Покалеченная женщина выздоравливала очень медленно. А когда она, наконец, вылечилась, сестры пошли на реку порыбачить. И тут появился демиург Нанабожо: чтобы остаться в обществе женщин, он не отзывался на свое имя и притворился больным. Но, узнав от мыши о дурных замыслах гостя, младшая сестра убежала. Вскоре за ней последовала и старшая. Нанабожо, до



того притворявшийся мертвым, чтобы не спугнуть своих сиделок, вмиг «ожил» и пустился за ними в погоню. Спасаясь от преследователя, девушки добежали до неба, где глупая сестра устроила дискуссию по поводу небесных светил — очень уж ей хотелось понять, чей выбор лучше. Со своей стороны, она предпочла бледную звезду, а ее сестра выбрала более яркую. Когда наутро они проснулись, глупая сестра спала рядом со стариком, а мужем умной был красивый молодой мужчина (Jones, 2, part 2, p. 455-467).

Многие элементы этого мифа, как и его «прямой» версии (M<sub>444</sub>), сохраняются у Оджибве и Меномини в циклах о персонаже, не отзывающемся на свое имя (Jones, 2, part 1, p. 133-139; Josselin de Jong, 1, p. 19-20; Hoffmann, p. 165); иногда их структура подобна роману с эпизодами, конструкция которого напоминает произведения повествовательного жанра, на что мы уже обращали внимание в связи с южноамериканскими примерами (см. выше, с. 83-94). Алгонкинский персонаж, не отзывающийся на свое имя, путешествует по воздуху с грифами, которые умышленно роняют его на землю; так герой становится пленником в дупле дерева. Мечтая освободиться, он вскрывает ствол ударами топора и, чтобы привлечь внимание женщин, выдает себя за дикобраза, украшенного великолепными иголками. Затем он крадет одежду спасительниц и скрывается. Переодевшись женщиной и изготовив себе из настоящей крысы поддельное влагалище, герой выходит замуж за жестокого холостяка; и, уже в роли жены, разыгрывает роды, для чего привлекает в сообщники животное, которое изображает его ребенка. Но вскоре крыса начинает разлагаться, и ее зловоние выдает обманщика.

Без сомнения, мы соприкоснулись с одним из фундаментальных образов американской мифологии, хотя и не выяснили причин такого углубления в материал; пожалуй, их одинаково можно отнести к явлениям как логического, так и исторического порядка. С давних пор известен узкий параллелизм, который преобладает в циклах о персонаже, не отзывающемся на свое имя, — параллелизм между мифами индейцев Чако и алгонкинской группы. Однако здесь хотелось бы отметить совершенно особый случай этого параллелизма. В предыдущем томе (*«Мифологии»*, т. II, части I, II, III) мы пришли к циклу о персонаже, не отзывающемся на свое имя, посредством мифов Чако, героиня которых без ума от разнообразия меда в дуплах деревьев. Далее мы показали, что, подобно яду, применяемому на охоте и в рыбной ловле, и подобно мифологическому персонажу соблазнителя, мед — продукт соблазнительный, но нередко и токсичный — в представлении индейцев занимал место на пересечении природы и культуры. Североамериканский прототип плохо воспитанной девушки — героиня, одержимая страстью к меду, — совершает ошибку, поддаваясь естественному влечению, вместо того чтобы перенести это чувство на уровень культуры. Но тогда, возможно, и дикобраз из алгонкинских мифов выполняет ту же функцию, что и мед? Он тоже обитает в дуплах деревьев, подобно природному животному, которое дает культурному мировосприятию полностью приготовленный материал, и, кроме того, сразу заметна формальная аналогия его иглок с медом — ведь и мед может быть как лакомством, так и ядом; напрашивается и аналогия с охотничьим или рыбацким ядом — продуктом питания, удивительным по

свойствам, но в то же время несъедобным. Иголки дикобраза обладают таким же двойственным характером: это предмет ценный, способный породить страсть, но и опасный — из-за острых концов, прокалывающих кожу вышивальщиц. Как бы соглашаясь с Людовиком XII<sup>203</sup>, носившим в качестве эмблемы изображение дикобраза с надписью: *Spicula sunt humiliora haec, sed bella superbo*<sup>204</sup>, индейцы Арапахо сравнивали иглы с вооруженными воинами, заключенными в пузыри, т. е. в единственную оболочку, сквозь которую они не могут пройти (Dorsey-Kroeber, p. 378). Таким образом, из метафорического соблазнителя в алгонкинских мифах дикобраз превращается в реального соблазнителя в мифах Великих равнин. Причем каждый раз этот образ позволяет провести различие между хорошим и плохо воспитанными девушками.

Такое родство, сближающее мифы двух полушарий и видимое на самом глубоком уровне, указывает на то, что М<sub>447</sub> мог быть прототипом, давшим начало другим алгонкинским версиям и версиям, распространенным на Равнинах. Чтобы получить в начальной позиции спор братьев, Солнца и Луны, по поводу земных жен, достаточно инвертировать на двух осях миф Оджибве, который ставит в конечную позицию сюжет со спором земных сестер по поводу небесных мужей. В обоих случаях эпизод с дикобразом фигурирует в начале, но при этом происходит перестановка всех его компонентов: дерево *лежит*, а не *стоит*; дикобраз находится *внутри*, а не *снаружи*; вместо *мудрой* девушки мы встречаем *глупую*, которая к тому же *садится* на дикобраза (сверху вниз), вместо того чтобы *подниматься* к нему (снизу вверх); животное ведет себя *агрессивно*, а не как *соблазнитель*, набрасывается на свою возлюбленную и *ранит* ее сзади, вместо того чтобы *ласкать* и *лишить* ее *девственности* спереди... Оппозиция двух сестер, благоразумной и взбалмошной, подчеркивает оппозицию жены-женщины и жены-лягушки, особенно если вспомнить, что, подобно лягушке, взбалмошная сестра страдает недержанием мочи — причем весьма некстати. Две героини-женщины из мифов Великих равнин (поднимающаяся на небо и остающаяся на земле) — жительницы деревень; одна отказывается перемещаться, другая перемещается в вертикальном направлении. Две героини из мифов Оджибве не имеют или больше не имеют своих деревень: они либо остались одни на всем белом свете (М<sub>447</sub>), либо изгнаны (М<sub>444</sub>); кроме того, они перемещаются прежде всего в горизонтальном направлении, одна — с безрассудством, другая — колеблясь. Таким образом, М<sub>447</sub> представляется переходным вариантом между М<sub>444</sub> и М<sub>443</sub>, в котором сестры в прямом смысле выведены как «бегуни»; именно в облике бегуний, и в прямом, и в переносном смысле, выступают дочери демиурга в одном южноамериканском мифе (М<sub>415</sub>): предыдущий анализ, опираясь на этот миф, показывает, что подобное сближение не несет в себе ничего произвольного. Наконец, мы должны заметить, что если в версиях Равнин и в «прямых» алгонкинских версиях подъем на небо и союз с небесными светилами помещены в начале, то в инвертированных версиях эти события завершают повествование (см. выше, с. 190-191).

Таким образом, мы располагаем еще не полностью рассмотренной серией мифов Великих равнин и не одной (с. 186-187), а двумя сериями восточноалгонкинского происхождения:

Восточные Алгонкины	1)	вариант с дикобразом <sup>(-1)</sup>	жены небесных светил (в начале)	вариант с чомгой
	2)		жены небесных светил (в конце)	
Реликие равнины	3)	вариант с дикобразом	жены небесных светил (в середине)	.....

Чтобы восполнить таблицу сочетаний, было бы небезынтересно сравнить виды деревьев, по которым в мифах поднимаются или спускаются одна или несколько героинь. К сожалению, мифы не всегда уточняют это. Как в мифах, так и в обрядах Арапахо и соседних с ними племен, таким деревом скорее всего является *хлопковое дерево* (*Populus monilifera, sargentii*)<sup>205</sup>, покрывающееся весной пушистыми цветами, в силу чего и получило свое название; данный вид деревьев весьма характерен для сухих равнин у подножия Скалистых гор: «Это дерево никогда не встретишь на открытой местности, оно всегда растет около рек; в районах, практически лишенных естественного орошения, оно указывает на присутствие воды, протекающей по поверхности земли или на незначительной глубине. Между его древесиной и корой выделяется молокообразный сладковатый сок, высоко ценимый индейцами — своего рода туземное мороженое по словам одного из информантов. Этот американский тополь предстает перед нами практически сакрализированным» (Mooney, 4, p. 967-968). Для Арапахо он является также прототипом деревьев с опадающими листьями (Kroeber, 3, p. 347), т. е. среди растений занимает место, конгруэнтное с местом дикобраза в классе животных. Как нам известно, дикобраз воплощает Луну. А один из обрядовых предметов Арапахо изображает, с одной стороны, лунный месяц, поддерживающий тополь, с другой — кедр (*ibid.*, pl. lxxviii и p. 353).

Тополь с его мягкой древесиной и периодически вырастающей и опадающей листвой, действительно, противостоит кедр (*Juniperus* sp.), также почитаемый как священное дерево «из-за его вечнозеленой и душистой хвои, красной и твердой древесины» (Mooney, 4, p. 979). Пара *тополь/кедр*, по всей видимости, входит в треугольную систему, третью вершину которой занимает *ива* (*Salix* sp.) (Gilmore, 1, p. 57-58). Но если для подъема героини на небо в мифах Алгонкинов Великих равнин служит тополь, то для спуска героинь в мифах восточных Алгонкинов используется хвойное дерево (*Tsuga canadensis*) с вечнозеленой листвой, совпадающее по своим свойствам с кедром.

Мифы индейцев Киова ставят перед нами одну проблему. Живущие на периферии ареала распространения мифа о женах небесных светил и не принадлежащие ни одной из его больших языковых семей, Киова, подобно их соседям с Равнин, увязывают этот миф с пляской Солнца. Обряд пляски Солнца исполняется ежегодно, «когда на тополях появляется пух», т. е. в июне (Mooney, 2, p. 242). Таким образом, индейцы приписывают этому виду деревьев функции периодическую и природную, а также — ритуальную функцию, поскольку строят каркас тоннеля, в том числе и центральный столб (Parsons, 2, p. 98-99; Nye, p. 59), из древесины тополя (Mooney, 2, p.

243; Spier, 3). Впрочем, одно из индейских восславлений, поддержанное Муни (4, р. 979), наделяет мифологическое дерево бесспорным атрибутом хвойных деревьев (можно сказать, самой броской частью их убранства), и в то же время известна версия, где оно названо тополем, правда и дикобраз в этой версии трансформируется в «желтую птицу» (Parsons, 2, р. 4-5). Не претендуя на полное разрешение данной проблемы, мы ограничимся лишь одним замечанием: пляска Солнца у Киова имеет особые отличительные черты — их обряд исключает умерщвления и кровопускания. В версии Киова (М<sub>448</sub>; Mooney, 2, р. 238-239) дикобраз воплощает сына Солнца, а не Луну, которая не появляется в повествовании.

Этот случай, когда перекликаются инверсии разных планов, не подкрепляет выявленную нами основную систему оппозиций. Между бытующим у племен Великих равнин вариантом с дикобразом и распространенным среди восточных и северных Алгонкинов вариантом с чомгой можно в качестве шарнира рассматривать вариант с «инвертированным эпизодом с дикобразом», имеющий хождение у Оджибве и Меномини. Особенно, если учесть, что этот вариант свидетельствует о циклическом движении времен года: героини странствуют в начале зимы, а дикобраза встречают во второй ее половине. Когда старшая сестра излечивается от своих ранений, девушки идут на реку рыбачить, что возможно лишь после весеннего ледохода. Именно в этот момент появляется персонаж, не отзывающийся на свое имя и пытающийся узурпировать любовь обеих сестер, подобно своему аналогу из других восточных версий — покровителю рыбалки и весны чомге. Изменен лишь порядок следования эпизодов.

Но, хотя вариант с дикобразом, распространенный на Равнинах, вступает в отношения корреляции и оппозиции с восточноалгонкинским вариантом с чомгой, в одном пункте они все-таки расходятся. В первом варианте дикобраз аккумулирует в себе две функции: одну естественную, как покровитель зимы; вторую культурную, как поставщик иглол, которые используются в качестве сырья для вышивания. В варианте с чомгой мы обнаруживаем те же функции, только распределенные между различными животными: с одной стороны — чомга, персонаж, ничего не значащий в культурном плане, но непревзойденный в плане природном, ибо он руководит возвращением весны; с другой стороны — его *alter ego*, нырок, которого называют «Одетый-в-жемчуг», «Плюющий-жемчугом» или «Голова-из-жемчуга» (грудка нырка украшена колье из белых перьев); он не имеет природной специализации в интересующих нас мифах, воплощая в них лишь культуру, символом которой, на том же основании, что и иглолки дикобраза<sup>19</sup>, являются жемчужины, так называемые *wampum*<sup>206\*</sup>, производимые им в неограниченном количестве. Занимая место на пересечении культуры и природы, дикобраз выражает то же отношение, что и разделенные персонажи, чомга и нырок, только, в отличие от них, не в развращенной, а в сжатой форме.

Итак, мы можем записать:

$$\left[ \text{Дикобраз} \equiv (\text{природа, культура}) \right] / \left[ \begin{array}{l} 1. \text{Нырок} \equiv \text{культура} \\ 2. \text{Чомга} \equiv \text{природа} \end{array} \right]$$

ЗИМА

ЛЕТО

Следует отметить, что эта формальная структура совпадает с той, которую мы использовали для составления оппозиции скворца из версий Кроу-Хидатса и триады — синица, красная белка, полосатая белка — из версий Микмаков-Пассамакуодди. Как уже отмечалось выше (с. 178-179), скворец, оказавшись на пересечении неба и земли, один выражал в сжатой форме то же самое отношение, что в развернутом виде выражали трое различных животных, располагающихся на разных уровнях между небом и землей. Из этого следует, что все локальные формы, между которыми Томпсон пытается установить отношения исторического деривативного или географического включенного типов, интегрируются в одну глобальную и связную систему:

$$\begin{array}{l} \left[ \begin{array}{c} \text{Скворец} \equiv (\text{небо, земля}) \end{array} \right] : \left[ \begin{array}{c} \frac{1. \text{ Синица} \equiv \text{небо}}{2. \text{ Красная белка} \equiv \text{середина}} \\ 3. \text{ Полосатая белка} \equiv \text{земля} \end{array} \right] \\ \therefore \left[ \begin{array}{c} \text{Дикобраз} \equiv (\text{природа, культура}) \end{array} \right] \bullet \left[ \begin{array}{c} \frac{1. \text{ Нырок} \equiv \text{культура}}{2. \text{ Чомга} \equiv \text{природа}} \end{array} \right] \end{array}$$

Или, если упростить:

$$\begin{array}{l} \text{Великие} \\ \text{равнины} \end{array} \left[ \begin{array}{c} \text{Скворец} + \text{Дикобраз} \end{array} \right] \equiv \begin{array}{l} \text{Восточные} \\ \text{Алгонкины} \end{array} \left[ \left( \frac{\text{Синица}}{\frac{\text{Белка 1}}{\text{Белка 2}}} \right) + \left( \frac{\text{Нырок}}{\text{Чомга}} \right) \right]$$

Эта система целиком встраивается в другую систему, еще более общего плана, которая раскрывает оппозицию между двумя основными группами мифов о жнах небесных светил: мифы одной группы начинаются со спора мужчин, мифы другой — со спора женщин:

2 женщины в движении	1 старшая, 1 младшая	старшая глупая	ошибка относительно возраста мужа	(природа)	спуск разрешен
2 мужчин в движении	1 старший, 1 младший	старший глупый	ошибка относительно воспитанно- сти жены	(культура)	спуск запрещен

Нам остается ответить лишь на второй из вопросов, поставленных на с. 186. Мы убедились, что вариант с дикобразом, распространенный на Равнинах в алгонкинской серии, отражается, если так можно сказать, двояко: во-первых, симметрично — инвертированный вариант с дикобразом; во-вторых, асимметрично — вариант с чомгой. В первом случае персонажи остаются

ся теми же, но на смену вертикальному направлению приходит горизонтальное, верх меняется на низ, перед на зад, плохое на хорошее и т. д. Во втором случае, в то время как лето приходит на смену зиме, ледоход — ледяному затору и т.д., персонажи также меняются. Чтобы вся система в целом сохраняла равновесие, в серии Великих равнин следовало бы восстановить симметричность образа, включая вариант с чомгой, который, не будем этого забывать, указывает на возвращение лета.

В качестве продолжения истории жен небесных светил мифология Равнин, как правило, предлагает историю бабушки и внука, которая, в свою очередь, чаще всего продолжается описанием подвигов сына небесного светила (см. выше, с. 151). После смерти матери, героя воспитывает старая женщина, взявшая его к себе. Он нападает на чудовищ, уничтожает их одно за другим, а однажды встречает двух мужчин, разделяющих тушу беременной бизоники. Вид зародыша, абсолютно голого, без шерсти, приводит его в ужас; он прячется на вершине дерева. Незнакомцы привязывают зародыша к стволу этого дерева, и герой не осмеливается спуститься. Начинаются переговоры: зародыш будет отвязан при условии, что пленник отдаст мужчинам свою бабушку, ибо они, якобы, влюблены в нее. Далее, в зависимости от версии, герой остается на дереве в течение четырех дней либо одного года. Но в любом случае вниз он спускается в жалком состоянии.

Ключ к пониманию этого странного эпизода, общего для Кроу, Хидатса, Манданов и Арикара, можно найти у Арикара, которые претендуют на первенство в создании данного мифа (M<sub>449</sub>; G.A. Dorsey, 6, p. 60; 2, p. 56, n. 1): «Юноша мог испугаться зародыша потому, что животные в это время года еще не рожали, и созвездие, в которое входил отец героя (звезда) было невидимым. Он знал, таким образом, что отец не появится, чтобы помочь ему, как и то, что не способен помочь себе сам».

В одной из версий Кроу (M<sub>429</sub>; Lowie, 3, p. 52-57) утверждается, что герой становится утренней звездой, которая прячется летом и поднимается зимой перед зарей. В другой версии (M<sub>429c</sub>; *ibid.*, p. 57-69) получает развитие эпизод с зародышем бизона: «Герой просидел на дереве все лето; спуститься он смог только осенью, когда гниющий зародыш окончательно разложился и упал на землю». Испытав отвращение от всего этого, герой решил превратиться в звезду и сказал, что его не будет видно в тот период года, когда бизоники вынашивают плод, и появится он только после рождения малышей. Аналогично, в третьей версии (M<sub>429d</sub>; *ibid.*, p. 69-74): «...он стал утренней звездой и не показывается весной, когда животные готовятся к появлению потомства; но как только это происходит, звезда становится видимой».

Скорее всего, эта «утренняя звезда» не планета; она входит в созвездие, в котором также фигурируют мать героя, его брат и их собаки. Видимые в течение двух весенних лунных месяцев, они исчезают затем на два следующих лунных месяца, после чего снова возвращаются. Переводчик полагает, что речь идет о Плеядах (*ibid.*, p. 69). Вспомним, что индейцы Оджибве помещают кульминацию Плеяд в то место небесного свода, через которое смогли убежать жены небесных светил (см. выше, с. 185). Женщины, таким образом, отделяются от этого созвездия, а протагонисты версий Кроу присоединяются к нему. В этом плане симметрия между версиями сохраняется.

Как и другие индейцы, племена Равнин при составлении своих календарей использовали в качестве основы не только астрономические или метеорологические данные; они руководствовались также наблюдениями за увеличением размеров планет и ростом животных. Хидатса, близкие родственники Кроу и соседи Арикара, устанавливали некоторые периоды года в зависимости от развития плода бизона *во чреве*. Кроме того, они запрещали есть зародыш до того, как он обрастет шерстью, поскольку кровавистые зародыши считались нечистыми, подобно женщинам в период менструации (M<sub>430b</sub>; Beckwith, 1, p. 134). Тетоны и Чейенны, также соседи Арикара, начинали отсчет нового года с конца осени и вели дальнейший счет месяцам по порядку: месяц, когда опадают листья; месяц, когда растет плод бизона; месяц, когда волки бегают стаями; месяц, когда кожа зародыша бизона приобретает цвет; месяц, когда плод бизона покрывается шерстью; месяц, когда бизонихи рожают потомство, и т.д. (Mooney, 2, p. 370-371).

Эпизод с зародышем, наводящим ужас на героя, приходится, таким образом, примерно на январь. Одна из манданских версий (M<sub>160</sub>; Bowers, 1, p. 203) подтверждает это, когда поясняет, что, желая наказать преследователей внука, старая женщина делает зиму суровой. С приходом весны, согласно версиям Манданов и Кроу (M<sub>429c</sub>; Lowie, 3, p. 65), или в последующем году, согласно другим версиям, начинается эпизод, неодинаково полно представленный в разных вариантах, но включающий земные приключения героя в версиях Манданов, Хидатса, Арикара, Пауни, Арапахо, а также в одной из версий Кроу (M<sub>429a</sub>). Герой наносит визит враждебным змеям и усыпляет их, рассказывая разнообразные истории о сне. Затем он убивает всех змеев, кроме одного, которому вскоре, или немного погодя, удастся проникнуть в тело героя через анальное отверстие, подняться до черепа и свернуться там спиралью. Герой постепенно умирает, превращаясь в скелет. Его небесный отец из жалости к сыну насылает на землю обильные дожди, и череп героя наполняется водой; постепенно нагреваясь, вода в конце концов закипает. Змей не выдерживает этого и покидает череп. Воскресший герой возвращается к своему отцу на небо и превращается в звезду.

Хотя в одной из версий Кроу (M<sub>429d</sub>; Lowie, 3, p. 71-74) эпизод со змеями происходит в начале весны, а эпизод с зародышем помещен в конец мифа, история сына Звезды учитывает смену времен года. Каждый эпизод указывает на конкретный период: наступление зимы, большие холода, весна, дожди и бури в начале лета, сухая жара, зной в конце. При помощи звездных символов (действующие лица — звезды, связанные с созвездиями) миф описывает тот же маршрут, что дан в варианте с чомгой, символика которого относится к миру земных и морских животных. Таким образом, мы можем дополнить схему, приведенную на с. 194, вписав туда фрагмент сына Звезды: его место в серии Великих равнин, остававшееся пустым, соответствует месту варианта с чомгой в серии восточных Алгонкинов.

\*\*\*

Мы убедились, что все типы мифа о женах небесных светил образуют пары, которые представлены оппозицией из двух членов, организованных в систему. С нашей стороны было бы бессмысленно пытаться интерпретировать их

раздельно: смысл их дифференциален и раскрывается только в присутствии противоположного по значению члена. Там, где историческая школа пытается восстанавливать случайные связи и следы эволюции в диахронии, мы открыли систему, понять которую можно в синхронии. Там, где названная школа производит инвентаризацию членов оппозиций, мы усматриваем только отношения. Там, где она коллекционирует плохо понятные фрагменты или случайные связи, мы выявляем значимые контрасты. Поступая таким образом, мы на практике не выходим за рамки учения Фердинанда де Соссюра (р. 57): «По мере углубления в материал, подлежащий лингвистическому анализу, мы все больше убеждаемся в истине, дающей повод — было бы бесполезно скрывать это — для особых размышлений: связь, которую мы устанавливаем между вещами, существует в данной области до *самых вещей* и служит для их детерминации».

Впрочем, нам не следует обходить стороной историческую проблему, ибо истина требует от нас понимания того, что собой представляют вещи; только после этого мы сможем с полным основанием спросить себя, каким образом они стали тем, чем стали; также не следует вникать в исследования Дарвина, не поняв предшествовавшие ему работы Линнея<sup>207\*</sup> и Кювье<sup>208\*</sup>. Но в отличие от живых существ мифы с самого начала не принадлежали законченной системе; эта система имеет происхождение и развитие, о которых мы можем и должны думать. До настоящего времени мы подчиняли правилам сравнительного анатомического исследования самые разные мифологические сюжеты, так или иначе восходящие к одному жанру. Как и в каком порядке каждый из мифологических типов обрел свою оригинальность?

Вспомним, что эпизод со скворцом из мифов Кроу и Хидатса встречается в варианте с дикобразом и составляет вместе с ним такую систему, где соответствующие отношения выражаются в сжатой форме. Мы поставили эту систему в позицию, диаметрально противоположную позиции другой системы, конструкция которой полностью симметрична ее конструкции: дело в том, что эпизод с синицей и белками, характерный для Микмаков и Пассамакуодди, инвертирует эпизод со скворцом и включается в вариант с чомгой из мифов индейцев Оджибве, последний же, в свою очередь, — инвертированное воспроизведение варианта с дикобразом. В этой второй системе соответствующие отношения выражаются в развернутой форме. Если данную структуру, выстроенную путем логических рассуждений, спроецировать на карту, она будет примерно совпадать с географическими ареалами распространения племен, у которых встречаются четыре выведенных нами типа (Рис. 25). На самом деле, варианты с дикобразом и с чомгой занимают два треугольника, противопоставленные друг другу через вершину. Прямая штриховая линия разрезает их, определяя границу дополнительных треугольников, вписанных в плоскость двух первых; дополнительные треугольники соответствуют ареалам распространения варианта со скворцом — с одной стороны, и варианта с синицей и белками — с другой. Точка пересечения трех прямых, порождающих эту единую структуру, располагается немного западнее озера Верхнее — там, где проходит граница между зонами расселения Оджибве прерий и племен Сиу и Алгонкинов Великих равнин.

Вопрос, таким образом, состоит в следующем: существует ли как с одной, так и с другой стороны точки пересечения значимое различие в образе жизни, социальных структурах, формах политической организации или религии



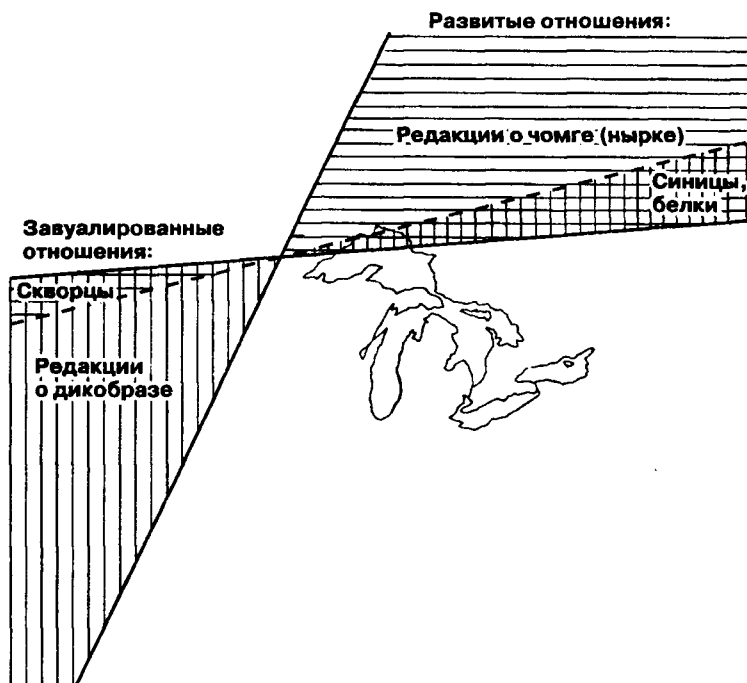


Рис. 25. — Приведение в соответствие логической структуры и географического распределения мифов о супругах звезд

озной практике, которое может объяснить регулярные изменения, проявляющиеся при сопоставлении мифологических систем?

Прежде всего на ум приходит простая оппозиция между равнинами — с одной стороны, лесом и прериями — с другой, поскольку эта оппозиция сопровождается яркими различиями в образе жизни. В то же время данная оппозиция не везде носит четко выраженный характер. Настоящие равнины не начинаются сразу от границы района Великих озер — они намного западнее, за низменностями; нельзя сказать, что эта промежуточная зона однообразна по своему характеру. Так же как и равнины, в свою очередь, неодинаково выглядят на севере и на юге. Нельзя сказать, что по климату и растительности долины Ла-Платы<sup>209</sup> и Миссури, заселенные племенами, ведущими оседлый образ жизни, ярко контрастируют друг с другом, этот контраст проявляется только местами, в сухих степях запада, где охотники на бизонов вели кочевой образ жизни в течение большей части года. Следует, однако, отметить, что мифологические контрасты, которые мы намерены объяснить, носят одновременно логически связный, систематический и четко выраженный характер: друг другу противостоят сжатые и развернутые отношения; зима и лето, в начале или в конце повествования; разница в позиции эпизода с женитьбой; спор мужчин и спор женщин и т. д.

Получим ли мы больше возможностей для сравнительного анализа, обратившись к социальной и организационной стороне вопроса? Она была от-

носителем простой и однородной у Оджибве и северных и восточных Алгонкинов — у этих народов господствовали традиция преемства по отцовской линии и экзогамные кланы. Кроме того, следует отметить существующий в системе семейных отношений своего рода разлом, пролегающий приблизительно по 80 градусу западной долготы: почти незаметные на востоке от залива Джеймса, запреты и стереотипизированные правила поведения в изоляции распространились на западе (Driver, 2). Однако давайте придерживаться правила определения родства: данное правило, неизменно патрилинейное в северо-восточном треугольнике на Рис. 25, инвертируется в юго-западном треугольнике, где матрилинейные системы преобладают у Кроу, Хидатса и Манданов; более того, по-видимому, раньше у некоторых племен доминировал матрилокальный принцип определения местопребывания: у Арикара (Deetz), Чейеннов, Гро-вантров и Арапахо, — хотя в историческую эпоху этот принцип почти повсеместно уступил место более мягким формам.

Во всем остальном ареал юго-западного треугольника не имеет ничего общего со вторым ареалом. Оседлые племена обладали хорошо выстроенной организацией общества, аналогичная же организация охотников, живущих на Равнинах, была очень непрочной. Кроу, Хидатса и Манданы, а быть может, и Арикара в прошлом, имели систему, родственную системе так называемого типа «Кроу» (Bruner), которая основывалась на логическом и генеалогическом примате матрилинейных уз. У Чейеннов и Арапахо не было преобладания той или иной линии, организация общества держалась, скорее, на понятии «поколение». Система Гро-вантров гибридна: в отличие от Чейеннов и Арапахо, разделенные на роды не экзогамного типа, они классифицировали родственников по уровню поколений, увязывая это, по крайней мере в прошлом, с патрилинейными кланами (Ginnell, 2). У племен Кроу и Хидатса были матрилинейные фратрии, у Манданов — «половины», организованные по такому же принципу, в то время как у Арапахо и Гро-вантров «половин» не было, а у Арапахо не наблюдается и следов древних кланов.

Иными словами, мы не имеем ясной картины того, каким вариациям социальной структуры могли соответствовать различия между мифами. В мифах патрилинейных Оджибве перемещаются земные женщины (см. выше, с. 107); однако у индейцев Кри, также говорящих на языке алгонкинской группы и соседствующих с Алгонкинскими на севере и на западе, нет признаков матрилинейной системы; впрочем, неподвижность женщин — яркая черта их мифологии: создается впечатление, что они, не сходя с места, ждут прихода своих воображаемых женихов (Bloomfield, 1, p. 130-142, 176 и далее). Мифы Великих равнин, содержащие спор Солнца и Луны, напротив, приводят в движение мужчин, которые отправляются на поиски невест; однако эти мифы происходят из смежных племен, либо определявших родство по матрилинейному принципу (Кроу, Хидатса, Манданы), либо, быть может, в прошлом бывших патрилинейными (Гро-вантры), либо не имевших четко дифференцированной системы родства (Чейенны, Арапахо); у этих племен правила определения местопребывания могут быть разбиты на несколько типов; по образу жизни можно четко противопоставить оседлых земледельцев и чистых охотников; наконец, эти племена принадлежат по крайней мере трем различным языковым семьям.

И в самом деле, существует только одна граница, очертания которой участвуют оппозицию двух больших мифологических систем и, конечно, могут

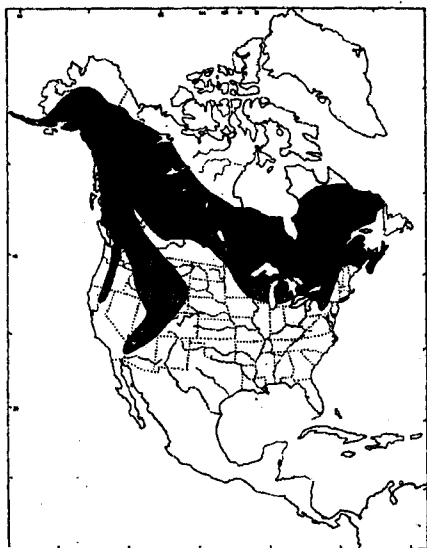


Рис. 26. — Ареал распространения  
дикобраза (*Erethizon dorsatum*).  
(По Orchard, pl. II.)



Рис. 27. — Ареал распространения  
дикобраза (*Erethizon dorsatum*). (По  
Burt, pl. 143)



Рис. 28. — Ареал распространения  
дикобраза (*Erethizon dorsatum*).  
(По Hall и Kelson, pl. 143)



Рис. 29. — Район распространения  
вышивки излами.  
(По Driver и Massey, carte III)

объяснить ее содержание: речь идет об оппозиции жилища дикобраза; эта оппозиция занимает северный ареал, начиная с Аляски на западе и до Лабрадора на востоке с двумя выступами в южном направлении: один протянулся от района Великих озер до Пенсильвании; другой — вдоль Скалистых и Каскадных гор, уходя в Мексику. Таким представляется этот ареал распространения, по крайней мере, на основании карты, составленной Орхардом (Рис. 26), и карт Бурта и Палмера (Рис. 27; см. Palmer, p. 272), идентичных по отношению друг к другу. В то же время мы не до конца уверены в целесообразности воспроизведения карты Холла и Кельсона: вдаваясь в тонкости, они проводят различие по подвидам и указывают на гораздо более широкий ареал распространения *Erethizon dorsatum*<sup>210\*</sup> (Рис. 28). По этому поводу возникает необходимость сделать несколько замечаний<sup>20</sup>.

Составители карт основывались на спорадических случайных фактах и встречах с отдельными особями, происходящими из маргинальных популяций. Такой метод, безусловно, легитимен с биологической точки зрения, поскольку присутствия отдельной особи достаточно, чтобы засвидетельствовать, что данный вид обитает в том или ином регионе. Этнология, скорее, ставит перед собой вопрос об относительной плотности и о ближайшей периферии, с внешней стороны которой, что характерно для культуры индейцев, редкая встречаемость какого-нибудь вида соответствует его отсутствию. При этом следует заметить, что американский дикобраз, животное лесное, конечно, не живет на равнинах; но даже там он мог приспособиться к поросшим растительностью берегам некоторых рек, что объясняет случаи обнаружения особей, обосновавшихся очень далеко от своих обычных мест обитания, т. е. от зоны, соответствующей канадской биологической зоне, в терминологии Холла и Кельсона; и здесь весьма важно, что даже у Холла и Кельсона южные границы этой зоны совпадают с границами, которые другими авторами указываются в качестве ареала распространения рода *Erethizon*. Наконец, северный выступ, выявленный Холлом и Кельсоном и тщательно учтенный ими при составлении карт, представляет собой, как нам кажется, относительно новое явление, не противоречащее наблюдениям этнологов относительно отсутствия привязанности индейцев к дикобразам.

Но даже и в этом отношении следует оттенить различные утверждения. Хидатса, занимавшие самую северную часть интересующего нас ареала, по всей вероятности, были знакомы с дикобразом. Согласно одному свидетельству, более позднему в сравнении с переселением племен, спровоцированным эпидемиями и проникновением бледнолицых, индейцы Хидатса охотились на дикобраза в верховьях Миссури. Один из притоков, берущий начало на территории штата Монтана<sup>211\*</sup>, назывался на языке Хидатса /a pá di a zis/, что означает «река дикобраза» (W. Matthews, p. 71-72, 144). В «Непривыченной мысли»<sup>212\*</sup> (p. 71-72) мы уже имели возможность указать на то, как могло отразиться на мифах Хидатса географическое положение этих индейцев на окраине канадского биологического ареала; поразительно, но ремарка по поводу трансформации барсука, обитающего на земле, в подземное (хтоническое) животное вновь оказывается необходимой в связи с трансформацией дикобраза, живущего на деревьях, в небесное животное. Допустим, что случай с Хидатса носит ограниченный характер, однако из предыдущей дискуссии вытекает, что дикобраз встречается редко, а то и вообще отсутствует, почти во всем ареале распространения того варианта мифа, который наделя-

ет это животное столь важной ролью. При взгляде под технологическим углом зрения этот парадокс становится еще выразительнее: именно на Равнинах, где дикобраза не было, искусство вышивки иглами дикобраза достигло у отдельных народов своего расцвета и высшего уровня совершенства (Рис. 29). Вслед за Орхардом (р. 3), Драйвер и Масси подчеркивали: «Мы отмечаем четкую корреляцию между присутствием дикобраза в данной географической среде и употреблением его игл в декоративных целях. Единственное исключение из этого правила: ареал Равнин, где дикобраз отсутствует. Некоторые племена получали иголки путем торговых обменов, другие организовывали охотничьи экспедиции в горы».

Итак, вполне уместно будет предположить, что вариант с дикобразом родился как идеологическая реакция на инфраструктуру: вышивальные работы, отличавшиеся исключительным уровнем искусства, выполненные с необходимым терпением и поражавшие богатством и сложностью, несли в себе также и философские послания, поэтому в глазах народностей, владевших этим искусством, дикобраз мог быть идеализирован уже одной своей экзотичностью, в силу чего становился метафизическим существом, которое на самом деле происходило из «другого мира». Зато для Оджибве и восточных Алгонкинов дикобраз был реальным зверем, чье мясо индейцы съедали, предварительно очистив животное от иголок; следовательно, в своих мифах они могли трактовать дикобраза как естественное существо, в двусмысленности которого отражается его двойственный характер: с одной стороны, дикобраз — покровитель холода в символическом смысле, с другой — поставщик богатства, т. е. сочного мяса, защищенного панцирем из острых иголок, причем этот панцирь сам по себе уже является сокровищем. Если, как мы полагаем, Алгонкины Равнин и их соседи Сиу происходят с северо-востока региона обитания дикобраза, то, утратив связь с реальным животным, они вполне могли инвертировать мифологическую систему, очень близкую к исходной системе мифа, который удалось сохранить племеню Оджибве. Это послужило бы еще одним подтверждением сформулированной нами гипотезы об архаичности  $M_{447}$ , на что указывает и глубокая аналогия этого мифа с южноамериканским циклом, героиня которого помешана на меде. Не будем забывать также, что в процессе анализа, изложенного в настоящем томе, мы обнаружили у Оджибве миф ( $M_{374}$ ), во всех деталях соответствующий группе южноамериканских мифов ( $M_{241-244}$ ), которая сведена к истории о девушке, помешанной на меде; причем героиня и там, и здесь оказывается лягушкой («От мёда к пеплу», с. 152-180). Индейцы Варрау из Венесуэлы описывают эту лягушку как буквально сошедшую с ума от меда; у Оджибве она помешана на диких ягодах, красота которых позволяет сравнить их с жемчужинами (см. выше, с. 48-49, 195 и 338, прим. <sup>19</sup>). Те же Оджибве вместо дикобраза вводят покровителя жемчуга, или покровителя *watrit*, причем есть все основания думать, что использование жемчуга при изготовлении орнаментов берет начало от еще более древней техники вышивки иглами (Wissler, 3, p. 13). Здесь необходимо отметить забавную перестановку: в южноамериканских мифах лягушка помешана на меде, а мы установили для этого продукта конгруэнтные отношения с североамериканским дикобразом. В мифах Оджибве и восточных Алгонкинов лягушка или жаба, соответствующая дикобразу, помешана на диких ягодах, тождественных жемчужинам, а те, в свою очередь, конгруэнтны с иголками. И именно на этих иголках по-

мешана юная героиня в мифах народов Великих равнин и Великих озер. Однако мифы первой группы представляют ее как инвертированный образ лягушки, наделяя все тем же недугом недержания мочи, а мифы второй группы приписывают этот недуг земной женщине, проявляющей чрезмерную любовь к иголкам.

Эту аномалию можно прояснить, если принять во внимание, что героиня, помешанная на меде, поддается влиянию природы: в ней пробуждается страсть к меду как к пище, и она утрачивает свое отношение к его культурной функции как к посреднику матримониальных обменов. Героиня мифа Оджибве, помешанная на иглах дикобраза, напротив, поддается влиянию культуры, причем до такой степени, что делает подушечку для иголок из собственного зада: ей хочется заполучить иголки для вышивания, невзирая на зиму, т. е. период покоя в жизни дикобраза, которого она, таким образом, вырывает из его естественного режима. Транспозицию того же типа мы наблюдаем у племен крайнего северо-запада: им известен дикобраз, но они либо уделяют вышивке иглами мало внимания, либо не придают этому виду работ высокого статуса. Таким образом, можно сказать, что, делая дикобраза богатый подарок в виде *dentalia*, племена Томпсон<sup>213\*</sup>, Лиллуэт и Шусвап (M<sub>442b</sub>; Teit, 4, p. 83; 1, p. 658-659) компенсируют в своих мифах недооценку дикобраза, который способствовал организации царства животных. В этом районе Америки ракушки (*dentalia*) служат для изготовления наиболее красивых украшений и почитаются как самое дорогое имущество; ибо, как говорят индейцы племени Томпсон, прежде чем получить иголки, дикобраз был покрыт *dentalia*.

Теперь возникает последний вопрос. Когда мы находим связь между возникновением «варианта с дикобразом» и отсутствием самого этого животного в новых местах обитания, так что «вариант с дикобразом» становится своего рода функцией факта отсутствия, не означает ли это возвраща к близкой хронологии Томпсона? Раньше мы отказались от нее (с. 175), поскольку она недооценивала того, что мифологические формы, единые для обоих полушарий, если и имеют общие корни, то лишь в очень далеком прошлом. Но как быть теперь, когда речь идет о движении народов, которое происходило несколько веков назад и завершилось только в исторические времена, чему были свидетелями первые путешественники-европейцы? Отвечая на это замечание, мы прежде всего скажем, что заселение Великих равнин датируется периодом, отдаленным от нас многими тысячелетиями, и охотники на бизонов, десять тысяч лет назад бороздившие территории последующего расселения Арапахо, безусловно, обладали мифологией, элементы которой могли передаваться от поколения к поколению. Не пытаясь возобновить связи с далеко оторвавшимися родичами, некоторые оседлые племена, например Манданы, веками обитавшие на одном месте и имевшие очень древние отношения с Алгонкинами, могли выработать мифы, которые, в силу названных причин, стали противовесом мифам их северных соседей<sup>21</sup>.

Наша интерпретация варианта с дикобразом, главным образом, учитывает общие структуры, да, собственно, на них и строится, поэтому именно на общих структурах мы и сконцентрировали свое внимание. Чтобы понять происхождение «варианта с дикобразом», мы не будем полагаться на исторические случайности или на импровизации какого-нибудь автора. Миф о

муже-Звезде — или о женах небесных светил, как мы предпочитаем его называть — не сводится к сумме учитываемых типов; он предвещает их все, выступая в роли системы функционирующих отношений, в результате действия которых и возникают различные типы. Причем некоторые типы появляются одновременно, другие — в разные эпохи, что создает проблемы, и недооценивать их нельзя. Вместе с тем мы отдаем должное важности этих проблем лишь при условии констатации того, что типы, конкретное появление которых кажется запоздалым, не возникают из ничего, не могли они появиться и под влиянием исключительно исторических факторов или в качестве ответа на внешние побуждения. Скорее всего, они переходят к актуальной форме существования из потенциалов, присущих самой системе, и в этом смысле сравнимы с ней по возрасту. Мы вовсе не хотим сказать, что до того, как Арапахо и их соседи усвоили вариант с дикобразом, он уже существовал где-то в другом месте и именно в такой форме. Данная гипотеза не содержит ничего невозможного, но, даже если предки сегодняшних рассказчиков мифа полагали, что создали его сами или получили в виде мистического откровения, необходимо было, чтобы новая версия не нарушала уже существующих предписаний и запретов, которые так или иначе ограничивали свободу повествования. Ибо если, как мы полагаем, вариант с дикобразом является ответной реакцией на опыт, противоречащий прежнему опыту, и отвечает насущной потребности уточнить образ мира, чтобы привести его в гармонию с новыми условиями жизни и мысли, то отсюда непосредственно следует, что все элементы внешней системы репрезентаций должны трансформироваться аналогично системе, которая затрагивает наиболее уязвимый элемент.

Другими словами, если присутствие животного, сравнимого с дикобразом по значимости в области техники, экономики, искусства и философии, трансформируется в его отсутствие, необходимо, чтобы везде, где это животное играло какую-то роль, оно могло ее сохранить, найдя защиту в другом мире, в результате чего низ превращался бы в верх, горизонталь в вертикаль, внутреннее во внешнее и т.д. Только при этих условиях прежде цельный образ сумеет таковым и остаться. В новом варианте произойдет лишь изменение отношений — из развернутых в сжатые. Какими бы ни были исторические случайности, все формы неизменно присутствуют имплицитно, и все отношения противоречивы — допуская одни содержания, они не принимают других; однако это происходит с меньшей долей свободы, ибо содержания не существуют как свободные корни: в других мифах того же, или соседнего, народа, иногда в обрядах, они были жестко соединены на уровне форм, в которых уже содержались склонности к данным новым амплуа. В шестой части (с. 287-328) мы проясним этот момент.

Часть пятая  
**Волчий голод**



*«Особенно же он взывает к тому... чтобы не давать детям мясной пищи; польза в любом случае очевидна: даже если не для здоровья, то уж, как минимум, для закалки характера; накоплен немалый опыт и имеются различные интерпретации этого опыта, приводящие к единственно возможному выводу: любители мясной пищи, в большинстве своем, гораздо агрессивнее других людей; это наблюдение относится ко всем странам и распространяется на все времена».*

Руссо Ж. Ж. «Эмиль», 1. II

# І. Широкий выбор

**Н**а востоке от Скалистых гор вариант с дикобразом занимает всю без исключения обширную территорию, населенную племенами, которые не связаны ни языком, ни образом жизни, ни типом социальной организации. Мы только что видели, что отсутствие или редкая встречаемость дикобраза в этом регионе Северной Америки представляет собой единственную существенную черту, которая может быть использована нами для понимания мифологии. Действительно, рассматриваемый ареал выглядит однородным только при условии, что мы принимаем во внимание двойственный смысл дикобраза: сверхъестественную функцию, приписываемую ему, и отсутствие этого животного в реальности.

Вместе с тем, мы сделали не все, что необходимо, для описания экономического содержания мифа о женах небесных светил, позволяющего увидеть различные его версии в перспективе: мы рассмотрели не все племена или, вернее, рассмотрели их с разной степенью внимания. Индейцы Арапахо дали нам особенно много примеров такого построения мифов, когда спор небесных светил фигурирует в начальной позиции, а эпизод с дикобразом следует сразу за ним. Отметим, что спор Солнца и Луны — подобно варианту с чомгой, широко распространенному к северу и западу от Оджибве (с той лишь разницей, что «спор» здесь оторван от истории жен небесных светил) — выходит за границы ареала, занятого вариантом с дикобразом; он окружает этот ареал слабыми формами, связанными или не связанными с тем же самым повествованием. Для нас важно увязать эти слабые формы с более типичными примерами, которые мы уже рассмотрели.

Арапахо и Чейенны имеют общие языковые корни. Мы допускаем также, что они вместе мигрировали и жили бок о бок в течение длительного времени. Впрочем, эпизод с дикобразом отсутствует у Чейеннов, которые рассказывают в своих мифах о споре Солнца и Луны, не примешивая к этой истории брачных тем. Оба небесных светила претендуют на превосходство: Солнце — как источник света, сверкающий покровитель дня; Луна — на правах покровителя ночи. Небесные светила — братья, но только Луна заботится обо всем, что существует на земле, защищает людей и животных от опасностей: «Я могу с таким же успехом заботиться о дне, как и о ночи, могу управлять всем в этом мире. Твоя роль теряет значение, когда ты отдыхаешь», — объясняет Луна своему брату Солнцу. Но, тем не менее, Луна гордится союзом небесных светил (M<sub>450</sub>; Kroeber, 4, p. 164).

Эта маленькая сказка приспособливает южноамериканские умозрительные построения к сюжету, признающему логический примат Луны по отношению к Солнцу: с одной стороны, на основании обособленности, одиночества Солнца на небе, ведь Луна наслаждается обществом бесчисленных звезд; с другой — в силу большей отдачи, если так можно выразиться, от оппозиции между светом и ночью, которая сравнивается с оппозицией света и дня, ибо Луна обладает определенными признаками дня, поскольку она освещает, тогда как свет не имеет ничего общего с ночью (см. выше, с. 102-103; L.-S., 18). Индейцы Уичита — южная ветвь племенной группы Кэддо — применяют к небесным светилам ту же структуру оппозиций: в их трактовке мифа о женах небесных светил (M<sub>451a</sub>; G. A. Dorsey, 3, p. 298-299) единственная героиня делает ошибочный выбор, возжелав себе в мужья сверкающую звезду, и в результате становится женой старика, который объясняет ей, что красивые юноши — это тусклые звезды. Женщине удастся убежать при помощи грифа. С тех пор люди предпочитают не упоминать имена небесных светил и остерегаются считать звезды, опасаясь, что это может привести к роковым последствиям. В одной из версий Майами, алгонкинского племени, живущего к югу от Великих озер, раздутая красная звезда становится старым морщинистым стариком, а маленькая белая — красивым юношей (M<sub>451b</sub>; Trowbridge, p. 51).

Другие пути сближения возникают в случае с южноамериканскими мифами. Если амазонские Тупи (M<sub>326a</sub>), Мундуруку (M<sub>421a</sub>) и Она (M<sub>419</sub>) считают ночь необходимой для брачных интимных утех, то в маленькой версии племени Кри (M<sub>435</sub>; Skinner, 1, 113) жены небесных светил пребывают в нетерпеливом ожидании из-за того, что днем их мужья исчезают. По общему правилу и независимо от конкретного полюса оппозиции, спор Звезд представляет собой часто встречающуюся тему в мифологии северо-запада; в следующем томе в ней будут отмечены те же самые мифы, с которых мы начали свое исследование. Индейцы Чинук (M<sub>452</sub>; Jacobs, 2, part 2, n. 61) рассказывают, что сверкающее летнее Солнце приглашает людей выйти на открытый воздух и надеть самые красивые украшения, в то время как Луна освещает лишь испражнения да аморальные любовные утехы. Представления того же порядка мы отмечаем у индейцев племени Томпсон (Teit, 4, p. 336), у прибрежных Салишей (Adamson, p. 271-272, 283-284, 387), Сахаптинов, живущих на северо-западе (Jacobs, 1, p. 195), и Неперсе (Phinney, p. 87; о распространении этого мотива см.: Boas, 2, p. 727-728).

Ареал распространения спора небесных светил простирается почти непрерывной полосой от бассейна реки Фрейзер на северо-западе вплоть до прерий и лесистых холмов юго-востока. Согласно индейцам Омаха<sup>214\*</sup> и Понка (M<sub>453a</sub>; J. O. Dorsey, 1, p. 328), Луна упрекала Солнце в том, что оно рассеивало и вводило людей в заблуждение, тогда как она, Луна, пыталась собрать их вместе. Солнце возражало, объясняя, что производит такое движение среди людей, чтобы заставить их расти и размножаться. Луна же погружает людей в ночь, и они гибнут от голода. Таким образом, объединение людей на ограниченном пространстве напоминает о ночи, лишении и бесплодии, а их рассеяние — о дне, изобилии и плодovitости. Эта диалектика близкого и далекого возвращает нас к третьей части и к рассмотренным в ней южноамериканским примерам.

Индейцы Дакота, живущие в Канаде и происходящие из соседнего с Чейеннами племени, говорившего на языке Сиу, по-другому распределяют зна-

чения, которыми Чейенны наделяют Солнце и Луну: они говорят (M<sub>453b</sub>; Wallis, I, p. 40-44), что Солнце — это мать женщин, а Луна — отец мужчин. Однако Солнце женского пола претендует на всемогущество, поскольку Луна только и умеет, что сверкать, отражая лучи, в то время как Солнце не довольствуется одним лишь освещением: оно согревает людей или освежает их, по своему настроению. Более того, на Солнце нельзя смотреть прямо в отличие от Луны, слишком слабой, чтобы кого-нибудь ослепить. Луна не знает, как опровергнуть эти аргументы, и вынуждена признать свое поражение. Мы еще вернемся (с. 302-303) к данной инверсии, которая, на наш взгляд, типична не только для Сиу, но и для Алгонкинов из района Великих озер, особенно для Меномини.

Наконец, родственные Ирокезам Чироки, живущие в Северной Каролине, эксплуатируют тему спора небесных светил, преломляя ее в другом направлении:

*M<sub>454</sub> Чироки: спор небесных светил*

Дочь Госпожи-Солнца жила в зените, а ее мать — с другой стороны земли. Каждый раз во время своей ежедневной прогулки Госпожа-Солнце заглядывала к дочери на обед.

И еще она ненавидела людей, поскольку считала, что они корчат гримасы, глядя на ее сияющий лик. Луна — брат Госпожи-Солнца — не соглашался с ней, объясняя, что ему люди всегда улыбаются. Она же от этого только злилась и, переполнившись ревностью, наслала на землю смертельную жару. Оказавшись на краю гибели, люди воззвали к Духам-покровителям, и те решили убить Госпожу-Солнце. Они обратились к помощи ядовитых змеев и устроили засаду. Далее, в зависимости от версии, небесное светило погибает, и дочь заменяет мать, или же змеи ошибаются и убивают дочь вместо матери.

Госпожа-Солнце в трауре. Люди больше не умирают, но на земле царит бесконечная ночь — обьятое горем светило не желает показываться. По совету Духов-покровителей люди отправляют экспедицию в Страну Душ, чтобы вернуть Госпоже-Солнцу ее дочь, для чего надо сразить ее ударом палки, а тело положить в сундук, который нельзя открывать до прибытия к Солнцу и нужно охранять с особой тщательностью.

Эту задачу выполняли семеро мужчин. Когда они уже возвращались на восток, девушка в сундуке воскресла, зашевелилась и стала умолять, чтобы ее выпустили. Но тщетно. Тогда она принялась жаловаться сначала на голод, затем на жажду и наконец заявила, что не может дышать. Испугавшись, как бы пленница снова не умерла, на этот раз от удущья, мужчины слегка приоткрыли крышку, и дочь Госпожи-Солнца выскользнула из сундука, превратившись в птицу.

Из-за того что был нарушен запрет, все посланники умерли, и воскресить их уже ничто не могло. А Госпожа-Солнце так расстроилась, второй раз потеряв свою дочь, что залила землю слезами. Испугавшись потопа, люди отправили к Госпоже-Солнцу самых красивых юношей и девушек земли, чтобы, танцуя перед ней, они развеяли ее безутешную печаль. Долгое время она продолжала прятать свое лицо, не обращая внимания на пение и танцы. Но тут бивший в бубен юноша распорядился сменить ритм. От удивления Госпожа-Солнце подняла глаза, и представшее ее взору зрелище так ей понравилось, что она улыбнулась (Mooney, I, p. 252-254).

Здесь мы опять окунулись в японскую мифологию (см. «От мёда к пеплу», с. 321-324), но эта аналогия интересует нас меньше, чем аналогия с известной мифологической системой американского северо-запада, ибо по сравнению с ней она вскрывает меньше проблем. Интересующая нас аналогия относится к воскрешению мертвых и будет детально рассмотрена в следующем томе. Действительно, повторяющийся характер одних и тех же мифов, наблюдающийся в районах Северной Америки, таких же удаленных, как и плато реки Колумбии и холмы юго-востока, доказывает, не говоря уже об экзотических параллелях, что мы имеем дело с фундаментальными схемами американской мысли, поэтому неудивительно, что они обнаруживаются у племен обоих полушарий. Подобно героям южноамериканских мифов, в которых рассказывается о происхождении короткой жизни ( $M_{70-86}$ ; «Сырое и приготовленное», с. 143-158), герои мифа  $M_{454}$ , видимо, не слышали зова призрака; посланники из  $M_{326a}$  несут в сундуке ночь, и те же герои ассоциируются с надеждой на приход дня. В мифе Тупи раскрытие сундука, или корзины, влечет за собой чередование дня и ночи, т. е. учреждение суточной периодичности; в данном случае то же действие делает невозможным воскрешение из мертвых и устанавливает периодичность человеческой жизни. Южноамериканские мифы символически представляют суточную периодичность, прибегая к образу путешествия в пироге, когда небесные светила вынуждены находиться вместе и одновременно на определенной дистанции. Предположение о том, что североамериканский мотив спора звезд, трансформирующий светила в *противников*, симметричен южноамериканскому мотиву путешествия в пироге, в котором светила фигурируют на правах *партнеров*, получает подтверждение (возможно, уже излишнее после предыдущих доказательств) в мифе Чироки, где спор небесных светил дает начало серии драматических событий, приводящих к установлению для людей отмеренной, ограниченной продолжительности жизни.

\*\*\*

Расширяя область спора небесных светил, мы вновь приходим к более крупным темам, с которых начинали. И если не распространять исследование в направлении регионов, расположенных еще дальше от района первоначального восстановления этого мифологического мотива, а пытаться изучить материал на месте, произойдет то же самое. Руководствуясь этим намерением, мы вводим версию Гро-вантров (Ацина), хотя она практически тождественна версиям Арапахо. Напомним, что Гро-вантры и Арапахо имеют общие корни и разделение этих племен произошло сравнительно недавно, не более нескольких веков назад. Однако версия Гро-вантров содержит, по крайней мере, то преимущество, что освежает воспоминание о мифологической схеме, которую мы нащупали в четвертой части, но в то же время она обнаруживает и отклонения от этой схемы, представляющие собой промежуточные формы при переходе к другим формам.

*$M_{455}$  Гро-вантры: жены небесных светил*

Братья Солнце и Луна поспорили как-то по поводу земных женщин. Луна утверждал, что женщины, живущие на земле, а не в воде или в зарослях, т. е.

люди, красивее всех на свете. «Это не так, — возразил его брат Солнце, — люди противно кривляются и корчат гримасы, когда смотрят на меня; трудно представить себе что-либо более уродливое. А вот женщины, обитающие в воде, действительно красивы: они смотрят на меня приветливо, будто на своего сородича» [ср. М<sub>426</sub>]. — «Лягушки... красивые? — возмутился Луна. — Ты ничего не понимаешь в женщинах. У лягушек слишком длинные ноги, зеленая кожа, пятнистая спина, глаза навывкате; и ты находишь все это красивым?»

Солнце спустился на землю и вернулся с лягушкой, на которой вскоре женился. Лягушка беспрестанно прыгала и при каждом прыжке мочилась. Свекровь нашла ее забавной. Луна, всю ночь сиявший на небе, привел в смещение земную девушку, и та уже не могла заснуть или успокоиться. С утра пораньше она решила отправиться за дровами вместе со своей невесткой. По дороге девушки встретили дикобраза, и героиня возжелала поймать его, чтобы завладеть его иголками, необходимыми ей для вышивания. Животное увлекло девушку сначала на вершину дерева, а потом и на небо. И тут дикобраз превратился в пригожего юношу; он женился на девушке и привел ее к своей матери, восхитившейся красотой снохи.

Так у матери небесных светил появились две снохи; одна ей во всем помогала, другая только и знала, что прыгала туда-сюда. Забыв о животном происхождении лягушки, свекровь была в полном замешательстве от такого поведения. Однажды она сварила жирную часть брюха бизона и разделила ее между двумя женщинами, сказав, что отдаст предпочтение той из них, которая будет громче жевать пищу. Жена Луны без труда победила в этом соревновании, потому что у нее были хорошие зубы. А лягушка попыталась жевать древесный уголь, но смогла лишь пустить черные слюни, и они противно стекали у нее с уголков губ. Луна почувствовал к ней отвращение. Он презирал свою невестку, которая, к тому же, еще и мочилась на каждом шагу. Теперь-то ей придется вести себя тихо!

Такое отношение к его жене разозлило Солнце. Он бросил лягушку в лицо брату, чтобы она осталась там навсегда. Отсюда и произошли лунные пятна. Потом Солнце забрал себе жену брата, а также и ее сына, которого она успела родить Луне. Почувствовав себя несчастной, женщина вскоре сбежала, забрав ребенка. Но веревка из кожаных ремней, которой она воспользовалась, чтобы спуститься, оказалась слишком короткой. Солнце увидел беглянку, висющую в пустоте, и убил ее ударом камня. Женщина упала на землю. Ребенок оставался рядом с ней, даже когда труп разложился и от него остался только скелет. В поисках еды мальчик стал лазить в сад одной старухи. Однажды она застала его врасплох и усыновила. Несмотря на предостережения старухи, герой поддался чарам женщин-соблазнительниц, которые тотчас обернулись в змеев. Он уничтожил их всех, за исключением одного, сумевшего через анус проникнуть в его тело, в результате чего юноша умер. Тогда Луна обрушил на землю ледяной дождь, и змей был вынужден покинуть тело героя. А убиенные сын и мать воскресли одновременно (Kroeber, б, р. 90-94).

Повествование в мифе Гро-вантров следует по пути версии Арапахо, за тем лишь исключением (впрочем, см. М<sub>427b</sub>), что Солнце завладевает женой своего брата, а собственную жену-лягушку прилепляет к его лицу; таким образом, обмен женами между небесными светилами происходит помимо воли самих женщин. Как следствие, настоящим отцом героя оказывается не Солн-

це, а Луна, что приводит к дальнейшей трансформации рассказа — ледяной дождь лунного происхождения, изгоняющий змея-убийцу, вместо ураганного дождя, разогретого жаром Солнца. А одновременное воскрешение матери и сына напоминает похожую трансформацию в цикле индейцев Тупи и Карибов о братьях-близнецах — сыновьях Солнца (*M*<sub>266</sub>; «От мёда к пеплу», с. 186).

Отметим также, что начало в версии Гро-вантров, затрагивающее соответствующие роли Солнца и Луны, заменено на противоположное. Мифы Кроу доводят эту инверсию до логичного завершения. Однако речь идет о тех самых индейцах Кроу, которые запленили Великие равнины и, без сомнения, разделили Гро-вантров и Арапахо. В историческую эпоху территория Кроу была своего рода клином между землями этих двух племен. До сих пор мы только вскользь упоминали мифы Кроу (с. 172, 197). Теперь же пришло время рассмотреть их более пристально.

#### *M*<sub>429a</sub>. Кроу: жены небесных светил

Как-то раз Луна пошел к Солнцу порасспросить его о женщинах. Он хотел знать, кто из них красивее всех на свете. На что Солнце поинтересовался, сделал ли брат уже свой выбор. Луна ответил, что на земле ему милее других лягушки. «Ну уж нет! — возразил Солнце. — Самые красивые — девушки Хидатса». Каждый решил выбрать себе жену по своему вкусу.

А в это время на земле три сестры Хидатса собирали дрова. Вдруг они увидели на дереве дикобраза. Двум старшим захотелось раздобыть иголок, и они вели своей младшей сестре, самой красивой из них, забраться на дерево и схватить животное. Дикобраз, а это был не кто иной, как Солнце, увлек девушку на небо и там, представ перед ней уже в своем истинном облике, взял ее в жены.

Луна же, вернувшийся с лягушкой, попросил мать принять под семейный шатер и его жену. Старуха-мать стала повсюду искать взглядом, но не увидела никого, похожего на женщину. Лягушка заговорила и обнаружила себя; однако у нее был дефект речи.

Солнце устроил соревнование по пережевыванию пищи. Мать небесных светил сварила внутренности бизона, и каждая из жен выбрала себе по куску. Женщина Хидатса принялась жевать в темноте. Она была большой любительницей поесть. Лягушка спряталась за котелком и попробовала жевать кору поленьев, чтобы произвести звук, приятный для слуха. Однако ей это не удалось, и рассерженный Луна трижды попытался прогнать жену. На четвертый раз лягушка вспрыгнула ему на спину с криком: «Я буду жить с тобой вечно!» Миф продолжается рассказом о бегстве жены Солнца и ее смерти, затем следует история бабушки и внука и, наконец, история сына небесного светила, который превращается в «утреннюю звезду» (*Lowie*, 3, p. 52-57; см. выше, с. 197).

В более древней версии (*M*<sub>429b</sub>; *Simmis*, p. 299-301) Солнце, демиург-творец, замечает очень красивую земную женщину и решает заполучить ее себе в жены; ему удастся привлечь ее на небо, обратившись дикобразом. Спор небесных светил и соревнование по пережевыванию пищи в этом мифе отсутствуют, как и в двух других версиях, не уточняющих личность небесного мужа. В одной из них говорится, что старуха, усыновившая мальчика, не кто иная, как Луна; она презирает героя, однако воскрешает его мать (*M*<sub>429c,d</sub>; *Lowie*, 3, p. 57-69).

Таким образом, в версиях Кроу вскрывается двойная трансформация. Во-первых, многие детали смягчаются: лягушка страдает дефектом речи, а не расстройством мочевого пузыря; она жует кору вместо угля и прилипает к спине, а не к лицу или к груди Луны. Это можно выразить в формуле: *низ* ⇒ *верх*; *внутреннее* ⇒ *внешнее*; *предыдущее* ⇒ *последующее*. Во-вторых, все перемещения идут рука об руку с инверсией выбора, основанного на матримониальном принципе, поскольку Солнце женится на женщине-человеке, а Луна — на лягушке. Такая деградация Луны, выполняющей роль глуповатого небесного светила, становится особенно заметной, когда она меняет свой пол и олицетворяется в земной, если не подземной, старухе; мифы Кроу подчеркивают зловредный характер этой героини.

Чтобы прояснить сказанное, обратим внимание на значимую роль, которой Кроу наделяют в своем культе Солнце. Хотя эти индейцы считали религию частным делом и у них не было организованного клана жрецов, Солнце занимало особое место среди сверхъестественных существ, чье количество теоретически было не ограничено, причем каждое из этих существ соответствовало определенным проявлениям мистического опыта. Больше всего ценились откровения, полученные от Солнца, его именем клялись, ему приносились жертвы. Ритуальная паровая баня выливалась в молитву, обращенную к Солнцу: «Кроу не имели другого божества, столь близкого к нашему образу высшего создания». Впрочем, Солнце не всегда наделялось только благими намерениями. Это было божество мужского пола, и его называли тем же именем, что служит для обозначения взрослых мужчин из клана отца. Луна появляется в молитвах и религиозных верованиях с меньшей регулярностью. Даже пол этого существа кажется неопределенным; чаще всего Луна — существо женского пола (Lowie, 7, p. 318-320).

Не приходится сомневаться в том, что избирательность в почитании Солнца или Луны помогала индейцам Равнин отличать одно племя от другого. Кроу, как и другие племена Сиу, поддерживали культ Солнца, а их двоюродные братья Хидатса, такие же Сиу по происхождению и говорящие на родственном языке, присоединились к культу Луны, который был распространен в «деревенских» племенах, чей образ жизни они также заимствовали. Один информант Хидатса (сам себя называвший Большой живот, ибо индейцев этого племени награждали тем же прозвищем, что и родственников Арапахо Ацина-Гро-вантров<sup>215</sup>) объяснял: «Солнце помогает Сиу в борьбе с Гро-вантрами, но Луна — на стороне последних; когда случались затмения Луны, Гро-вантры начинали причитать, а Сиу пускали стрелы» (Beckwith, 1, p. 133-134). Или другое аналогичное высказывание: «Солнце благоприятствует Сиу, Луна — Манданам и Хидатса» (ibid., p. xvi, 188).

Следует отметить, что, хотя Хидатса и противопоставляют себя Кроу в том, что касается выбора жен, совпадающего в их случае с выбором, который мы наблюдаем у западных Алгонкинов, тем не менее они дополняют мифологическое повествование, объясняя, какой выбор делают женщины, когда им предлагают принять участие в конкурсе по пережевыванию пищи.

*М<sub>430а</sub>. Хидатса: жены небесных светил (1)*

Луна считает, что девушки Хидатса красивее всех на свете. Солнце не соглашается, ибо, на его взгляд, у них уродливые лица; он предпочитает девушек-жаб, живущих в воде. «Хорошо, — предлагает Луна, — приведем и ту, и



другую и поставим перед ними по блюду с требухой. Девушку, которая будет жевать лучше и громче, оставим у себя. Вторую же отправим восвояси».

История продолжается эпизодом с дикобразом, затем герои узнают, что жаба страдает недержанием мочи. И наконец, в ходе испытания девушка Хидатса выбирает самые худосочные части требухи, а ее соперница — самые жирные. Несмотря на уголь, который жаба тайком добавила в свою еду, ей не удается жевать громко; она лишь пускает черные слюни, буквально обливаясь ими. Потом цепляется за спину деверя, «чтобы он не мог достать ее руками»: это и есть центральное пятно на теле полной Луны (Lowie, 5, p. 2. По версии, записанной в 1910-1911 гг.).

#### *М<sub>430b</sub>. Хидатса: жены небесных светил (2)*

Когда-то на небе жила женщина, и было у нее два сына — Солнце и Луна. По очереди, сменяя друг друга, братья освещали землю. Однажды Солнце спросил у брата, каких девушек тот считает самыми красивыми. «Самые красивые, — ответил Луна, — девушки племени Гро-вантр (= Хидатса): они живут в земляных хижинах и защищают свою кожу от солнечных лучей, смазывая ее косметическими средствами; они очень чистоплотны и всегда следят за собой. Другие народы не придают этому особого значения. И потому девушки племени Гро-вантр — красивее всех». — «Ну уж нет, не могу согласиться, — возразил Солнце. — Когда твои «красавицы» смотрят на меня днем, они шурят глаза и отворачиваются, так что одна сторона их лиц всегда оказывается в тени. А вот девушки-лягушки не боятся смотреть на меня, не моргают и не гримасничают. Они самые милые». И братья договорились привести девушек, каждый по своему вкусу, и сравнить их красоту.

Луна отправился к хижине Гро-вантров, где помимо мужа с женой и двух их замужних дочерей жила также одна незамужняя девушка — младшая дочка в семье; и была она красива и добродетельна. Затем следует эпизод с дикобразом, на которого положили глаз старшие сестры. По их указанию, младшая погналась за животным, взобралась на дерево и исчезла.

Мать Луны одобрила выбор сына. Лягушку же забыли у порога, и она принялась квакать и жаловаться на судьбу. Тогда ее посадили за котелок. Луна организовал соревнование по пережевыванию пищи: в доме останется та из жен, которая сможет жевать требуху с таким звуком, будто крошит зубами кусочки льда. А неумеху, только и знающую, что пускать слюну и не способную звонко хрустеть, отправят восвояси. Луна не хотел обижать брата. Но он надеялся, что соревнование послужит уважительной причиной для отправки лягушки, которая, в чем он не сомневался, никогда не сможет найти с ними общего языка.

Мать сварила требуху, и каждая жена выбрала себе по кусочку. Индеанка взяла самую постную часть, лягушка — ту, что пожирнее. Они разрезали свои куски при помощи каменных ножей и принялись жевать. Индеанка издавала громкий хруст, слышно было и похрустывание лягушки. Луна отодвинул котелок и увидел, что обманщица жует уголь; она вся испачкалась черными слюнями, которые продолжали вытекать у нее изо рта. Тогда Луна бросил лягушку в огонь, но она извернулась и прыгнула ему на лоб. Все попытки освободиться от нее были тщетны; в конце концов лягушка устроилась на спине Луны, приговаривая: «Тебе и твоему брату я больше не нужна, но я останусь там, где вы не сможете меня достать, и буду жить вечно».

Гро-вантры называют пятна на небесном светиле «лунной лягушкой». Что касается избранницы Солнца, то это не зеленая лягушка, а толстая жаба, живущая в песке. Земноводных данного вида называют «бабушкой», а Солнце величают «дедушкой». Жаба, подобных героине мифа, почитают за священных, детей учат воздавать им почести и молиться.

Миф продолжается историей бабушки и внука, за которой следует рассказ о сыне небесного светила (Beckwith, 1, p. 117-133; см. Bowers, 2, p. 333).

Принадлежность жены-индейки из версии Кроу к племени Хидатса, показывает, что Кроу осознавали важность мифа для религиозной мысли этого племени, где он служил основой многих обрядов. У самих же Кроу религиозная жизнь была слабо организована, на что мы, следуя Лоуи, обращаем внимание. С другой стороны, уместно будет отметить, что, в отличие от индейцев племени Блэкфут, Арапахо и западных Алгонкинов в целом, Хидатса увязывали происхождение пляски Солнца не с мифом о женах небесных светил, а с мифом о «братьях — принятом и отвергнутом» (*Lodge-Boy and Thrown-away*<sup>216</sup>; см.: Beckwith, 1, p. 137); анализу этого мифа и мы должны, таким образом, уделить место в нашей работе.

Если же в данный момент мы отказываемся от анализа, то вовсе не потому, что считаем его обременительным для себя; не имеет значения и наше отношение к версиям Хидатса, громоздящимся одна на другую (ну, прямо, как у Кроу, не правда ли?): вслед за Лоуи мы считаем, что они «с точки зрения структуры представляются монстрами», появление которых обусловлено тем, что «индейцы смутно увязывают происхождение своих ритуалов с народными сказаниями» (Lowie, 5, p.9; см.: 8, p. 415 sq.). Однако в действительности связь между двумя циклами очевидна, и это можно доказать с помощью очень простой операции, позволяющей конвертировать их один в другой. В любом случае число вариантов, которые необходимо запомнить, было бы таким большим, что для их обобщения и для рассмотрения всех их взаимоотношений сквозь призму других мифов понадобился бы отдельный том. После стольких лет, отданных изучению мифологии, мы, без сомнения, должны были потерять вкус к написанию подобной работы, да, к тому же, мы связаны планом своей собственной книги.

Теперь же остановимся на небесных светилах. Версии Хидатса уточняют, как протекает соревнование по пережевыванию пищи: свекровь подает женщинам блюдо из требухи, и они выбирают соответственно постный и жирный куски. Почему использован именно такой критерий? Мы испытываем определенный соблазн дать трактовку, исходя из рассуждений практического порядка: более хитрая, чем невестка-животное, женщина-человек завладевает постным куском, при пережевывании которого возникает меньше трудностей, в то время как лягушка, возможно, слишком прожорливая, поспешила запихнуть в рот жирный кусок, который она не может проглотить. Ничто не мешает такой интерпретации: ее безусловное преимущество в простоте. Однако этнография подсказывает другую интерпретацию, более изысканную и по способу объяснения настолько отвлеченную, что мы готовы представить ее на правах стилистического экзерсиса, не настаивая на абсолютной корректности.

Индейцам Хидатса мы обязаны одним из самых чистых шедевров этнографической литературы, и в этом, безусловно, заслуга гениального Г. Л. Уил-

сона: как никто другой, умел он разговаривать информаторов, крайне бережно сохраняя проявлявшуюся в их рассказах гармонию между мотивами разного рода — анекдотом и медитацией, скромными, чисто формальными действиями и литургией, между охотой, рыбалкой или кухней, с одной стороны, обрядами и мифами — с другой. Старые рассказчики об экспедициях, целью которых была ритуальная охота на орлов — а такие экспедиции действительно проводились еще во второй половине XIX в., — могли с неподдельным лиризмом пространно поведать об этом отрезке жизни, полном приключений, когда небольшая группа людей, расположившаяся лагерем, вынуждена была каждый день применять всю свою

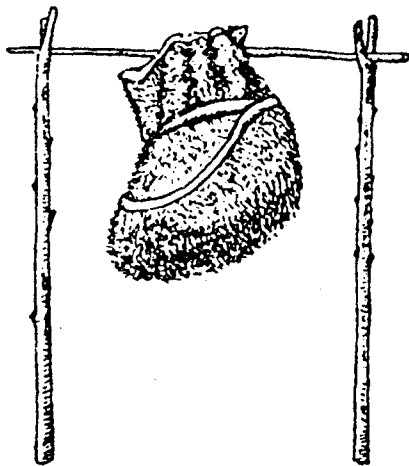


Рис. 30. — Бурдюк. (По: G. L. Wilson, fig. 1, b et c.)

изобретательность для обеспечения себя средствами к существованию. Так, первый убитый олень (*Dama hemionus*) дал им мясо; шкуру его отложили, чтобы сшить из нее одежду на зиму; из брюшной части сделали бурдюк, вскрыв ее до шеи и вывернув как чулок. Информант при помощи двух рисунков иллюстрирует фазы операции (Рис. 30) и добавляет уже от себя: «...бурдюк был сделан из вывернутой брюшины. Маленькие ячейки, которые мы назвали бы волосяным покровом, распространились на всю ее внутреннюю поверхность, за исключением тех мест, где на рисунке нанесены белые полосы. На полосах волосяного покрова нет, а стенки брюшины в этом месте толще» (Wilson, p. 113).

Поскольку мы никогда не видели желудка бизона, поостережемся утверждать, что данное описание относится именно к брюшине этого животного. Однако версии Хидатса не уточняют вид животного, которому принадлежат внутренности, и нам не кажется, во всяком случае в этом смысле, что между желудком полорогих (бизонов, например) и оленевых имеются существенные отличия. Отметим для себя только, что по прошествии полувека со времени описываемого события память информанта сохраняет воспоминание о двойной оппозиции, которой безусловно в обществе индейцев придавалось большое значение: часть брюшины, *покрытая шерстью*, — *постная*, другая же, *гладкая*, — *жирная*. Таким образом оппозиция между жирным и постным приобретала в мифе новый оттенок, превращаясь в оппозицию между гладким и шерстистым.

Эта вторая оппозиция занимает существенное место в обрядах племен, которые, подобно Хидатса и их соседям, носят шкуры бизонов в качестве верхней одежды. Шкуры с внешней стороны гладкие, а с внутренней — покрыты шерстью, или наоборот. Более того, на дубленной поверхности стараниями женщин часто выводятся рисунки и вышивки, подчеркивающие культурный характер данных изделий, в то время как одежда, носимая шерстью наружу, *more animalium*<sup>217</sup>, подчеркивает природную сторону человеческого бытия.

Индейцы Равнин действительно осознают оппозицию между этими компонентами, что становится ясным, когда, независимо от вмешательства климатических вариаций, они предписывают носить шубы шерстью наружу или внутрь. У Манданов и Хидатса шаман — главное лицо при проведении пыток и жертвоприношений — должен был надевать свою шубу шерстью наружу (Beckwith, 1, p. 40), как и танцоры, участвовавшие в большом ежегодном ритуале /okipa/ и изображавшие бизонов (Bowers, 1, p. 134; 2, p. 206, 444-445). Во время ритуалов, связанных с перенесением, служительницы женской части общины — так называемой, «белой бизоники» — носили шубы шерстью наружу или вовнутрь в зависимости от конкретной выполняемой ими функции (Bowers, 1, p. 325). Мы могли бы без труда привести и другие примеры (достаточно вспомнить внешний вид загадочного незнакомца в М<sub>368</sub>, М<sub>503</sub>).

Таким образом, ошибка жены-животного, выбравшей жирный кусок, могла состоять — в силу гладкой поверхности этого куска — в том, что лягушка приняла сторону культуры, в то время как предусмотрительный выбор, *в случае, когда речь идет о госте Солнца*, должен быть обращен к природе. Попытаемся доказать, что в этом и состоит урок, вытекающий из мифов Хидатса и Манданов. Чтобы покончить с требухой, отметим только еще один южноамериканский пример, где та же оппозиция вновь появляется в контексте, аналогичном контексту с женами небесных светил, за исключением лишь того, что жена Солнца, о которой здесь говорится (М<sub>456</sub>; Preuss, 1, p. 304-314), также имеет небесное происхождение, и она губит своего мужа при помощи хтонического существа, ставшего ее любовником. Сыновья Солнца ведут поначалу земной образ жизни, пока горная вершина, на которой они спасаются от гибели, не открывает им их истинного происхождения. В отношении М<sub>429-430</sub> мы имеем дело с не менее примечательным случаем инверсии, чем в варианте с вершиной: птица среднего мира, находящаяся на пути между верхом и низом, трансформирует скворца — такое состояние мы обозначили как пересечение неба и земли.

Братья убивают злодея-отца, который превращается в ягуара. Женщина хочет отомстить сыновьям за мужа и преследует их на небе, куда они поднимаются. Один из братьев, ставший видимым Солнцем, сжигает мать жаром своих лучей. Не в силах защитить себя — не помогает даже имевшийся запас воды, — она погибает, и ее сожженное тело распадается на множество частей: ноги становятся земными растениями; *жирные* внутренности превращаются в лианы с мощными корнями, *постные* части — в растения-эпифиты<sup>218\*</sup>, у которых нет корней под землей. Что касается двух братьев, обосновавшихся с тех пор на небе и получивших украшения в виде кольца (один — из зубов тапира, другой — из спинных позвонков), они подают людям знак о наступлении времени каннибалистических праздников и времени охоты на тапиров.

\* \* \*

Возвращение к Южной Америке неожиданным образом свидетельствует о том, что мифологический мотив спора небесных светил существует также и в южном полушарии. До настоящего момента нам казалось, что этот мотив, типичный прежде всего для Южной Америки, трансформировал мотив путешествия Луны и Солнца в пироге, поскольку оба они поднимают проблему расстояния, на которое следует удаляться в поисках жены. Однако миф

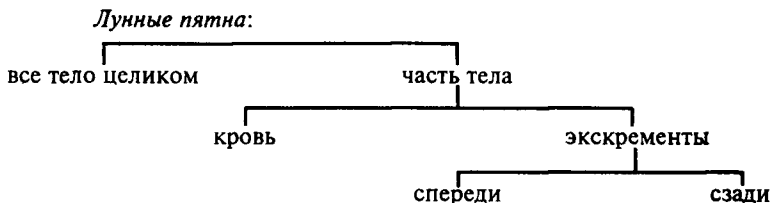
Уитото указывает на спор как таковой, причем в форме, близкой к уже проанализированному мифу индейцев Мачигенга ( $M_{299}$ ; «От мёда к пеплу», с. 270-275), а Солнце в этом мифе поглощает своим жаром собственную мать. Мать Солнца — индейка, ставшая когда-то женой Луны, и именно Луна изгоняет здесь своего сына в наказание за проступок. Впоследствии, как и в североамериканских мифах, два небесных светила, превратившиеся, в данном случае, в отца и в сына, ведут спор по поводу женитьбы Луны на женщине-человеке; нам известен также миф Оджибве ( $M_{387d}$ ; Jones, 2, part 1, p. 3-7 и p. 6, № 1), в котором Солнце рождается от земной женщины, оплодотворенной ветром, и при родах убивает свою мать.

Другие южноамериканские версии спора небесных светил иллюстрируют это еще более непосредственным образом. Так, у индейцев Йиваро ( $M_{387}$ ) мужские персонажи Солнце и Луна ведут разбирательства по поводу женщины-козодоя, к которой оба испытывают симпатию; здесь мы имеем дело с происхождением брачной ревности. Следует отметить, что некоторые версии (Wavrin, p. 633-636) трансформируют жену или жен Солнца в лягушек, ни к чему не способных домохозяек, подобных их североамериканскому аналогу. В одном из мифов Тумупаса ( $M_{387b}$ ; Nordenskiöld, 3, p. 291-292) женщина-жаба также проявляет себя нерадивой. Ей не удается надлежащим образом заменить первую жену мужа, и она демонстрирует поражение полигамии, в отличие от полиандрии, которая стала темой  $M_{387}$ . А теперь приведем один гайанский миф:

*$M_{457}$  Арекуна: спор небесных светил*

Когда-то Вей и Капей — Солнце и Луна — были неразлучными друзьями. В один прекрасный день лицо Капей украсила загадочная улыбка, и с тех пор он выглядел каким-то просветленным. А дело было в том, что Капей влюбился в дочь Солнца и каждую ночь стал навещать ее. Это не понравилось Вею, и он приказал дочери измазать лицо ее возлюбленного менструальной кровью. С тех пор небесные светила стали врагами, Луна избегает встречи с Солнцем, а о ссоре напоминает испачканный лунный лик (К. — G., 1, p. 54).

Несмотря на лаконичность, этот миф интересен с нескольких точек зрения. Предлагаемая индейцами Арекуна интерпретация происхождения лунных пятен помещает  $M_{457}$  на полпути между  $M_{354}$  — отправным мифом настоящего тома, — где женщина, в действительности оказавшаяся метафорической лягушкой, пачкает экскрементами спину своего мужа, и североамериканскими мифами, в которых Луна предстает в образе метонимической лягушки — прилепляется полностью к лицу, груди или спине, т. е. к какой-либо части тела персонажа, воплощающего небесное светило. Таким образом, мы можем задать семантическое поле, общее для всех этих форм:



Каждый миф или группа мифов по-своему рассекает эту область: *полтела, экскременты, сзади* ( $M_{354}$ ); *все тело целиком, кровь, спереди* или *сзади* (североамериканская группа спора небесных светил); *часть тела, кровь, спереди* ( $M_{457}$ ). Действительно, разница между  $M_{457}$  и североамериканской группой выражается в том, что в мифе Арекуна менструальная кровь, часть тела, выступает причиной появления лунных пятен, в то время как в Северной Америке все тело целиком обозначает менструальную кровь (именно этот образ недвусмысленно утверждает  $M_{428}$ ).

$M_{457}$  происходит из семьи гайанских мифов ( $M_{360-363}$ ), которые мы использовали в начале данного тома, когда вводили астрономические триады; позднее эквиваленты этих триад были обнаружены в мотиве путешествия в пирог (с. 34-37 и 129-133). Понятие триады, возможно, отнюдь не случайно вновь возникает в мифах Хидатса, которые привели нас к настоящему моменту исследования: в данном случае — это три сестры, и Луна может выбирать между ними; две старшие — замужние, младшая — нет.

Вспомним триады из южноамериканских мифов о путешествии в пирог: трое слуг ( $M_{326a}$ ), три девушки и три старые любовницы ( $M_{104}$ ); либо — главный персонаж и два его спутника ( $M_{354}$ ,  $M_{360}$ ,  $M_{361}$ ,  $M_{362}$ ,  $M_{363}$  и т.д.). В религиозных представлениях индейцев Америки число 3 появляется так редко, что мы не можем не поразиться его особой значимости в мифах Манданов, южных соседей и предшественников Хидатса на берегах Миссури, причем Манданы, как нам кажется, взяли у Хидатса намного больше, чем дали им сами (Bowers, 2, p. 476-489).

В мифах и обрядах Манданов и Хидатса много места отводится богине растительного мира по имени «Старая-Женщина-Которая-Никогда-Не-Умирает»; эта богиня персонифицирует Луну либо живет на Луне. Кроме того она играет роль приемной бабушки в цикле о бабушке и внуке, который в мифах этих двух племен всегда следует за циклом о женах небесных светил. Потому названная богиня представляет для нас непосредственный интерес. Согласно Манданам, обряды и алтари, посвященные ей, восходят к архаической традиции, а та, в свою очередь — к первым людям, поселившимся в этом регионе (Bowers, 2, p. 338-339).

Принц Максимилиан де Вейд, один из первых ученых, наблюдавших за Манданами, приписывает старухе шестерых детей: трех мальчиков и трех девочек. Старший из мальчиков — день (первый из творения); следующий — Солнце; самый младший — ночь. Старшая дочь — Утренняя звезда; вторую звали «Полосатая Тыква», по имени звезды, вращающейся вокруг Полярной; третья — Вечерняя звезда (Maximilien, p. 360; Will-Spinden, p. 133; Bowers, 1, p. 155-156). Утренняя звезда и Вечерняя звезда соответствуют востоку и западу. Подобно своему брату Солнцу, три женщины обладали отвратительными характерами: все четверо, а особенно Солнце и его сестра «Женщина-Сверху», которая занимает промежуточный уровень, были каннибалами, вызывавшими к тому же преждевременные роды и выкидыши, сумасшествие, лицевой паралич, засуху, смерть, супружескую неверность, конвульсии, слабоумие и другие проклятия (Bowers, 1, p. 296-299; 2, p. 330).

Из этих указаний вытекает, что мальчики — старший и младший — конотирующие соответственно с днем и с ночью — дают образ «равноден-

ствия», а сестры, коннотирующие с востоком и с западом, — образ «солнцестояния» в том смысле, которым мы наделили эти термины (с. 167). Вместе они образуют конфигурацию, аналогичную конфигурации четырех главных столбов церемониального тоннеля у Арапахо. У Манданов не было обряда пляски Солнца, но они проводили ежегодный праздник особого рода, так называемый /okipa/, который отмечался летом внутри постоянного жилища, а не в тоннеле, ставившемся от случая к случаю. Каркас этого жилища, закрытого в течение всего года, держался на шести столбах (Bowers, I, p. 113, p. 124-125, fig. 14, p. 127), и число их, таким образом, соответствовало числу детей «Старой-Женщины-Которая-Никогда-Не-Умирает», а также количеству главных божеств пантеона, известного нам благодаря Максимилиану (p. 359-360). Отметим также, что между членами каждой пары, мужской и женской, вводится третий персонаж, который занимает позицию в зените либо дня (Солнце в полдень), либо ночи (спутник Полярной звезды) — отсюда и вытекает число детей.

Манданы и Хидатса обожествляли также и другие триады. Согласно одному мифу (M<sub>459</sub>), к которому мы еще вернемся, три первопредка возникли из глубины земли вместе со своей сестрой. «Небесный народ» сам по себе образует триаду: Солнце, Луна и их мать — «Старая-Женщина-Сверху» (не путать с «Женщиной-Сверху», сестрой Солнца). Эту триаду представляют, используя большое количество символов: ясеневые палки, воткнутые на одинаковом расстоянии с возвышающимися над ними изображениями Старухи на центральной палке и изображениями Солнца и Луны — по бокам (Рис. 31; Bowers, I, p. 303; 2, p. 325).

Такое расположение напоминает расположение небесных путешественников в пирогe, к тому же, основополагающим мифом ритуалов Небесного народа является миф о споре светил (M<sub>461</sub>; ниже, с. 238-239). Имя самой церемонии на языке Манданов звучит как /HarminakE/, что означает «дневная палка» или «дневное путешествие» (Bowers, I, p. 296). Задержимся ненадолго на этом моменте.

В одном из писем, датированном 9 января 1967 г., Альфред Бауэрс изложил, за что мы ему благодарны, некоторые соображения по этимологии данного термина. В обиходе, объяснял он, Солнце называется /mi-nak-E/, что означает также «лодка». На языке, используемом при проведении обрядов, скорее скажут /har(б)-mi-nak-E(i)/ или же /har(б)-ma-na-ki-ni-de/; морфемный анализ этого термина даст нам: har(б) = «день»; mi = «камень, скала»; «nak» = «округлая форма»; либо har(б) = «день»; minak(E) = «лодка», комбинация которых дает значение Солнца. Мы можем произвести также разложение на: har(б) = «день»; ma-na = «древесина»; ki = «воздействовать на,

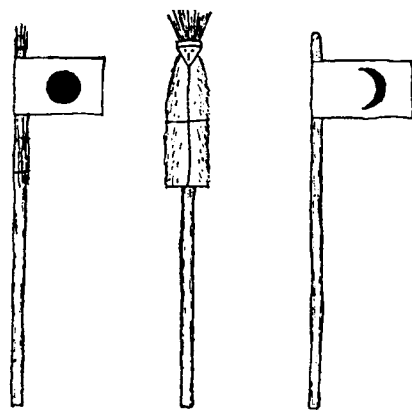


Рис. 31. — Символика Небесного народа (Bowers, 2, p. 325)

повторять некоторое действие»; ni (с «i» носовым) = «идти»; dE = «двигаться, перемещаться», т. е. в результате мы получаем: «предмет из дерева, который перемещается днем», либо «дневное путешествие в лодке».

Ниже, рассматривая другой миф (M<sub>466</sub>, с. 256), мы поговорим об ассимиляции небесного светила с камнем округлой формы. А теперь остановимся на образе путешественника в лодке.

Только племена долины Миссури — Манданы, Хидатса и Арикара — использовали (Denig, p. 579) круглые лодки типа *coracle*<sup>219\*</sup>, сделанные из шкур оленей<sup>22</sup> или бизонов, которые натягивались на каркас из ивовых прутьев. Известные образцы имеют приблизительно от 1,2 м до 1,5 м в диаметре; этого слишком мало даже для одного пассажира, поэтому некоторые лодки могли служить только для транспортировки грузов. В лодках большего размера находились люди — гребцы (Adney-Chapelle, p. 220; Simpson, p. 175). Эти уточнения специалистов-технологов не всегда совпадают с данными этнографических свидетельств, а также с содержанием мифов. Согласно первым, лодки Манданов достигали двух метров; вторые свидетельствуют, что иногда лодки изображались огромными: мифы, которые мы встретим дальше (M<sub>510-513</sub>), повествуют о лодках, перевозящих двенадцать человек в течение четырех дней и четырех ночей. Эти данные, конечно, не означают, что подобные средства передвижения по воде действительно существовали, но в то же время они внушают определенные сомнения по поводу часто встречающихся утверждений, будто лодки индейцев подходили разве что для переправы через реки или для спуска вниз по течению на один-два километра (Neill, p. 252). Старые информанты Хидатса рассказывают о длительных путешествиях вниз по течению рек во время возвращения из охотничьих экспедиций за орлами, которые могли продолжаться до весны, либо с целью застать врасплох неприятеля, расположившегося ниже по течению (Bowers, 2, p. 57, 265).

Прежде всего мифы описывают технику навигации, противопоставляя ее, пункт за пунктом, технике, на которую другие, уже обсуждавшиеся нами, мифы ссылаются, чтобы оправдать мотив пироги. Лодки Равнин не имели ни носа, ни кормы. Вместо того чтобы двое пассажиров садились на противоположных концах лодки, где они не должны были шевелиться под страхом ее опрокидывания, мифы уточняют, что пассажиры стояли в середине лодки и таким образом сохраняли ее устойчивость (Beckwith, 1, p. 83); поэтому неудивительно, что лодка поворачивалась вокруг своей оси при каждом гребке (Neill, p. 252; Will-Spinden, p. 113).

Мы не станем потакать своим пристрастиям и доводить дело до обоснования антитехнологической направленности мифов. Однако, истинное или ложное, описание, предлагаемое этими мифами, по крайней мере дает дополнительную возможность проиллюстрировать образы, которые накладываются на другие, связанные с путешествием в пироге, таким образом, что система в целом формирует когерентный дискурс. Если допустить, что, подобно индейцам Амазонского бассейна и индейцам Гайаны, с одной стороны, Ирокезам — с другой, Манданы соединяют маршрут небесных светил и путешествия людей, тогда, учитывая факт владения ими особой навигационной техникой, мы должны утверждать, что они понимали связь между этими компонентами на свой манер.

Одно из свидетельств, процитированное нами выше, гласит, что длительные путешествия по воде случались во время возвращения с охоты за орлами, ког-



да урожай больше ничего не давали и люди вынуждены были переносить свои лагерь далеко от постоянных мест обитания на весь зимний период вплоть до весны. Такая эмпирическая связь путешествий по воде и по земле частично объясняет, что на уровне идей одно могло заменить другое. Однако перенос имеет гораздо более глубокие основания. Подобно длительным путешествиям в пирог, сухопутные экспедиции с целью охоты за орлами ставили перед племенами Равнин, а особенно перед Манданами и Хидатса, у которых эти птицы имели религиозное значение, проблему суждения о ближнем и дальнем.

С точки зрения географической, сначала было так: Манданы и Хидатса охотились на орлов только в верховьях рек прилегающих районов, которые составляли небольшую часть территории племени (Bowers, 1, p. 206-207). В мысли и топографии индейцев эти местности занимали промежуточное положение между поселениями полупостоянного типа, располагавшимися на небольших расстояниях от обрабатываемых полей, и равнинами, где в период кочевок устраивалась массовая охота на бизонов. Однако образ жизни, к которому обязывала индейцев охота на орлов, не был в собственном смысле слова ни кочевым, не оседлым. Иногда экспедиция удалялась на сто и более километров от поселка, причем всегда с неизменной целью — добраться до одного из мест охоты, владельцем которого на переходящих, но не выходящих за рамки клана, правах, был руководитель отряда. Кроме того, женщины и дети могли сопровождать охотников при условии, что жили отдельным лагерем. И наконец, в отличие от сельского хозяйства и обычной охоты, охота на орлов не имела какого-нибудь продовольственного значения. Из птиц готовили ритуальные блюда либо выпускали орлов на свободу (также в ритуальных целях), и от них оставались только перья, предназначенные для причесок и других элементов туалета, а также для коммерческих обменов. Индейцы, однако, пользовались возможностью, чтобы поохотиться за любой дичью в этих мало обжитых местах. Но все жители поселка не могли бы целиком посвятить себя общей охоте, ибо обитали в таком районе, куда не проходили бизоны в больших количествах и где было трудно их окружить; более того, индейцы всегда опасались засад. Поэтому на путешествия небольшими отрядами решались только охотники за орлами и воины.

А так как охота велась в пустынных и негостеприимных местностях, бывало, что традиционные враги встречались там совершенно неожиданно. Однако охота занимала промежуточное положение еще и в политическом смысле: в данном случае — между союзом и войной. Несмотря на то, что Чейенны и Манданы были врагами, «существовало молчаливое соглашение, по которому в течение всего периода охоты между двумя племенами не могло происходить столкновений с кровопролитием; в противном случае охотников ожидал успех... В этот период представители одного лагеря наносили визиты в другой лагерь, и обе стороны обменивались беззлобными любезностями относительно магической силы алтарей соперников (*sacred bundles*)<sup>220</sup>». Аналогичная договоренность существовала между индейцами Арикара и Сиу (Bowers, 1, p. 210).

Охота на орлов занимала промежуточное положение и в календаре. Она проходила осенью, т. е. после большой летней охоты и уборки урожая, но до наступления холодов, вынуждавших индейцев покидать летние лагеря, которые ставились на террасах по высоким берегам рек, и уходить на зиму в глубь лесистых долин. Индейцы должны были прекращать охоту на орлов, когда

берега начинали покрываться льдом, поскольку до появления лошади они пешком добирались до места охоты и уже там строили лодки, на которых впоследствии спускались по воде до поселка и перевозили мясо и шкуры. Если холодало слишком быстро и мороз расходился не на шутку, индейцы рисковали быть захваченными в ледяной плен (Bowers, 1, p. 250-251).

Следовательно, охота на орлов выступала в посреднической функции пятью способами: в пространственном и временном смыслах, а также в таких трех типах отношений, как образ жизни, экономическая активность и конфликты между племенами. В течение нескольких недель охота позволяла ее участникам жить на разумном расстоянии относительно «близкого» и «далекого», лета и зимы, оседлости и кочевого образа жизни, преследования материальных и духовных целей, относительно мира и войны. Охотничья экспедиция, будучи путешествием, которое совершалось в периодическом ритме и имело четкую направленность, подобно системе навигации речных племен, могла кодировать регулярность чередования дней и времен года.

#### *M<sub>458</sub> Манданы: отдых Солнца и Луны*

Во времена, когда демиург Койот жил на земле, ему пришла в голову идея нанести визит Солнцу. И он отправился на восток — туда, где поднимается светило; так демиург стал свидетелем восхода Солнца, оказавшегося великолепно одетым мужчиной. Ночью с помощью магии Койот создал точно такой же костюм и опередил светило на его пути, подсмотренном накануне. Добравшись до зенита, где Солнце останавливался на отдых, чтобы выкурить трубку, Койот стал ждать. Вскоре появилось и небесное светило, заинтригованное загадочными следами, которые ему попадались по всей дороге. При виде демиурга Солнце вознегодовал и в грубой форме потребовал от Койота объяснений. Тот ответил, что прибыл из глубин земли, где также наделен ролью светила; узнав, что Солнце — его коллега из верхнего мира, он захотел увидеться с ним и поговорить. Солнце ответил, что его вполне устраивает одиночество и он не нуждается в друзьях. Изначно поколотив Койота, Солнце сбросил непрошеного гостя с неба.

Койот совершил головокружительное падение и потерял сознание. Когда он пришел в себя, на земле царилась ночь. Земля подсказала ему, где он находится. С трудом передвигаясь, разбитый Койот пополз к источнику. По дороге он встретил барсуков, отмечавших праздник. Демиург признал их, они же хорошо его приняли и позаботились о нем.

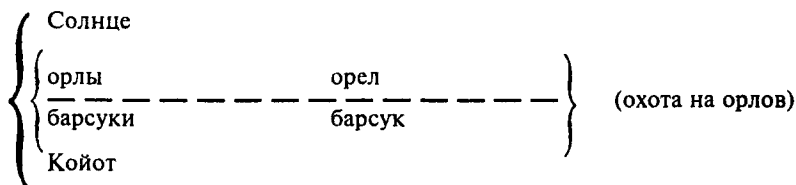
Поправившись, Койот стал уговаривать барсуков помочь ему отомстить обидчику. Те посоветовали демиургу вооружиться дубиной из ясеня, силками из растительных волокон и тополем, уменьшенным до размера травяного стебля. Затем Койот и один из барсуков по имени Черный-Силок устроили засаду в зените: они привязали силок к травяному стеблю и поставили эту ловушку там, куда Солнце должен был прибыть на отдых. Солнце, в свою очередь, пришел в ярость, вновь обнаружив чьи-то следы. И тут: силок обхватил светило, травяной стебель обернулся деревом, и Солнце оказался подвешенным в воздухе. Койот стал охаживать его своей дубиной, однако барсуки предусмотрели такой поворот событий и подобрали демиургу непрочное дерево, чтобы дубина сломалась, не причинив Солнцу серьезного вреда. Тогда Койот связал руки и ноги светила и, взвалив его себе на спину, отнес в жилище барсуков. Там он освободил свою жертву, пригласил Солнце присесть и начал упрекать его в грубости по отношению к посетителю, который просто хотел

с ним подружиться. Пение и танцы барсуков понравились Солнцу, и он решил воспользоваться гостеприимством хозяев.

Луна был обеспокоен исчезновением своего брата Солнца и отправился на поиски. Совершенно случайно он обнаружил хижину, в которой находился его брат. Луну пригласили войти, ему предложили пообедать и объяснили суть происшедшего. Луна пожурил виновника, однако попросил у главного барсука разрешения помянуться с братом местами, чтобы уступить Солнцу более почетное место, а самому переселиться к двери, поскольку, как он объяснил, Солнце — гордое дневное светило и не следует его унижать. И добавил, что, уходя, они оба оставят вместо себя символы. Эти символы люди всегда находят в убежище охотников за орлами: два силка, подвешенные на косяк, один напротив двери — для Солнца, второй над дверью — для Луны. Причем остальные индейцы иногда олицетворяют самих охотников с Солнцем и Луной.

Братьям-светилам так понравилось в гостях у барсуков, что они позволили им заменить себя на небе до конца сезона охоты. И пообещали Койоту вернуться на следующий год, когда пожелтеют листья. После описанных событий все люди разделились; животные — охотники на барсуков — вернулись восвояси, а Солнце и Луна вновь принялись за работу, освещая небо. Койот же опять начал вести кочевую жизнь. Однажды, когда демиург отдыхал и предавался ностальгическим мечтаниям о счастливом времени охоты на орлов, он заметил на вьющемся растении лист, который показался ему желтеющим. Приняв естественный цвет листка за осеннюю окраску, Койот вскочил на ноги и, радостно напевая, побежал к лагерю: но там никого не было. «Время еще не пришло», — остудило его пыл волшебное растение. Разочарованный, Койот ушел прочь (Beckwith, 1, p. 269-272).

Более полный анализ превращения барсуков (*Gulo luscus*) в прототипов охотников можно найти в нашей работе «Неприрученная мысль» (p. 66-72)<sup>221\*</sup>; здесь же мы ограничимся лишь тем, что наглядно покажем мифологический каркас, примечательный своей симметрией. Хтонические барсуки также, только в меньшем масштабе, противопоставляются орлам — птицам небесного эмпирея, как противостоят друг другу Солнце, светоносное светило, и Койот — называемый «первотворцом», — который претендует на роль светила подземного мира. В начале мифа существование посреднической позиции между крайними членами кажется нереальным: Койот не может занять место Солнца, как не может и объединиться с небесным светилом. В следующий момент ему удается удержаться на земле благодаря помощи барсуков, хозяев ям-ловушек, выкопанных непосредственно под верхним слоем почвы. И наконец, на третьем этапе Койот и барсуки вместе вырывают Солнце из зенита, приближая его к низу. Но для этого необходимо было поймать Солнце в силки: т. е. поступить с ним так, как будто это был орел, в то же время Койот сам по себе охотится на орлов, как если бы он был барсуком.



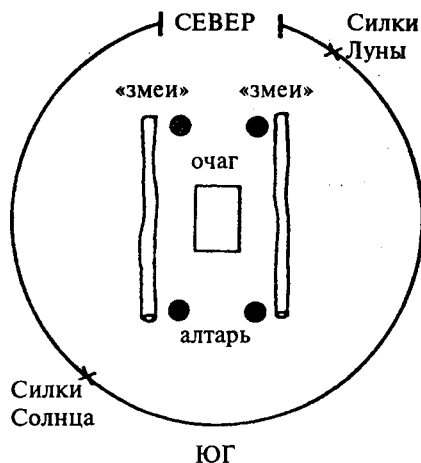


Рис. 32. — План жилища охотников на орлов. (По: G. L. Wilson, p. 143.)

верждение готовит почву для задачи более общего плана, для задачи, располагающейся на временной оси.

Такая перемена осей проявляется уже хотя бы в силу связи, которую мы наблюдаем между литургией охоты на орлов и версиями мифа о женах небесных светил, бытующими у Манданов и Хидатса. По крайней мере, частично этот миф служит обоснованию ритуалов охоты, но данная часть отличается от той, что, как мы видели (с. 159), служит основой для пляски Солнца. Тогда связь устанавливалась посредством центрального столба туннеля, символизирующего восхождение земной женщины к небу. Следует отметить, что в обрядах охоты на орлов также используются стволы деревьев, но находящиеся в горизонтальном положении, лежащие, а не вертикальные. Под укрытием из веток, сооруженном охотниками, мы наблюдали два ствола, расположенных параллельно с обеих сторон очага (Рис. 32). Они служили изголовьями, когда охотники ложились на землю ногами к стене, приготавливаясь ко сну. Укладывая стволы, индейцы призывали змеев, которых эти стволы символизировали (Wilson, p. 146), если, конечно, они не изображали изголовья змеев — охотников на орлов, с которыми сражался сын небесного светила во время своих приключений (Vowels, 2, p. 293, 334). Итак, мы видим, что законченный цикл охоты на орлов указывает не на небесную, а на земную последовательность мифа и обозначает ее при помощи лежащих стволов вместо одного стоящего. Эта аналогия проявляется еще сильнее, когда мы замечаем, что очаг охотничьей хижины, выкопанной в земле, представляет собой яму-ловушку. Конструкция алтаря для проведения пляски Солнца также включает яму, которая символизирует, согласно ряду свидетельств, углубление, образовавшееся при падении на землю жены небесного светила; т. е. это средство дизъюнкции *небо, земля* — в одном случае, либо средство конъюнкции *земля, небо* — в другом.

Два силка из жил, о которых рассказывает миф, отражают также и гори-

В рамках данной проблематики силки получают вторую функцию. С одной стороны, как мы только что видели, они служат фактором-посредником между верхом и низом; с другой — они помогают преодолеть противоречие космологического порядка. Антитеза, которую в начале иллюстрируют такие персонажи, как Койот и Солнце, трансформируется в направлении совместимости технико-экономического и временного планов: пока длится охота на орлов и благодаря ей, нет ничего невозможного, противоречия могут сосуществовать. Впрочем, первое утверждение — отнюдь не главная цель мифа. Полагая на правах аксиомы, что охота на орлов может снять все противоречия, в том числе и самое сильное, неподвластное уму, это утверждение

зонтальную ось: тот, что ассоциировался с золотарником (*Solidago*) и подвешивался напротив двери, символизировал Солнце; второй же, ассоциируемый с полынью (*Artemisia*) и подвешиваемый рядом с дверью, символизировал Луну (Wilson, p. 150-151). Палка, выкрашенная в красный цвет, на которой держались силки, изображала небесное светило-покровителя; при этом Солнце и Луна физически присутствовали в охотничьем домике, круглом, как лодка из кожи, и несмотря ни на что занимали в нем противоположные места.

Мы уже отмечали, что охота на орлов длилась с начала осени до первых заморозков. А значит, на время охоты выпадало то самое равноденствие, о котором миф напоминает двояко: во-первых, наделяя Солнце и Луну диаметрально противоположными позициями и, во-вторых, заставляя их меняться местами. Вспомним также, что сначала барсуки усаживают Солнце рядом с дверью, которая считается презираемой частью дома; и лишь когда Луна, приглашенный сесть с почетной стороны, отказывается от этого места в пользу брата, они меняются местами. Для достижения такой взаимозаменяемости необходимо, чтобы в момент разворачивания действия ночь стала «равной» дню.

Таким образом, миф добавляет новый тип посредничества к тем, которые мы уже перечислили, помещая охоту на орлов в рамки индейской философии:

1)	равнины, кочевой образ жизни	«плохие земли»	обитаемые земли;
2)	охота с целью добычи пищи	ритуальная охота	сельское хозяйство;
3)	животная пища	украшения	растительная пища;
4)	мир	перемирие	война;
5)	летний поселок	охотничье укрытие	зимний поселок или стойбище.

Теперь же еще:

6)	летнее солнцестояние	осеннее равноденствие	зимнее солнцестояние,
----	----------------------	-----------------------	-----------------------

т. е. три компонента, коннотирующие, соответственно, с преобладанием дня, преобладанием ночи и с ночью, равной дню.

В этой функции «равноденствия» охотничье жилище играет роль сухопутного варианта водной пироги, что вытекает из поражавшего еще Максимилиана родства (p. 359-360) больших мифологических тем Манданов и их алгонкинских соседей, а также более восточных племен, у которых исследователи обнаружили тему изобретения наскальных изображений культурными героями (Fox, in: Jones, 3, p. 137); эта тема впервые появилась в одном из мифов оринокских Таманаков (M<sub>415</sub>, p. 130), именно ее мы интерпретировали в смысле двойного переноса — из воды на землю, из диахронического порядка в порядок синхронический — эталона, служащего для фиксации ра-

зумного расстояния между Солнцем и Луной, т. е. между днем и ночью. Вспомним, что таманакские диоскуры намереваются заставить потоки течь в двух направлениях (тема, засвидетельствованная также и в Северной Америке), в связи с чем необходимо понять: не пытаются ли они таким образом заменить ситуацию типа солнцестояния, где предполагается неравная длительность пути из дома и домой, как у расстояний, преодолеваемых днем и ночью, другой ситуацией — типа равноденствия, — где маршруты имели абсолютно одинаковую длительность?

Если равноденствие представляет для культурных героев идеальную формулу, которую они напрасно пытаются обобщать и переносить на другие образы, то мы в качестве гипотезы можем написать:

*солнцестояние : равноденствие :: природа : культура.*

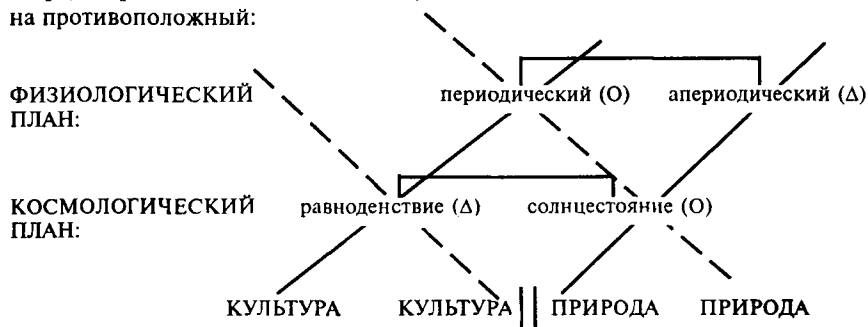
Данное уравнение в новом свете показывает проблему, обсуждавшуюся и у других авторов (L.-S., 18): проблему непостоянства пола небесных светил, которая возникает не только у разных племен, но и в обрядах и мифах одного и того же племени.

Согласно мифу Арапахо, основополагающему для пляски Солнца (M<sub>428</sub>), воспитание дочерей зиждется на объяснении смысла физиологической периодичности. Эта периодичность может быть нерегулярной — слишком длинной или слишком короткой, по образу солнцестояния; либо регулярной и, следовательно, совершенной — т. е. равноденственного типа. Если исходить из приведенного выше уравнения, первый тип периодичности отсылает нас к природе, второй — к культуре; миф говорит о том же, но по-своему.

Когда небесные мужчины переносят такое воспитание на земных женщин, миф скрытым образом утверждает тройственную эквивалентность между *землей, природой, темой женщины* и *небом, культурой, темой мужчины*. До сих пор у нас все сходилось. Но здесь возникает трудность, связанная с периодичностью, совершенной и регулярной, смысл которой боги мужского пола должны вдолблять смертным, т. е., в конечном итоге, тем, кому вменяется в обязанность эту периодичность воплощать. Подобно волшебному корню, переходящему во время ритуального соития изо рта деда в рот внучки, культура в ходе развертывания мифа переходит от зятя к невестке, и этот переход затрагивает способ, по которому культура будет отныне проявляться. Урок, преподанный человеком, женщине предстоит пережить во время расцвета ее физиологических функций. Один, если так можно выразиться, окультуривает то, что до сих пор было исключительно природным; вторая натурализует то, что прежде относилось только к культуре. Переходя от мужчины к женщине, слово становится плотью. Лягушка доказывает это *a contrario*, поскольку, будучи сама по себе природой в наиболее стропливой форме, она, прилепляясь, феминизирует Луну. Однако результатом союза существа мужского пола равноденственного типа (а как мы помним, именно в равноденствие праздновалась свадьба небесных светил) и существа женского пола, совершенно лишённого периодичности (по причине недержания мочи у лягушки), станет менструация — биологическая разновидность периодичности.

Согласно перспективе, в которую мы себя помещаем, и моменту мифа, который мы рассматриваем, полюса *природа/культура* переворачиваются и

получают противоположные семантические нагрузки. С точки зрения психологической, мужчина аperiодичен, а женщина периодична, но с точки зрения космологической, все наоборот, ибо демиурги мужского пола в таком случае выступают обладателями правил — во всех смыслах этого термина — и запечатлевают их в телах и умах своих любимых питомцев. В некотором смысле, мифологическое мышление подобно физике, в течение длительного времени располагавшей двумя различными теориями для понимания природы света, причем и та, и другая были удовлетворительными при условии, что никто не стал бы применять их одновременно; мифологическое мышление, в свою очередь, пользуется каркасом, который прочитывается двумя способами. От мифа к мифу, иногда от эпизода к эпизоду одного и того же мифа, мифологическое мышление присваивает себе право менять их смысл на противоположный:



## II. Блюдо из требухи по-мандански

«Mulieres ornat silentium».

Érasme.

De civitate morum puerilium,

Bâle. 1530, ch. IV<sup>222\*</sup>

От Арапахо до Хидатса все мифы, которые обращаются к теме спора небесных светил, приводят в качестве достоинства женщины-человека умение громко пережевывать пищу. Прежде чем попытаться выяснить, какую судьбу уготовили Манданы этому мотиву, напомним, что впервые он встретился нам довольно давно — в начале первого тома «Мифологик» в мифе Тимбира ( $M_{10}^{223*}$ ; «Сырое и приготовленное», с. 72), который следует рассматривать как трансформацию других мифов той же группы ( $M_1$ ,  $M_9^{224*}$ ; *ibid.*, с. 143-146); герой этих мифов, чтобы оградить себя от печальной судьбы, должен выбрать противоположный по смыслу стиль поведения: не производить шума во время еды. Если противопоставить  $M_{10}$  и  $M_{428}$ , используя их в качестве примера, то можно заметить, что аналогия между мифами двух полушарий идет гораздо дальше:

$M_{10}$ : мальчик $M_{428}$ : девочка	не достигшие половой зрелости; хозяева	из семьи, основанной только на связи (ягуар, беременная женщина), из семьи, основанной на совместном проживании (отец, мать и два сына),
$M_{10}$ : либо земная пара. $M_{428}$ : либо небесная семья.	}	Чтобы догнать их (на дереве, где сидит(ят)
$M_{10}$ : попугаи ара, перья которых $M_{428}$ : дикобраз, иголки которого	}	являются матери- алом для изготов- ления украшений, и о которых меч- тает (ют)
		{         один из родите- лей, родители), союзник),



$\left[ \begin{array}{l} M_{10} \text{ герой } \textit{спускается}. \\ M_{428} \text{ героиня } \textit{поднимается}. \end{array} \right\}$	Им предлагают поесть	$\left\{ \begin{array}{l} \text{жареного мяса,} \\ \text{вареных} \\ \text{внутренностей,} \end{array} \right.$
---	----------------------	---

$\left[ \begin{array}{l} M_{10}: \\ M_{428}: \end{array} \right.$	из-за чего каждому трудно	$\left\{ \begin{array}{l} \text{не производить} \\ \text{производить} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{шум(а) во время} \\ \text{еды.} \end{array} \right.$
---	---------------------------	---	--

$\left[ \begin{array}{l} M_{10}: \\ M_{428}: \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Герой получает огонь для приготовления пищи и оружие —} \\ \text{мужские атрибуты.} \\ \text{Героиня получает домашние рукоделия (искусства) и палку-} \\ \text{копалку — женские атрибуты.} \end{array} \right.$
---	---

Вареное и жареное, принадлежащие, как показывает вышеприведенная таблица, к одной паре оппозиций, проявляются самостоятельно и на удалении друг от друга в тысячи километров. Причем определенная функция, которую невзирая на удаленность выполняют эти оппозиции, подтверждается еще и тем, что пара вареного и жареного остается распознаваемой даже в регионе Великих равнин, откуда происходит  $M_{428}$ . Чейенны и Арапахо долгое время жили рядом. В то же время мифы Чейеннов не содержат ни историю спора небесных светил, ни историю соревнования по пережевыванию пищи. Возможно, потому, что Арапахо не придавали никакого значения женским недомоганиям и не отмечали в форме ритуалов достижение девочками возраста половой зрелости (Kroeber, 3, p. 15), тогда как Чейенны проявляли в этом отношении намного большую пунктуальность. Например, во время первых месячных девочкам не давали есть вареное мясо — только поджаренное на углях (Grinnell, 2, vol. 1, p. 130). Если, как в данном случае и в рассматриваемых в других главах (L.-S., 5, p. 257-268), оказывалось, что один народ ставит в мифах проблему, которую соседний народ увязывает с мифологией, то пробел в обрядах Арапахо или отсутствие мифа у Чейеннов могут показаться второстепенными. Героиня Арапахо должна была наилучшим образом, т. е. шумно, съесть мясо, даже вареное, потому что она является мифологическим персонажем. Но с реальными девушками Чейеннов требовалась большая надежность при проведении соревнования, и потому использовалось жареное мясо, лучше хрустящее при жевании. В конце этого тома мы вернемся к вопросу обычаев, связанных с наступлением возраста половой зрелости.

Описанная выше манера определенным образом вести себя за столом очень напоминает те правила, которые мы сами принимаем или отвергаем, не задаваясь вопросом о скрытых мотивах, приводящих мифы обоих полушарий к состоянию противопоставления друг другу. В одном случае перед героем стоит задача есть без шума, в другом — от героини требуется прямо противоположное. Мифы Манданов оказывают незаменимую помощь в раз-

решении этой проблемы, поскольку, даже сохраняя тему, они трактуют ее иначе, чем мифы соседних племен. Более того, от версии к версии они видоизменяют ее, и благодаря этим внешним разночтениям различные версии дополняют и проясняют друг друга.

В начале пятой части мы привели следующий аргумент в пользу сближения южноамериканских мифов об охотнике за птицами и североамериканских мифов об «охотнице» за дикобразом: каждая группа независимо от других содержит указание на связь с обрядами, которые также могут быть представлены в виде параллелей; мы имеем в виду традицию большого поста у индейцев Шеренте, а также обряд пляски Солнца у племен Равнин — смысл в обоих случаях сводится к тому, чтобы отдалить опасность, исходящую от Солнца, и вызвать дождь. Даже без ссылок на материал, представленный в обрядах, мы видим, что все версии мифа о споре небесных светил, прошедшие перед нашим взором, подтверждают несовместимость характеров людей и дневного светила. Солнце не любит людей, причем всегда обосновывает такое свое отношение одним и тем же: люди корчат гримасы, шуруются и моргают, глядя на него, ибо не могут выдержать жара и яркости дневного светила. Лягушки куда приспособленнее для этого, но в их случае есть особый компонент, который играет роль посредника, — вода, занимающая промежуточное положение между небом и землей.

Но только в мифологии Манданов рассматриваемые темы приобретают исключительную полноту звучания. В этом смысле Манданы отличаются своей философией от других племен, также ведущих оседлый образ жизни; подобным образом отличаются от родственных племен группы Же индейцы Шеренте. Мы уже подчеркивали (с. 221–222), что Манданы считают Солнце и членов его семьи демоническими созданиями, поджигателями, каннибалами и виновниками всяческих несчастий. Обряды, справляемые в честь Небесного народа, имели одну цель — умиловить этих людоедов: «Именно Солнце сеяло смерть в ходе военных кампаний; оно уносило трупы на небо, в жилище своей матери, и та готовила из них пищу для сына. Но Солнце щадило тех, кому оно благоволило, и люди сооружали в его честь алтари и периодически приносили ему жертвы». Такими жертвами были куски вырванного мяса и отрезанные пальцы рук (Bowers, 1, p. 296–297, 167). Тот же исследователь рассказывает, что наибольшие трудности он испытал, когда пытался узнать, что представляют собой обряды Небесного народа: они происходили из племенных ритуалов, державшихся в строгой тайне, и все, кто принимал в них участие, боялись лишиться жизни в случае разглашения этой тайны.

Официальная функция другого крупного ежегодного обряда, так называемого /okipa/, или «подражания» (бизонам), состояла в воспоминании о потопе, от которого удалось спастись предкам, а также в создании благоприятных условий для размножения бизонов (Catlin, p. 352). Весь племенной пантеон, царство животных и даже космические существа были представлены в виде размалеванных персонажей, танцоров в ярких одеждах, а иногда их олицетворяли маски, появлявшиеся по очереди, поодиночке или группами. В течение двух первых дней танцоры раз за разом вызывали невидимое существо по имени Оксинед, что означает «сумасшедший», которое в конце концов появлялось на третий или четвертый, последний, день

(Maximilien, p. 375; Catlin, p. 360). В набедренной повязке из шерсти бизона, в колпаке из того же материала и колье из кукурузной соломы, иногда в маске, человек, представлявший Оксинеду, был полностью выкрашен в черный цвет, поверх которого шли белые круги, изображавшие звезды, красный круг на груди — Солнце, и красный полумесяц на спине — Луна. Украшения из зубов рыбы-пилы вокруг губ напоминали о большой пасти с острыми зубьями. Муляж половых органов, сделанный из палки и двух маленьких тыкв, и длинная палка, в нижней части которой висело чучело человеческой головы, дополняли этот необычный образ. Дети боялись Оксинеды, потому что им говорили, что он пришел с Солнца и пожирает людей. Увидеть во сне Сумасшедшего считалось предзнаменованием близкой смерти.

Этот дьявол, встречая сопротивление со стороны других служителей культа, пытался испортить праздник; он сеял ужас, предсказывал участникам обряда смерть от ударов врага и хотел помешать возвращению бизонов, которые, в свою очередь, должны были обеспечить танцы, исполняемые в строгом соответствии с традицией. Прежде чем прогнать Сумасшедшего, ему предлагались жертвы. Заметив жертвоприношения, он тут же обращался к Солнцу и жестами показывал, как хорошо с ним обходятся; затем ругал небесное светило за то, что оно сохраняло обычную дистанцию, и приглашал Солнце присоединиться к празднику (Maximilien, p. 375-376; Bowers, I, p. 144-145, 153-155)<sup>23</sup>.

У нас нет ни малейшего сомнения, что этот обрядовый саботажник пытался приблизить к людям Солнце со всем тем cortege бедствий и несчастий, который могло за собой повлечь сближение с дневным светилом. В этом случае, следовательно, удержание Солнца на нормальной дистанции (ибо оно является источником жизни, если остается на достаточном удалении) также оказывается фактором, связанным на уровне функциональных отношений с ниспосланием благодатных дождей.

Миф, легший в основу /okira/ и обрядов, связанных с маисом (Bowers, I, p. 183), подтверждает правильность такой интерпретации.

#### *М<sub>459</sub> Манданы: девушка и Солнце*

*(приводится с сокращениями; см. с. 347-348, 358-359)*

Первопредки Манданов вышли когда-то из глубин земли, в том месте и сегодня можно видеть возвышенность на берегу океана. Было их четверо, и они принесли с собой маис. Предводителя этой четверки звали «Шуба-из-хорошего-меха». Двух его братьев: старшего — «Серьги-Ушные-в-Туниках-из-Початков-Маиса», а младшего — «Лысая-Голова-как-Игрушка-из-Тыквы». И еще с ними была сестра по имени «Стебель-Маиса-с-Грაციозными-Очертаниями».

Жрец маиса — «Шуба-из-хорошего-меха» — обучал людей выращиванию этого растения и ритуалам, связанным с маисом. Помогала в сельскохозяйственных работах и его шуба: достаточно было окропить ее водой, чтобы пошел дождь. Многому научил жителей земли демиург: одеваться, строить селения, обрабатывать поля. Он построил ряды жилищ, как это делают, когда сажают маис, и распределил поля между семьями, снабдив людей также семенами маиса, перца, тыквы и подсолнечника.

А его сестра проводила весь день в полях, наблюдая за сельскохозяйственными работами. Однажды к ней подошел чужеземец и стал набиваться в гос-

ти, но она отказалась его принять. Чужеземец трижды пытался добиться своего, да все тщетно. А был этот чужеземец не кем иным, как Солнцем. Вынужденный отступить в третий раз, он предсказал, что все посевы гордычки погибнут.

На следующий день с самого восхода Солнце было таким жарким, что маис высох. На закате «Стебель-Маиса-с-Грациозными-Очертаниями» бежала поля, раскрывая свою шубу и напевая священные слова. И растения ожили. Четырежды Солнце сжигало поля, но каждый раз девушка возвращала им жизнь с помощью шубы и заклинаний (Bowers, *l*, p. 156, 195).

Сейчас мы не будем настаивать на удивительной схожести между некоторыми версиями и мифом Варрау из Венесуэлы (M<sub>243</sub>; «От мёда к пеплу», с. 157-158). Всякий раз речь идет о введении занятий, обусловленных цивилизационным процессом, а особенно о сельском хозяйстве или о том, что выполняло эту функцию у индейцев Варрау: сердцевинная часть древесины пальмового дерева, добыче которой Варрау уделяли особое внимание, подобно маису у Манданов, была священной пищей. Предки поднимаются или опускаются, по-прежнему привлекаемые изобилием, царящим в новом мире, о чем сообщают лазутчики. Беременная женщина, слишком толстая или слишком тяжелая, разрушает все их планы и усилия. Несколько индейцев добираются до обещанной земли, другие — чье число символически изображается покровителями колдунов (Варрау) или покровителем маиса (Манданы) — остаются пленниками, и мужчины лишаются помощи и защиты. Затем разворачивается конфликт с Духами вод (см.: Maximilien, p. 366; Bowers, *l*, p. 196-197; Wilbert, *9*, p. 28-36; Osborn, *l*, p. 164-166; *2*, p. 158-159; Brett, *l*, p. 389-290).

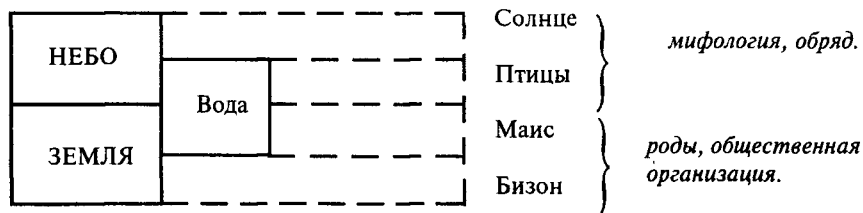
Взятый в отдельности, миф Манданов позволяет сделать наблюдения другого порядка. Он показывает, что «каннибальский» аппетит Солнца простирается на сельскохозяйственные продукты. И еще одно замечание: церемония большого поста у Шеренте имела очевидную связь с сельским хозяйством; «Если засуха длилась слишком долго или была чересчур сильной, индейцы Шеренте приписывали это угрожающее урожаю бедствие гневу Солнца» (Nim., *6*, p. 93). Манданы имели по крайней мере два эквивалента большого поста; за каждым из них (длились по четыре дня) следовали ритуалы с умерщвлением плоти, которым подвергали себя воины во время празднования /okipa/ (Catlin, p. 355, 362-368, 380). Более того, жрецы маиса — представлявшие заметно выделяющуюся группу из всех взрослых мужчин племени (35 человек) — подвергали себя многочисленным запретам (причем некоторые из них касались порядка питания) во время периода роста культурных растений. Многие из запретов распространялись на все племя (Bowers, *l*, p. 191-196). Нимуендау (*5*, p. 89-90; *8*, p. 62) описал аналогичные институты у Тимбира и Алинайе<sup>225\*</sup> — соседей Шеренте на севере и на юге. Известно, что в течение этого периода индейцы Алинайе ежедневно восхваляли Солнце в песнопениях. Манданы остерегались подобных проявлений, ибо не сомневались во враждебности Солнца. С мольбой о потеплении в особенно суровые зимы они обращались не к Солнцу, а к южному ветру (Bowers, *l*, p. 307).

Между солнцем и землей необходим был элемент-посредник, и таким посредником стала вода. Шуба-из-Хорошего-Меха, первый жрец маиса, объяснил индейцам, что, если они хотят с успехом призывать дождь и полу-

чать хорошие урожаи, нужно распевать священные слова каждую весну, когда утки и другие водоплавающие птицы начинают улетать на север. В ту эпоху особую роль приобретал обряд потения. В плотно закрытом помещении индейцы опрыскивали водой раскаленные камни; камней было четыре — по числу посещений Солнцем девушки по имени Стебель-Маиса: «Эти камни — наши враги, так же как и Солнце», — уточняет один из информаторов. При установке камней жрец перечислял четырех врагов, которых он желал бы победить. Внутри парилки индейцы имитировали диких гусей и других водоплавающих птиц (Bowers, 1, p. 192, 195).

При анализе всех данных обрядов вырисовывается система, отражающая корреляцию мифов с общественной структурой. Манданы были разделены на два матрилинейных рода, которые ассоциировались с востоком и западом. Они не имели никаких особых названий, однако при возведении обрядового шалаша члены этих родов работали только с той стороны, к которой был «приписан» их род — с запада или с востока; а перед вколачиванием столбов в выкопанные ямы они укладывали туда жертвы. В качестве жертв приносились желтые зерна маиса — с восточной стороны, и сплетенная шерсть бизона — с западной (Bowers, 1, p. 29).

Оппозиции *маис/бизон*, символизирующей общественную организацию, соответствует оппозиция водоплавающих птиц и Солнца в мифах и обрядах, которые мы рассмотрели. Из этих четырех элементов птицы, с одной стороны, и маис — с другой, в большей степени связаны с водой. Вода участвует в обоих парах на правах амбивалентного члена и связана с небом — в случае птиц, с землей — в случае маиса; не следует также забывать, что маис происходит из хтонического мира:



Эта схема будет нам очень полезна, поскольку она отводит воде двусмысленную позицию, в чем и кроется ключ к разгадке некоторых внешне аномальных явлений в мифологическом мышлении Манданов. Однако данная схема частична и не претендует на воспроизведение всей системы, один из аспектов которой она иллюстрирует. Действительно, маис и бизоны иногда фигурируют вместе в отдельных обрядах и мифах. Отмечаемый летом, когда листья ивы достигают предела своего развития (Catlin, p. 353), праздник /okipa/ призван стимулировать размножение бизонов. Следует, однако, отметить, что этот праздник инвертирует земледельческие ритуалы; хотя обряды коннотируют с *призываемой небесной водой*, праздник /okipa/, как мы уже говорили и увидим ниже, коннотирует с *отвергаемой земной водой*.

Зимние обряды, связанные с призыванием бизонов, одновременно инвертируют и основанные на мифе /okipa/ маисовые обряды, и саму эту церемонию: они проводятся в разгар зимы, во время самых коротких дней и включают в себя молитвы, обращенные к северному ветру, с просьбой нис-

послать на Равнины бури, которые погонят бизонов в сторону долин; эти обряды требуют полной тишины и прекращения любой деятельности. С другой стороны, мифы, лежащие в основе данных обрядов, объединяют либо бизонов и маис, либо Солнце и птиц. Как следствие, элементы, которые мы выделили, остаются теми же, а привлечение других обрядов или мифов делает обязательным выведение новых комбинаций. Полная система не добавила бы элементов к нашей частичной системе, скорее, она обогатила бы актуальный состав уже имеющихся элементов.

Задача конструирования полной системы выглядит грандиозной. Но, как всегда бывает при исследовании частной мифологии, мы никогда не сможем с полной ясностью для себя увидеть в мифологии Равнин, особенно в мифологии оседлых племен, известной своим богатством и сложностью, классификацию мифов, которую нужно было бы восстановить в их взаимоотношениях: симметричных или асимметричных, откалькированных друг с друга с изменением оттенков фона или контура; в зеркальном характере их взаимотображения, в виде позитивных или негативных оттисков, представленных лицевой стороной, ребром, или обратной стороной.

\*\*\*

Манданы рассказывают много вариантов истории о споре небесных светил. Два из них — своего рода «Розеттский камень»<sup>226\*</sup> этой мифологической системы: изложенные на двух разных языках, они позволяют расшифровать тот смысл, к которому в другом случае мы не смогли бы подступиться.

*М<sub>460</sub> Манданы: спор небесных светил (1)  
(приводится в сокращенном виде; см. с. 334)*

Некогда Солнце и Луна спустились на землю, намереваясь найти себе жен, ибо силы их старой матери были уже на исходе. Луна решил выбрать жену среди «молотильщиц маиса». Солнце стал отговаривать брата: «Люди одноглазы, — объяснял он, — и морщат лица, глядя на мой сияющий лик; вот жабы действительно красивы, они не раз устремляли на меня свои небесно-голубые глаза». «Хорошо, — оборвал спор Луна, — ты можешь жениться на жабе, а я возьму в жены девушку из племени Мандан».

Проходя мимо большого летнего поселения индейцев, Луна увидел двух девушек, собиравших дрова. Он тут же превратился в дикобраза и увлек более молодую из них на вершину тополя, а затем — на небо. Перед дверью жилища Луны росли мушмулы<sup>227\*</sup> с красными плодами, а у входа в обитель Солнца — красные «ивы». Мать пригласила двух женщин войти, но с трудом нашла жабу, которая сидела, притаившись, под кустами и мочилась при каждом прыжке.

Когда свекровь накрыла для невесток стол, девушка-Манданка выбрала себе небольшой постный кусочек, а жаба завладела самым жирным куском. Мать светил хотела узнать, какая из невесток умеет лучше есть, т. е. издает при жевании больше шума. У индейки были острые зубы, и она поглощала<sup>228\*</sup> пищу, как волк. Но жабе ни разу не удалось хрустнуть своей едой, хотя она и положила между деснами кусочек угля. Все стали над ней смеяться. Придя в ярость, жаба прыгнула на грудь Луны — да так и застыла. Луна оторвал ее при

помощи ножа и бросил в огонь. Тогда жаба переметнулась Луне на спину и замерла у него между лопатками, где ее невозможно было достать. Таково происхождение лунных пятен.

Миф продолжается бегством и смертью женщины-Манданки, а затем — приключениями ее сына у Старухи-Которая-Никогда-Не-Умирает, ставшей для него приемной матерью, и, наконец, — смертью героя, за которой последовало его воскрешение и вознесение на небо, где он превратился в звезду (Bowers, 1, p. 200-205).

Об этой версии можно сказать немного; она включает историю жен небесных светил в рамках более обширной системы, связанной со Старухой-Которая-Никогда-Не-Умирает — богиней растительного мира. К указанному аспекту мы еще вернемся (с. 332, 345-346). В остальном история разворачивается почти в тех же терминах, что используют уже исследованные версии, также возникающие из варианта с дикобразом.

Фундамент обрядов Небесного народа, зловредный характер которого мы не забыли, следует искать в другом мифе, коренным образом меняющем дух и многие детали предыдущего повествования.

#### *М<sub>46г</sub> Манданы: спор небесных светил (2)*

«Это история о трех персонажах, живущих вместе: Старой-Женщине-с-Небес и ее сыновьях — Солнце и Луне». Так начинается рассказчик.

Жила когда-то девушка по имени Волокно-Маиса (мы сохраняем слово «волокно», которое по-английски обозначает «волокна, покрывающие початок»). И вбила она себе в голову мысль выйти замуж за Солнце, а потому обратилась к одной святой женщине, чтобы узнать, как можно добраться до небесного светила. Старуха посоветовала ей совершить путешествие в несколько этапов и каждую ночь проводить у мышей.

В первый вечер девушка попросила приюта у «домашних мышей»; они приняли ее и накормили только что собранной земляной фасолью. Взамен она дала мышам бизоньего жира для смазывания рук, страдающих от раздражения из-за тяжелого труда, а также жемчуг из голубого камня. Во второй вечер — у мышей с белой грудкой и в третий — у мышей с длинным носом повторилась та же сцена. Сумчатым крысам, которые приняли ее на четвертую ночь, она дала за привычную уже фасоль — бизоньего жира и маисовых лепешек, имевшихся у нее с собой.

Вечером следующего дня Волокно-Маиса добралась до обители Небесного народа. Пораженная красотой девушки, мать Солнца и Луны пригласила ее войти. Братья занимали противоположные углы жилища, а девушку старуха посадила рядом с Луной. Когда же появилась женщина-Чейенка из земного мира, ее отправили в ту сторону, где, как обычно, отдыхал Солнце.

Сообразив, что мать обделила его в пользу брата, Солнце возмущился. Но мать объяснила, что Луна получал слишком мало предложений от невест и ему надо помочь. Когда наступил час ужина, она подала каннибалу-Солнцу варево из кистей рук, ушей и человеческой кожи. Солнце и его жена-Чейенка ели с большим аппетитом.

Обе женщины родили по сыну. Поскольку Солнце хотел сделать своего племянника каннибалом, Луна продлила ночь, чтобы Волокно-Маиса мог-

ла убежать с ребенком. Мальчик рос в селении матери, на которое десять братьев женщины-Чейенки пошли войной. Превратившись в Птицу-Гром, Луна принял участие в сражении и убил десятерых братьев; его сын обезглавил своего двоюродного брата, сына Солнца; он сжег тело врага на костре, а голову принес в жертву Духу вод. Так сын Луны стал вождем Манданов (Bowers, 1, p. 299-302).

Оставим для следующей части книги вторую половину мифа, здесь же рассмотрим завязку истории. Что представляет собой Волокно-Маиса? Без сомнения — скромное подобие Стебля-Маиса, героини изначального мифа (см. М<sub>459</sub>), которую в других вариациях, в сравнимом по роли и значимости мифе племени Хидатса, также называли Волокно-Маиса (Bowers, 2, p. 339, 342). Создается впечатление, что многие мифы наделяют именем Волокно-Маиса совершенно разных персонажей, лишь бы они принадлежали к женскому полу; случается даже, что две разные героини названы этим именем в одном и том же мифе (М<sub>462</sub>). Однако, когда имеешь дело с такой материей, не следует торопиться и оглашать скоропалительные выводы; быть может, лучше было бы держать в уме мысль Фердинанда де Соссюра<sup>229\*</sup>, зародившуюся у него в ходе исследования цикла о *Нибелунгах*<sup>230\*</sup>: «Правда то, что, двигаясь к глубинной сути вещей, мы замечаем в этой сфере, родственной лингвистике, что все неконгруэнтности мысли происходят из недостаточной рефлексии над тем, что есть *тождественность* или признаки тождественности, когда речь идет об эфемерном существе, каким является *слово*, или о *мифической личности*, или о *букве алфавита*, которые на самом деле — всего лишь различные формы ЗНАКА в философском смысле этого слова». А в примечаниях Ф. де Соссюр добавляет: «...что сие практически не было замечено самой философией» (in: Godel, p. 136).

Героини мифа Манданов носят одно и то же имя только потому, что их приключения имеют общие черты: синонимия приключений объясняет омонимию имен. Родоначальница или скромная деревенская красавица, Волокно-Маиса всегда проявляет двойственность относительно замужества. Одна из ее функций состоит в том, чтобы отвадить Солнце, который хотел вступить в союз с людьми, женившись на ней; и она, таким образом, оказывается виновницей его враждебности. Другая — отвергать всех претендентов на землю; когда братья или мать упрекают ее в этом, она хлопает дверью и уходит на край земли, чтобы выйти замуж за людоеда. Удастся ей осуществить задуманное или нет, последствия всегда удручающие: она наводит на селение войну (М<sub>161</sub>), инцест, разногласия и супружескую ревность (М<sub>462</sub>; Beckwith, 1, p. 63-80; Bowers, 1, p. 272-281) или людоедку-убийцу, которая появляется под видом миниатюрной девочки, персонифицирующей суровость зимы и голода (М<sub>463</sub>; Bowers, 1, p. 319-323). Если прибегнуть к значительным упрощениям, то можно сказать, что Солнце хочет войти как муж, а героиня выводит его как людоеда; но, выводя саму себя как супругу, она вводит реальных или метафорических людоедов. С ней же связано и появление маиса, который в отсутствие героини перестал расти. Какие бы ритуалы — сельскохозяйственные (М<sub>459</sub>) или охотничьи (М<sub>462</sub>, 463) — ни вытекали из мифов о Волокне-Маиса, все эти мифы вращаются вокруг одной двойственной оппозиции. Маис, как сезонная культура, оказывается то близким, то далеким. Он представляет собой сезонный вид деятельности в ряду других, схожих с ним



в этом отношении, среди которых на первом плане фигурирует охота на дичь, обязывающая человека оставлять маис, чтобы *преследовать* дичь летом на равнинах или *привлекать* зимой в глубь долин. Чисто сельскохозяйственный образ жизни поддержал бы популяцию селения, поскольку включал бы момент кровосмешительства (M<sub>462</sub>). Но кочевая охота и война на удаленных землях приводят селения к запустению, что чревато опасностями экзогамных приключений. Именно такое запустение существенным образом проявляется в стране женщины-бизона, родители которой способствуют уничтожению своего зятя (Bowers, I, p. 276-281).

Как и в других мифах, посвященных истории жен небесных светил, манданские версии поднимают проблему близкого и далекого. Но M<sub>461</sub> видоизменяет данную проблему в двух направлениях. Прежде всего следует отметить, что социологический код отступает на второй план: типы браков, упоминаемые в мифах, коннотируют, скорее, с образом жизни. Волокно-Маиса стремится выйти замуж за удаленных и сверхъестественных персонажей, которые проявляют себя охотниками или каннибалами, а то и теми и другими одновременно. Либо (M<sub>462</sub>) она пытается соблазнить своего собственного сына, т. е. навязывает ему близкий брак; в таком случае она предстает в образе сверхъестественного персонажа, покровительницы маиса. Сын покровителя охоты (и только охоты) избегает кровосмесительной связи со своей матерью, прародительницей маиса (и только маиса), беря в жены двух женщин, которые ассоциируются, в порядке заключения браков, с маисом и с бизоном. Таким образом, впервые устанавливается равновесие между сельским хозяйством и охотой, однако оно остается непрочным, поскольку две жены не похожи друг на друга: одна — терпимая, другая — ревнивая. Для воцарения гармонии необходимо, чтобы жена — представительница растительного мира — посвятила себя, по-прежнему наблюдая издали, заботам о неверном герое и чтобы последний одержал верх над опасностями, которым он подвергся из-за жены — представительницы животного мира. Только пожертвовав охотой и войной, он может получить маис<sup>24</sup>.

Между кочевой и оседлой жизнью, между охотой и сельским хозяйством, войной и миром манданская мысль не стремится выводить средние значения. Напротив, она изощряется в попытках доказать непримиримость крайних форм и настаивает на необходимости сглаживания противоречия, существующего между ними. Несомненно, именно в этом кроются истоки трагического тона и мрачного величия мифов и отсюда вытекают более жестокие, чем в других мифах, мучения, которым подвергали себя «кающияся» в ходе исполнения обрядов; символизм этих обрядов, чрезвычайно богатый благодаря описанным особенностям, не уместается в рамках одного плана. Мы видели, что праздник /о́кира/ включает обращенные в будущее и призванные обеспечить размножение дичи обряды и, одновременно, — обращенные в прошлое воспоминания о конце потопа, схема которого инвертирует схему проспективных обрядов, хотя они и проводятся в другие периоды и должны призывать дождь и обеспечивать обильные урожаи. Аналогично, разница в тональности между двумя главными версиями мифа о женах небесных светил была бы непонятной, если бы мы не учитывали, проявив предусмотрительность, что M<sub>460</sub> отсылает нас к обрядам, связанным с маисом, а M<sub>461</sub> — к обрядам, связанным с Небесным народом, который является заклятым врагом садов.

По пути к обители Солнца Волокно-Маиса гостит у грызунов четырех видов. Английский термин *mice*<sup>231\*</sup>, используемый информантом, охватывает, вероятно, очень разные семейства и роды, и мы не будем пытаться идентифицировать их в полной мере. Достаточно отметить, что «домашние мыши», у которых героиня останавливается в первую ночь, указывают на преемственную и семейственную связь с людьми<sup>25</sup>, в то время как четвертая группа, а именно — сумчатые крысы<sup>232\*</sup>, выделяется на фоне остальных, быть может, с точки зрения таксономической<sup>233\*\*</sup> (как семейство *geomydés* или *héteromydés*), и не свидетельствует о дружественном отношении к индейцам: сумчатые крысы имеют репутацию разорителей полей и садов. Сиу Равнин испытывают перед ними ужас по другой причине: они верят, что эти животные владеют стрелами из стеблей травы, от ранения которыми появляются язвы на лицах людей (J.O. Dorsey, 2, p. 496); язвы имеют вид кармашков наподобие крысиных, где сумчатые крысы скапливают пищу. Таким образом, мы готовы допустить, что героиня получает, в порядке хронологии: помощь от животных, все менее расположенных и все более враждебных; движение вперед, ведущее к Солнцу, причем светило не ограничивается разграблением садов, что характерно для сумчатых крыс, а уничтожает их, и в довершение всего является каннибалом — в отличие от сумчатых крыс, которым героиня отдает свои запасы маисовых лепешек (единственный сельскохозяйственный компонент из триады, включающей также бизоний жир (продукт охоты) и жемчуг — результат традиции костюма, а не питания<sup>26</sup>). Вспомним, что триада — растительная пища, украшения и животная пища (с. 228, пункт 3) — коммутирует с другими триадами, которые отражают все аспекты жизни Манданов.

Три ярко отмеченных компонента: семена культурных растений, предметы промысла, продукты охоты, — наоборот, содержат указания на виды деятельности, не свойственные грызунам. Гостеприимные хозяева предлагают своей гостье земляную фасоль: род *Amphicarpa*; *Falcata comosa*, выходящее растение из семейства бобовых, у которого бывает два вида ответвлений, цветков и плодов. Маленькие и воздушные семена этого растения очень легко собирать, но индейцы особенно ценили полные семена, дававшие после посадки в землю побеги. Сбор урожая был делом утомительным (см. миф), а потому женщины, на чью долю выпадала эта работа, предпочитали опустошать норы полевых крыс (без сомнения, речь идет о роде *Microtus* семейства хомяков), запасавших зерно и бобы в огромных количествах. Однако индейки племени Дакота — соседи Манданов — утверждали, что всегда оставляли крысам пищу в обмен: либо такое же количество зерна маиса, либо другой продукт, который крысы едят с охотой: «Кража у животных, — говорили они, — плохое занятие, но равный обмен не имеет ничего общего с кражей» (Giltmore, 1, p. 95-96).

Таким образом, мы видим, что мифологическое повествование питается обычаями реальной жизни и, со своей стороны, подтверждает их. Обычай, приведенный выше, имеет очень глубокое значение, а его содержание говорит о виде экономической активности на полпути между земледелием и охотой: действительно, земляная фасоль, продукт растительного происхождения, происходит от животных. Ведь именно этот продукт, к которому люди прибегают как к последнему источнику пропитания перед наступлением голода, часто появляется в рассказах мыши. А миф упоминает об этом виде

промежуточной деятельности по случаю путешествия, сближающего женщину и мужчину, земледелие и каннибализм — т. е. крайние полюса такой серии, где одна только охота может играть роль среднего члена. Мы уже отмечали, что Манданы не усматривали четкой промежуточной среды между земледелием с его социологическим пределом, кровосмешением, и охотой с ее социологическим пределом — войной. На самом деле, мы с трудом можем понять, каким образом племя в целом могло бы выжить только за счет промысла грызунов. Однако, какой бы смехотворной ни оказалась эта гипотеза, миф все-таки должен был о ней напомнить. Практического решения проблемы данная гипотеза предложить не может, но позволяет вывести на спекулятивный уровень норму обмена: здесь имеется в виду посредническое действие, удерживающее крайние позиции в равновесии, хотя простого состояния, которое могло бы заменить их, не существует. Обмен появляется в мифе в такой скрытой форме, что рискует остаться незамеченным, а главными действующими лицами оказываются исключительно скромные существа, какими являются самые мелкие представители семейства грызунов, однако все это не должно принижать в наших глазах значимость темы. Мы еще увидим, как она выйдет на первый план мифов, которые нам предстоит рассмотреть в последней части.

Распределяя жен, мать небесных светил совершает действие, обратное ошибочному выбору: женщина-Чейеннка, происходящая из враждебного народа, становится женой Солнца-каннибала, а Волокно-Маиса, героиня своего народа, — женой Луны, покровителя земледелия и племени Мандан. В противном случае, Волокно-Маиса не смогла бы укрыться от Солнца: она нуждается в помощи Луны для осуществления побега, который во всех других версиях заканчивается неудачей. Однако здесь мы имеем дело не просто с расхождением между  $M_{460}$  и  $M_{461}$ ; необходимо провести сравнение, основанное на определенном методе. Для упрощения процедуры сравнения назовем эти версии: « $V_1$ » и « $V_2$ ».

Согласно  $V_1$ , Луна женится на девушке-Манданке с острыми, будто иглы, зубами, причем она «ест, как волк», а Солнце женится на жабе, вовсе не имеющей зубов.

Согласно  $V_2$ , Луна женится на Волокне-Маиса — девушке-Манданке, а Солнце — на девушке-Чейеннке, каннибалке.

Если допустить, что образы девушек из племени Мандан в версиях  $V_1$  и  $V_2$  сочетаются друг с другом, следует вывод, что при сложении версий типы жен сводятся к двум:

$$V_1 + V_2 = \begin{cases} \text{земная женщина:} & \begin{cases} \text{девушка-Манданка;} \\ \text{девушка-Чейеннка;} \end{cases} \\ \text{женщина-водяное животное:} & \text{лягушка.} \end{cases}$$

С другой стороны, каждая версия сохраняет только одну соответствующую ей оппозицию:

$$\begin{aligned} V_1 &= \text{земная женщина/женщина-водяное животное;} \\ V_2 &= \text{земная женщина}^{(1)}/\text{земная женщина}^{(2)}. \end{aligned}$$

Поскольку ясно, что  $V_1$  и  $V_2$  находятся друг к другу в отношениях трансформации, необходимо, чтобы одна из героинь  $V_2$  трансформировала земную женщину из  $V_1$ , а другая — женщину-водяное животное. Мифологическое повествование недостаточно проясняет этот вопрос, но мы можем восполнить пробелы благодаря обряду.

После того, как Сумасшедший на третий или четвертый день праздника /о́кіра/ признает свое поражение, этот вредоносный персонаж, прежде законченный холостяк (Maximilien, p. 343), трансформируется в развратного шута. Он имитирует бизонов во время гона и изображает готовность нападать на девушек. Шут многократно повторяет одну и ту же гротескную сцену с двумя танцорами, переодетыми в женщин — мудрую и сумасбродную. Сначала он заигрывает с одной и дарит ей свое кольцо из соломы, но она отваживает ухажера. Тогда он обращается ко второй, и та принимает его подарки с воодушевлением. Эти два женских персонажа воплощают Волокно-Маиса и девушку-Чейеннку (Bowers, I, p. 146 и п. 28, 29). Поскольку последняя в мифе высмеивается, мы имеем основание предположить, что девушка-Чейеннка из  $V_2$  трансформирует несуслазную лягушку из  $V_1$ . Но лягушка лишена зубов и не способна шумно пережевывать пищу.

Иными словами, на данной стадии все происходит так, как если бы мы имели:

- а) (тишина : шум) :: (беззубая женщина : женщина с зубами)  
:: (женщина-неканнибалка) : (женщина-каннибалка),

и, следовательно, получается, что Манданка, а не Чейеннка трансформировала лягушку. Противоречие стирается, когда мы замечаем, что героиня-Манданка вбирает в себя два компонента из предыдущей серии: наделенность зубами, согласно  $V_1$ , и отсутствие признака каннибализма, согласно  $V_2$ . Теперь мы перепишем нашу формулу в следующем виде:

- б) [тишина : шум] :: [лягушка (беззубость)  
: женщина-Манданка (зубатость+неканнибализм)]  
:: [женщина-Манданка : женщина-Чейеннка];

отсюда можно утверждать, что в отношении прожорливости:

- с) женщина-Чейеннка > женщина-Манданка > женщина-лягушка.

Действительно, Чейеннка, каннибалка, более прожорлива, чем Манданка, неканнибалка, которая, однако, со своими волчьими зубами, несомненно, прожорливее беззубой лягушки.

	Чейеннка:	Манданка:	лягушка:
Каннибализм:	+	—	—
Зубастость:	+	+	—

По отношению к жене-чужеземке и жене-животному соплеменница занимает, таким образом, двойственную позицию.

А теперь вспомним, что миф, послуживший основой для обрядов маиса

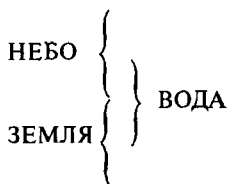
(М<sub>459</sub>), устанавливал отношения прямой оппозиции между хтоническими предками, вышедшими из глубин земли и питавшимися маисом, и Небесным народом, который не просто питался мясом, но являлся народом каннибалов. Роль компонента-посредника между этими крайними компонентами играет вода. В то же время для М<sub>460</sub>, который также по-своему истолковывает обряды маиса, вода выступает элементом, возникающим через коннотации, включенные в образ лягушки. Земледельческие мифы выдвигают, таким образом, два независимых положения. С одной стороны, вода обеспечивает посредничество между небом ( $\cong$  огонь) и землей ( $\cong$  растительный мир):

а) *земля < вода < небо.*

Но, с другой стороны, верной остается формула:

б) *земля > вода.*

Несмотря на то, что вода является *неизбежным посредником*, а быть может, именно в силу этого, она, как компонент-посредник, имеет *более слабое* значение, чем каждый из полюсов, для которых она служит посредником. Каким образом такое возможно? Мысль Манданов постоянно возвращается к данной проблеме, проистекающей из особого места, отведенного воде; ведь мы видели (с. 236–237), что в случае с водой роль посредника реализуется через частичный охват двух других элементов, а не через занятие промежуточной позиции:



Компонент-посредник, будучи не превосходящим и не эквивалентным по отношению к полярным компонентам, но причастным к природе обоих, оказывается превосходящим по отношению к кровожадному небесному огню, угрозу которого он устраняет, и нижестоящим — по отношению к непоколебимой земле (о чем свидетельствует победа индеанки над лягушкой), хотя в абстрактном смысле небо одерживает победу над землей — Небесный народ неустанно преследует людей. Мифы по-своему признают такой экивок, поскольку Солнце ошибается, отдав предпочтение лягушке только потому, что та может смотреть ему в лицо: объективный обман лягушки демонстрирует, таким образом, *силу* воды по отношению к небу. Однако если в этом смысле земной элемент становится нижестоящим в сравнении с водяным элементом, то в другом смысле земля может померяться силами с небом с лучшим для себя исходом. Благодаря волчьим зубам земной женщины и ее умению с шумом пережевывать пищу именно в ней небесные и каннибалистические мотивы находят, *к кому обратиться*. Непереходная структура цикла: *земля > вода > небо (>земля)* сводится, как это часто бывает (L.-S., 5, р. 345, п. 2), к действию, в рамках которого оказываются сопряженными две неявно выраженные переманные.

Небесполезно было бы напомнить, что миф Тукуна, послуживший отправной точкой нашего исследования ( $M_{354}$ ), уже поднимал в связи с образом жены-лягушки проблему того же типа. Подобно свекрови из мифов индейцев Равнин, свекровь из мифа Тукуна устраивает лягушке, ставшей женой ее сына, испытание на умение жевать. Лягушка питалась *черными* жесткокрылыми насекомыми (сравните с *черным* углем, который пытается есть ее североамериканский аналог), и выдает свою животную природу, когда старуха подсовывает ей блюдо, приправленное перцем. Североамериканская оппозиция между земной женой и женой, живущей в воде, кажется конгруэнтной с южноамериканской оппозицией между пищей, приправленной перцем, и пищей без перца.

Итак, независимо друг от друга мифы двух полушарий связывают ту из двух оппозиций, что, на их взгляд, существенна для третьей оппозиции, которая, в свою очередь, везде одна и та же: присутствие или отсутствие каннибализма. Действительно, существует миф Тукуна ( $M_{53}$ : «Сырое и приготовленное», с. 123-124), герой которого — заблудившийся и попавший к ягуару человек — должен без звука проглотить рагу, сильно приправленную перцем, под страхом самому быть съеденным зверем-людоедом.

Таким образом, в обоих случаях мы обнаруживаем уже не удивляющее нас уравнение:

a) (враг : соотечественник) :: (каннибал : неканнибал);

Формула, которую индейцы Тукуна трансформируют также в:

b) (человек : животное) :: (пища с приправой : пища без приправы);

либо в:

c) враг > соотечественник > лягушка;

в то время как Манданы, со своей стороны, полагают:

d) (человек : животное) :: (сильный едок : слабый едок);

либо:

враг > соотечественник > лягушка.

Сближение представляется по-своему интересным. Оно подчеркивает постоянство инверсии, которую мы уже отмечали, сравнивая мифы двух полушарий, посвященные правилам поведения за столом. Как и герой из мифа Тимбира  $M_{10}$  (см. с. 231-232), герой мифа Тукуна  $M_{53}$  не должен производить шума во время еды, несмотря на то, что мясо оказывается слишком хрустящим в одном случае, и забивает рот — в другом. Героиня североамериканских мифов о споре небесных светил, напротив, должна пережевывать пищу с шумом, в отличие от ее соперницы, лягушки, которая имеет аналог в Южной Америке в лице лягушки из другого мифа Тукуна ( $M_{354}$ ). Если бы этот последний миф был призван описать ее поведение за столом (чего он, к сожалению, не делает), то в нем, наверняка, говорилось

бы, что лягушка издавала крики; миф недвусмысленно уточняет, что перец обжигает ей горло.

Чтобы уберечься от ягуара-каннибала ( $M_{53}$ ) или от его жены, наделенной не меньшим аппетитом ( $M_{10}$ ), герой-человек должен есть беззвучно; таким образом он может рассчитывать на посредническую роль в оппозиции природы и культуры<sup>27</sup>. Однако героиня-Манданка разыгрывает гораздо более локальную партию. В ее случае речь идет о том, чтобы, не становясь каннибалкой, доказать Солнцу, хранителю жизненных ресурсов, что человек, несмотря на свое происхождение из недр земли и зависимость от воды, без которой он не может выжить, тем не менее способен войти в союз с небом, чтобы бороться с водой. Предприятию, связанному с посредничеством, в Северной Америке противостоит операция, противоположная посредничеству. То же самое можно выразить по-другому: индейцы Тимбира предписывают беззвучное поведение за столом ягуара, покровителя земного огня и созидателя; Тимбира Равнин, рассказывающие историю о споре небесных светил, предписывают шумное пережевывание пищи за столом Солнца, покровителя небесного огня и разрушителя. В конечном итоге, если гостья небесного народа должна доказывать свою силу и жевать шумно, то она это делает на правах посланницы человеческого рода и для того, чтобы продемонстрировать этим каннибалам, что *она их стоит*.

Часть шестая  
**Равновесие**



*«Ни одно общество не может существовать без обмена, как нет и обмена без общей меры, и общей меры без равенства. Первым законом всякого общества будет некое договорное равенство, как в людях, так и в вещах».*

Руссо Ж. Ж. «Эмил», I, III

# I. Декады<sup>234\*</sup>

**М**ежду Небесным народом и людьми, т. е. между преследователями и жертвами, мифы Манданов устанавливают связи общности. Какими скрытыми мотивами это обусловлено?

Данный вопрос тем более важен, что он неотделим от другого вопроса, который мы пока не затрагивали. В пятой части мы посчитали, что нам удалось воспроизвести правдоподобный протообраз сложившегося толкования дикобраза у Алгонкинов с берегов Великих озер (М<sub>447</sub>). Вспомним, что это толкование развилось в эпоху, когда дикобразы там уже не водились. Но если принять гипотезу, согласно которой эпизод превращения Луны в дикобраза представляет собой инверсию другого мифа, происходящего из региона, где дикобразы еще обитали, мы поймем, как мог сохраниться образ реального животного в той местности, где даже условия жизни, которые необходимы для его существования, остались лишь в воспоминаниях. В то же время мы не объяснили отмеченную нами ассоциативную связь, распространенную среди жителей региона Центральных равнин, между эпизодом с дикобразом и спором звезд. Недостаточно будет сказать, что толкование дикобраза инвертировало мифологический мотив, бытовавший в другом месте и распознанный некоторыми племенами благодаря тому, что они происходили оттуда, где он сохранился. Необходимо также, чтобы эти племена тут же переняли и протообраз спора звезд и чтобы первоначальное единство образа могло родиться в результате его слияния с параллельно трансформировавшейся историей дикобраза.

В 1963-1964 гг. мы схематично набросали решение этой проблемы, не включив его, однако, в курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс<sup>235\*</sup>, поскольку оно представлялось нам недостаточно обоснованным. За прошедший период увидел свет монументальный труд Бауэрса (2), посвященный общественной организации и церемониальной стороне жизни народа Хидатса, — труд, в котором мы находим многочисленные указания, подтверждающие правильность очерченного нами первого варианта маршрута и позволяющие его сократить. Теперь приступим к изложению сути вопроса.

Манданы и Хидатса зимой совершали практически идентичные ритуалы (Maximilien, p. 378) с целью приманить поближе к селениям бизонов, которые в это время года паслись в глубине лесистых долин. Эти ритуалы — так называемые «палки, крашенные в красное» — обеспечивали тем, кто их совершал, военные успехи, а также долгую жизнь и достаток в старости

(Bowers, 2, p. 452). Миф, легший в их основу (Mandan: M<sub>463</sub>, см. выше, с. 239; Hidatsa: M<sub>464</sub>, Bowers, 2, p. 452), повествует, что самцы бизонов соглашались спасти индейцев от голода — в версии Манданов голод изображался в виде фигурки маленькой людоедки — при условии, что те принесут им маисовые лепешки и другую растительную пищу и отдадут им своих женщин обнаженными и завернутыми в шкуры. Во время ритуала роли бизонов исполняли пожилые мужчины — те, что хорошо проявили себя на охоте и на войне, а также те, что в молодости в аналогичных ритуалах призывали бизонов. Ритуальный половой акт с «невестами», тотчас превращавшимися во «внучек», должен был подтвердить передачу людям молодого поколения сверхъестественных сил, свойственных старикам. Ведь эти силы мало-помалу разрушались, если подрастающее поколение довольствовалось тем, что пользовалось ими на правах наследников, а не забирало их себе в самостоятельное владение.

В принципе, инициативу должны были проявлять «невесты», «поскольку мужчины всегда менее целеустремленны в вопросах, касающихся взаимоотношений полов». Однако молодой женщине могло не хватить решимости. В таком случае она обращалась к своим братьям и матери, которые объясняли ей важность и необходимость ожидаемого от нее действия: «То, что произойдет, — говорили они, — сравнимо с получением тобой покровительства богов». Но и мужчина, участник ритуала, мог иной раз отклонить предложение женщины и ограничивался тем, что передавал ей свой знак — ту самую, выращенную в красное, палку. Женщина должна была водить палкой по своей обнаженной груди, пока владелец знака обращался к богам с молитвой за нее и за ее мужа. Однако ритуал, исполненный таким образом, не был равен по значению ритуалу с подлинным половым актом: если таковой совершался, считалось, что «в душу женщины вселялась новая жизнь» (*ibid.*, p. 454-460).

Бауэрс излагает вторую версию первоначального мифа, распространенную среди индейцев племенной группы Аваксауи. Эта версия в целом соответствует версии, записанной Беквитом (I, p. 181-185), в то же время в ней много новых деталей, на которые следует обратить особое внимание еще и потому, что участники ритуала разделялись на группы и в ходе церемонии исполняли роли мифологических персонажей:

*M<sub>465</sub> Хидатса: бизоны приходят на помощь*

Когда-то давным-давно среди Манданов появился низенький толстый и уродливый чужеземец, предложивший им новую игру. Манданы никак не могли обыграть его. Бизониха, жившая в то время в селении, объяснила им, что соперник — Солнце. Как только чужеземец выиграет все, что можно, добавила она, на селение нападут враги и перебьют всех жителей. Чтобы предотвратить это, молодые мужчины должны были призвать богов и отдать им своих жен. В противном случае воины двенадцати селений, заключившие между собой союз и уже выступившие в поход, придут и уничтожат их.

Бизониха не только руководила ритуалом, она добилась тайного союза с Луной, которая должна была умиловить и привести на сторону Манданов Солнце, для чего требовалось пообещать ему молодую и красивую индейскую девушку. Солнце не соглашалось. Две ночи подряд по наущению Луны устраивались пышные праздники, во время которых всем надлежало надеяться и заниматься любовью до полного насыщения. Но Солнце продолжало упор-

ствовать. В третью ночь Луна, посоветовавшись с бизонихой, пригрозила Солнцу, что, если оно не согласится помочь Мандам, предназначенную ему красавицу отдадут другому. Тогда Солнце чуть-чуть приблизилось к хижине, где проходила церемония, а на четвертую ночь вошло в нее. Бизониха сразу стала его завлекать, произнося завораживающие слова. Она сама хотела разделить с ним ложе, ведь это был один из самых великих богов. Солнце догадалось, что его обманули и бизониха по сути дела уже завладела им — в данных обстоятельствах оно не имело права отказывать. И оно сделало то, о чем его просили, хотя такой возврат к старым обычаям ему совершенно не нравился.

В результате этого соития, хотело Солнце или нет, но его сверхъестественная сила перешла к индейцам, ставшим его «сыновьями». А произошло это посредством «жены сына», которая прежде была всего лишь «снохой», а теперь должна была называться «внучкой» (Bowers, 2, p. 455). Впоследствии Бизониха получила право потребовать от Солнца, чтобы оно отдало Мандам двенадцать вражеских селений. Солнце пошло на эту уступку скрепя сердце, поскольку в противоположном лагере сражался его приемный сын. Теперь же Солнцу предстояло поглотить сына мертвым, как и всех других убитых воинов.

Во время пира индейцы заставили Солнце сесть с западной, менее почетной стороны жилища (M<sub>458</sub>), «ибо теперь оно воплощало образ неудачи» (*ibid.*, p. 456, 457). Когда Солнце притронулось к приготовленному для него мясному блюду, ему нанесли несколько ритуальных ударов как побежденному врагу. Затем хижину подожгли сразу в нескольких местах, чтобы пламя осветило окружающий мир.

Но тут внезапно появилось войско двенадцати враждебных селений, руководимое сыном Солнца. Все враги погибли, включая их предводителя. Обезглавить его было нелегко: вместо мягкого позвоночника рубить пришлось палку из дерева очень твердой породы (*Cornus* sp.). Поскольку голова предводителя вражеского войска оказалась сотой по счету, ей была оказана особая честь — ее отнесли змею-покровителю, который жил в воде, в месте слияния рек Найф и Миссури. Солнце спустилось с неба, чтобы забрать голову сына, но змей отказался ее уступить. Тогда Солнце сделало взамен отрубленной головы другую — из гриба-дождевика (*Lycoperdon*), а для волос использовало полынь. Но воскресить это изображение Солнцу не удалось, и светило со слезами удалилось. Индейцы же возвратились к обычной жизни на своей родине (Bowers, 2, p. 452-454).

Этот миф предоставляет богатую пищу для размышлений. Прежде всего мы должны отметить, что он частично воспроизводит первоначальный миф, повествующий об обычаях жизни Небесного народа (M<sub>461</sub>). В то же время он инвертирует миф, лежащий в основе обряда зазывания бизона, к которому Манданы прибегали летом, с июня по август (Bowers, I, p. 108). Мы уже указывали на этот миф (M<sub>462</sub>, см. выше, с. 239-240), где бизониха — в отличие от M<sub>465</sub> — играет роль экзогамной, а не эндогамной жены, которая привлекает своего мужа в стан дальних врагов, вместо того чтобы защищать его от них. В версии M<sub>462</sub> Волокно-Маиса, эндогамная жена (в момент, когда она воплощается в мать своего мужа), отдает сына Бизонихе, чтобы он, с триумфом выдержав испытания, устроенные для него сородичами последней, стал покровителем охотников. В версии M<sub>465</sub> и соответствующих обрядах все наоборот: охот-

ники, подбадриваемые тестями и тещами, отдают своих жен бизонам, которые после этого занимают селение. Таким образом, связь между мифами о бизонах имеет трансформационный характер, и мы можем утверждать, что все эти мифы образуют одну группу. Впрочем, разница между летними и зимними мифами о бизонах связана с тем, что переносные жертвенники, служившие прославлению бизонов, фигурируют также и в празднике /okipa/ — церемонии летней (Bowers, I, p. 271).

Однако такого же рода трансформационная связь наблюдается между данной группой мифов и группой, повествующей о споре звезд. Мы можем продемонстрировать это двумя способами. Во-первых, в  $M_{465}$  содержится и рассказ о споре небесных светил: Луна хочет привести Солнце на праздник, но Солнце сомневается и противится, и тогда Луне, чтобы заманить его, приходится прибегнуть к обману. Солнце решается все-таки прийти, но видит, что его обвели вокруг пальца: вместо обещанной красавицы ему подсовывают старую хозяйку, избежать связи с которой Солнце уже не может. Отметим здесь, что Манданы, а возможно, даже и Хидатса, так высоко ценили чары новизны, что на первом месте, помимо женщин, которые отдавались бизонам, у них стояли и те, что не познали за всю жизнь ни одного мужчины, кроме своего мужа. Бывало, что какая-нибудь женщина пыталась обманом заполучить этот желанный статус, и тогда бывший любовник публично высмеивал ее, а бесстыднице ничего не оставалось, как занять место в хвосте шествия (Bowers, I, p. 317). Так и в мифах, посвященных спору небесных светил, Солнце обманывается с женщиной, а животное, которое выпадает на его долю, лишено привлекательности. В обоих случаях, пусть по-разному, союз с Луной помогает людям победить в общем деле.

Во-вторых, необходимо отметить многочисленные и явные сходства между  $M_{465}$  и одной из бытующих у Манданов версий мифа о споре небесных светил ( $M_{461}$ ). Всякий раз брак Солнца с существом, не принадлежащим человеческому роду, — самкой бизона, которую съедают Манданы, или женщиной из племени Чейеннов, которая сама пожирает людей, — сопровождается организацией игр и состязаний, этакой своеобразной формой войны, и обозначает начало настоящей войны с врагами, которых может быть десять (братья женщины из племени Чейеннов) или двенадцать (союз враждебных селений). Каждый раз сын Солнца бьется на стороне врагов, погибает, и ему отрубают голову. Наконец,  $M_{461}$  уточняет, что Луна помогает Манданам, принимая вид Птицы-Грома, и заканчиваются оба мифа принесением отрезанной головы в жертву Духу вод. Эти моменты лучше исследовать по отдельности.

\*\*\*

Начнем наш анализ с арифметических вычислений. В данном отношении мифы, которые мы в настоящий момент обсуждаем, принадлежат к обширной группе сказаний, составляющих единое целое и зафиксированных на всей территории от Атлантики до Тихого океана. Персонажи, фигурирующие в этих мифах, образуют группы числом, как правило, в десять единиц. Здесь перед исследователем встает одна сложная проблема, связанная с тем, что цифры иногда колеблются. Тогда возникает вопрос: имеем мы дело со случайным чередованием или версии, которые расходятся только по этому пун-

кту, восходят к разнотипным источникам? Наиболее простой случай такого различия представлен в мифах, распространенных на северо-западе Северной Америки, где мы наблюдаем изобилие регулярных комбинаций, вращающихся вокруг числа «пять»:  $5$ ;  $2 \times 5 = 10$ ;  $2 \times 10 = 20$ . Причем эти вариации наблюдаются от территорий Модока, заселенных Белла кула<sup>236\*</sup>, до территорий Шаста<sup>237\*</sup>, а особенно у Модока.

Вот несколько примеров из мифов, которые мы в данный момент никак не обозначаем, поскольку многие из них будут использованы нами в следующем томе в более полном виде. Герои мифов Модока или Клатам имеют по 5 братьев (Curtin, I, p. 17-26, 95-117; Barker, I, p. 47). Один из героев мифов Модока встречает 2-х сестер, которые каждый день убивают по 10 оленей. Сам герой убивает 11 оленей, уходит на охоту и в течение 10 дней заносит на свою табличку по 11 животных. После этих 110 записей он убивает еще 100 животных: по 10 особей в день, затем 200 — по 20 особей в день (Curtin, I, p. 24-26); мы видим здесь серию чисел, получаемых в результате следующих операций:  $10 \times 2 = 20$ ;  $10 + 1 = 11$ ;  $11 \times 10 = 110$ ;  $10 \times 10 = 100$ ;  $20 \times 10 = 200$ . Кроме того, демиург Кумуш дарит своей внучке приданое, состоящее из 10 платьев, которые предназначены для определенных периодов ее жизни в строгом порядке: на время детства, для исполнения ритуального танца при вступлении в брачный возраст (танец длится 5 дней и 5 ночей), вскоре после этого танца, 5 дней спустя, для выполнения трудной работы в лесу, что является продолжением испытаний и заключается в выдергивании корней диких растений, для путешествия, для игры в мяч; последнее платье — свадебное (*ibid.*, p. 39-40). Миф напоминает о частичном разрушении или рассеянии 10 братьев-болезней, которые живут на западе, или 10 братьев-солнц, живущих на востоке (*ibid.*, p. 51). Когда герой Луна захочет жениться, он одну за другой будет изгонять 10 сестер-лягушек, несмотря на их стройность и красоту, и остановит свой выбор на 11-ой: зеленой, некрасивой, грязной и неопрятной лягушке, черты которой мы сегодня узнаем, вглядываясь в формы пятен на лике небесного светила; именно она воскрешает его каждый раз, когда Луну пытаются сожрать чудовища, от чего происходят лунные затмения (*ibid.*, p. 81-82; cf. Spier, 2, p. 141). Вус, лисица, познал все возможные несчастья в селении, где 10 братьев-корзин, 10 братьев-трутов и 10 братьев-красных муравьев распределяются на группы по 5 в 6-и хижинах (*ibid.*, p. 191-193). В селении по соседству живут 10 братьев-лисов и 10 братьев-волков. У каждого — жена и 5 дочерей, за исключением самого молодого из лисов, пока еще холостого. У лисов есть также сестра, которой завладеют враги, уведя в плен всех жителей. Единственные уцелевшие, самый молодой лис и его мать, закожут ей 10 пар мокасинов; на изготовление каждой пары у нее уйдет по 10 дней. Затем молодой лис отправляется во вражеское селение, чтобы освободить сородичей; из каждого мокасины, подаренного освобожденной женщине, появляется еще один, а герой, отправившийся в обратный путь, находит нетронутыми свои собственные мокасины, изношенные и выброшенные (*ibid.*, p. 343-349). В других мифах перечисляются 5 братьев-орлов, 5 сестер-крыс, 5 братьев-мифических птиц (Рух), 5 братьев-червей, 5 братьев-сарычей и 5 братьев-орлов, 5 братьев-диких котов, 5 братьев-куниц, 5 братьев-медведей... (*ibid.*, p. 153-190, 207-212, 268-271, 280, 284, 293-294, 319, 321-332 и *passim*).

На тихоокеанском побережье числа, кратные 5 или 10, появляются с той же регулярностью начиная от территорий Британской Колумбии и до Кали-

форнии. У индейцев Белла кула, северной ветви племени Салиши, распространено представление о божественной десятке (декаде), состоящей из 9 братьев и одной сестры. Танцоры, которые их персонифицируют, надевают маски, изображающие полную Луну (два старших брата), молодую Луну (2 следующих по старшинству брата), звезды (2 следующих далее), радугу (седьмой брат), цветок американского тутового дерева (8-й), зимородка (младший брат), мочевого пузыря моржа (сестра; cf. Boas, 12, p. 33-34 и pl. IX, fig. 1-9). Мифы племени Не-персе, континентальной ветви Сахаптинов, также изобилуют пятеричными и десятичными числами: 5 сестер, 5 братьев, 5 дочерей, 10 бизонов, 5 женщин-гризли и 5 мужчин-черных медведей, 5 братьев-бобров и 5 братьев-мускусных крыс, 5 братьев-волков, 5 или 10 дней, 10 детей, 5 сестер-лягушек, 5 братьев-волков, 5 сестер-медведей и 5 сестер-коз, 5 братьев-гусей, 5 горных вершин (Spinden, I, p. 21, 151-154; Phinney, p. 52, 61, 69, 70, 86, 88, 227, 306, 408, 457 и *passim*). Нам не составит труда собрать вместе аналогичные примеры, восходящие к мифам Атапасков из района Нижнего Юкона (Chapman, p. 183), индейцев Чинук (Boas, 5, 7 и *passim*) и Яна (Sapir, 3, p. 228).

То, что декады Манданов, на которые мы предлагаем обратить внимание, действительно восходят к этой группе мифов, можно подтвердить еще одним фактом: у тех же племен обнаруживается большое количество других мифов со схожей числовой символикой; в M<sub>462</sub> у матери-бизонихи 10 внуков (Bowers, I, p. 278), которые, судя по всему, напрямую связаны с 10 братьями женщины из племени Чейеннов в M<sub>461</sub>. Максимилиан говорит о соревновании на большую продолжительность жизни между двумя этими демиургами, которое длилось 10 лет. В празднике /okipa/ участвует 10 масок. Увидеть стаю из 11 гусей — предвестие весны (I.c., p. 362, 376, 378). У Арапахо Великих равнин обнаруживаются числа, кратные 5 и 10, сопровождаемые сериями по 1, 5, 10 бизонов и 100 туниками, в каждой из которых следует посчитать иглы, воткнутые в вышивку (Dorsey-Кроебер, p. 239-247); индейцы Киова рассказывают, что тело их культурного героя было рассечено на десять частей, наделенных магической силой (Nye, p. 50); у Канза<sup>238\*</sup> существуют 5 наследственных вождей, 5 основных кланов, 5 покрывал для священных предметов (Skinner, 12, p. 746, 748). Поднимаясь на север, мы оставляем в стороне Центральных Алгонкинов, которым уделим внимание несколько позднее, и завершаем это краткое перечисление Ирокезами, мифы которых выводят на первый план 10 братьев, иногда 12, но в последнем случае 10 братьев живы, а 2 исчезли (Curtin, 2, p. 229-242, 482-486).

Такое колебание — от декады до додекады<sup>239\*</sup> — подводит нас к рассмотрению выше обозначенной проблемы. Когда индейцы Юрок, населяющие северную часть Калифорнии, говорят о 10 или 12 громах (Spott-Кроебер, p. 232), как мы должны к этому относиться: как к ошибке источника информации или как к свидетельству существования двух различных счетных систем? Этот вопрос слишком часто обходили стороной при рассмотрении культур Нового Света, однако специалистам по Древнему Миру он вполне ясен (относительно Китая, см.: Granet, p., 2, 154, №. 1 и *passim*; относительно Рима: Hubaux). В то же время, если мифы группируют действующих лиц по 9, 8, 7, значит ли это, что они понимают данные числа в рамках десятичной системы? Или они наделяют их самостоятельным системным значением, что весьма характерно для тех случаев, когда прообразом группы является созвездие: Плеяды, Большая и Малая Медведица? Аналогично, 8 можно

было бы интерпретировать как 2, умноженное на 4 — число, сакральное<sup>240\*</sup> почти на всей территории Северной Америки, что лучше варианта 10 минус 2. Значения 9 и 11, как представляется, легче возводить к десятке: Волокно-Маиса имела 9 братьев (Bowers, I, p. 272); таким образом, все вместе они образуют группу из 10. Однако у женщины из племени Чейеннов 10 братьев, и вместе их 11. Вновь приходится удивляться появлению дюжины: трудно определить, то ли мы имеем дело с вариацией десятки, о чем заставляет думать общество из 10 враждебных братьев в  $M_{461}$  и 12 враждебных селений в  $M_{465}$ , то ли перед нами произведение  $6 \times 2$ . Бауэрс (2, p. 454-455) выдвигает весомый аргумент в пользу второй гипотезы: первоначально, должно быть, в жертвоприношениях участвовали 6 служителей культа, но резкое снижение численности племен из-за прокатившейся по этим территориям в 1837 г. эпидемии оспы, по всей видимости, заставило племена объединиться и объединить свои алтари. Если прежде каждый имел 6 символов, то отныне их стало 12.

Мы не будем оспаривать данную интерпретацию, но в то же время подчеркнем, что если могут смешиваться два алтаря или два ритуала, то так же возможен и противоположный вариант, когда алтарь или ритуал раздваивается. Более того, такой процесс был нормой в условиях усиления брачных связей и необходимости сохранения права наследования по женской линии: при решении вопроса о наследовании статусом священства наделялись как сестра, так и ее муж (Bowers, I, p. 270-271). В том случае, если наблюдение показывает, что какая-нибудь додекада является результатом сложения двух составляющих, каждая из которых включает 6 единиц, тогда никак нельзя исключать, что две эти составляющие сами в свою очередь происходят от еще одной древней додекады, которую когда-то пришлось разделить. Те же соображения относятся и к декадам.

И хотя у индейцев Модок пятерки (пентады) и декады имеют тенденцию к захвату всего мифологического пространства, даже у них встречаются комбинации, основанные на формуле  $10+2$ , причем, по соображениям, которые станут ясны позднее, мы не сомневаемся в их особой роли для структуры мифа. Может быть, переход от декады к додекаде объясняется необходимостью диверсификации исходного числа, однородного и инертного, диверсификации, нацеленной на придание этому числу динамизма, от которого зависит судьба интриги? Миф индейцев Меномини ( $M_{472a}$ ; Bloomfeld, 3, p. 409-419) повествует о десяти братьях, которые занимаются только охотой. Для того чтобы что-то произошло, необходимо появление сестры, получающей затем мужа, который присоединился бы к другим мужчинам рода и стал по отношению к ним выполнять положительную или отрицательную функцию. Что касается числа 10 мужчин, можно сказать, что формула: (10 мужчин + 1 женщина) позволяет *открыть* декаду для социологического универсума, а формула:  $[(10+1) + 1]$  позволяет декаде вступить с ним во *взаимосвязь*.

Независимо от корректности последней интерпретации, мы должны, как кажется, исключить возможность того, что повторяемость серий из 10 членов в значительном числе мифов, распространенных в области, не уступающей по размерам той, которую мы только что описали, сводится всякий раз к событиям локального характера. В то же время регион Северной Америки чаще всего в качестве сакрализованного числа выбирает 4, реже 3 или 5. Это обстоятельство требует того, чтобы большая группа родственных мифов увеличила свои нумерические основы с коэффициентом 2 или 3. Такой «дипло-



ид» или «триплоид», выражаясь языком генетиков<sup>241\*</sup>, мог бы, по нашему мнению, составлять структурную характеристику группы мифов. Остается только дать логическое объяснение этому свойству структуры. Конечно, не случайно Манданы, первые, у кого мы обнаружили данную особенность, в два раза увеличивали число участвующих в путешествии на пироге, в результате чего, как мы увидим позднее, это число в их мифах стало равняться 8 или 12.

Многие мифы из той же группы, содержавшие первоначально меньшие числа, по ходу повествования вводят дополнительные единицы, пока в один прекрасный момент не образуется очередная декада. Мы еще вернемся к этим мифам, в которых пока нас интересует только арифметический аспект. Один из мифов Арапахо ( $M_{466}$ ; Dorsey-Kroeber, p. 181-189) в первоначальном варианте повествует о 6 братьях и сестре:  $6+1 = 7$ . Братя по очереди исчезают. Оставшись одна, сестра проглатывает камень, который оплодотворяет ее, и рождает сына; сын вырастает и воскрешает братьев своей матери, убитых злой колдуньей:  $6 + [1 (+1)] = 8$ . После этого счастливого события молодая женщина выходит замуж за чужака (9-й персонаж повествования), от которого рождает дочь:  $6 + [1 (+1) + 1 (+1)] = 10$ . Миф индейцев Кроу ( $M_{467}$ ; Lowie, 3, p. 128-132) начинается с 7 братьев и 1 сестры:  $7 + 1 = 8$ . После чудесного зачатия сестра рождает сына, который воскресит 7 своих дядьёв. Затем появляется чужак, роль которого, по всей видимости, только к тому и сводится, чтобы восполнить декаду:  $7 + [1(+1)] + 1 = 10$ . Другой миф того же происхождения ( $M_{468}$ ; *ibid.*, p. 165-169) сначала противопоставляет героя 3 сестрам, которые имеют влагалища с зубами, затем их 7 братьям, не менее воинственным:  $3 + 7 = 10$ . В вариантах тех же мифов индейцев Мандан ( $M_{469b}$ ; Beckwith, I, p. 149-154; Bowers, I, p. 286-295) перечисляются 3 сестры, также с зубастыми влагалищами, еще одна — 4-я, неопасная, поскольку она только наполовину человеческой природы, и 7 воинственных братьев:  $[(3+7)+1] = 11$ . Если учесть двойственную природу 4-й сестры, то становится ясно, что 11 в данном случае имеет значение расширения предела  $10^{242*}$ . Принадлежность мифа «о толстобрюхом» ( $M_{470}$ ; Кроебер, 6, p. 97-100) к той же группе мифов, что и  $M_{466}$ , параллельно показывает, что в данном случае серия из 9 единиц, которыми миф и ограничивается: 7 братьев, 1 сестра и ее чудесным образом зачатый сын, — это также 10, но уже суженное.

\*\*\*

Какое же значение приписывалось десятке? Хотя наши познания о нумерической системе индейцев оставляют желать лучшего, мы можем с уверенностью сказать, что десятичные системы преобладали в Северной Америке к востоку от Скалистых гор, за исключением племен Кэддо, которые пользовались 25-ричной системой. На западе от Скалистых гор, наоборот, соседствовали друг с другом самые разные системы: 25-ричные, 15-ричные, чистые десятичные или даже четверичные, например у индейцев Юки<sup>243\*</sup>.

Чистые 25-, 15- и 20-ричные системы, распространенные в Мексике и Центральной Америке, объединяет то, что число 20 представлялось в них как целое и называлось специальным словом, которое на языке Яки<sup>244\*</sup> обозна-

чало «тело», на языке Опата<sup>245\*</sup> — «персону», на языке Майя-Киче<sup>246\*</sup> — «человека»; однако это слово имеет то же значение и на языке Араваков, что говорит об употреблении данного способа счета и в северных районах южной Америки.

Если оставить в стороне нумерические системы саванны и тропических лесов, очень древних и примитивных, не выходящих за пределы пятеричной формулы, то можно отметить поразительную вещь: для Южной Америки характерно географически обратное, по отношению к Северной Америке, распространение видов нумерических систем. Системы с преобладанием десятичного счета занимали андские плато, то есть западную часть континента, в то время как разнообразные системы — 25-ричные, простые или еще более бедные 5-ричные — делили между собой восточную часть территории.

Как подчеркивали отдельные авторы, у которых мы заимствуем наши наблюдения (Nykl, Dixon-Kroeber), многие системы не поддаются никаким попыткам классификации. Они образуют некоторые числа путем сложения, используя различные формулы в зависимости от того, включены эти числа в 10, располагаются между 10 и 20 или выходят за уровень 20. Идентичные по внешнему виду системы образуют числа от 6 до 9, а также числа, которые выражаются через отношение к 10 — либо путем сложения, либо путем вычитания. Использование четверичной системы не мешало индейцам Яки прибегать к счету на пальцах (см. *ниже*, с. 267–268]). В науке же долгое время считалось, что пальцевый счет лежит в основе пятеричной системы.

Подобные рассуждения, дополненные другими, заставляют нас сомневаться в правильности традиционных типологий, базирующихся на представлении о цикличности: две системы одного и того же цикла могут обладать различными структурами. Было высказано предложение (Salzmann) классифицировать нумерические системы по трем критериям: по составу, когда различаются неделимые и деривантные члены; по циклу, определяемому периодичностью повтора базовых членов; наконец, по операционным механизмам, т. е. по общей картине арифметических процедур, лежащих в основе деривации<sup>247\*</sup>. Другие авторы замечали, что такая реформа в области классификаций оставляла большое пространство для субъективных интерпретаций. При данной классификации от нас часто ускользают механизмы деривации. Так, языки северо-западной части Северной Америки, близкие друг к другу географически, но относящиеся к разным языковым семьям: Эскимосов, Атапасков, Пенуги<sup>248\*</sup>, по-разному обозначают числа от 1 до 6. Однако, как ни странно, они образуют 7 путем деривации  $6+2$ , 8 — путем деривации  $6+3$  и 9 — путем деривации  $6+4$  (V. D. Hymes). Воспроизведенные нами сейчас вкратце дебаты между лингвистами и математиками имели целью вынести определенный урок. В области нумерологии, и не только, необходимо анализировать логическое содержание самой системы, а не приносить в нее собственные соображения, учитывая при этом философию арифметического счета, которая проявляется в повседневной и религиозной практике. Не следует забывать и то, что различные «практики» могут согласовываться или не согласовываться между собой, а также могут входить в противоречие с (терминологической) номенклатурой. Так, в регионе, который для континентальных условий можно считать соседствующим с регионом, где были обнаружены перечисленные выше отклоняющиеся от нормы нумерические системы, мифы дают примеры очень похожего счета. Сборник

Куртина (I, p. 318-354), действительно, включает серию мифов, в которых происходит объединение или разъединение двух групп людей, состоящих одна из 5 братьев, другая — из 2-х, в результате вмешательства женщины, сестры первых или вторых. Все происходит так, как если бы сумма сложения  $5 + 2$  или вычитания  $7 - 5$  либо  $7 - 2$  включала в себя еще один член, который и производил бы эти действия. В данном смысле мы можем, пожалуй, сказать, что арифметика мифа предполагает формулу:  $8 = 5 + 2$ .

Эти мифы происходят из южной части штата Орегон и с севера Калифорнии, т. е. из двух соседствующих районов, где, как нам показалось, пятеричные и десятиричные системы счета проявляют себя наиболее часто и регулярно. Клатат и Модок пользовались 15-ричной системой; языковые формы /tonip/ «пять», /teewnip/ «десять» служили основой для многочисленных дериваций: «5 плюс предыдущая цифра», «5 раз по 5», «меньше 10», «10 сразу», «10 раз по 10» и т. д. (Barker, 2). Для образования чисел, превосходящих 20, счет велся десятками, а промежуточные числа выражались как десятки плюс единицы. Специальное слово /na'sat/ служило для счета двадцатками; оно обозначало совокупность десяти пальцев рук и десяти пальцев ног (Spier, 2, p. 223).

Долгое время лингвисты относили языки индейцев Клатат и Модок к языковой семье Сахатин, главными представителями которой являются индейцы племени Не-персе. Один из мифов этого племени (M<sub>472b</sub>; Spinden, I, p. 16) напоминает о мистическом использовании декады: у древесного червя было 10 кочерёг, которые он никак не мог сосчитать... Заканчивая на десятой кочерге, он начинал счет с начала<sup>28</sup>. Эта черта забавным образом напоминает о нумерической системе, обнаруженной у племен, очень не похожих друг на друга, но соседствовавших в прежние эпохи территориально на юго-востоке Соединенных Штатов, то есть племен, максимально удаленных от племенной группы Сахатин. Особенность, необычность этих систем заключалась в том, что они предполагали счет до десяти или десятками. Известные примеры были собраны у индейцев Онейда<sup>249\*</sup>, Чироки, Крики<sup>250\*</sup> и Натчез<sup>251\*</sup>. По свидетельствам источников, «эти числа не использовались отдельно друг от друга... требовалось всякий раз называть всю серию целиком как при исчислении предметов десятками... так и в ситуации игры или при совершении своего рода маленького обряда» (Lounsbery, p. 675).

Такие повторяющиеся обычаи среди народов, достаточно отличающихся друг от друга, заставляют думать, что декада (десятка) имела не только арифметическую функцию, но коннотировала также и с другими категориями. В следующем томе мы увидим, какую стратегически важную роль играют индейцы Клатат, населявшие юг штата Орегон, а также их родственники и соседи Модок на севере Калифорнии с точки зрения правильной интерпретации широкого круга мифов, которым посвящено все наше исследование. Итак, эти племена использовали календарь, включающий от 10 до 12 лунных месяцев, названных по пальцам рук, и, следовательно, название каждого пальца использовалось дважды. Если же требовалось перечислить 12 месяцев, то большой и указательный пальцы назывались трижды (Spier, 2, p. 218-220). Такие сложности с пальцами указывают на то, что календарь, состоящий из 10 месяцев, представлял собой базовую форму и что в этой части Америки год состоял из декады, образованной путем сложения 5 зимних и 5 летних месяцев. Кроме того, если бы первоначальной основой календаря было число 6, тогда 6 или 12 должны были породить 60, число, отсутствующее

щее в исследуемых мифах. Поэтому лучше рассматривать 6 как выражение предела 5, а 11 или 12 — как выражение предела 10.

Календари нумерического типа, где вместо описательных терминов для обозначения серий месяцев или отдельных месяцев использовались цифры, были распространены на обширной территории вдоль Тихоокеанского побережья, начиная от Алеутских островов и близких к ним земель и до севера Калифорнии; в глубь континента эта зона доходила до бассейна реки Колумбия. Индейцы Атна<sup>252\*</sup> различали 15 коротких месяцев, обозначаемых числами; Чилкат называли все свои месяцы путем счета, не присваивая им каких-либо других имен. Индейцы Лиллуэт, Шусвал и Томпсон точно так же вели счет до 10-го или 11-го месяца. Восточные Помо и Хачном использовали серию из месяцев, имевших собственные названия, за которой шли другие, обозначаемые по названиям пальцев рук. Юрок, наоборот, считали месяцы с 1-го по 10-й, а для обозначения последних использовали описательные термины (Cope, p. 143).

Десятка или пятерка часто играла определенную роль в этих системах. Согласно одному из свидетельств, Эскимосы Пойнт-Барроу пользовались календарем, состоявшим из 9 месяцев: «В течение остальной части года не было ни Луны, ни Солнца». Медные Эскимосы<sup>253\*</sup> не различали месяцев, зато различали 5 времен года (Cope, p. 123, 132, 135). Деление года на 5 сезонов существовало также у Меномини (Skinner, 4, p. 62) и у многочисленных племен в юго-восточной части Соединенных Штатов (Swanton, 5, p. 257). Последний календарь индейцев племени Не-персе включал 9 месяцев, из которых 4 были зимними, а 5 летними.

Эти разнородные свидетельства приобретают целостность, когда их удастся объединить с остальными. Прежде всего, короткие календари, состоящие из 9 или 10 месяцев, часто не учитывают отдельные периоды года: например, сутки, когда не восходит Луна, — у Клатат (Spier, 2, p. 218); периоды солнцестояния, каждый из которых длится примерно 6 недель, — у Белла кула. Помимо 9 лунных месяцев племени, жившие в долине Колумбии, с одной стороны, и Майду<sup>254\*</sup> Калифорнии — с другой, в конце года, подводя итог, учитывали образовывавшийся остаток (Cope, p. 138-139). Во всех этих случаях прерывистый календарь получался вследствие разрывов в одной или нескольких точках первоначального непрерывного календаря.

Во-вторых, приведенные нами примеры показывают, что короткие календари чаще всего сопровождался делением года на две группы месяцев. Мы видели, что у Клатат вторая серия воспроизводит первую. Та же самая формула проявляется в географически очень удаленном регионе, на юго-западе и юго-востоке Соединенных Штатов, где преобладали календари, состоявшие из 12 месяцев. Так, племена юго-запада различали две серии месяцев, разделенные периодами солнцестояния, причем использовали одно и то же слово для обозначения обеих серий, хотя вторая состояла только из «месяцев без названия» (Cope, p. 146; Harrington, p. 62-66; Cushing, p. 154-156). Сложная календарная система индейцев юго-востока (Swanton, 5, p. 262) во многом напоминает структуру, предполагающую повтор: название первого месяца — «Сильная Жара» — противостоит названию 12-го месяца — «Слабая Жара»; названия 2-го и 3-го месяцев — «Маленький Каштан» и «Большой Каштан» — соответствуют названиям 8-го и 9-го месяцев — «Маленький Родник» и «Большой Родник»; наконец, пара, образованная названиями

ми 5-го и 6-го месяцев: «Большая Зима» и «Малая Зима», — противостоит паре названий 1-го и 12-го месяцев.

У индейцев Юрок, прибрежного племени, проживавшего недалеко от Модок и Клатат, декада отражала природу вещей: беременность длится 10 лунных месяцев, идеальным для женщины считалось иметь 10 дочерей и 10 сыновей (Erikson, p. 266, 290). Зато индейцы большинства племен, пользовавшихся коротким календарем, построенным на повторах, а также нередко их соседи, воспринимали декаду как победу над враждебными силами, которые хотели бы умножить 5-ти (или 6-ти)-ричную основу на 2. Шаста говорят, что когда-то на небе было 10 лун. Поэтому зима длилась слишком долго. Чтобы сократить ее в два раза, демиург Койот убил половину звезд (M<sub>471a</sub>; Dixon, I, p. 30-31). Индейцы Клатат рассказывают, что женщина-Койот создала сначала 24 луны, из-за чего длительность зимы увеличилась до 12 месяцев (M<sub>471b</sub>; Gatschet, part I, p. 105-106; вариант с 10 месяцами в: Spier, 2, p. 220). Другой миф (M<sub>471c</sub>; Curtin, I, p. 51-57) начинается с повествования о эпохи, когда первые предки людей, не знавшие огня, ели сырое мясо. Огонь принадлежал 10 братьям-Болезням, жившим на востоке, и 10 братьям-Солнцам, обитавшим на западе. Предки украли огонь у Болезней, и те решили обосноваться среди людей. Затем демиурги убили 5 братьев-Солнц; 5 других удалось уберечь: «И все возрадовались, ибо теперь зима стала сменяться летом, а раньше царили только тучи да бури». Но следовало еще установить продолжительность времен года: «Если холода будут длиться 10 месяцев, рассуждали демиурги, тогда люди умрут от голода; они не смогут запастись достаточным количеством корней и зерна. Пусть лучше зима длится 5 месяцев». Демиурги, предшественники людей, восхитились тогда плодами своих усилий и стали ликовать: «Мы дали им огонь; мы убили 5 братьев-Солнц; мы укоротили зиму; они должны возблагодарить нас за это».

Многие соседствующие друг с другом племена, относящиеся к разным языковым семьям, рассказывают о временах, когда время текло слишком быстро. Нам известны версии подобных сказаний у Карриер и Като (языковая семья Атапасков)<sup>255\*</sup>, Юрок (семья Алгонкинов), Шаста и Помо (семья Хока). Вот версия этого мифа индейцев Джошуа, которые жили в штате Орегон и принадлежали к языковой семье Атапасков:

*M<sub>471d</sub> Атапаски (Джошуа): лишние небесные светила*

В древние времена календарь был очень быстрым, и, поскольку еды хватало только на один сезон, для каждого времени года существовала своя пища: так, сушеного лосося полагалось есть зимой, а свежих угрей — летом [версия Шаста, в которой говорится о лососе и оленине, объясняет, что в начале каждого нового сезона необходимо избавиться (выбросить) от всех продуктов, оставшихся от предыдущего]. Убеденный в том, что Солнце его обманывает, а жена смеется над ним, демиург Койот собрал всех зверей, чтобы убить небесное светило. Однако до Солнца было слишком далеко. 20 раз подряд Койот сокращал расстояние, отделявшее зверей от восходящего светила. На 21-й раз он решил напасть на Солнце в момент, когда оно катилось к закату. 10 раз подряд Койот просил морских животных о помощи, но все безрезультатно. На 11 раз он узнал от мышей, что на самом деле существовало 100 Солнц и Лун — это был целый народ, члены которого беспрестанно сменяли друг друга на небосклоне.

Койот и его союзники устроили засаду в хижине, служившей светилам парной бани. Каждое светило четырежды подходило к бане, не решаясь в нее войти. На 5-й раз они, наконец, заходили, и тогда звери убивали их, а птицы, питающиеся падалью, пожирали трупы.

Так погибли 50 Солнц и Лун, но после половины съеденных трупов птицы стали страдать несварением желудка и отказались от мяса. Не подбиравшие трупы наполнили воздух ядом, и остававшиеся в живых небесные светила заподозрили неладное. Последовало сражение с «Солнцем и Луной ветреной недели». Животные установили длительность года в 12 месяцев, а небесные светила, которым удалось уберечься, пообещали быть более сговорчивыми (Frachtenberg, 2, p. 228-233; версия Шаста, *ibid.*, p. 218-219).

Постараемся не забыть это загадочное выражение — «Солнце и Луна ветреной недели», которые производят ураганы и ливни, испуская мочу, — поскольку вскоре оно нам встретится вновь при рассмотрении мифов центральных Алгонкинов в трансформированном, проливающем свет на его загадку виде. Теперь же отметим только, что бесконечное сражение выполняет в данном случае арифметическую функцию: оно помогает уточнить произведение  $2 \times 25 = 50$ , которое можно было получить и по-другому — из календаря, установленного в мифе и состоящего из 12 месяцев (в каждом по 4 недели). Жители Америки не обошли стороной такой способ деления года: Кутенай, которые сами по себе являлись независимой языковой семьей и проживали на северо-западе Скалистых гор, делили 24-часовые сутки на 7 периодов<sup>256</sup>. Они утверждали, что всегда знали и почитали деление месяца на недели и исполняли каждые семь дней ритуальные танцы. Об индейцах Ассинибойн Дениг (p. 416) говорит, что хотя они игнорировали понятие недели, однако каждый лунный месяц делили на фазы: новая луна, месяц, круглая или полная луна, луна на ущербе, пол-луны, мертвая или невидимая луна. Намного южнее индейцы Зуни из Новой Мексики делили месяцы на три фрагмента и называли их словом «десять». Кри, жившие на Равнинах, различали 4 части в пределах каждой лунной недели, Малеситы — 9, Виандоты — 6 (Core, p. 126-128).

Связь декад с различными формами календарной или астрономической диплоидии привлекательна еще и тем, что первые отмечены на северо-западе Амазонии и в субандских регионах тропической части Америки. Банива считают, что первоначально людей было «больше 10» (Saake, 3, p. 90). Они различают также 10 видов священных флейт, играющих попарно, то есть  $10 \times 2 = 20 + 1$ , поскольку вид /uag/ насчитывает 3 экземпляра (Saake, 1). Один из мифов индейцев Кавиненья повествует о группе из 10 охотников; в мифе Тумупаса говорится о 20 дротиках, брошенных один за другим с целью поразить звезды и захватить их в плен (Nordenskiöld, 3, p. 288, 301). У Такана мифологический оцелот<sup>257</sup> расплачивается 10 домашними птицами за свое путешествие на небо. Демиург Деаваовай является младшим братом в семье, а всего там 9 детей — 8 братьев и 1 сестра; сестра выходит замуж за человека-обезьяну:  $(8+1)+1 = 10$ , — и рождает от него сына Чибате:  $(8+1)+1+1 = 11$ . Демиург обучает индейцев 10 способам плетения корзин. Кроме того, постоянно встречаются упоминания то о группе из 10 жрецов, то о 10 мужчинах... (Hissink-Hahn, p. 77-79; 95-96, 155-162). Читавшие предыдущий том должны помнить (M<sub>300a</sub>; «От мёда к пеплу», с. 283-284), что Деаваовай через свою жену, самку черного Тапира, получает известие о фазах Луны. Подобно ми-

фологии Кавиненья, мифы Такана несут все признаки андских влияний, и мы выше уже подчеркивали (с. 113-114), что эта часть Южной Америки в своих космологических мотивах дает примеры большого сходства с мифологией северных и западных областей Северной Америки.

В мифах индейцев племени Блэкфут, более близких Мандамам, можно обнаружить аргументацию, двумя мотивами напоминающую аргументацию мифов Орегона. Мало того, что и здесь мы видим демиургов, вступивших в брак (ср.  $M_{471b,d}$ ), нам рассказывают также, что супруг пожелал одарить людей руками с 10 пальцами на каждой. Жена запротестовала, говоря, что такое количество пальцев будет чрезмерным и пальцы перепутаются. Куда лучше, продолжает она, если бы на каждой руке были только один большой и четыре других пальца ( $M_{471e}$ ; Wissler-Duvall, p. 20). Мы же отметим, что удвоенное количество пальцев, например, у индейцев Клатат, связано с вдвое большей продолжительностью времен года в календаре: число лунных месяцев для каждого времени года равнялось в нем количеству пальцев. И здесь опять декада несет представление о *полноте*: 10 месяцев составляют два времени года, т. е. один год, 10 пальцев составляют две руки, т. е. одного человека. Однако первое удвоение на основе 5 не должно было породить второе, иначе эта операция приобрела бы повторяющийся характер. Ведь тогда пищи не хватило бы до конца слишком длинной зимы, а рука с 10 пальцами оказалась бы парализованной вследствие чересчур сложного своего устройства. Двух этих совпадений оказывается достаточно для того, чтобы оправдать выбор в пользу календаря с 10 месяцами, а не с 12 или 13, хотя пользователи и осознавали практическое несоответствие между таким календарем и реальностью.

В Мексике, в районе Центральной Америки и южнее, мы отмечали нумерические системы, в которых понятие полноты соотносится с числом 20 (с. 256-257). Но это ни в коем случае не распространяется на индейцев Клатат-Модок — у них 20 звучит как «два раза по десять» /labni tewnip/, (Barker, 2), а также на языки группы Пенути в целом, выражающих понятие «двадцать» с помощью словосочетания «два по десять» (Shafer, p. 215). По правде говоря, всю мифологию Клатат и Модок можно было бы охарактеризовать посредством одной общей основы арифметического типа, в которой базовое число 2 выступает делителем для базового числа 10, множителем для базового числа 5, или прибавляется к ним. О том, что роковое число привязывается к процедуре умножения на 2, свидетельствует миф о происхождении войны. Жила на свете женщина, которая рожала слишком много детей, причем всякий раз двойняшек: «...хижина была переполнена... и вскоре все они перессорились и передрались... С тех пор одна половина людей на свете воюет с другой, и мира больше никогда не будет» ( $M_{471-i}$ ; Curtin, I, p. 142). Как указывается в мифе, человечество могло бы и избежать такого бесславного исхода, если бы женщина рожала по одному ребенку, а не близнецов... Зато деление на 2 дает благоприятный результат. Тяжелые испытания, через которые должна пройти невеста, преодолеть легче, когда их делают между собой поровну две сестры. Старшая успевает сделать половину, а младшая завершает то, что прочие претендентки, действовавшие в одиночку, выполнить не смогли ( $M_{471g}$ ; Curtin, I, p. 306-397).

Как мы только что видели, решающую роль для нашей интерпретации сыграл миф индейцев племени Блэкфут ( $M_{471e}$ ). Более того, есть основания

предполагать, что индейцы этого племени знали календарь, подобный тому, каким пользовались Клатат, т. е. состоящий из 14, а не из 10 месяцев. Это подтверждается, как предполагают, порядком выполнения обрядов, однако и здесь месяцы группировались в параллельные серии — для зимы и для лета. Первый и четвертый месяцы каждой серии носили одинаковые или очень похожие названия. Помимо этого месяцы имели свои порядковые номера, и их предпочитали различать именно по номерам, а не с помощью описательных терминов (Wissler, 4, p. 45).

К данным характерным признакам мы питаем особый интерес, поскольку индейцы племени Блэкфут являются самыми западными представителями языковой семьи Алгонкинов, если не брать во внимание индейцев Юрок и Вийот<sup>258\*</sup> — маленькие изолированные группы Тихоокеанского побережья. У этих народов мы отметили использование декад, на которых, как правило, они строили свою космологическую терминологию. Кутенай — восточные лимитрофы<sup>259\*</sup> племени Блэкфут — сохранили похожие верования: зима, по их мнению, длилась 12 месяцев, пока ее не сократили наполовину (Boas, 9, p. 179-183). Кутенай представляют изолированную языковую группу, однако, с точки зрения географической и культурной, они являют собой переход от племени Блэкфут, уходящего корнями в племенную группу Равнин, к племенной группе Салиши-Сахаптин, занимавшей западные склоны Скалистых гор вплоть до побережья, в которую мы можем включить Клатат и Модок. По другую сторону гор, то есть на восточных склонах, племя Блэкфут само представляет собой переход к Алгонкинам, по отношению к которым Блэкфут выступает в роли предка, что прослеживается по языку и даже по образу жизни. Алгонкины также занимают обширную территорию — от восточного подножия Скалистых гор и до Атлантического побережья. В сердце этой большой зоны, где как раз живут Алгонкины, понятие декады выходит на первый план в целой группе мифов: Кри, Оджибве, Фокс, Меномини.

\*\*\*

В мифах этих племен понятие декады появляется, чаще всего, в ходе повествования; и хотя проследить все трансформации этого повествования от одной группы к другой представляется делом весьма сложным, мы можем всякий раз идентифицировать их по имени одного из протагонистов: Мадьеквис у Меномини или близкие по звучанию имена в других языках. Существуют как слабые, так и сильные варианты одной и той же истории, вращающейся вокруг 8, 10 или 11 холостых братьев, к которым однажды являлся загадочная незнакомка, чтобы вести хозяйство. Самый молодой из братьев женится на ней. Самый старший, по имени Мадьеквис, из чувства ревности наносит свояченице раны; она убегает, и муж отправляется на ее поиски. В конце концов, после многих приключений, он вновь завладевает ею и приводит с собой ее сестер, число которых оказывается равным числу братьев героя. Таким образом, каждому он дарит по жене.

Иногда события принимают более трагический оборот. Индейцы Оттава из района Великих озер, близкие родственники и соседи Оджибве, миф которых мы только что рассмотрели и сделали из него выводы (M<sup>473a,b,c</sup>; Jones, I, p. 372-375; 2, part 2, p. 133-150; Skinner, 3, p. 293-295), наделяют прекрас-



ную незнакомку обезглавленным братом. Она носит с собой его голову, которая время от времени показывается из кожного мешка, подвешенного, в виде складки, у нее на шее. Оказывается, отрубить голову от своего пораженного гангреной тела приказал сестре сам брат. А случилось это после того, как она заразила его своей первой менструальной кровью. Девушка использует эту Горгону Медузу<sup>260\*</sup>, чтобы напугать владеющего драгоценным ожерельем гигантского медведя, когда на него непредусмотрительно напали 10 братьев. Они впоследствии погибают в военном походе; враги захватывают голову и подвергают ее пыткам. Героиня отвоевывает трофей, воскрешает братьев и находит для них жен; женщинам удается оживить отрезанную голову и воссоединить ее с телом. Сестра и брат превращаются в духов земли, а 10 братьев возносятся на небо, где становятся ветрами (M<sub>474</sub>; Schoolcraft in: Williams, p. 46-57).

В одной из версий Оджибве (M<sub>475a</sub>, *ibid.*, p. 124-134) младший из трех братьев отправляется на поиски потерянной стрелы, ранившей красного лебедя. Птица превращается в девушку, иногда в сестру колдуна, череп которого кровоточит, потому что враги завладели его украшенным жемчужинами скальпом. Герой идет на войну, отвоевывает скальп и завладевает женщинами, которых отдает в жены своим братьям. Но те и не думают благодарить его, напротив, они питают к младшему ненависть, ибо подозревают, что по пути домой он обладал женщинами. Под предлогом поисков потерянной стрелы братья посылают его в страну мертвых, где, как они рассчитывают, он должен погибнуть. Но герой преодолевает и это испытание.

Версия Меномини (M<sub>475b</sub>; Bloomfeld, 3, p. 418-429) повествует об 11 братьях, чью ревность можно было бы оправдать тем, что младший действительно спал со своими будущими свояченицами, однако ими движет другой мотив: все они вожделеют к самой молодой и красивой из девушек, которую герой приберег для себя. Они убивают его, подрубив веревки у высоких качелей в тот момент, когда он, раскачиваясь, поднимается на большую высоту. Женщины убегают, 10 братьев-убийц вновь становятся холостяками.

В версии племени Фокс (M<sub>476</sub>; Jones, 4, p. 79-101) ревность братьев также доводит их до убийства: они убивают младшего брата, затем уже у мертвого отрубают голову, а тело разрезают на куски, и поджаривают их. Отрезанная голова оживает, пожирает убийц и их жен и заставляет свою вдову носить себя в мешке (cf. M<sub>474</sub>). Получив от синицы предупреждение (M<sub>479</sub>) о том, что голова хочет ее съесть, женщина разливает масло и убегает. Голова принимается слизывать его, в чем ей помогает енот-полоскун — большой любитель масла (M<sub>374</sub>). А женщина в это время прячется в горной пещере у подземных духов, которым, наконец, удастся съесть голову после многочисленных неудачных попыток (она всякий раз проходила через тело очередного духа и выходила наружу через анус).

Анализ этих версий мог бы составить целую книгу. Они растворяются одна в другой, приобретая едва узнаваемые формы на всем ареале своего распространения. Некоторым из их характерных черт мы уже уделили достаточно много внимания; в отношении остальных можно ограничиться двумя замечаниями.

Во-первых, ожерелье из магических жемчужин и отрубленная голова из M<sub>474</sub>, а также голова из M<sub>476</sub>, голова или скальп, украшенный жемчугом, из M<sub>475a,b</sub> явно представляют собой по-разному скомбинированные детали од-

ного и того же мифологического сюжета. Из позитивного в  $M_{474}$  его значение становится негативным в  $M_{476}$ , но каждый раз отрубленная голова оказывается, если так можно выразиться, принадлежностью хтонических духов: либо она занимает свое место среди них, либо они ее проглатывают. А ожерелье из  $M_{474}$  есть не что иное, как инверсия головы или скальпа, и принадлежит оно медведю, которого у Алгонкинов в целом считали Духом земли. В борьбе с врагами голова или скальп оберегают жен ( $M_{474-475}$ ); но когда голова отрезана в результате враждебных действий родственников, она губит и жен, и их мужей ( $M_{476}$ ), чего можно было бы избежать, если бы последние не поддались ревности.

Во-вторых,  $M_{474}$  открывается эпизодом, в конце которого девушка нечаянно заражает брата своей первой менструальной кровью. Страдая от опухоли и паралича, охватившего все его тело, молодой человек может теперь жить рядом с сестрой только в виде отрезанной головы. Аналогичную конструкцию удается выделить в  $M_{475}$ : там красный лебедь, т. е. раненая дочь или сестра мужчины, у которого был снят скальп, может превратиться в полноценную жену только тогда, когда ее отец или брат вернет себе волосы. В действительности не столь сильные версии Оджибве ( $M_{473a, b, c}$ ) позволяют сделать эту связь более тесной. Придя в бешенство от того, что их волшебная домоправительница выбрала в мужа младшего брата, старший из братьев наносит ей рану в бок или в подмышечную впадину. Молодая женщина умирает и воскресает; когда же муж находит ее в хижине, где она прячется, она объясняет ему, что они должны будут жить отдельно четыре или десять дней (в зависимости от версии мифа). Нетерпеливый герой не желает дожидаться назначенного срока. Таким образом он провоцирует бегство своей жены, и ему придется преодолеть большое количество испытаний, чтобы найти ее вновь. Данный эпизод, хоть и в скрытой форме, излагает ту же историю, что рассказана в самом начале  $M_{474}$ , т. е. историю происхождения менструаций; это подтверждается тем обстоятельством, что вскоре после описанного происшествия героиня беременеет и производит на свет сына ( $M_{477a}$ ). Значит, она приобрела способность рожать детей. Отметим, что у Централных Алгонкинов девушки при появлении первой менструации должны были находиться в изоляции 10 дней, но впоследствии этот срок был сокращен до 2 или 3 дней, т. е. до момента, когда менструация заканчивается (Skinner, 4, p. 52 и № I; 14; p. 54).

А теперь представим свидетельство обратного порядка (*a contrario*) — это возможно благодаря существованию у Меномини мифической серии, симметричной и в определенных моментах противоположной предыдущей. Рассмотрим в качестве примера одну из версий.

#### *$M_{475c}$ . Меномини: женщины восточного неба*

Жили когда-то на небе десять сестер со своей матерью. Их любимым развлечением было спускаться на землю, соблазнять мужчин, а затем красть и поедать их сердца.

А на земле в те времена жила одна индейка. И никого у нее не было, кроме младшего брата. Она заботилась о нем, и когда он достиг зрелости, предусмотрительно спрятала его, чтобы женщины-людоедки не могли похитить ее любимого брата. Но однажды эти женщины все-таки явились в сопровождении девяти своих пленных любовников, которые тряслись от холода и почти

умирали от голода — так жестоко обращались с ними их хозяйки. По одной из версий (M<sub>475d</sub>; Bloomfield, 3, p. 459), молодому герою удается отогреть их своим теплым дыханием. В жены себе он выбирает на вид самую старую из женщин, но в действительности самую молодую и красивую; она оказалась и самой доверчивой, потому что открыла мужу секрет своих сестер: сердца, украденные у пленников, они прятали в прическах. Герой завладел сердцами и вернул их несчастным.

После этого герой и его молодая жена решили бежать. Сестры пустились за ними в погоню; герою удалось сломать ногу старшей из сестер и таким образом оторваться от преследовательниц. Затем он вернулся в хижину, нашел там девятерых мужчин, которые, как оказалось, были братьями, и воодушевил их отправиться в погоню за бывшими женами. Они достигли скалистого откоса, у основания которого увидели нагромождение костей, останков прежних жертв. Но здесь их опередила мать людоедок. Старуха искала сердца в прическах своих дочерей. Герой заменил сердца на комки снега, и когда старуха принялась их варить, они растаяли и погасили пламя огня.

Притворившись, что страдает от множества болезней, старуха послала героя, ставшего теперь ее зятем, искать чудовищ, из которых, якобы, она могла изготовить себе лекарство; на деле же они должны были убить его. Однако он сам перебил их одно за другим.

В свою очередь герой тоже притворился больным и послал тещу за своими духами-покровителями; под ударами духов она и погибла.

Герой посоветовал 9 братьям, которые, как оказалось, были Громами, расстаться с женами. Они отослали жен на восток, а сами обосновались на западе (Bloomfield, 3, p. 455-469; другие версии: M<sub>475d</sub>; *ibid.*, p. 452-455; M<sub>475e</sub>, Hoffman, p. 165-171; M<sub>475f</sub>; Skinner-Satterlee, p. 305-311).

Не прибегая к детальному анализу этой группы мифологических сюжетов, мы отметим многочисленные черты, представляющие собой обратное воспроизведение других черт. Группа из 9 братьев, старшего из которых зовут Мадьекивис, скрывается за группой из 10 сестер, где старшую из женщин зовут Матсикиквивис, в транскрипции Блумфельда, Ма'тшивиквивис, в транскрипции Хофмана, Мадьикивевис, в транскрипции Скинера и Саттерли. Так обычно называли самую старшую из многих сестер у Меномини. Это же имя обнаруживается и в других мифах и тоже в качестве имени старшей сестры, глупой и даже отчасти сумасшедшей (Bloomfield, 3, p. 359, n. 2), что соответствует образу умалишенной девушки, то и дело раздражающейся дурацким смехом, в мифах Кри (Bloomfield, 1, p. 228-336). В мифах Меномини смысл этого имени мог трактоваться как «та, что командует» (Hoffman, p. 165), а у Оджибве Мадьеквивис — «дурная женщина» (Skinner-Satterlee, p. 397).

Здесь 10 братьев отправляются на поиски жен. Там 10 сестер также ищут мужчин, но с другой целью — съесть их, а не выйти за них замуж. Но прежде они превращают их в рабов, для чего завладевают сердцами пленников и прячут их в своих прическах — налицо впечатляющая инверсия содранных скальпов или отрубленных голов, которые в другой серии выходят на первый план. Здесь старуха, чтобы избавиться от одного из сообщников, симулирует болезнь; там у молодой женщины наступает менструация. Здесь младший из мужчин ломает ногу старшей преследовательнице; там, в симметричной группе, старший из мужчин пронзает бок жене младшего, которую преследует.

Две формулы настолько четко противопоставлены друг другу, что мы вынуждены согласиться с тем, что младшая сестра, переживающая период женского недомогания, и охромевшая старшая сестра представляют два симметричных образа. Более того, в предыдущем томе («От мёда к пеплу», с. 386-388) мы, основываясь на других источниках, высказали предположение, что хромота символизировала недостатки периодизации года по сезонам, иногда воспринимавшейся положительно, а иногда со страхом. Теперь мы получили подтверждение этой гипотезы, поскольку образ женщины, у которой наступила первая менструация, т. е. периодически недееспособной, противопоставляется и соотносится в мифе с образом хромой женщины, т. е. существа не периодического. Вспомним, что миф Терена ( $M_{24}^{261*}$ ), который подвел нас к необходимости обратиться к проблеме хромоты, приписывал этот недуг мужчине, в кровь которого попала менструальная кровь его жены, причем жена воспользовалась кровью как ядом, с целью отравить мужа. Следовательно, оба компонента оказываются связанными как в мифах Южной Америки, так и в мифах Северной Америки. Это замечание дает основание обратить внимание на то, что, несмотря на близость к полярной зоне, миф (исходным пунктом которого служит драматическая ситуация с ревностью одного из братьев по отношению к младшему брату, ревностью, доходящей до столкновения и нанесения ран супруге последнего, т. е. ситуация, обуславливающая появление регул) обнаруживается на Огненной Земле в сказании Ямана<sup>262\*</sup> ( $M_{475g}$ ; Gusinde, vol. 2, p. 1169-1172).

Из всего вышесказанного следует, что в истории холостых братьев героиня, раненная в бок или в подмышечную впадину, символизирует женщину в период недомогания, а также, что этот миф в рамках симметричной серии противостоит мифу о женщине, которая стала хромой. Наконец, мы предположили (с. 265), что в аналогичной серии существует связь между женщиной в период менструации, т. е. с кровотечением в нижней части тела, и скальпированной мужчиной — с кровотечением в верхней части тела. Если принять эту гипотезу, то из нее следует предположение, что захваченные врагами скальп либо отсеченная голова родственника мужского пола представляют собой комбинаторный вариант женщины в период менструации, отбитой ее родственниками у группы мужчин, к которым она примкнула. Причиной, побудившей родственников сделать это, являются чересчур авторитарные обычаи, царящие в группе. Такая схематичная интерпретация может показаться странной. Ниже мы попытаемся обосновать ее (с. 303-307). А в данный момент наше внимание приковано к арифметическому аспекту мифов.

\*\*\*

Как на юге, так и на севере района Великих озер бытуют версии мифа, где число неженатых братьев варьируется от 8 до 4. К северу от Манитоба<sup>263\*</sup> индейцы одного из племен Кри (Swampy<sup>264\*</sup>) рассказывают о 4 братьях ( $M_{477a}$ ; Cresswell, p. 405), хотя в сказаниях другого племени Кри (Sweet Grass<sup>265\*</sup>) их насчитывается 10 ( $M_{477b}$ ; Bloomfeld, I, p. 221-236, 248). О 8 братьях говорится в мифах индейцев Оджибве, населяющих Равнины ( $M_{473c}$ ).

У индейцев Огнала Дакота, племени, близком по языку к Сиу<sup>266\*</sup>, этот же

миф рассказывается в значительно измененной форме (M<sub>487</sub>: Beckwith, 2, p. 396-397; Wissler, I, p. 200-202; Walker, p. 173-175). Здесь наблюдается своего рода компромисс между числами 8 и 4: братьев было 4, но младший заручился поддержкой еще 4-х мужчин, чтобы захватить 8 сестер; младший брат женился на одной из них, а остальных распределил между 4 помощниками и 3 своими братьями. Однако это — тот же самый миф, поскольку в нем присутствует упоминание, как и в M<sub>474</sub>, о западном ветре, несущем ураган. Позднее мы вернемся к данному эпизоду.

Индейцы Дакота отличались особой расположенностью к числу 4: они различали 4 стороны света, 4 измерения времени, 4 органа растений, 4 иерархии в царстве животных, 4 класса небесных тел, 4 категории божеств, 4 возраста (человеческой) жизни, 4 главные добродетели. Однако они так же хорошо знали, как привести 5 к 4 или  $10 \text{ к } 8 = 2 \times 4$ , когда у них на пути возникали эмпирические пятерки или десятки: «Люди, — объясняли они, — имеют четыре пальца на каждой руке, 4 пальца на каждой ноге, а 2 больших пальца на руках и 2 больших пальца на ногах в общей сложности также составляют 4» (Walker, p. 159-161). Поэтому нет ничего удивительного в том, что десятки, характерные для тех версий рассматриваемых нами мифов, которые распространены среди племен центральной группы, преобразуются в тетрады или октады<sup>267</sup> в периферийных зонах, где десятичный счет, как мы отмечали ранее, играет особую роль при ведении календарных исчислений. Ведь и пример с мифом Дакота показывает, что речь идет, скорее, о конверсии<sup>268</sup>. Впрочем, в некоторых вариантах говорится о 5, а не о 4-х братьях (Walker, p. 177-179; 179-181).

Первичный анализ понятия десятки подтолкнул нас к предположению, что оно выражало полноту. Однако эта полнота усложнена обилием косвенных черт. Если число 10 представляется разумным, потому что на каждой руке по 5 пальцев, а лето и зима из 5 месяцев составляют год, то одновременно оно и тревожит, ибо является результатом умножения 5 на 2, что, однажды проявившись, грозило перерасти в привычку и стать повторяющимся: но какова была бы жизнь человека, если бы каждая рука имела по 10 пальцев вместо 5 и если бы зима длилась в 2 раза дольше? Индейцы рассуждали именно так, и мы уже показали это на конкретных примерах (см. выше. с. 258-263). Если же мы будем придерживаться только тех версий, которые анализировали до настоящего момента (M<sub>473-477</sub>), тогда станет совершенно ясно, что миф о Мадьеквис не ограничивается использованием понятия десятки: он ловко манипулирует этим понятием, чтобы произвести из него числовые представления более высокого уровня.

Рассмотрим в качестве примера миф индейцев племени Фокс (M<sub>476</sub>), поскольку в нем собраны риторические приемы, используемые также и в других версиях, но в менее систематизированном виде и лишь в каком-либо одном аспекте. Младший из 10 братьев отправляется на поиски потерянной стрелы. 10 дней он находится в пути, и каждую ночь его принимает на ночлег какая-нибудь семья, предлагающая ему в жены одну из дочерей. «Хорошо, — соглашается он, — но у меня нет времени, я заберу ее на обратном пути». Таким образом, у него в резерве оказывается сначала одна женщина, затем 2, 3 и так до 9. В конце путешествия он получает 10-ю, которую и увозит с собой. Возвращаясь обратно тем же маршрутом, он поочередно присоединяет к ней 9-ю, 8-ю и т. д., и в результате — перед нами уже богат, в рас-

поражении которого сначала одна жена, затем 2, 3, 4 и так вплоть до 10. В таком составе компания прибывает к нему домой, где герой поочередно отдает женщин в жены своим братьям, причем старшая достается старшему, вторая по старшинству — второму, а последнюю он оставляет себе. Следовательно, опять мы имеем сначала один брак, потом 2, 3, 4 и т. д. до 10.

Что же все это означает? Три раза подряд в повествовании всплывает серия 10 первых натуральных чисел, представленных в виде арифметической суммы, в основе которой число 1. Все происходит так, как если бы число 10, обозначающее большое количество, было наделено не только собственным значением, но и, в силу своей относительной важности (обнаруживающейся уже после первой операции), являлось основой для производства новых, более сложных действий, результатом которых будет произведение гораздо более высокого уровня. То, что в результате арифметического действия  $(10 \times (10+1)):2 = 55$  получается число, приблизительно равное количеству недель в году, подтверждается как отмеченным нами фактом существования во многих регионах Южной Америки «тонкого» (т. е. «не грубого») деления года, так и тем, что «пятидесятка» скорее всего не фигурирует в мифе только по каким-либо независимым причинам. Поэтому мы относим данный миф к той же группе ( $M_{571d}$ , р. 280-281).

И это еще не все. Относительно порядковых и количественных числительных сумма занимает промежуточное положение, поскольку она в одно и то же время позволяет числам и возникать поочередно, и постоянно присутствовать при счете. В мифе о неженатых братьях старший хорошо это понимает, и именно здесь кроется причина его ревности. Ибо 10 сестер составляют совокупность, отдельные компоненты которой не присоединяются поодиночке к компонентам совокупности того же уровня, состоящей из 10 братьев. Они были сначала собраны вместе одним из братьев, который впоследствии принялся вычленять их из единого целого. А что он делал в интервале между двумя этими процедурами? По крайней мере одна из версий ( $M_{475b}$ ) дает основания для сомнений. Уверенный в том, что его обманули, старший брат возбуждает недовольство в душах остальных братьев; и тогда 9 объединяются, чтобы убить и обезглавить младшего. И вот на следующую ночь его голова возвращается в хижину. Однако, прежде чем съесть каждого из братьев, она рассказывает ему в подробностях все, что происходило с самого начала, и рисует общую картину действий. Так, серия из 10 первых чисел, возведенная уже до уровня арифметической суммы, оказывается сама по себе умноженной на 10 (в реальности на 9, однако, придерживаясь десятки, мы, как нам кажется, поступим соответственно духу повествования). Таким образом, в мифе выстраивается семья как совокупность силой в 10 единиц. Рискуя чересчур упростить суть вопроса, мы приведем пример, который, несмотря на всю свою тривиальность, передает сложность образа: представим себе стержень, на котором могут держаться 10 одежных плечиков, причем каждое из них снабжено 10 позициями, и на каждой позиции подвешены предметы туалета, сами по себе образованные из 10 элементов. Если риторика мифа заставляет нас сразу вступить в противоречие с понятием арифметической суммы, она совершенно особым путем приближает нас в данном случае к пониманию «количественности», в том смысле, который придает-ся этому термину теорией совокупностей<sup>269\*</sup>.

Без сомнения, 10, как количественное числительное, не может служить определением для всей группы 10-членных совокупностей, рассматриваемых

в абсолютном значении. Однако это число, по крайней мере, может служить определением для тех, которые рассматриваются в универсуме мифа. Выше мы уже подчеркивали различие между научным и мифологическим мышлением: первое оперирует смыслами, а второе — значениями; и если смысл открывает совокупность, то значение ее реорганизует (L.-S., 9, p. 30). В рассматриваемом нами случае остается показать, что универсум мифа, на первый взгляд весьма скромный, совпадает с самым коротким универсумом. Такой вывод можно сделать, познакомившись с версиями Меномини, которые, как кажется, занимают в данной группе мифов ведущее место.

*М<sub>478</sub> Меномини: десять Громов*

Младшего из десяти братьев-Громов однажды захватили Духи земли. У него были жена, маленький сын и дочь постарше. Дяди велели детям идти прочь и жить, как смогут. Сестра воспитала мальчика, и вскоре он стал опытным охотником. Но она строго запретила ему даже близко подходить к одному из окрестных озер. Однако герою надоело все время ходить одной и той же дорогой, и он отправился к озеру. Там он встретил мальчика своего возраста и подружился с ним.

Незнакомец оказался сыном и племянником двух рогатых Змеев, которые держали в плену Гром. Благодаря своему товарищу герой смог навестить отца. Свидание было таким трогательным, что юный Змей стал упрашивать отца и дядю освободить пленника, но они не соизволили прислушаться к его просьбам. И тогда юный Змей решился на предательство.

Он сообщил своему другу, в каком месте стена горы была наиболее тонкой. Это место находилось как раз над клеткой, в которой держали пленника. Сестра немедленно снарядила мальчика в путь к дядьям-Громам. Те вступили на тропу войны. Они с ревом налетели на гору с западной стороны, и началась страшная битва. Рогатые Змеи были побеждены, а пленник освобожден. Одна из двух сестер молодого Змса благоволила другу брата, а другая ненавидела его. Змей решил отделаться от последней. А в это время взрослые Змеи готовили мсть. Однако молодой Змей превратился в земную змею, предупредил героя, и тот смог бежать со своей сестрой на запад (Skinner-Satterlee, p. 342-350).

Другая версия (М<sub>478b</sub>; Bloomfield, 3, p. 368-379), почти идентичная предыдущей, добавляет, что после победы Громов герой женился на сестрах молодого Змса. Но старшая вступила в тайный сговор со своими сородичами. Они схватили героя и заточили его в тюрьму, как в свое время его отца. Младшая из сестер, мать маленького мальчика, освободила своего мужа, который был схвачен вновь. Партия в лякросс (hockey)<sup>270\*</sup>, в которой то и дело сходятся Змеи и Громы, на какое-то время отдает победу последним. В то же время молодой Змей объясняет своим протеже, что им все время угрожает опасность и что его сестра, зять, сестра зятя и племянник окажутся в безопасности, только превратившись в людей. И точно так же, как в двух других версиях, где сын хтонических Змеев превращается в земную рептилию, смешанная группа, куда входят один мужчина и одна женщина из семейства Громов, одна женщина-Змей и один ребенок, плод двух рас, утверждается в человеческом виде на поверхности земли, т. е. на равном удалении как от Громов, так и от Змеев.

Теперь рассмотрим еще один миф, также распространенный у Меномини:

*М<sub>479</sub> Меномини: Птицы-Громы и их племянница*

Когда-то в очень древние времена случилось так, что одна маленькая девочка заснула, и душа ее была совершенно пуста. Внезапно к ней вернулось сознание. Но бедняжка никогда не имела родителей и знала только, что она жива. Девочка поднялась, открыла глаза, удивилась и отправилась на поиски приключений. Дошла до реки, сообразила, в каком направлении река течет, и выбрала путь вверх по реке. Она подумала, что где-то там должен обитать еще кто-нибудь.

Девочка ударила ногой по сгнившему пню, и он тут же рассыпался. По этому признаку она догадалась, что дерево было срублено давно. Она нашла другой пенек, показавшийся ей более прочным. А третий выглядел так, будто дерево только что срубили. Затем ей трижды попадались внутренности оленей, и она собирала их, выбрасывая первую находку, чтобы взять с собой вторую, затем выбрасывала вторую, чтобы взять с собой третью. Внутренности третьего оленя показались ей самыми свежими. Значит, охотники и дровосеки должны были находиться где-то поблизости.

Тропинка вывела ее к длинной хижине, и какой-то мальчуган пригласил ее войти, приняв за свою племянницу. Он рассказал девочке, что он самый младший из десяти братьев. Старшие братья должны были вскоре вернуться с охоты. Они заходили в хижину один за другим в порядке старшинства, первым — самый старший, последним — самый младший.

Братья оказали девочке хороший прием и, посоветовавшись, решили принять ее в дом как племянницу. Но строго-настрого велели ей закрывать голову покрывалом в то время, когда они принимают пищу. Однажды она подглядела и увидела, что перед едой они превращаются в больших птиц с клювами медного цвета.

Пришла осень, и братья решили уйти до наступления холодов. Но кто же позаботится о племяннице во время зимовки? Они отвергли предложения вороны, потом зимнего сарыча, а приняли помощь синицы, которая в то время была крупной птицей, ведь синица говорила правду, у нее действительно было теплое жилище, и она собирала кусочки мяса и сала, которые оставляют охотники, когда свежуют добытых зверей.

Девочка благополучно пережила зиму со своим новым дядей. Дядя предупреждал ее, что к ним может навеститься опасный посетитель, и запретил ей даже вступать с ним в разговор. Если она скажет ему хоть одно слово, этот похититель женщин тотчас завладеет ею, отведет к своей старой и злой жене, а та утопит ее, чтобы принести жертву своему брату, черному и покрытому шерстью водяному змею. Бедняжка забыла о словах дяди и попала в лапы колдуньи, которая выместила на ней всю свою злобу. Колдунья послала ее за сосновой корой для растопки, надеясь, что девочка будет погребена заживо под кучей коры, падающей с сосны, но та выдержала испытание благодаря своей волшебной силе. Однако у источника, куда ее послали за водой, героиню постигла неудача. При виде волосатого змея она лишилась сознания, и он увлек ее в глубины земли. Когда к девочке вернулись ее душа и разум, она обнаружила, что находится в хижине удлинённой формы и сидит там между стариком и старухой в окружении их десяти сыновей — волосатых Змеев. Те готовились съесть ее.



Много дней старухе удавалось спасать пленницу, а делала она это потому, что боялась дядьев девочки. Наконец пленница вспомнила, что Птицы-Громы обещали ей прийти на помощь, как только она их позовет. Она произнесла священные заклинания, дядья услышали ее и отправились в путь. Приблизившись к горе, где держали пленницу, они ударили в нее молнией. В жестокой битве погибли девять Змеев; в живых остались только старики и один из сыновей, который также проявлял сострадание к девочке.

Освободив племянницу, Громы отправились к синице, которая пролила так много слез, что превратилась в очень маленькую птичку. Что же Громы собирались сделать со своей подзащитной? Они решили положить ее в разветвление ствола дерева, где она должна была оставаться до конца мира. Каждый раз, когда она затягивала песню, дяди прибегали послушать ее, и начинался дождь. Дело в том, что героиня мифа превратилась в маленькую древесную лягушку с шелковистой зеленой кожей (*Hyla vericolor*), предвестницу дождя. И правда, она обратилась за помощью к своим дядьям в конце зимы. Вот почему сильные бури приходятся на февраль или март; она захотела, чтобы все было именно так (Skinner-Satterlee, p. 350-356; другая версия, более короткая, M<sub>479b</sub>, в: Bloomfield, 3, p. 379-383. Ср. также: Skinner, 13, p. 161-162).

Два мифа подпадают под различные категории. M<sub>478</sub>, как кажется, принадлежит особой традиции, поскольку объясняет, почему члены клана Птицы-Грома так подвержены потоплению (или военным неудачам, в M<sub>478b</sub>). Вероятно, именно M<sub>479</sub> послужил основой для своеобразного обряда у Меномини, которым призывали дождь и грозу во время длительной засухи. Обряд включал принесение в жертву Птицам-Громам обильной еды (Skinner, 7, p. 206-210). Миф о клане — в одном случае, о братстве — в другом, M<sub>478</sub> и M<sub>479</sub> представляют собой структуры, примечательные своей симметрией, обусловленной, по-видимому, тем, что один напоминает об окончании сезона бурь, другой — о начале следующего. Наиболее яркая симметрия видна на примере персонажа женского пола: то это старшая сестра, то совсем маленькая девочка, и обе ипостаси постоянно противопоставляются одна другой, причем по двум основаниям. Мужчина не должен жениться на своей сестре, но братья из M<sub>479</sub> даже и не помышляют о том, чтобы взять в жены совершенно чужую девушку, и они делают ее своей приемной племянницей, прежде чем она превращается в лягушку. В этом отношении версии Меномини отличаются от тех, что мы рассмотрели ранее, интрига которых разворачивается вокруг брака младшего брата с незнакомкой, а затем старших братьев с сестрами его молодой жены. Только M<sub>478b</sub> возвращается к этой теме, но уже в другой, искаженной форме, которая сблизает данный вариант мифа с симметричной серией, проиллюстрированной на примере M<sub>475c</sub>. В предыдущих версиях речь шла об отрубленных головах и брачных союзах — мотивы, отсутствующие в только что рассмотренных нами мифах Меномини и замеченные там мотивом сезонной периодичности.

Остановимся на этих трансформациях. Их сложный инструментарий требует от нас подняться на уровень группы. Мы знаем, что миф о неженатых братьях бытует в нескольких видах. Прежде всего это история Мадьеквисис: мы уже познакомились с его сильной (M<sub>474</sub>) и более слабой (M<sub>473a, b, c</sub>) формами; затем история женщин с восточного неба (M<sub>475c</sub>), зеркально-симметричная предыдущей. И мы только что ввели в контекст исследований два

поучения Меномини, отголоски которых можно найти в сказаниях центральных Алгонкинов: во-первых, историю пленника змеев (М<sub>478</sub>); во-вторых, рассказ о десяти Громах и их племяннице (М<sub>479</sub>).

Если серия Мадьеквис и ее зеркально-симметричный вариант повествуют о добытых головах и брачных союзах, другие серии больше внимания уделяют сезонной периодичности. Но делают они это по-разному: М<sub>479</sub> возвещает о возвращении сезона бурь, М<sub>478</sub> — об окончании этого сезона, т. е. о явлении, обратном возвращению, на основании чего мы можем сказать, что М<sub>475c</sub> содержит намек на противоречие с противостоящим мифом, поскольку здесь констатируется уход на восток женщин, которые сами по себе являются антиподами Громов, существ мужского пола и обитателей западной части неба. Теперь, чтобы получить группу по типу той, что недавно проанализировал М. Бэрбат (как показал ученый, она представляет собой поле деятельности для гуманитарных наук), не хватает только четвертого члена, а именно антипода темы. Далее (с. 291) мы увидим, что сильные формы истории Мадьеквис содержат также метеорологическую коннотацию, правда в латентном состоянии. Отметим теперь, что если М<sub>478b</sub> заканчивается на союзе небесных и хтонических духов с людьми, то М<sub>474</sub> — который мы выбрали для иллюстрации сильных форм — заканчивается, наоборот, расторжением союза духов неба и подземного царства, и те и другие возвращаются в свои обычные обиталища, расположенные на одинаковом расстоянии от людей.

Четырехчастная структура группы Кляйна подходит для анализа трансформаций героини еще больше. В различных версиях она предстает в воплощениях *молодой супруги* (М<sub>473</sub>, М<sub>475a, b</sub>), *не-супруги* (М<sub>479</sub>), *старшей сестры-воспитательницы* (М<sub>475c</sub>), *непутевой младшей сестры* (М<sub>474</sub>). Рассмотрим их более подробно.

Что касается периодичности, то *молодая супруга* в М<sub>473</sub> в момент первых регул старается остаться в одиночестве; в противоположность ей, *непутевая сестра* из М<sub>474</sub> по неосторожности заражает своего брата менструальной кровью (тогда как в М<sub>473</sub> муж заразил себя сам, несмотря на предостережения героини).

Нигде нет речи о менструации *сестры-воспитательницы*. Но она старается изолировать своего брата в момент, когда тот должен пройти обряд посвящения в мужчины (М<sub>475c</sub>). Иными словами, она тоже, как и молодая супруга, кого-то изолирует, чего не делает непутевая сестра; однако и от двух первых сестра-воспитательница отличается тем, что объект ее действия — брат, а не она сама.

В М<sub>479</sub> также нет упоминаний о физиологических функциях *не-супруги*, но по другим соображениям: героиня М<sub>475c</sub> или М<sub>478</sub> — уже сформировавшаяся женщина, она старше своего брата и потому воспитывает его, это носительница традиционного знания; женщина из М<sub>479</sub> — совсем юная девушка, не имеющая ни родителей, ни собственной семьи, и дух ее, как говорит миф, совершенно пуст. Жениться на этом инфантильном создании нельзя; поэтому братья и делают из нее приемную племянницу, устанавливая между собой и девушкой «наиболее высоко ценимую и почитаемую связь». Но зрелости ей достигнуть не суждено, ибо до того она будет превращена в лягушку, предвозвещающую дожди и возвращения весны. Таким образом, неспособность героини открывает возможность для перехода от физиологической периодичности к периодичности сезонной.

И это еще не все. Явно или скрыто мифы приписывают *сестре-воспитательнице* и *непутевой сестре* чисто мужские функции: одна обучает своего младшего брата искусству охоты, другая получает аналогичные уроки от своего старшего брата, когда гангрена лишает того возможности двигаться: ей предстоит охотиться за двоих. Также явно или скрытно второстепенные мифы приписывают *супруге* и *не-супруге* функции чисто женские. Сразу после свадьбы *молодая супруга* начинает демонстрировать свои таланты хозяйки. *Не-супруга*, напротив, полностью исключена из круга хозяйственных забот: в М<sub>479</sub> говорится об одной-единственной трапезе, на которую ее даже не пускают. И значит, недееспособность культурная, дополняя недееспособность природную (на нее мы указали выше), открывает диалектический путь развития событий, поскольку эта трапеза не только прием пищи, она, как представляется, выступает протообразом жертвы, приносимой людьми Птицам-Громам с целью ускорить их возвращение (см. выше, с. 271).

Мифологическая система неженатых братьев предстает в виде четырех четырехчастных структур, подобных и плотно подогнанных одна к другой. Если выстроить из них логическую цепочку, то можно сказать, что они последовательно выражают связи родства, элементы поведения, одни — связанные с биологической составляющей природы человека, другие — связанные с культурой, наконец, связи, объединяющие человека со вселенной и представленные в виде движения времен года. Однако эта «подогнанность» не статична. Отнюдь не изолированная от других, каждая структура проявляет определенное неравновесие, которое не может быть сбалансировано без помощи компонента, заимствованного у прилегающей структуры. Схема, которой можно было бы проиллюстрировать их общую конфигурацию, напоминает не вписанные друг в друга квадраты, а скорее греческий меандр<sup>271</sup>: «не-супруга» не есть компонент родства; отсутствие женских регул как введение характеристик периодичности требует, чтобы это явление перенесли из плана физиологического в план сезонный; поедание жертвенной пищи не смешивается с обычной трапезой, даже если она приготовлена умелым поваром. Внутри самой ткани мифов рефлексия, схваченная за руку категоричной диалектикой, вынуждена подняться от связей родства к социальным функциям, от биологических ритмов к ритмам космическим, от рутинной работы к подвигам религиозной жизни.

В рамках данного универсума наше внимание будет привлекать прежде всего сезонная периодичность, поскольку именно этот мотив, вводимый двумя последними мифами Меномини (М<sub>478</sub>, 479), позволит решить проблему декад.

Мифы оперируют двумя декадами: 10 Птиц-Громов и 10 хтонических Змеев. В то же время, в М<sub>478</sub>, как и в М<sub>479</sub>, старшего из Громов зовут Мадъекивис, а в М<sub>479</sub> младший брат называет себя Пёпакичисё.

На деле эти имена есть не что иное как прозвища, которые дети Меномини получали по порядку старшинства. Старший сын имел право именоваться Мадъекивис (Мадъикивис, Матсикивис), что значит «Брат Громов», а рожденный последним — Пёпакичисё (Папакиндисе), т. е. «Толстопузый мальчик». Но, что принципиально важно, существовало только пять порядковых имен для мальчиков (для девочек — 3): «Брат Громов», «Следующий за Ним», «Следующий за Этим», «Тот-Который-в-Середине», «Толстопузый мальчик» (Skinner, 4, p. 40). Значит, по отношению к социальной практике мифы Ме-

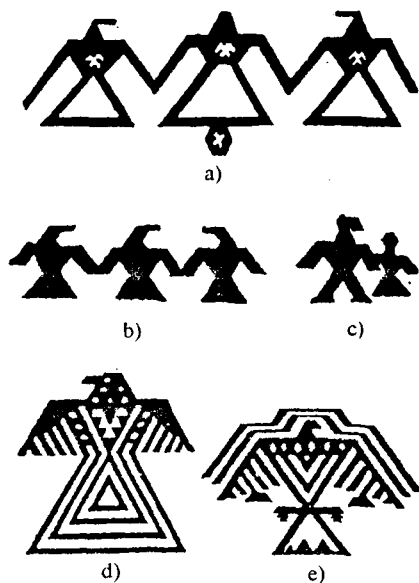


Рис. 33. — Громы Меномини.  
(По: Skinner, 14, pl. LXX, p. 262)

ограничиваются противопоставлением декады Громов декаде хтонических духов, выступающих в облики животных семейства кошачьих или рептилий. Между двумя этими лагерями они помещают одну человеческую декаду — 10 братьев, которые исполняют роль посредника: именно они, а не Громы, убивают хтонических чудовищ, а в награду получают будущих жен ( $M_{477b}$ ; Bloomfeld, I, p. 228-236). Как следствие, умножение компонентов в одном плане сопровождается их делением в другом. Индейцы Кри, жившие на Равнинах, располагали достаточно развитым словарем для обозначения возрастных различий; но в нем не отмечается употребления порядковых числительных (Mandelbaum, p. 241-243).

Весьма полезно было бы под тем же углом зрения внимательно изучить случаи, когда брат, которого зовут Мадьекивис или другим именем того же значения, занимает место не старшего, но второго (версия Скулкрафта мифа  $M_{475a}$  in: Williams, p. 124-134) или третьего ( $M_{474}$ ) брата. Так,  $M_{474}$  обрывает серию из 10 братьев на 3-х старших, в то время как  $M_{477d}$  — на 3-х младших; героиня отвергает их, и ей тут же предлагают сразу 5-го, которого она и принимает.

Вернемся к Меномини, в чьих мифах можно выделить те, что соотносятся с реальными обычаями. Мы видели, как социологическая серия из 5 порядковых компонентов, удваиваясь, превращается в мифологическую серию из 10 компонентов, которая, если применить ее к житейскому опыту, породила бы такое же безвыходное положение, как то, что описано в мифе индейцев племени Блэкфут (с. 262) при помощи анатомического образа — человеческих рук с десятью пальцами на каждой. Именно подобной безвыходности помогает избежать сезонная периодичность, введенная в конце  $M_{479}$ . Ибо если вместо того, чтобы бесконечно и безрезультатно биться друг с дру-

гом — не что иное как диплоиды, что мы и констатировали в начале этого раздела (с. 255-256)]. Ведь в них, при том, что старший брат, названный Мадьекивис, оправдывает свой титул, младший числится 10-м, а не 5-м. И, соответственно, группа из десяти братьев вдвое многочисленнее.

Кроме того, нам известна версия индейцев Кри из района Великих равнин, т. е. версия из периферийного региона ( $M_{477d}$ ; Skinner, 8, p. 353-361). Она отличается от других двумя забавными и, по всей видимости, связанными между собой, особенностями: с одной стороны, незнакомка выбирает 5-го брата, а не 10-го; с другой стороны, там фигурируют два персонажа по имени Мадьекивис: один — старший из 10-ти мужчин, другой — старший из 10-ти Птиц-Громов, которые взяли в жены 10 сестер. И действительно, мифы Кри не

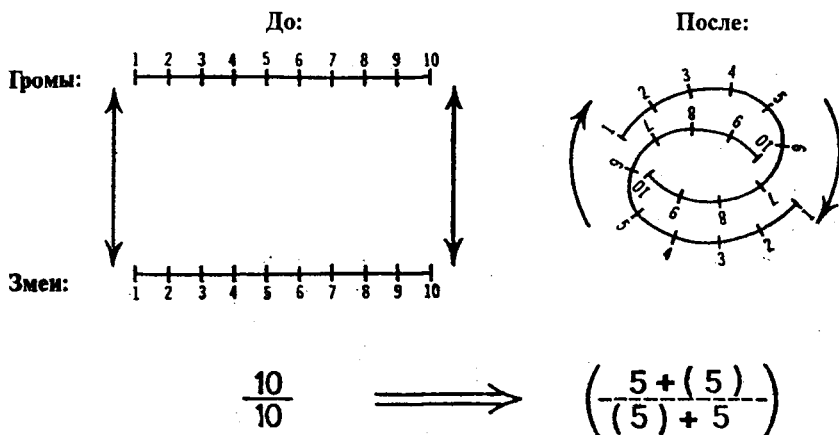


Рис. 34. — До введения периодичности и после ее введения

гом, силы добра и зла, т. е. силы зимы и лета, будут сменять друг друга, тогда каждой достанется по полгоду, другими словами, их состав отныне будет разделен надвое. Пять Громы будут главенствовать в течение летних периодов, пять Змеев — в течение зимних периодов. Что касается оставшейся части войска, она всякий раз будет пристраиваться к той половине, которой она уступает дорогу. Таким образом, от статичной оппозиции с коэффициентом  $2 \times 10$  мы подступаем к динамичной периодичности с коэффициентом  $2 \times 5$  (Рис. 34).

Так в два раза короче стала страшная длинная зима, которую боялись больше, чем затянувшегося лета, и во время которой Меномини с тревогой, затаив дыхание, ждали весенних бурь. Подобно индейцам Банги (Оджибе Центральных равнин) и Кри (также населяющим Равнины), у которых обряд поклонения Грому занимал место пляски Солнца (Skinner, 5, p. 506; 6, p. 287; cf. Radin, 3, p. 665-666), Меномини верили, что Громы — друзья людей. Они начинали беспокоиться, если слишком долго не слышали раскатов грома. При первых звуках грозы они радостно вскрикивали: «Хэй! Вот, мы слышим Мадъекивис!» Именно в честь Громы старшему сыну давали это имя (Skinner, 4, p. 73-74; cf. André in: Keesing, p. 61).

Рассмотрением такой ономастической<sup>272\*</sup> связи между мифологической и социологической сериями мы могли бы завершить доказательство нашей гипотезы: ибо, отличаясь в этом пункте от содержания мифов, пантеон Меномини включал не 10 богов, а только 5<sup>29</sup>. Их вождь Мадъекивис восседал в центре, окруженный с севера — Макомаис, «Изобретателем града», а также Ви'сикапо, «Неподвижной Птицей»; с юга — Вапинамаку, «Белым Громом» и Савинамаку, «Красным (или Желтым) Громом». Два северных грома приносили холод и ураганы, южные — теплые дожди (*ibid.*, p. 77). Следовательно, подтверждается предположение: если мифы и используют декаду, то

лишь для того, чтобы показать, что на ее место встает «пятерка» и она — единственное реальное понятие начиная с «самых древних времен», когда с превращения маленькой девочки в лягушку-предвозвестницу дождя (cf. M<sub>241</sub>, «От мёда к пеплу», с. 155) началась смена времен года.

\*\*\*

Таким образом, нам ясна теперь природа декад и понятно, почему в некоторых мифах мы обнаруживаем системы необычной силы в сравнении с более скромными цифрами — 2, 3 или 4, — которыми, как правило, ограничиваются сказания народов, не имеющих письменности. Декады представляют собой *перенасыщенные системы*; диалектика мифов стремится сократить их, не забывая по ходу дела всячески выпячивать эту черту при помощи приемов драматического искусства. Чем медленнее перемещается герой, тем более коротким ему кажется путешествие (M<sub>477c</sub>). 10 или 11 людоедок восточного неба (M<sub>475c</sub>) морят голодом своих любовников, проявляя большую или меньшую степень жестокости: старшая съедает всю пищу сама, сестры от 2-й до 5-й не дают мужчинам ничего, 6-я дает очень мало, три следующих делятся, 11-я и последняя отдает почти все. В большинстве версий истории Мадъекивис (M<sub>473c</sub>, M<sub>477c</sub>) главная оппозиция пролегает между женатым младшим братом и самым старшим, который остается неженатым дольше остальных: младший брат сначала собирает всех женщин, затем распределяет их между братьями, начиная с того, который ближе всего к нему по возрасту, и так по порядку до старшего брата: «Это уже слишком, — восклицает последний, — чтобы самые младшие братья получали жен в первую очередь!» (Skinner, 3, p. 295; cf. Bloomfield, 3, p. 235).

Итак, большой интервал заполняется постепенно, путем методичного заполнения меньших интервалов по мере развития сюжета, т. е. путем, обратным тому, который мы описали почти аналогичными словами, когда впервые столкнулись с проблемой больших и малых интервалов («Сырое и приготовленное», с. 54-58, 284). Это дает возможность показать, что целостность повествовательной канвы — царства мелких интервалов — противостоит и синхронической прерывистости биологических видов, и диахронической прерывистости суток и времен года в календаре. Более того, целостность проявляется днем в многоцветии радуги, а ночью, когда на небе нет ни Луны, ни звезд, — в полной темноте, которая грозит человеку соприкосновением с враждебными силами. Эта же проблематика, сформулированная нами на основе южноамериканских примеров, обнаруживается также и в полярных регионах Северной Америки. Чередованию суток и времен года (M<sub>479c</sub>; Bloomfield, 3, p. 317, 335) у Меномини посвящена история о полосатой белке (*Eutamias*), предложившей другим животным взять за образец ее окраску: зима и лето должны длиться по шесть месяцев — ровно столько, сколько полос у нее на спине. Белке удалось одержать верх над медведем, который предпочитал, чтобы зима и ночь царствовали беспрерывно. И правда, шкура медведя имела ровный черный цвет: если бы всегда была ночь, человек вынужден был бы охотиться впотьмах, свирепого зверя не было бы видно, и это давало бы ему преимущество в схватке.

Итак, мы имеем дело с очень обширной системой, однако те из входящих в нее мифов, что используют декады, отличаются от других способом запол-

нения интервалов. Вместо того чтобы, как это обычно бывает, утверждать гегемонию больших интервалов там, где прежде царили малые, эти мифы, похоже, создают непрерывную целостность путем увеличения числа протагонистов до десяти (декада), поскольку 10 — это число, начиная с которого разрозненные элементы, став слишком многочисленными, уже почти не разграничиваются между собой, как бы сливаются друг с другом, и тогда непрерывность берет верх над прерывистостью. С этого момента путь развития мифологического сюжета нацелен на то, чтобы разрушить непрерывную целостность, низводя декады к менее мощным группам, которые делают ее на 2. Версии мифов Меномини о Птицах-Громах ( $M_{478}$ ;  $M_{479}$ ) в этом смысле отличаются от мифов о братьях-холостяках только введением сезонной периодичности, дающей тот же результат, но при помощи других приемов. Теперь нам предстоит определить природу этих приемов, чтобы, если получится, доказать их связь с теми же самыми принципами.

Прежде чем обратиться к первому мифу, читателю следует еще раз внимательно просмотреть  $M_{479}$  — второй вариант мифа Меномини.

### *$M_{480a}$ Блэкфут: Красная Голова*

Жил некогда человек. Своей семьи у него не было, и он жил с матерью далеко от остальных людей. Волосы его поражали красным, как кровь, цветом. Однажды к нему пришла девушка, и было видно, что она проделала долгий путь. Девушка только-только появилась на свет, выйдя из земли; она еще не умела есть, пить и чего бы то ни было делать. Красная Голова прогнал ее, ибо предпочитал жить один. Девушка растерялась и, укрывшись за муравейником, стала просить помощи у муравьев. Она хотела, чтобы кто-нибудь помог ей заставить Красную Голову принять ее.

Муравьи сжалились над ней и велели ей украсть в хижине платье и штаны из дубленой кожи и принести им. Самой же прийти к ним на следующий день. Когда она вернулась к муравейнику, то увидела, что кожаные вещи покрыты удивительной вышивкой, сделанной при помощи игл дикобраза. Так зародилось это ремесло, ведь первыми вышивальщиками были муравьи (см. выше, с. 191). Они украсили вышивкой платье матери Красной Головы и велели героине, чтобы она положила его в хижину рядом со штанами, также заботливо расшитыми вышивкой. Сделав это, девушка должна была спрятаться в кустах и ждать, что будет дальше.

Когда Красная Голова и его мать вернулись домой, они были просто ослеплены видом этих великолепных одежд. Не сомневаясь в том, что вышивки — дело рук юной незнакомки, Красная Голова упросил свою мать найти девушку, угостить ее и заказать ей вышить мокасины. Героиня согласилась выполнить работу, но предупредила, что никто не должен ее видеть, пока она будет заниматься своим любимым ремеслом. На самом же деле она просто отдала мокасины муравьям, которые к следующему дню покрыли их чудесной вышивкой. Прибегнув к той же уловке, она украсила куртку охотника, вышив на ней спереди и сзади диски, а на плечах и рукавах — полосы. Диски символизировали Солнце, от которого юная девушка получила часть своей силы. А насчет полос ее надушил один барсук (чей мех считался очень ценным), именно он посоветовал ей попросить муравьев сделать такой рисунок: полосы на куртке изображали следы барсука, на мокасинах — место, где эти животные утаптывают снег.

Покоренный талантами героини, Красная Голова захотел на ней жениться, но барсук стал отговаривать девушку от брака. Он даже посоветовал ей заострить хорошенько кость и убить мужчину, когда тот уснет. Она послушалась, а потом нашла приют у индейцев, которых научила искусству вышивки (Wissler-Duvall, p. 129-132).

Эта героиня — совершенно невинное создание без семьи и без прошлого, появившаяся из ничего, — во многом напоминает других, кого мы уже встречали. Подобно героине из  $M_{479}$ , она утверждает себя отрицанием родственных связей. Та была непригодна для замужества, эта проявляет непокорность, строптивость: обе остаются не-супругами. Неспособная делать что-либо самостоятельно, даже пить и есть, героиня из  $M_{480}$  противостоит также сестре-воспитательнице из  $M_{478}$ . Она, таким образом, одновременно и не-супруга, и не-сестра. Данная интерпретация подтверждается в версиях Манданов и Хидатса, где сестра, верная своему брату из  $M_{478}$ , и не-сестра-предательница из  $M_{480}$  убивающая мужчину, потому что не хочет становиться его женой, трансформируются в сестру, предающую брата, с которым, как рассказывает  $M_{478}$ , они остались одни во всем мире. Поначалу воспитательница своего младшего брата, героиня мифа Манданов ( $M_{481}$ ; Beckwith, I, p. 96-102; Bowers, I, p. 312-314, 366-369; версия Хидатса, p. 370-373), становится людоедкой. Она нападает на жителей небесного мира, захватывает их скальпы и подвешивает на свою одежду ровными рядами. Но одно место на платье, повыше левой груди, остается пустым, и только скальп брата позволит заполнить эту пустоту. Таким образом, рассуждает женщина-убийца, она сохранит любимого брата у своего сердца и, поскольку пищу обычно подносят ко рту левой рукой, следовательно, в первую очередь она будет кормить его (брата). Получив предупреждение от духа-покровителя, герой пускается в бегство, людоедка гонится за ним. Он ранит ее стрелой в подмышку, но не хочет убивать сестру. Прежде чем подняться на небо, она отдаст ему свое платье, украшенное скальпами и ракушками; отныне это платье станет частью жертвенника, у которого владелец платья и его жены будут совершать обряды, прося о военной удаче.

Итак, одновременно с тем, как *не-сестра-созидательница* из  $M_{480}$  трансформируется в  $M_{481}$  в *сестру-разрушительницу*, мы попадаем из мифа о происхождении вышивки иглами в миф о происхождении скальпирования. Этот переход, впрочем, происходит только в мифологии индейцев племени Блэкфут, поскольку в другой версии истории Красной Головы ( $M_{480b}$ ; Josselin de Jong, 2, p. 97-101) героиня — вдова, неутешная после того, как Красная Голова убил ее мужа. Она отвергает многочисленных претендентов на ее руку и, наконец, склоняется в пользу одного из них, но при условии, что он прежде отомстит убийце.

Молодой человек получает помощь от своей сверхъестественной покровительницы, которая придает ему облик красивой индейки. В таком виде он и предстает перед Красной Головой. Тот приказывает ему до наступления ночи украсить вышивкой мокасины и поножи; а если он этого не сделает, Красная голова его убьет. Поддельная героиня удаляется в кусты и поручает работу муравьям. Красная Голова так восхищен результатом работы, что берет девушку в жены, не слушая верных сорок, которые обращают его внимание на то, что у мнимой невесты глаза мужчины. Воспользовавшись тем, что муж засыпает, герой приставляет ему к уху шило из оленьего рога и колотит



по шилу камнем, пока не пробивает череп насквозь. Затем он скальпирует жертву и убегает к одной из своих покровительниц, которой отдает половину скальпа, а та в ответ возвращает ему мужской облик. Герой прибывает в селение и исполняет там свой первый торжественный танец войны. Оставшуюся половину скальпа он отдает возлюбленной вдове, которая соглашается теперь выйти за него замуж.

Занимая промежуточное положение между первой версией индейцев Блэкфут и версией Манданов, эта вторая версия Черноногих сохраняет тему вышивания, но отодвигает ее на второй план. Здесь речь идет не о происхождении самого ремесла — оно известно, а, как и в версии Манданов, о происхождении охоты за головами и военных ритуалов.

М<sub>480b</sub> связывает принесение в жертву скальпа и военные ритуалы с браком. При таком подходе наблюдается первое сходство между группами {М<sub>479</sub>—М<sub>480a, b</sub>} и {М<sub>473</sub>—М<sub>476</sub>}, с чего и началось наше обсуждение: эта группа утверждала связь между матримонильными союзами и головами-трофеями. Однако сходство с третьей группой {М<sub>478</sub>—М<sub>479</sub>} не менее очевидно. Действительно индейцы Блэкфут называют героиню из М<sub>480a</sub> «Женщина-после-Женщины», указывая таким образом, что она обладает способностью постоянно воскресать (Wissler-Duvall, p. 132, n. 1). Т. е. перед нами создание, ведущее периодический образ жизни, наподобие лягушки, которая отвечает в мифе Меномини за чередование времен года (М<sub>479</sub>), а также, о чем напоминает ее научное название (*Hyla versicolor*), обладает способностью менять цвет кожи.

Помимо способности воскресать героиня мифа М<sub>480</sub>, как мы видели, обладает еще одной — а именно, умением принимать облик то женщины, то мужчины. В различных версиях она предстает то в женской, то в мужской ипостаси; и в последнем случае мужчина преобразается в женщину, чтобы соблазнить врага и обмануть его. Иногда индейцы племени Блэкфут даже говорили, что их героиня была мужчиной, но приняла обличие женщины, когда Солнце послало ее на землю специально, чтобы убить Красную Голову (*ibid.*). Получается, что здесь героиню смешивают с героем известного эпического цикла о мужчине со шрамом (*Scarface*<sup>273</sup>); этот образ нам и предстоит теперь рассмотреть.

Согласно версии индейцев племени Блэкфут (М<sub>482a</sub>: McClintock, p. 491-499; Spence, p. 200-205), этот герой — не кто иной, как сын небесного светила и земной женщины, о чем говорится в цикле, которому мы посвятили много времени и места (четвертая часть). В других версиях того же происхождения (М<sub>482b, c, d, e</sub>; Wissler-Duvall, p. 61-65 (2 версии); Grinnell, 3, p. 93-103; Josselin de Jong, 2, p. 80-82; Uhlenbeck, p. 50-57) герой — молодой индеец, чье лицо изуродовано шрамом; когда он просит одну девушку из селения стать его женой, та с иронией отвечает, что выйдет за него замуж не раньше, чем с его лица исчезнет уродливая отметина. Отчаявшись, юноша отправляется на поиски приключений; он приходит к Солнцу, завязывает дружеские отношения с сыном светила, Утренней Звездой, а также заручается поддержкой Луны — жены Солнца. Мать и сын всемерно помогают ему. Несмотря на свою суровость, Солнце проникается к юноше жалостью и излечивает его, сделав настолько похожим на своего сына, что их путает даже родная мать Утренней Звезды.

Несмотря на запрет Солнца, в один из дней герой увлекает своего товарища на запад. Он встречается и убивает семь журавлей, лебедей или диких гусей и, отрубив птицам головы, забирает их себе в качестве трофеев. Так за-

родился обычай снимать с врагов скальпы, которые с тех пор стали служить доказательством воинских подвигов. Радуюсь освобождению от врагов, Солнце обучает своего подзащитного воинским ритуалам и дает ему волшебную флейту, с помощью которой он сможет приворожить любую девушку (Wissler-Duvall, p. 66, n. 1). Вернувшись к своим, герой обучает соплеменников пользоваться паровой баней. Затем он возносится на небо, где превращается в звезду, которую часто путают с Утренней Звездой (M<sub>482b</sub>). По другой версии (M<sub>482d</sub>), он женился на своей возлюбленной; они прожили до глубокой старости и родили множество детей. Или же (M<sub>482e</sub>) — он разделил ложе с жестокой женщиной, а потом прогнал ее в наказание за злость.

Известны варианты данного мифа у индейцев Сиу, в них сохраняется и поразному акцентируется его этиологический мотив. У индейцев Оглала-Дакота история влюбленного, которого девушка-дикарка подвергает испытаниям, прежде чем выйти за него замуж, объясняет также происхождение скальпирующего ножа. Красавица посылает героя на поиски неизвестного предмета, называемого /*tehuniara*/, и тот находит его при помощи двух старых женщин, которыми оказались Солнце и Луна. Но когда он вернулся со своей добычей, девушка превратилась в лесного оленя (*wood-deer*) и убежала; с тех пор запреще- нно употреблять мясо этого животного в пищу (M<sub>483</sub>; Beckwith, 2, p. 401-405; cf. Wissler, I, p. 128-131). В связи с таким неожиданным поворотом возникает проблема, решением которой мы займемся несколько позднее (с. 295). Распространенное символическое изображение скальпирующего ножа из M<sub>483</sub> в виде красного бизоньего рога позволяет распространить эту группу до Виннебаго, племени, принадлежавшего к языковой группе Сиу и жившего на юге района Великих озер. Сложный по сюжету миф о происхождении священных видов оружия и военных ритуалов клана Птиц-Громов (M<sub>484</sub>; Radin, 2) выводит героем младшего из 10 братьев, чье имя — Красный Рог. Ссылка на Птиц-Громов, с одной стороны, и постоянное обращение к декадам (10 братьев, 10 ночей, 10 скальпов) — с другой, заставляют предположить, что окружность, вдоль которой мы следовали с M<sub>473</sub>, могла замкнуться у Сиу. Мифы племени Кроу, входящего в ту же языковую семью, помогут показать это. Но прежде чем покинуть M<sub>483</sub>, отметим, что герой отправляется на поиски неизвестного предмета в сопровождении своего самого младшего брата и близкого товарища, другими словами, в сопровождении двух персонажей, которые оказываются один — *менее, чем братом*, другой — *более, чем братом*. Действительно, Дакота с презрением относились к последнему ребенку (Beckwith, 2, p. 401, n. 3), зато дружеская связь, скрепляемая особым ритуалом, так называемым /*hunka*/, превосходила в их глазах все другие виды человеческих отношений (Walker, p. 122-140). Итак, вместо того чтобы прекратить свое развитие, как в цикле о Мадьекивис, остановившись на избыточной формуле декады, категория «брат» продолжает обыгрываться мифом, который всячески пытается «понять» ее смысл. Такая логическая трансформация, без сомнения, является результатом уже обозначенного нами (с. 268) доминирующего положения цифры 4 у индейцев Дакота, что могло их побудить к отказу от декады в пользу систем менее высокого ранга.

В начале наших рассуждений мы уже обращались к двум мифам Кроу (M<sub>467</sub>—M<sub>468</sub>, с. 256) и рассмотрели их с точки зрения арифметических свойств. Теперь мы не будем на них долго задерживаться, разве что подчеркнем, что в одном случае герой одерживает победу над вождем, захватившим

всю пищу и всех женщин, а в другом — над десятью людоедами: 7 братьями и 3 сестрами, у которых, кроме самой молодой, влагалища с зубами (Lowie, 3, p. 132, 167-168). Таким образом, мифы постулируют сходство между человеком, захватывающим женщин и пищу, женщинами, уничтожающими мужчин, и людоедами. Последние-то и есть Птицы-Громы (в параллельных, ранее цитировавшихся версиях Манданов, к которым мы еще вернемся на с. 284-285, — М<sub>469 а, б</sub> — речь идет о бизонах-людоедах).

Итак, версии Сиу снова подводят нас к исходной точке, причем поразительно то, что Кроу, у которых есть миф о происхождении ритуала скальпирования, похожий на аналогичный миф индейцев Блэкфут и Дакота, рассказывают историю о мужчине со шрамом в образах, особенно близких мифам о происхождении сезонной периодичности, какими мы их встретили у Меномини:

*М<sub>485</sub> Кроу: Красная Голова*

Желая испытать одного из женихов, девушка требует от него принести волосы Красной Головы. Герой отправляется в путь, встречается со сверхъестественными покровителями, которым он приносит в жертву различных оленей (либо животных, приравняваемых к оленевым, в понимании индейцев): муфлонов, оленей, «американских» антилоп и др. Взамен покровители оказывают ему помощь. Женщина-лань с белым хвостиком [*Dama virginiana*] и женщина-муравей (ср. М<sub>480 а, б</sub>) помогают ему принять облик девушки, американский барсук завершает процедуру трансформации.

Превратившись в муравья, герой по очереди обманывает бдительных стражей Красной Головы: журавля, койота, собаку, волка и змея. Затем он вновь принимает женский облик и предлагает Красной Голове вступить в брак. Тот соглашается, хотя братья пытаются настроить его против этой так называемой женщины, на руке у которой шрам и которая пахнет мужчиной.

Дождавшись, когда муж заснул, лже-жена убивает его, срезает волосы и оставляет лысым. Затем герой вновь становится мужчиной и убегает. Братья убитого преследуют героя, но ему удается ускользнуть от них с помощью покровителей, поджидавших его вдоль дороги. Он приносит волосы Красной Головы своей суженой, и они празднуют свадьбу (Lowie, 3, p. 141-143).

Теперь обратимся к другому рассказу:

*М<sub>486</sub> Кроу: мужчина со шрамом*

Жил на свете индеец, который в детстве, играя, упал в огонь. Он возненавидел обожженную часть своего лица и отправился искать счастья. Сверхъестественные силы — покровители героя — подсказали ему обратиться за помощью к орлу, жившему очень далеко. Птица пообещала индейцу помочь при условии, что он будет защищать ее детенышей от водяных духов, то и дело приходивших поживиться птенцами. Герой согласился, и орел отвел его к Солнцу, дети которого принялись лечить индейца при помощи волшебного зеркала, а он в благодарность обучил их разным играм. По истечении 20 дней<sup>30</sup> Солнце проводило своего гостя обратно к орлу, взяв обещание впредь не морщиться и не жмуриться, глядя на его сияющий лик.

Орел предупредил героя, что скоро на землю должен сойти туман и тогда водяные духи обязательно нападут. Из воды появилось чудовище, но герой

убил его, забросав пасть нападавшего раскаленными на огне камнями. Это была «длинная выдра», мифическое животное, занимающее в демонологии Кроу место рогатых или волосатых змеев. Гром забрал труп «выдры».

Прошло время, орлята подросли, и Солнце повелело орлу, чтобы его сын привел героя. Когда выпал первый снег, птица посадила индейца к себе на спину и перенесла в селение, где тот женился на красивой девушке, которая еще прежде говорила, что он бы ей понравился, если бы половина его лица не была обожжена. С тех пор у героя появилась способность предсказывать перемену погоды (Lowie, 3, p. 152-156).

Итак, заключив союз с орлами, герой одержал победу над длинной выдрой и получил способность предсказывать перемену погоды. В другой версии (M<sub>486b</sub>: Lowie, 3, p. 144-149) водяные духи заставляют его вернуться к чисто и исключительно человеческому образу жизни и не ввязываться больше в великую борьбу между силами неба и подземелья. Т. е., как и в версиях Меномини, единственное средство придать человеческий облик этому конфликту, при отсутствии возможности разрешить его окончательно, состояло в установлении или изобретении сезонной периодичности. Периодичность воплощается в персонаже, который провоцирует перемены в погоде (M<sub>479</sub>), предвидит их (M<sub>486</sub>) или же, будучи наделенным несколькими жизнями, сам по себе является периодическим или изменяющимся существом (M<sub>480</sub>).

Таким образом, становится ясно, что с самого начала наших рассуждений мы следуем по двум траекториям, соответствующим параллельным или взаимопересекающимся мифологическим формулам. В обеих формулах присутствует общий член — персонаж, состоящий из двух половин, красивый и уродливый, — который, в одной формуле, предписывает излишне многочисленным и противостоящим друг другу группам чередоваться, а в другой — сам характеризуется чередованием, изменяя свой пол. Кроме того, он вводит в обиход скальпирование и воинские ритуалы, чем дает начало отношениям внутри формации нового типа: теперь это не сверхъестественные силы неба и земли, но соплеменники и враги. Во всех описанных случаях данные группы образуют серии, которые в мифах суммируются или разлагаются. Суммируют группу путем придания жены каждому из 10 братьев (M<sub>473-477</sub>). Разлагают — путем перераспределения жен, присвоенных одним-единственным мужчиной (M<sub>467</sub>), или путем дележа добытых вражеских скальпов. Добытый скальп делает возможным брак между соплеменниками (M<sub>480b</sub>, M<sub>482-486</sub>), подобно тому как скальп, отвоеванный у врагов, делает возможным брак с представителями других племен (M<sub>474-475</sub>).

До сих пор операции разложения и переразложения касались только женщин, скальпов или женщин и скальпов одновременно. Нам остается исследовать вариант, относящийся к той же группе, но имеющий одну отличительную черту: в противоположность циклу о Мадъекивис, с одной стороны, и циклу о Красной Голове — с другой, разложение и переразложение в данном случае затрагивают мужчин.

*M<sub>487</sub> Оглала-Дакота: каменный мальчик (I) [cf. M<sub>489</sub>]*

Жили когда-то четыре неженатых брата, которые оказали радушный прием незнакомке. Поскольку в их присутствии она не открывала лица, младший из братьев, превратившись в птицу, начал ее выслеживать. И увидел, что лицо

девушки покрыто волосами. Это была колдунья, страстно желавшая завладеть скальпами четырех братьев, чтобы завершить украшение своего платья, на котором красовалось уже немало подобных трофеев. Ей удалось убить трех старших братьев, но младший воскресил их, обезглавив людоедку.

Вторая гостья, а за ней следили таким же образом, оказалась девушкой с добрыми намерениями. Она помышляла только о том, чтобы изготовить для братьев мокасины. Однако через некоторое время братья один за другим исчезли.

Оказавшись одна на всем белом свете, девушка проглотила маленький камень и зачала от него ребенка. Скоро она родила сына. Когда он вырос, то отправился на поиски своих дядёв и обнаружил их скелеты перед жилищем злой колдуны. Она пыталась убить и его, но каменное тело юноши было неуязвимым. Он сразил старуху и воскресил своих дядёв.

Наступила зима, и герой встретил молодых девушек, которые подбили его скользнуть вниз по заснеженным склонам наперегонки, рассчитывая, что он разобьется о скалы. Он убил и их. Однако под видом девушек скрывались бизоны, и их сородичи набросились на братьев, чтобы отомстить. Да только братья вышли победителями из схватки. С тех пор люди стали охотиться на бизонов как на дичь (Wissler, p. 199-202; восточную версию см.: McLaughlin, p. 179-197).

Хотя в данной истории присутствует мотив скальпа, миф прежде всего посвящен обрядам, связанным с зимней охотой. У тех же индейцев Дакота символические изображения на священной трубке иллюстрируют в том числе связь между охотой за головами и охотой на бизонов. На трубке изображена краснокожая неприступная девушка, обращающая в скелеты всех, кто пытается к ней прикоснуться, однако относящимся к ней с должным почтением она отдает бизона, а также трубку, которую они украшают скальпами: «Она приказала им приносить скальпы врагов и танцевать танец войны, угощаясь мясом бизона» (M<sub>478b</sub>; Wissler, I, p. 203). Эта трубка, на месте которой может быть «белое одеяние», «чаша» или «раковина», возвращает нас, подобно M<sub>487</sub>, к мифу Манданов (M<sub>481</sub>) о происхождении священного одеяния, украшенного скальпами, а на самом деле — ракушками. Отсюда происходит и название переносного жертвенника (*Shell Robe Bundle*)<sup>274\*</sup>, где это одеяние хранили.

В манданских мифах, лежащих в основе обрядов, связанных с зимней охотой (M<sub>469a</sub>, б, см. выше, с. 282), также говорится о происхождении скальпирования. Молодой и неудачливый охотник за орлами должен добыть скальп людоеда, волосы которого выкрашены в четыре цвета. Женщина-лань с белым хвостиком (cf. M<sub>485</sub>) трется своим обнаженным телом о тело охотника и превращает его таким образом в девушку, оставив ему только прежние ноги, чтобы он мог быстро бегать. Герой добирается до людоеда, у которого есть сестра — птица-людоедка, и вступает с ним в брак. При первом удобном случае лже-жена убивает и обезглавливает своего мужа. Затем под предлогом женского недомогания она уединяется и сбегает<sup>31</sup>.

После разнообразных приключений, в ходе которых герой убивает сестру-людоедку и завладевает ее головой, он встречает трех сестер-олений [*Dama virginiana*; *Dama hemionus*; *Cervus* sp.] с зубастыми влагилищами, а затем четвертую, безобидную бизонику, впоследствии ставшую его женой. Она защищает его от своих семерых братьев, воинственных божеств-каннибалов. Завладев их

волшебным оружием, герой решает вернуться к своим<sup>32</sup>. Жена соглашается отпустить его, но предупреждает, что из ревности погубит четырех первых женщин, на которых он женится после нее. Вот почему он выбирает женщин самого простого звания, и они умирают одна за другой; только после этого он останавливает свой выбор на дочери вождя племени, хотя она предлагала ему себя сразу после его возвращения (Beckwith, p. 149-154; Bowers, I, p. 286-295). Ревнивая жена, одиннадцатая в декаде, показана как существо неоднородное, наполовину бизониха, наполовину человек. Она становится основательницей вдовства: «Еще сегодня сохраняются верования, что мужчина, потерявший нескольких жен подряд, — жертва ревнивой женщины» (Bowers, p. 295). Не забудем также, что в силу реальных условий зимняя охота происходила вблизи от селения или даже в самом селении и потому, с социологической точки зрения, имела смысл «домашности», если не эндогамности, в то время как кочевая летняя охота несла в себе приключенческий, воинский и экзогамный смысл. Так и мифы, легшие в основу зимних обрядов, вращаются вокруг темы ревности, какая бы роль ни отводилась этому чувству: признавались ли его права, как в М<sub>469</sub>, или, наоборот, ревность должна была смириться перед ритуалами палки, выкрашенной в красное (М<sub>463-465</sub>), когда молодые люди отдавали своих жен старейшинам селения. Симметрично этим мифам миф, легший в основу летних обрядов, объясняет происхождение непостоянства: «Вот почему теперь случается так, что мужчина покидает женщину и ребенка и забывает о них» (М<sub>462</sub>; Bowers, I, p. 281; cf. L.-S., 19).

Чтобы успокоить читателя, который, наверняка, спрашивает себя, куда мы клоним, вспомним, что Мадьекивис, старший из 10 или 11 братьев (подобно героине из М<sub>469</sub>, самой молодой из 11 братьев и сестер), объясняет периодичность регул ревностью. Итак, Мадьекивис тоже оказывается неоднородным существом, по крайней мере в функциональном отношении, поскольку в отсутствие женщин он берет на себя заботы по уходу за неженатыми членами семьи. Об этом говорится практически во всех версиях, но версии Кри (М<sub>477a-d</sub>) наиболее подробны. Ухаживая за незнакомой гостьей, Мадьекивис радостно воскликнул: «Отныне нам не придется шить!» (Bloomfield, I, p. 230). Или же более развернуто: «Я, наверное, не смог бы дальше заниматься моими братьями; я не смог бы ни готовить, ни шить им мокасины...» (Skinner, 8, p. 354). Некоторые мифы рисуют его как простака и невинную душу; другие наделяют его попеременно то отвагой, то трусостью. И совсем нетрудно найти общее в положении вдовца и мужчины, у чьей жены наступили регулы, однако пока мы оставим этот вопрос в стороне.

Поскольку логика изложения привела нас к мифам Манданов, полезно будет рассказать в общих чертах об охотничьих обрядах этого индейского племени, позволяющих установить дополнительную связь между всеми рассмотренными нами мифами. У Манданов и Хидатса существовало три наиболее значительных охотничьих обряда: обряд палки, выкрашенной в красное, или Красной Палки, о котором мы говорили в связи с мифом-основой М<sub>464-465</sub> (с. 250-251), обряд Снежной Совы, о котором речь шла только что (М<sub>469</sub>), и обряд Маленького Сарыча — миф, основу которого мы тоже упоминали (М<sub>462</sub>, с. 240). Два первых обряда — зимние, третий — летний. Несмотря на это различие, все три можно выстроить в линейную серию в соответствии с тем, какое место отводится в мифе Бизонихе, образ которой присутствует во всех трех. В М<sub>464-465</sub> Бизониха выведена соплеменницей, по-

могающей индейцам победить 10 или 12 вражеских селений, объединившихся для нападения и уверенных в том, что рассеют ряды неприятеля, отрубив 100 голов. Выше мы констатировали, что в  $M_{469}$  Бизониха показана как существо с двойственной природой, как посредница между выходцем из человеческого рода и ее собственной семьей, состоящей из сестер-человекоубийц и воинственных братьев-людоедов. В  $M_{462}$ , наоборот, Бизониха целиком на стороне сородичей, она приводит к ним своего мужа-человека, подвергая его большой опасности:

ЗИМА  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Красная Палка:} \quad \text{соплеменники.....БИЗОНИХА.....} \text{враги} \\ \text{Снежная Сова:} \quad \text{соплеменники.....БИЗОНИХА.....} \text{враги} \end{array} \right.$

ЛЕТО Маленький Сарыч соплеменники.....БИЗОНИХА..... *враги*

Такое смещение Бизонихи от лагеря соплеменников до лагеря заклятых врагов напоминает о другом перемещении аналогичного типа (см. выше, с. 68). В нашем случае оно объясняется особенностями структуры каждого отдельного мифа. Обряд Красной Палки призван трансформировать удачу на войне в успех на охоте: именно благодаря бизонам индейцам удастся победить врагов. В мифе о зимней охоте, как и в обряде Снежной Совы, предыдущая формула сохраняется в инвертированном виде: ведь речь идет прежде всего о мифе, трактующем появление обряда скальпирования; только после введения в обиход этого обряда герой победит братьев Бизонихи, воинственных божеств. Как и следовало ожидать, миф, в котором заложены основы обряда летней охоты, развивается в другом направлении: одержав победу над бизонами, герой получает в награду возможность заниматься земледелием, в том числе благодаря своему постоянству, когда он воплотился в женщину, — другими словами, благодаря отсутствию у него ревности. Дело в том, что Манданы и Хидатса уходили охотиться на равнины, когда побеги маиса достигали высоты колен, и в ходе подобных вылазок нередко сталкивались с отрядами врагов; возвращались же они в селения, когда приближалось время сбора урожая. Таким образом, всю сложную систему обрядов и мифов можно свести к трем формулам:

- а) (война) =  $f(\text{охота})$ ;
- б) (охота) =  $f(\text{война})$ ;
- в) (земледелие) =  $f^{-1}(\text{охота} \equiv \text{война})$ .

Если мы теперь еще вспомним, что у тех же Манданов и Хидатса лягушка, сама того не желая ( $M_{460, 461}$ ), становится предметом спора между небесными светилами, которых в  $M_{465}$  подстрекает бизониха, тогда мы получим значение оператора и самой этой мифологической системы, включая совпадения между бизонихой и лягушкой; и нам будет еще легче сблизить функцию одной — в мифе Манданов и другой — в мифах Меномини: обе выступают посредницами, одна — между зимой и летом, благодаря способности вызывать дождь, другая — между охотой и войной, благодаря скальпам<sup>33</sup>, к охоте за которыми она подталкивает людей либо добыча которых гарантирует людям успех, т. е. победу над ней самой и над ее сородичами.

## II. Три украшения

**И**так, мы вернулись к спору небесных светил, проделав при этом длинный окольный путь, позволяющий понять, почему мифы, начинающиеся таким образом, обязательно включают или эпизод с дикобразом, или мотив декад, но не оба одновременно. Дикобраз, как мы уже видели, представляет собой сезонную периодичность в динамике. А формула декад, как мы выяснили, исключает существование периодичности в момент рассказа: для ее восстановления необходимо, чтобы декады уступили место единицам менее высокого ранга. Следовательно, в одном случае миф отталкивается от периодичности, в другом — от ее отсутствия и стремится эту периодичность воссоздать.

В четвертой части мы начали исследование спора небесных светил с версии Арапахо ( $M_{425-428}$ ); сам этот спор кажется столь значительным, что у тех же Арапахо отыскивались варианты, благодаря которым можно завершить наш длинный путь. Эти варианты иллюстрируют два ряда, параллельных или сходящихся в зависимости от обстоятельств, которые мы сгруппировали по разделам, назвав их соответственно: «Красная голова» и «Каменный мальчик».

### *$M_{488}$ Арапахо: Красная голова*

Жил-был очень красивый, но ленивый юноша. Он так не любил вставать по утрам, что иногда предавался неге в кровати целыми днями. После долгих колебаний отец, наконец, решился приструнить его. Но все усилия были тщетны: юноша упорствовал в своей лени; однако втайне он решил напасть на людоедов, о которых ему рассказывал отец.

Он пошел к одной старухе расспросить о них, и та сообщила ему, что людоеды живут далеко на востоке. Герой пустился в путь. В первый вечер он бросил в огонь несколько сухожилий, которыми заблаговременно запасся: скрючиваясь в языках пламени, они сжигали землю, чем сокращали расстояние до деревни людоедов. На следующий день он проделал то же самое. Старик со старухой указали ему путь к месту, где жила жена людоедов, посоветовав просить ее о помощи. Женщина уступила просьбам, отдала свой внешний облик герою и послала его вместо себя к своим семи мужьям, якобы, чтобы отнести им мокасины и тем самым заслужить хороший прием. Однако все оказалось напрасно, младший из братьев заметил, что у женщины мужские руки.

Герой, притворившись, будто собирается вычесывать вшей у старшего брата, отрубил ему голову и убежал. Другие братья, встревоженные криками гу-



сей-охранников, пустились в погоню. Беглец укрылся в железной хижине своей покровительницы. Вскоре прибыли преследователи и начали ей угрожать. Женщина сделала вид, будто открывает им, но затем так быстро захлопнула дверь, что отрезала головы еще шестерым людоедам (см. М<sub>241</sub>). Попросив себе голову одного своего мужа, она оставила остальных герою. Волосы на них были огненно-красного цвета.

Вернувшись домой ночью, герой в тишине лег спать. На следующий день отец хотел прогнать чужака, занявшего кровать сына, однако узнал его и принял с радостью. Так было покончено с людоедами, о которых до сих пор рассказывают юношам, долго спящим по утрам (Dorsey-Kroeber, p. 126-133, var. p. 133-135).

Этот миф мы рассмотрим вместе с мифом, иллюстрирующим другую семью:

*М<sub>466</sub>. Арапахо: каменный мальчик (ср. выше, с. 257).*

Вдали от всех жили шесть братьев и сестра. Однажды старший брат решил сходить в соседнее селение. По дороге он набрел на навес, под которым лежала какая-то старуха. Она объяснила, что страдает от боли в позвоночнике и попросила путешественника потоптать ей ногами спину, чтобы облегчить боль. Но из бока старухи вдруг выступило острое ребро и убило героя. Колышками от палатки ведьма прибила труп к земле и тут же принялась посыпать пеплом из своей трубки глаза, рот и грудь мертвеца.

Ни один из братьев не избежал той же участи. Оставшись одна в целом мире, преисполненная отчаяния сестра пустилась странствовать. Однажды вечером она взяла в рот приглянувшийся ей маленький круглый прозрачный камешек. Вскоре она произвела на свет сына и назвала его Светлый Камень. Мальчик быстро вырос. Он часто видел мать плачущей и решил отправиться на поиски пропавших сородичей. В своих странствиях он пришел к той самой старухе, что погубила братьев его матери; и она опять попросила помочь ей тем же способом. Но тело героя было каменным: он раздробил колдунью и бросил труп в костер, где тот быстро превратился в пепел. Затем мальчик воскресил своих погибших родственников, и семья вновь собралась вместе.

Как-то раз к ним явилась другая старуха, она несла мешок, полный одежды, и железную палку.

Старуха не захотела показать хозяевам, что в мешке, и тогда Светлый Камень превратился в дятла и все разузнал (М<sub>487</sub>). Он увидел, что там лежат семь мужских костюмов и один женский, и все они отделаны бахромой из лобковых волос. Ведьма разговаривала сама с собой, и он подслушал, что она хочет убить его, а также его мать и дядей, чтобы срезать с их трупов волосы, которых ей не хватает для рукоделия.

Узнав об этом, братья послали старуху накопать диких клубней, а сами тем временем сожгли ее мешок. Завидев дым, она бегом вернулась и успела своей железной палкой вытащить из огня головной убор, украшенный двумя тестикулами, и железный шит, кожаное покрытие которого уже сгорело. Вооружившись таким образом, старуха вступила в сражение; стрелы соперников отскакивали от щита, не ранив ее, но она упала замертво, когда стрела Светлого Камня попала между тестикулами. Труп ее сожгли на костре.

После всех этих приключений семья решила переехать в главное селение

племени. Один индеец вскоре начал ухаживать за сестрой, она вышла за него замуж и родила ему красивую маленькую дочку. Светлый Камень, со своей стороны, одерживал победу за победой, не решаясь жениться ни на одной из девушек, которые приходили каждую ночь разделить с ним ложе [M<sub>484</sub>].

Взволнованная успехами своего брата, младшая сестра влюбилась в него. Много раз подряд приходила она к нему по ночам, и он был очень заинтригован упорным молчанием этой партнерши. Наконец он отметил ее плечо краской. Проснувшись, герой узнал сестру и от стыда оставался в кровати целый день. Неизвестно, каким образом, но это выплыло наружу, и их уличили в кровосмешении. Ночью Светлый Камень ушел горевать на холм. Напрасно четыре раза мать упрашивала его вернуться. Он решил отказаться от человеческой жизни и превратиться в камень, думая, что только так сможет больше не видеть свою сестру (см. M<sub>481</sub>). И он стал камнем на холме, таким ярким и светлым, что его было видно издали (Dorsey-Kroeber, p. 181-189).

Здесь мы ограничимся напоминанием о версии «толстопузого мальчика» (M<sub>470</sub>; Kroeber, 6, p. 97-100), промежуточной, на наш взгляд, между версиями Кроу (M<sub>467</sub>) и Арапахо (см. выше) того же самого мифа: в ней герой не сбегает от своей сестры, а насилует жену вождя, вероятно, того же, что и в M<sub>467</sub>, ибо он аналогично обращался со своей главной женой, насилует с целью наказать вождя за то, что он завладел всеми девушками на выданье, а это с точки зрения теории матримониального союза — противоположность кровосмешения.

Что же касается лечения, которого требовала колдунья из M<sub>466</sub> и которое описано в разных мифах, распространенных вплоть до Огненной Земли (Lothrop, p. 100-101), то следует отметить, что племя Арапахо принадлежит к семье Алгонкинов, где практиковали такой вид лечения заболеваний костей: «Дети, рожденные ножками вперед, обладают даром излечивать боли в спине; их заставляют топтать ногами спины больных» (Speck, 7, p. 80). Сближение, таким образом, еще более допустимо, поскольку, согласно мифу, смертоносный бок — нижний, т. е. тот, напротив которого располагается голова зародыша. Так говорится в мифах Омаха, и потому этот бок, как и зародыш, — предмет строгого запрета у одного из их кланов (Fletcher-La Flesche; p. 175). Сам же по себе выход плода ножками вперед поднимает такие обширные пласты проблем, что мы сейчас не возьмемся их анализировать.

Мы не станем далее рассматривать упомянутые в мифах предметы из железа — навес, дверь, палку, — поскольку не знаем точно, какой местный материал здесь имеется в виду; однако, скорее всего, — это камень, фигурирующий в других версиях. С функциональной точки зрения, очевидно, что железо противопоставляется коже, о чем свидетельствует, в частности, эпизод с щитом: кожа, в отличие от железа, поддается огню. Данная ссылка на отличительные свойства кожи или шкур в сочетании с упоминанием лобковых волос, из которых в Северной Америке плели бахромку для курток и гетр, причем не только у племен Арапахо, приводит нас к варианту Дакота, более замысловатому, чем другой (M<sub>487</sub>). Мы сильно сократили этот вариант, чтобы выделить только некоторые аспекты.

*M<sub>489</sub> Оглала-Дакота: каменный мальчик (2) [cf. M<sub>487</sub>]*

Вдали от всех уединенно жили четыре брата. Вместе они делали всю женскую работу. Однажды старший брат поранил ногу и вскоре заметил, что па-

лец на ногу растет. Он подрезал кожу и достал оттуда маленькую девочку. Когда она выросла, то стала вести хозяйство в доме холостяков, а они обращались с ней как с сестрой. Не желая покидать своих братьев, она отказывалась от всех свадебных предложений, недостатка в которых не было.

Один за другим братья исчезли. Однажды девушка захотела пить. Воды не оказалось, и она взяла в рот белый гладкий камень, и понесла от него. У нее родился сын, он рос, а она воспитывала его. И хотя тело сына было твердое, как камень, мать все время боялась, что он исчезнет так же внезапно, как появился.

Растроганный слезами матери, молодой человек в один прекрасный день решил отправиться на поиски ее братьев. После долгого и трудного пути он обнаружил укрытие Ийа, людоеда, принявшего облик маленькой старушки. Людоед попытался убить героя, но у него ничего не вышло. Это он когда-то убил братьев матери мальчика и выдубил их кожу. Герой воскресил их и победил старуху в битве, приняв облик великана. Затем он сжег в курильнице лобковые волосы, которыми в тот день, когда он отправился в путь, девушки-невесты украсили его головной убор и мокасины, и оживил дымом многочисленные жертвы людоеда. Перед тем как вернуться в стойбище, герой предупредил Ийа, что он растопчет и растолчет его словно высушенную кожу. Людоед сомкнул свои челюсти на ногах противника. Тому удалось высвободиться, но он потерял один мокасин, да так и не нашел его, потому что в этот момент Ийа стал невидимым (Walker, p 193-203).

Остановимся сейчас на этом мифе — одном из самых красивых и самых драматичных в американской эпической литературе, мифе, который мы были вынуждены сократить почти до неузнаваемости. Невозможно отдать ему должное без специального исследования. Бросая людоеду свои проклятия, герой говорит: «Я сейчас раздавлю твою голову и руки, как сухую кожу, и ты останешься лежать в этой мрачной долине, лишенной деревьев, травы и воды; ни одно живое существо вовек не проникнет сюда. Солнце будет жечь тебя, холод леденить. Ты осознаешь свое зло и заплатишь за него страданиями, голод и жажда измучают тебя, но никто не придет тебе на помощь» (там же, p. 202).

Распростертый до пределов горизонта, людоед, таким образом, смешивается с пустынной территорией и воплощает собой также суровость сезонов, причину голода. Поэтому и другие тексты делают из него монстра-пожирателя и каннибала, бога обжорства (Beckwith, 2, p. 434-436; маленькая красивая девочка, а на деле — людоед, олицетворяет зимний голод в мифе Манданов M<sub>463</sub>).

Ту же риторическую фигуру, сравнивающую землю с плащом, можно обнаружить в дакотской версии истории о братьях-холостяках. Версия уточняет, что каждый из них является олицетворением ветра. (M<sub>489c</sub>: Walker, p. 176-179. См. M<sub>489 b,d</sub>: там же, p. 173-176, 179-181; M<sub>489c</sub>: Beckwith, 2, p. 394-396). Незвестная гостя вышла замуж за Южный ветер. Старший брат — Северный ветер — неотступно преследует ее. Она укрывается под своим плащом, растягивая его до самого края земли, и становится узницей собственного плаща. Затем Северный и Южный ветры вступают в безысходную схватку с плащом. То холод одерживает победу, и тогда плащ замерзает и становится твердым; то тепло Южного ветра отогревает и смягчает его, и женщина может бросить на поверхность свои разноцветные украшения.

Этот урок философского порядка, преподанный жрецом племени Сиу, освещает алгонкинские версии мифа о Мадьекивис: в финальных сценах братья становятся ветрами, а старший — отмеченный непостоянством характера, попеременно и хвастливым, и боязливым — оказывается Западным ветром в М<sub>475</sub> (версия Schoolkraft в: Williams, p. 124-134); на языке Оджибве даже имя старшего брата означает «злой или угрожающий ветер» (Skinner, 14, p. 49-50). Используя необходимые выравнивания географического расстояния и различий климата, мы тем более испытываем соблазн сопоставить данное имя с именем сомневающегося Солнца, называемого «неделей ветра» в мифе Атапасков с берегов Тихого океана (М<sub>471d</sub>, см. выше, с. 260-261); в отличающейся, но очень узнаваемой форме, миф о братьях-холостяках существовал в том же регионе у индейцев племени Чинук (Boas, 5, p. 172-175).

Если у Дакота героиня олицетворяла землю, усыпанную украшениями по весеннему покрову, то, без сомнения, события в мифах индейцев региона Великих озер необходимо интерпретировать с учетом возможных изменений имеющихся версий. В М<sub>474</sub> героиня, прижимая к груди отрубленную голову своего брата, бросает в глаза хтоническому медведю талисманы, которые она находит на дне кожаного кошелька (трансформация плаща). В М<sub>475a</sub>, напротив, братья хотят отдать героя хтоническим духам, ибо он потерял священную стрелу и в своей поспешности рассыпал волшебные чары, сокрытые в дорожной сумке старшего брата. Цитированный нами выше миф Виннебаго (М<sub>484</sub>, см. выше, с. 281) рассказывает, что, преследуя героя до его деревни, принцесса из далеких краев потеряла одну за другой свои одежды и, таким образом, пришла в деревню совсем обнаженная. Наконец, один из героев племени Дакота (М<sub>487b</sub>; см. выше, с. 283-284), пожелав во время зимней охоты лишить краснокожую девственницу ее одежды, гибнет: он действует подобно Северному ветру в М<sub>489c,d</sub>, который, пользуясь своей властью, отнимает украшения у невестки.

Мы не ошибались, предполагая на с. 272-273, что сильные версии мифа о Мадьекивис содержали также и метеорологические коннотации, которые остаются в латентном состоянии. В отличие от других версий, эта коннотация не объясняет ни повторения или завершения бурь, что подтверждает регулярное чередование сезонов, ни разделения космических сил, необходимого для того, чтобы такое чередование было безмятежным. В данном случае коннотация выражает жестокий конфликт этих сил. Внутри четырехчастной системы мы уже наметили структуру, предусмотрительно оставив в ней свободное место. В целом система хорошо иллюстрирует инверсию темы: в самом деле, при инвертивном рассмотрении противоположного образа (М<sub>475e-f</sub>) мужские и женские свойства, объединявшиеся соответственно на западе и на востоке, разделяются и возвращаются к целибату<sup>275</sup>, тогда как в данном случае мужские свойства, объединенные соответственно на юге и на севере, беспрестанно оспаривают одну и ту же супругу.

Другие исследования, в совокупности с предыдущими, подтверждают, что, несмотря на внешние различия, все мифы связаны между собой и принадлежат к одной группе. Версия Дакота о происхождении стад бизонов (М<sub>489f</sub>; Schoolkraft в: Williams, p. 34-38) превращает группу из нескольких братьев, убитых гигантом, в группу из шести гигантов, убивающих родственников героя. Но в отличие от истории человека со шрамом, где убийца ве-

ликана превращается в соблазнительную женщину для совершения предопределенного преступления, здесь именно последний из великанов, нацеленный на убийство, превращается в обольстительную женщину, чтобы избежать роковой участи. Таким образом, определяется структура из четырех элементов, два из которых состоят в превращении гиганта в старую колдунью-убийцу, т. е. в анти-соблазнительницу, или в гигантскую молодую женщину, когда она, чтобы избавиться от обольстителя, расстилает свой плащ так, что он покрывает всю землю (M<sub>489c,d</sub>).

И это еще не все. В истории о человеке со шрамом герой, превращенный в женщину, захватывает трофей — голову великана. В M<sub>489f</sub> гигант, претерпевший такое же изменение, завладевает белым пером, чудесным головным убором героя, что влечет за собой превращение героя в сабоку. Вернемся к этому эпизоду в связи с версиями Меномини (M<sub>493a,b</sub>, с. 298). Рассматривая в данный момент превращения: *голова-трофей*  $\Rightarrow$  *головной убор из перьев*, — мы можем заметить, что герой мифа Гро-вантров M<sub>470</sub> также носит на голове белое перо, а герой M<sub>481</sub> (версия Манданов: Beckwith, I, p. 96-102; версия Хидатса: Bowers, I, p. 370-373) именует себя «Пером на голове». Перо красуется и на голове настоящей сестры в M<sub>489</sub>, приемной сестры в M<sub>481</sub>, в то время как злая ведьма, подобно двум другим, носит прикрепленные к волосам тестикулы. Одна деталь доказывает, что речь идет о трансформации: чтобы вывести свою сестру из битвы, герой M<sub>481</sub> должен направить стрелу на среднюю жилку пера и расщепить его по всей длине — подобным образом его соратник в M<sub>498</sub> убивает ведьму, вонзая ей стрелу ровно между тестикулами.

И наконец, людоеды живут на западе (M<sub>483</sub>) или на востоке (M<sub>483</sub>) в симметричных мифах: либо герой делает землю более узкой, сжигая тонкие кожаные ремешки, называемые сухожилиями (см. выше, с. 338, прим. <sup>13</sup>), либо, в других мифах, героиня становится недоступной, растягивая свой плащ до края земли.

Индейцы Оглала-Дакота — непосредственные соседи племени Арапахо на севере. Ближайшими своими соседями на юге Арапахо считают Киова, которые по-своему рассказывают историю о Красной Голове:

#### *M<sub>490</sub> Киова: Красная Голова*

Жил-был индеец, единственный сын которого не любил вставать по утрам. «Убей человека с красными волосами, — говорил сыну индеец, — и сможешь спать по утрам, сколько захочешь». И однажды юноша отправился на поиски семи человек с красными волосами. По дороге он встретил старуху, и та помогла ему переодеться в женщину. А затем он обманул бдительных птиц, охраняющих людоедов. Старший из братьев-людоедов влюбился в красивую девушку, под видом которой скрывался герой, и, чтобы испытать избранницу, приказал ей засушить мяса, поскольку только женщины умели выполнять эту работу. Герой, как научила его старуха, бросил мясо на муравейник, и насекомые принялись за сушку. Мясо было приготовлено великолепно — без надрезов и правильно. Остальные людоеды пытались вразумить старшего брата, обращая его внимание на мужской локоть девушки, но он не стал их слушать. Притворившись, что вычесывает вшей у своего мужа, лже-жена убила его и отрубила ему голову. Птицы подняли тревогу. Братья преследовали героя до самой хижины его старой покровительницы. Старуха сказала, что отдаст им убийцу, он же в это время делал вид, будто отбивается. Но, вместо

обещанного, она так быстро захлопнула дверь, что отрубила головы шестерым братьям. Собрав головы, старуха сняла с них скальпы и объяснила герою, что уже давно хотела сделать это. Она разделила каждый скальп на две части, по одной оставила себе, а другие отдала герою. Юноша вернулся домой ночью и развесил скальпы на высоких местах, каждый в отдельности. Когда индейцы проснулись, они увидели красный свет, который излучали волосы. Даже солнечный свет казался красным. Отец торжественно объявил сыну, что впредь тот может оставаться в постели, сколько захочет. А птицы-охранники, которым теперь нечего было охранять, исчезли — больше их в бывшем поселении людоедов не видели (Parsons, 2, p. 78-80).

\*\*\*

Рискуя навязать читателю утомительные умственные упражнения, мы постепенно чередовали истории о Красной Головах и о Каменном мальчике. Основанием к этому послужило воспроизведение обеих серий, от одного племени к другому, с соблюдением тесного параллелизма, а также их трансформации путем скрещивания или переноса. Подводя итоги пройденного пути, мы попытаемся сейчас выяснить суть этих отношений.

Можно отметить, что версии истории о Красной Голове меняют первоначальную ситуацию по сравнению с ее описанием в других мифах. Вместо окаменевшего влюбленного герой оказывается ленивым сыном. Данное различие дублируется еще двумя: лицо окаменевшего влюбленного, с одной стороны, красивое, а с другой — безобразное, из-за уродливого шрама или ожога; ленивый сын настолько пригож, что даже его родители смущены этим: «...из-за царственной красоты сына родители не осмеливались ругать его... ибо все кругом восхищались им» (Dorsey-Kroeber, p. 1267-127).

Меняется и роль женщины, страстно желающей снять скальпы: из соплеменницы (невесты героя) она превращается в чужеземку (старую отшельницу, М<sub>490</sub>; или жену каннибалов, М<sub>488</sub>). Эта чужеземка оказывается не врагом, а, скорее, соучастницей героя и выполняет ту же двойственную функцию, что мы выделили как неизменную особенность данной группы мифов. Но в другом мифе эта роль выпадает на долю одного или нескольких братьев, вынужденно наделенных функциями домохозяек (М<sub>473-474</sub>); более того, один из братьев даже рождает (М<sub>489</sub>); или же данная функция принадлежит герою, чье лицо состоит как бы из двух частей, и он лишь наполовину становится женщиной (т. к. неполное превращение не выдаст его).

Индейцы Киова, вслед за Манданами и Арапахо, доверяют ту же роль двойственной покровительнице. Это побуждает нас причислить версии Арапахо и Киова ко второй категории в классификации, которой мы воспользовались на с. 286, когда говорили об охотничьих ритуалах Манданов. Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что данные версии определяют (правда, в скрытой форме) военный успех как основу успеха в охоте. Как бы по умолчанию, они подтверждают, что успех на войне обязательно влечет за собой успех на охоте. Нет ничего удивительного в том, что победитель красноволосых каннибалов получает разрешение вставать поздно утром!

Посредством эпизода с муравьями версия Киова возвращает нас к тому же мифу в версии племени Блэкфут (М<sub>480</sub>), где насекомые также владеют

искусством сушения мяса, а не вышивания иглами. Чтобы мясо высохло на свежем воздухе, нужно, не посыпая солью и не обрызгивая рассолом, разделить его на кусочки определенной толщины без надрезов или неточностей. Тонкая процедура приготовления мяса (которое имеет в данном случае, скорее, вид кожи) похожа на подготовку кожи к дублению и на процедуру снятия скальпа с головы побежденного воина. Да и сам скальп, не соотносится ли он одновременно и со свойствами сушеного мяса, и со свойствами дорогой кожи? М<sub>474</sub> подтверждает это в соответствующих определениях, т. к. в данной версии враги пытались довести дорогу для них голову до состояния сушеного мяса (Williams, p. 53).

Вспомним, что версии племени Блэкфут, уже изменившие миф Меномини (М<sub>479</sub>; см. выше, с. 271–272), в свою очередь, представляются в двух формах: одна прямая, другая инвертированная. М<sub>480a</sub> — миф о возникновении вышивки иглами, М<sub>480b</sub> — миф о происхождении скальпирования. Итак, можно сделать вывод, что мысль туземцев замечает отношения корреляции и оппозиции между скальпами и шкурами, украшенными вышивкой. Впрочем, не менее удивительно, что особое место в мифах уделено вышитым поножам и мокасинам. Таким образом, оппозиция между техникой изготовления скальпа (от природы украшенного собственными волосами) и техникой вышивки (которая искусственно украшает кожу «волосами», т. е. иглами дикобраза, тоже скальпированного) усиливается другой оппозицией — между ногами и головой, верхом и низом. Теряя в глотке людоеда один мокасин, герой М<sub>489</sub> оказывается, если можно так сказать, скальпированным со стороны ног.

Внутренняя оппозиция между скальпами и вышивкой в мифах племени Блэкфут по многим пунктам соответствует другой внутренней оппозиции в мифах Арапахо. М<sub>488</sub> — миф о происхождении охоты за головами, а М<sub>466</sub>, в котором людоедка коллекционирует вместо скальпов лобковые волосы, рассказывает о третьем типе трофеев. Отсюда следует, что скальпы, вышивка иглами дикобраза и бахрома из лобковых волос образуют систему. Действительно, скальп — это трофей из человеческой кожи с прикрепленными к ней волосами, бахрома — трофей из человеческих волос, прикрепленных к коже животного (одежда из кожи оленей), вышивка — трофей из волос животного, прикрепленных к коже животного:

	скальп	бахрома	вышивка
(волосы) приросшие/прикрепленные	+	—	—
(кожа) человеческая/животного	+	+	—

Добавим, что скальпы снимались с мужчин, вышивки выполнялись женщинами, тогда как лобковые волосы брались и у тех, и у других, независимо от пола. Известно, что американские индейцы удаляли волосы со всего тела; но раньше молодые люди устраивали состязания, в которых побеждал обладатель наиболее длинных волос. Миф Дакота М<sub>489</sub> повествует, что девушки на выданье украшали героя своими лобковыми волосами. Отсюда следует новая составляющая, дополняющая систему, которую мы рассматриваем: если, как было показано в четвертой части, иглы дикобраза представляют собой периодический трофей, располагающийся на временной (поскольку был сезон войны, совпадающий с сезоном кочевой охоты) или на про-

странственной оси, то два других имеют периоды противоположного цикла: скальпы снимаются с *дальних* врагов; лобковые волосы берутся с тела самого носителя бахромы или с тел очень *близких* женщин: сестер, жен, невест. Итак, один тип трофеев экзогенный<sup>276\*</sup>, другой эндогенный<sup>277\*</sup>, и мы, таким образом, вновь неожиданно встречаем диалектику близкого и далекого, которая служит путеводной нитью по всей этой книге, а ее посредничество во времени, благодаря периодичности игл дикобраза, воспроизводит в описаниях украшений периодичность больших космических циклов, в ракурсе которых мы приступили к рассмотрению основной проблемы.

Теперь раскроем скобки, чтобы разъяснить одну немаловажную деталь. Как мы уже отмечали, все рассмотренные нами мифы о происхождении скальпирования наделяют оленей определенными функциями: у Кроу они — помогающие (M<sub>485</sub>), у Манданов — враждебные (M<sub>469</sub>), а у Дакота выполняют двойственную функцию: герой захватывает нож для скальпирования, но теряет девушку, которая завладевает его трофеем; девушка превращается в лесного оленя и исчезает, откуда происходит табу на употребление в пищу мяса этого животного (M<sub>483</sub>; Beckwith, 2, p. 405; и выше, с. 281). Итак, по отношению к описанной системе трех трофеев оленевые также выполняют соответствующую функцию. Ведь в Северной Америке, начиная с Эскимосов Аляски на западе и до Алгонкинов устья Святого Лаврентия и Новой Англии<sup>278\*</sup> на востоке, на всей территории бассейна Макензи<sup>279\*</sup> и Великих озер существовала техника вышивки шерстью оленевых, причем особенно часто использовалась шерсть лося и карибу. Эта техника, должно быть, имеет очень длинную историю, поскольку она была также известна в Сибири (Spesk, 9; Driver-Massey, p. 324 и карта № 110; Turner). Использование шерсти для вышивки требовало, чтобы каждый волосок был изъят из своей естественной основы. Так же поступали и с иглами дикобраза, и с лобковыми волосами. Но индейцы Северной Америки иногда оставляли шерсть на шкуре оленя нетронутой, чтобы сделать из нее гребни головных уборов. Лучшими специалистами по изготовлению гребней были индейцы племени Саук<sup>280\*</sup>. Их гребни «экспортировались» в очень удаленные от места изготовления районы (Skinner, 9, часть 3, p. 127-131). Эти нашлемные гребни служили своего рода париками, противоположными по значению скальпам, и заменяли сбритые волосы на голове носящего гребень человека. Индейцы Канза, без сомнения, замечали эту зависимость, ибо предписывали надевать каски при праздновании захвата первого скальпа (Skinner, 12, p. 752, 757).

Располагаясь симметрично и на одной оси со скальпами, украшения из шерсти оленевых были также симметричными и по отношению к бахроме из лобковых волос на другой оси. Символически, и в то же время очень интимно, бахрома выполняла функцию соединения полов, когда воин выставлял на всеобщее обозрение на своем костюме волосы близкой ему женщины — сестры, жены или невесты. Украшения из шерсти оленевых кажутся более целомудренными. Их можно сравнить со «свадебными покрывалами», которые также были в почете у Алгонкинов Великих озер. Изготовленные из кожи оленя, богато украшенные и с отверстием посередине, они служили для предотвращения контакта кожных покровов во время совокупления. Лишь немногие имели право владеть ими; за соответствующую плату индейцы давали их во временное пользование другим. Если «арендатор» пачкал покрывало, которое ему доверили, он должен был возместить ущерб владельцу. Эти священные



предметы, имевшиеся в распоряжении у племен Меномини, Саук, Маскутен<sup>281\*</sup>, Оджибве и Шауни<sup>282\*</sup>, иногда снабженные колокольчиком, чтобы люди знали о времени и обстоятельствах их использования, давали мужчине силу в сражении и предупреждали уродство у детей, зачатых при их посредничестве (Skipper, 4, p. 30; 9, часть I, p. 32; 10, часть I, p. 37). Таким образом, свадебные покрывала избавляли от двух несчастий, упомянутых в мифах «об оленевых»: ибо плох тот воин и охотник, который встает поздно утром; а человек со шрамом страдал от своего уродства, когда еще был ребенком.

В данном случае кожа оленя являлась причиной разделения полов в той степени, в какой только она (а не они) могла вступить в контакт с обоими.

В подтверждение этой интерпретации напомним, что герой мифа Кроу (M<sub>485</sub>) добывается покровительство лани, которая, прикоснувшись к нему своим обнаженным телом, превращает героя в женщину, а согласно мифу Дакота (M<sub>483</sub>), превращение женщины в олениху разъединяет пару, объединить которую должна была процедура завоевания ножа для скальпов. И все же нам кажется, что племена, говорящие на языке Сиу, формируют в своих мифах те же понятия, что их соседи — Алгонкины — передают при помощи обрядов. Ранее мы уже обращали внимание на данные явления симметрии (L.-S., 5, XII; 19). Теперь, чтобы закрепить свои наблюдения, необходимо выделить еще один элемент.

Некоторые исследователи могли бы возразить, что у Сиу Равнин и, особенно, у племен Дакота оленевые играли роль, обратную той, что мы пытаемся им приписать. Братства танцоров и кудесников, представляющие различные породы оленевых, специализировались на любовных интригах, покровителями которых были эти животные (Skinner, 14, p. 265; Wissler, 6, p. 87-88). Но в обществах, возводящих обольщение замужних женщин на уровень института, более понятным для нас выглядит объяснение, согласно которому «похищение женщины», монополизированное корпорацией оленевых, происходило в ущерб законным бракам. Итак, соединение любовников под покровительством оленевых было обратной стороной *временного* разъединения, затрагивающего жизнь супругов. В социологическом плане результат разъединения может быть сравним с *частичным* разъединением между теми же супругами, причиной чего было использование свадебных покрывал. Это происходило в угоду, если можно так выразиться, оленя, изображенного одновременно и в метонимической, и в метафорической форме и ставшего соблазнителем лишь потому, что его кожа была роскошно украшена. Та же проблематика, только несколько в иной форме, возникает в противоположной части континента у индейцев калифорнийского племени Юпа, которым запрещалось вступать в сексуальные отношения с женами во время сезона охоты на оленей (Goddard, p. 323, n.).

\*\*\*

Вернемся к Арапахо. Миф, давший нам возможность установить существование триады украшений — скальп, вышивка иглами, бахрома из волос, — не ограничивается превращением первого члена триады в третьего. Он также вводит эпизод, отсутствующий в других версиях истории о Каменном мальчике, которая посвящена кровосмесительным действиям сестры героя и последующему превращению его в камень.

Однако два ранее рассмотренных нами мифа содержат этот эпизод, по крайней мере, в зачаточном состоянии. Герой М<sub>466</sub> решает превратиться в камень для того, чтобы, по его словам, никогда больше не видеть свою сестру (см. выше, с. 256). Сестра-людоедка в мифе Манданов М<sub>481</sub> ссылается на противоположный довод, когда хочет снять скальп с собственного брата и прикрепить этот трофей на свое платье над левой грудью: «Я нежно люблю брата, и, прикрепив его скальп на это свободное место, смогу сохранить его навсегда возле своего сердца» (Beckwith, I, p. 99). Уже в М<sub>474</sub> подчеркивался тот же аргумент, но менее отчетливо: зараженный менструальной кровью своей сестры, герой, которого поразила гангрена, говорит молодой девушке, что он скоро умрет, если только она не отрубит ему голову и не сохранит ее подле себя. Трансформация в голову-трофей представляется и сестре (М<sub>481</sub>), и даже брату (М<sub>474</sub>) единственным средством оставаться вместе.

Повторение мотива позволяет, как нам кажется, составить группу. Так или иначе голова-трофей или скальп мужчины объединяют брата и сестру, разъединенных превращением брата в камень, в одном мифе — из-за заражения менструальной кровью, в другом — из-за кровосмесительных объятий. Таким образом, М<sub>466</sub> производит два действия над другими мифами группы: он *превращает* скальп в бахрому из лобковых волос, затем, на втором этапе, — *обращает его в камень*; но природа этого камня отнюдь не случайна.

М<sub>466</sub> остерегается вводить новшества в изложение истории о сестре-кровосмесительнице. Он заимствует интригу в панамериканском мифе о происхождении Солнца и Луны (М<sub>165-168</sub><sup>283\*</sup>; «Сырое и приготовленное», с. 282-283; М<sub>358</sub>, см. выше, с. 31-32; М<sub>392</sub>, с. 71): сестра пачкает лицо своего ночного посетителя, и тот, будучи разоблачен, превращается в Луну, сохраняя при этом свои пятна. Однако можно заметить, что М<sub>466</sub> меняет роли в рассказе на противоположные, пытаясь таким образом подчеркнуть его оригинальность: сестра, а не брат, является в этом мифе инициатором кровосмесительства, откуда следует, что именно у нее помечено плечо (вместо лица). Итак, для соблюдения этиологического замысла необходимо, чтобы сестра превратилась в Луну (а не в Солнце, как в других версиях). Но М<sub>466</sub> предлагает другое решение: оставляя сестру без внимания, миф превращает брата в антилуну. Камень на вершине холма такой прозрачный, что его видно издалека, и он полностью соответствует понятию земной луны (вместо небесной), аперiodичной (а не периодичной), тем более что герой, выступающий по отношению к Луне в роли антипода, сам был сотворен из гладкого, прозрачного и круглого камня.

Но если финальный эпизод М<sub>466</sub> содержит скрытую оппозицию *Луна/(камень=луна<sup>-1</sup>)*, которая является производной от явно выраженной оппозиции *Солнце/Луна*, органически соответствующей другим мифам, трансформированным М<sub>466</sub>, то можно создать триаду: *Солнце, Луна, белый камень* — и описать ее в противовес триаде украшений. Ранее мы временно отложили эту задачу.

Итак, центральные и восточные Алгонкины передают миф, связывающий, если можно так сказать, одну триаду с другой. Отголоски этой триады доходят вплоть до Манданов, у которых мы уже отмечали данный образ (М<sub>458</sub>, с. 255). Юноша — герой этой истории — рассердился на Солнце, подпавшее его красивый плащ или совершившее какой-то другой злой проступок. Герой решает поймать небесное светило в ловушку и оставить его там пленником.

В семи из двенадцати версий индейцев Лумала он вынужден использовать шнур, *изготовленный из лобковых волос сестры*: только с помощью этого шнура можно захватить светило, которым во всех версиях является Солнце и лишь в одной — Луна.

За исключением мифа племени Догриб<sup>284\*</sup>, все эти версии бытуют у соседних народов: Кри, Оджибве, Меномини, Наскапи (M<sub>491a,b</sub>: Skinner, I, p.102-104, Cresswell, p. 404; M<sub>492a,b</sub>: Schoolcraft in: Williams, p. 256-257; Jones, I, p. 376; M<sub>493a,b</sub>: Hoffman, p. 181-182; Skinner-Satterlee, p. 357-360; M<sub>494</sub>: Speck, 4, p. 26). Мы рассмотрели подробно только некоторые версии Меномини, в которых освещаются многочисленные проблемы, затронутые нами ранее.

*M<sub>493a</sub>. Меномини: Солнце, попавшее в западню (I)*

В одной индейской семье было шесть человек: отец, мать и четверо детей — три мальчика и девочка. Три дня подряд братья уходили на охоту: сначала они принесли одного медведя, но отец потребовал, чтобы они добыли двух; тогда они принесли двух, а отец потребовал трех; они принесли трех, отец запросил четырех... затем младший брат остался дома, а два старших вновь отправились в поход, однако на этот раз медведи захватили их в плен. Отец и мать ушли на поиски сыновей и погибли в лапах медведей.

Самый юный из братьев остался один со своей младшей сестрой. Решив во что бы то ни стало найти старших братьев, он пришел к медведям и уничтожил их огнем, благодаря помощи, оказанной ему сестрой хищников, поведение которых было по меньшей мере двойственным. А так как медведи наполовину превратили братьев героя в животных, он вернул им их человеческий вид.

В награду за эти подвиги сестра героя смастерила ему бобровый плащ, вышив его иглами, окрашенными в разные цвета. Но однажды, когда юноша спал на солнце, раскаленные лучи Солнца повредили плащ. Преисполненный гнева герой попросил лобковых волос у своей сестры, сделал из них шнур и захватил Солнце, практически наполовину сжав его. И на земле воцарилась ночь. Многие животные прибегали на зов светила, и, в конце концов, ему удалось освободиться с помощью мыши (Hoffman, p.175-182).

Далее миф повествует о приключениях старшего брата, которые во многом воспроизводят приключения героя Дакота в M<sub>489f</sub> (см. выше, с. 291). Вспомним, что M<sub>489f</sub> инвертирует историю человека со шрамом. Основное различие между версиями Меномини и Дакота в том, что герой первой версии женится на двух женщинах — одной злой, другой доброй, у Дакота же подобным образом охарактеризованы две сестры — жены людоеда-узурпатора. Более того, на некоторое время M<sub>489f</sub> превращает героя в собаку, а у Меномини собака воскрешает героя, превращая его в саму себя, т. е. в собаку.

В другой версии Меномини (M<sub>493b</sub>: Skinner-Satterlee, p. 357-360) у героя нет братьев. После гибели родителей, ставших жертвами медведей, у него не остается никого в этом мире, кроме старшей сестры, которая выполняет при нем роль учительницы. А еще у него вместо братьев есть прирученный орел, который советует ему приманить с помощью силка из лобковых волос Солнце, способное сжечь его плащ. В третьей версии (там же., p. 350-361) сарыч предлагает герою более действенную помощь.

Миф продолжается уничтожением медведей, живущих на дне озера, далее историей женшин восточного неба, почти теми же словами, какими мы его пересказали ( $M_{475c}$ , см. выше, с. 265). Таким образом, можно заметить, что по крайней мере у Меномини существует реальная связь между мифом о Солнце, попавшем в западню, и циклом декад. Эта эмпирическая связь подтверждает действенность нашего метода, поскольку, используя дедуктивный метод, мы приходим к тому же выводу.

Первая версия, инвертирующая соответствующие роли сестры и брата, вновь возвращает нас к циклу декад, но не напрямую, а особым образом интерпретируя проблему арифметической суммы. У братьев-охотников есть два маршрута: один — направо, другой — налево. В первый день два старших брата идут направо: они встречают медведя, и старший из них убивает его; на дороге, ведущей влево, младший брат не встречает никого. На второй день охотники используют ту же тактику; старшие братья встречают медведя, которого на этот раз убивает второй брат, но и младший, идущий по левой дороге, убивает одного медведя. На третий день, во время совместной охоты, каждый из братьев убивает на развилке дороги по одному медведю (сначала младший брат, затем оба старших — все трое действуют сообща). Но хотя каждый день количество трофеев увеличивается на один, отец недоволен, что только на один. Итак, перед нами вырисовывается серия, образованная из реальных и виртуальных чисел (выраженных желанием отца): 1,  $[1(+1)]$ , 2,  $[2(+1)]$ , 3,  $[3(+1)]$ , расположенная в одном ряду с серией, образованной удачными охотниками: (1-ый, 0, 0), (0, 2-ой, 3-ий),  $[(3\text{-ий}), (2\text{-ой}, 1\text{-ый}), (2\text{-ой}, 3\text{-ий}, 1\text{-ый})]$ . Изменяющееся распределение братьев, идущих по двум дорогам, добавляет геометрическую координату к двум предыдущим арифметическим, но одна из этих координат использует количественное числительное, а другая — порядковое.

Поэтому следует обратить внимание на роль прирученного орла во второй версии: эта версия, как мы уже отмечали, включает историю женшин восточного неба, которая у Блумфила (3, р. 469) завершается без специального предупреждения освобождением подобной птицы и запретом людям держать у себя пойманных орлов. Остановимся на этом моменте.

Индейцы Меномини происходят из группы Алгонкинов, еще ранее обособившейся в регионе Великих озер, но язык их кажется более изолированным (Callender), и они обладали сложной космологией. С каждой из обеих сторон земной поверхности Меномини различали четыре уровня. Лысые орлы и другие хищные птицы господствовали в первом высшем мире, золотистые орлы и белые лебеди — во втором, гром и молния — в третьем, Солнце — в последнем, четвертом мире. С другой стороны, т. е. под землей, находились прежде всего рогатые змеи, властители первого, нижнего, мира, затем, по порядку: крупные оленевые, пантеры и медведи — соответственно, хозяева второго, третьего и четвертого миров. Пантерами называют (Рис. 35) мифические создания, похожие на пум, но снабженные рогами как у бизонов (Skinner, 4, р. 81, 87; 14, р. 31, 263).

Итак, версии Хофмана в форме длинной саги связывают мифы, представленные ранее в изолированном виде, и последовательно объединяют борьбу против хтонических медведей, которых герой покоряет с помощью своей собаки, и сражение с Солнцем, которое, согласно  $M_{493}$ , герой выигрывает

благодаря своему прирученному орлу. Далее следуют приключения старшего брата среди крупных оленей. Противоположные версии этих приключений предлагают сборники Хофмана (р. 186-196), Скиннера и Саттерли (р. 399-403): человек, соединившись с оленями, побеждает лосей. Но каждый раз побежденный народ превращается в одноименный зоологический вид. Наконец, мы участвуем в приключениях младшего брата, преследуемого медведями; он ускользает от них, и изможденные, голодные чудовища смиряются с тем, что они должны превратиться в обычных животных (Hoffman, p. 196-199).

Следовательно, можно сказать, что мифы либо объединяют людей с мифическими или реальными животными, либо противопоставляют одних другим с целью организации серии действий, которые имеют различные положения в космическом равновесии и различны для конечного результата. Человек и орел одерживают победу над Солнцем, занимающим в верхнем мире особое положение; но Солнце в союзе с мышью или кротом, тщедушными хтоническими животными, обитающими на незначительной глубине, берут верх над людьми. Человек и собака (чье положение на земле симметрично положению мыши под землей) побеждают медведей, которые в нижнем мире занимают позицию, симметричную позиции Солнца на небе. Если результат сложения (*человек + орел*) — это власть над Солнцем (ср.  $M_{486a}$ ), то результатом вычитания (*человек — орел*) выступают примирившиеся Громы, на что недвусмысленно указывает  $M_{475c}$ . Таким образом, орла не следует приручать (в отличие от обычаев других племен), дабы не посягать на два высших мира: ведь именно орел — хозяин этих миров; коррелятивную пару и оппозицию с ним составляет собака, из которой люди хотят сделать домашнее животное, покушаясь тем самым на первый нижний мир, где собака является слугой рогатых змеев.

Для закрытия группы необходимо включить в нее мифы, вводящие образ пантеры. Мы не решимся на это, поскольку они кажутся нам довольно сложными для отдельного рассмотрения. Лучше пока отложить данную проблему и обозначить некоторые вехи. Обратим внимание читателей на две версии мифа Меномини, затрагивающего многочисленные вопросы жизни пантер ( $M_{493c}$ : Skinner-Satterlee, p. 317-327,  $M_{493d}$ : Bloomfield, 3, p. 469-483). Примечательно, что  $M_{493c,d}$  опровергает почти все мифы, описанные выше: так, скальпы или головы, отрубленные врагами, превращаются здесь в ноги; плащ, сожженный Солнцем, заменяют одеждой, находящейся под покровительством непогоды; инвертируется и мотив Солнца — оно попадает в западную, из-за чего на земле воцаряется ночь, тогда как в других мифах герой должен был замедлить бег небесного светила, чтобы увеличить продолжитель-

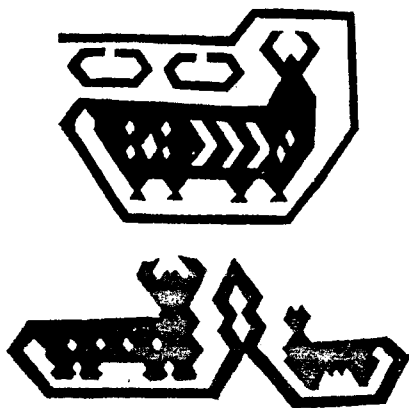


Рис. 35. — «Пантеры» Меномини.  
(По: Skinner, 14, LXXI, p. 263. Самый  
маленький символ изображает  
обычную пуму)

ность дня. Мотив зависти появляется в конце мифа, как объяснение опасностей, которым подвергался герой. Здесь мы вновь и в симметричной форме обнаруживаем манданский миф-основу летней охоты (M<sub>462</sub>), где завистливая самка бизона заманивает своего мужа-человека к сородичам-бизонам, чтобы подвергнуть его более серьезным опасностям; в то же время завистливые сестры преследуют героя до жилища его родственников, точнее до хижины его дедушки, движимого такими же человекоубийственными помыслами, что и родители бизоники в мифе Манданов. При взгляде с других позиций M<sub>493c,d</sub> воспроизводит M<sub>489f</sub>, но нам известно, что в системных условиях группы данный миф занимает инвертированную позицию.

Из этих особенностей алгонкинских мифов «о пантерах» возникает одна интересная проблема. Мы сводили описание дикобраза, живущего на Равнинах, к инверсии мифов Алгонкинов, интересующихся этим грызуном. Данная инверсия стала неизбежной в силу отсутствия или редкости дикобраза на Равнинах, где мифы превращают его из символического животного в животное воображаемое. Итак, по отношению к бизонам Меномини находятся в ситуации, аналогичной положению Манданов или Арапахо по отношению к дикобразам: они их не игнорировали, но должны были отправляться очень далеко, чтобы охотиться на этих животных (Skinner, 14, p. 120). Таким образом, возникает вопрос, не переносят ли хтонические пантеры нереальный образ экзотических бизонов, чьи рога они носят, таким же способом, как и небесный дикобраз, который в мифах Равнин воплощает животное ранее земное, но в реальности здесь отсутствующее. Отсюда вытекает, что, подобно некоторым мифам Равнин, инвертирующим мифы региона Великих озер об охоте на дикобраза, миф Меномини о пантерах инвертирует миф Манданов об охоте на бизонов.

\* \* \*

Как и все мифы, рассмотренные ранее, миф о Солнце, попавшем в западню, касается утверждения определенного типа периодичности. Эта характерная черта выходит на первый план во многих версиях. Речь идет о сезонной периодичности: у Банги Солнце и герой договариваются по поводу продолжительности зимы, у Чипевайан<sup>285</sup> Солнце соглашается продлить слишком короткие дни. Чаше ежедневная периодичность, скомпрометированная воцарением вечной ночи, восстанавливается благодаря освобождению Солнца (Монтана, Оджибве, Кри, Меномини, Фокс, Айова<sup>286</sup>, Омаха). Вплоть до версии Наскапи (M<sub>494</sub>), на первый и ошибочный взгляд, Солнцу не находится места, когда его интерпретируют таким образом. Луна, а не Солнце, попадает в ловушку. Но миф уточняет, что раньше Луна и Солнце путешествовали по небу вместе, а значит, царил исключительно день. Относительно других версий, учитывая, что там речь идет об установлении постоянного чередования дня и ночи, можно сказать, что этот миф соблюдает определенную трансформацию:

$$\left[ \left( \begin{array}{c} \text{Солнце,} \\ \text{попавшее} \\ \text{в западню} \end{array} \right) \Rightarrow \left( \begin{array}{c} \text{Луна,} \\ \text{попавшая} \\ \text{в западню} \end{array} \right) \right] = f \left[ \left( \begin{array}{c} \text{угроза} \\ \text{вечной} \\ \text{ночи} \end{array} \right) \Rightarrow \left( \begin{array}{c} \text{угроза} \\ \text{вечного} \\ \text{дня} \end{array} \right) \right].$$

Акцентируя общие свойства, мы не должны упускать из виду, что вели миф с позиций менее многочисленных версий, в которых герой мастерит силок из лобковых волос. Однако совершенно без внимания осталась проблема, вызванная самим фактом существования этого мифа в Океании. Иногда версии практически совпадают, причем на Таити и в районе архипелага Туамоту<sup>287\*</sup> лобковые волосы, из которых делают силок, принадлежат близкой женщине: матери, сестре или жене (Luomala, p. 26-27). Специалистам по Полинезии надлежит установить, подпадают ли эти версии под интерпретацию, аналогичную нашей, или мы имеем схожие элементы, находящиеся здесь и там в разных комбинациях.

Ограничиваясь фактами из американской жизни, мы не можем не считаться с мнением исследователя (*ibid.*, p. 18), который, изучив распределение вариантов, полагал, что мотив лобковых волос, предпочитаемый всем другим, вместе с мотивом ярости героя, вызванной тем, что Солнце испортило его плащ, составляет поворот, недавно внесенный в текст мифа. Уже не в первый раз структурный анализ отказывается принимать на себя выводы исторического метода, как было замечено по отношению к мифу о супругах небесных светил. Очевидно, в нашей интерпретации силок из лобковых волос занимает основное место, что, впрочем, мы не станем доказывать с помощью рискованных реконструкций. Относительная редкость этого мотива с концентрацией возле гипотетического центра ареала его распространения поражает нас меньше, чем частое присутствие сестры рядом с героем, что наблюдается в пятнадцати версиях из двадцати шести. В двух других — сестру заменяет мать. В противовес историческому методу мы не можем согласиться, что мифы содержат безосновательные и лишённые смысла мотивы, тем более если одна и та же деталь выходит на первый план во многих версиях. Общими усилиями перифраза, синекдоха и литота<sup>288\*</sup>, постоянно намекая на сестру, отмечают под тонким покровом, которым они ее прикрывают, редкий, но бесконечно важный мотив, связанный с ее телом. В действительности, мотив подпаленного плаща и мотив силка из лобковых волос — это два элемента, благодаря которым становится возможным изложить по частям обширное множество мифов и сделать из них связанную систему.

Мы не будем подробно обсуждать эпизод с плащом, хотя он, без сомнения, значителен. За одним исключением: в версиях, приведенных выше, этот плащ изготовлен из меха или кожи оленевых (см. выше, с. 295) или из перьев птиц — охранников людоедов с волосами цвета Солнца (во многих, уже рассмотренных нами мифах). Выбор лобковых волос зачастую становится объектом постоянной потребности, так как сестра, похоже, обычно не очень уступчива, и эта основная черта соответствует рассказу четырнадцати версий о том, как за пленением Солнца следует длинная ночь (Luomala, p. 11). Итак, миф ссылается на разъединение солнца и земли, а в некоторых версиях объясняет его использованием лобковых волос. Но мы уже знаем, что между солнцем и землей скальп играет роль совершенно противоположную объединяющей: первые скальпы были сняты с людоедов, чьи красные, как огонь, волосы своим сиянием усилили и приукрасили дневной свет (M<sub>490</sub>). В отличие от Манданов и Хидатса, частично изменяющих систему по причинам, на которые мы уже указывали (с. 215, 221-222, 232-233) и которые будут окончательно разъяснены в последней части этой книги, — другие племена семьи Сиу и центральные Алгонкины сделали из скальпа символ еди-

нения с солнцем: «Именно в честь Солнца они развязывали сражения и захватывали скальпы... Затем воин [Меномини] лизал кровь, сочившуюся с еще свежего скальпа, что символизировало пожирание врага Солнцем. Старики говорят, что Солнце поедает людей, убитых в сражении» (Skipper, 4, p. 79, 116; II, p. 309).

Из всего вышесказанного следует, что в реестре трофеев лобковые волосы соотносятся с разьединением солнца и человечества, а скальп олицетворяет их соединение. Таким образом, мы можем закрепить две триады — триаду космических объектов и триаду украшений — в виде треугольников, противоположащих друг другу вершинами. На вершину одного из них мы впишем лобковые волосы; на вершину другого — Солнце, ибо, согласно группе мифов {M<sub>491</sub>—M<sub>494</sub>}, функция волос сводится к тому, чтобы *поймать* небесное светило. Данная присваивающая функция, насколько это могло предугадать исследование мифов начиная с M<sub>466</sub> по M<sub>490</sub>, позволяет организовать в систему сложную совокупность, которую мы рассмотрели (Рис. 36).

Несмотря на очевидную простоту схемы, система, отображенная ею, чрезвычайно сложна. В правом треугольнике можно заметить, что Солнце, Луна и камень (представляющий собой часть земли) составляют вершины, не равно удаленные *по отношению* к человеку: Солнце далеко, камень близко, Луна занимает промежуточное положение<sup>34</sup>. Существа, вписанные в левый треугольник, играют роль *посредников* между этими вершинами и человеком. Как показали предыдущие рассуждения, скальп по отношению к Солнцу является позитивным посредником, а лобковые волосы — негативным: один объединяет, другой разъединяет. Определенное предпочтение, отданное в мифах мокасинам, показывает особую склонность к посредничеству в отношениях между человеком и землей при помощи вышитой одежды. Но, с другой стороны, сами эти посредники отдалены на разные расстояния: скальп происходит от врага, т. е. издалека, лобковые волосы — из собственного тела или тела близкой женщины, а вышивка иглами занимает промежуточную позицию: она изготовлена близкой женщиной, но из далеких материалов.

Почти не используя игру слов, можно сказать, что мифы, в том виде, в каком они распределяются по отношению к схеме, объединяют наиболее дальний из *космических компонентов* — Солнце — с наиболее близким из *космических факторов* — лобковыми волосами, — полностью соблюдая связи (наличие которых мы также отмечаем) между этим компонентом, или этим

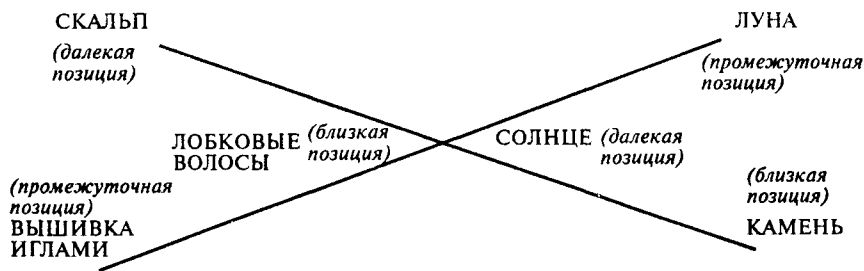


Рис. 36. — Взаиморасположение двух триад



фактором, и другими компонентами, или факторами, коррелирующими с ними. Используя данный метод анализа, мы смогли увидеть, что в мифах проявилась непосредственная связь между вышивкой иглами, представленной мокасинами, и землей, представленной камнем. Таким образом, для упорядочения системы необходимо, чтобы непосредственная связь наблюдалась между третьим компонентом и третьим фактором, соответственно — между Луной и скальпом.

Это логическое требование относится ко всем мифам группы, так что они даже достойны специального комментария. Если мифы о происхождении Солнца и пятен на Луне, с одной стороны, и мифы о супругах небесных светил — с другой, «в один голос» утверждают, что пятна на Луне символизируют женские менструации, следует вспомнить и о том, что в начале рассматривания этого вопроса (с. 267) мы установили, что мифы о происхождении скальпа вводят понятие равноценности между данными трофеями и женскими недомоганиями.

Не только в Северной Америке, но во всем мире, философия охоты за головами путем символов или ритуалов подводит нас к тому же скрытому сходству между трофеями и женским полом. В этом отношении особая техника снятия скальпа не должна отвлекать внимания от общего явления: в Северной Америке с момента своего недавнего появления она могла быть производной от охоты за головами, похожей на распространенную в Южной Америке — когда-то в Перу и вплоть до наших дней у индейцев Йиваро и Мундуруку. Рассмотренные нами мифы повествуют об отрубленных головах столько же, сколько и о скальпах, если не больше; архаичность характера, которую они проявляют, усиливается тем, что Манданы и частично Хидатса, много раз служившие нам примером, приписывали черепам врагов особое значение — потому-то их предки и размещали черепа на своих жертвенниках (Maximilien, p. 381-382; Bowers, 2, p. 331-332).

Рассматривая Северную Америку, мы считаем необходимым напомнить, что почти повсюду скальпы незамедлительно переходили в руки женщин или мужчин, чье родство с завоевателем устанавливалось по женской линии. Женщины Алгонкинов лесов Великих равнин и женщины племени Пуэбло одинаково хорошо исполняли танец скальпа: лица их были выкрашены в черный цвет, и зачастую они были одеты как воины; в конце танца они захватывали трофеи (Skinner, 4, p. 119; 5, p. 535; 12, p. 757; J. O. Dorsey, 3, p. 330; Wissler, 5, p. 458; Murie, p. 598; Ewers, p. 207; Lowie, p. 650; Stephen, vol. I, p. 97-99; Bunzel, p. 97-100; etc.). «Если на тебе женится отважный воин, — говорит индеец Дакота своей дочери, — ты сможешь петь и танцевать возле скальпа» (Walker, p. 147).

Там, где родительские запреты отличались особой строгостью, как, например, у Алгонкинов к западу от бассейна реки Джеймс<sup>289\*</sup> и на Равнинах, только приношение скальпа позволяло снять то или иное табу (Wissler, 4, p. 13, п. 1, где он цитирует мифы племен Блэкфут, Мандан, Ассинибойн и Кри; Lowie, 2, p. 30). «Один Хидатса, чтобы получить возможность поговорить со своей тещей, принес ей скальп, захваченный в сражении, со словами: «Вот трость для пожилой женщины». Он дарит ей скальп под видом «трости». Теща приобретает, таким образом, право шеголять своим трофеем во время исполнения воинственных танцев» (Beckwith, I, p. 192, п. 92).

Без сомнения, следует выделить случаи, когда скальпы попадают к женам воинов или родителям их жен (Оджибве, Омаха, Канза), а также те, когда скаль-

пы получают родители самих воинов: мать, теща или сестра (Кёр-д'Ален, Меномини, Виннебаго, Айова, Пауни, Зуни). Свидетельства не дают оснований, достаточных для неоспоримых выводов. Однако мы можем отметить, что различие, по-видимому, происходит не из принципа родства, а, скорее, с «берущей» или «дающей» позиций женщины в каждом обществе. Принюся в подарок своей сестре скальп, мужчина усиливает ее родство с пролитой кровью; родство, которое он нейтрализует в отношении своей жены, когда компенсирует дар, сделанный ему женщиной, вручая скальп родителям этой женщины и обретая в их лице союзников. Можно сказать, что в одном случае он превращает сестру в постоянно недомогающую женщину и, таким образом, символически похищает ее у мужа, хотя и отдает ему сестру в реальности; в другом случае он как муж признает, что жену отдаст мужу всегда с подсудным желанием вернуть ее: в самом деле, каждый месяц периодическое женское недомогание на несколько дней разделяет жену и мужа, и родители жены в связи с этим как бы вновь подчеркивают свои права на нее, словно напряжение между дающими и берущими в данном случае может разрешиться путем обмена одного кровоточащего трофея — скальпа, на другой — недомогающую женщину.

Мы не стремимся постулировать это, ибо данную эквивалентность утверждают сами мифы. Отрубив голову людоседу, его лже-жена, чтобы сбежать из хижины с трофеем, ссылается на менструацию: «Когда невестка шла к выходу, кровь капала из отрубленной головы, а свекровь (мать жертвы) подумала, что кровь вызвана женским недомоганием (M<sub>469b</sub>; Bowers, I, p. 291). Возвращая скальп отца, павшего в схватке с врагами, герой мифа Виннебаго M<sub>484</sub> показывает его своей матери и второй жене убитого и советует им взять драгоценную реликвию в кровать. Они возражают, объясняя, что не смогут заниматься любовью со скальпом: тем самым женщины принимают позицию, симметричную той, которую занимает мужчина, когда его жена нездорова. Чтобы подтвердить данную интерпретацию, достаточно процитировать еще один эпизод M<sub>484</sub>: предводитель военного похода за скальпами предвительно оговаривает, что четыре первых трофея нужно снять с молодоженов: эти две пары так влюблены, что обязаны покинуть селение, чтобы продлить свой медовый месяц до бесконечности. Можно ли лучше выразить мысль, что супруги никогда не принадлежали друг другу полностью и, не имея возможности освободить их, например, путем придания особого значения периодическому разрыву, обусловленному природными причинами, общество берет на себя задачу разъединить их путем еще более кровавого вмешательства?

Таков урок мифов, когда они объединяют в один рассказ происхождение скальпов и происхождение менструаций, или, как M<sub>474</sub>, делают первые менструации ответственными за первую голову-трофей. И что особенно важно, голова-трофей или скальп (M<sub>475a</sub>) могли бы соединиться с туловищем или головой своего владельца, проявляющего, таким образом, сходство с женщиной, которая после нескольких дней недомогания вновь обретает свое прежнее состояние. Но если мысль туземцев ассимилирует охоту за головами с охотой на женщин (у индейцев Равнин война служила для достижения целей и того, и другого) и уподобляет недомогающую жену скальпу, временно захваченному дающими у берущих, то возникает необходимость, чтобы в ней отразилось также представление о прямой эквивалентности между войной и супружеством. Указаний на это вполне хватает, и достаточно привести лишь одно из них. У племени Канза только татуированные воины, т. е. добивши-

еся военных почестей, могли выполнять роль посредника в матримониальных сделках. Тот, кого приглашали родители жениха, выбирал трех других опытных воинов, которые сопровождали его к девушке. Если родители невесты благосклонно принимали их, тогда /mezhipahai/ зачитывал список своих военных достижений, а его помощники изображали все в лицах. Возвращаясь к жениху, они еще много раз останавливались, чтобы перечислить свои подвиги. Но, если предложение отвергалось, посланники возвращались молча... Во время свадебного обеда молодые супруги сидели друг к другу спинами, не смея поднять взглядов (Skinner, 12, p. 770-771).

Иногда структурный анализ неожиданным образом освещает остающиеся неизвестными стороны ритуалов и обычаев, с которыми все же должно быть связано основное значение, поскольку их в очень схожих формах обнаруживают даже в самых отдаленных регионах мира. И в самом деле, чтобы извлечь урок из метода, не будем забывать, что именно размышления о сущности и арифметическом понимании декад привели нас, независимо от нашего желания, к объяснению соотношения между головами-трофеями и женскими существами, объединению, которое признано очень разными культурами, как и распространенный в Северной Америке обычай вверять скальпы женщинам или позволять женщинам завладевать ими.

Но одновременно мы понимаем, почему во всех наших мифах происхождение скальпа и первопричину менструаций вводят персонажи-гермафродиты: «Жили-были четыре брата — одни, без женщин; общими усилиями они выполняли всю женскую работу. Однажды, когда старший брат собирал валенки, что-то проникло в его большой палец... и стало расти, пока не раздулось до размеров головы». И так, забеременев, он родил маленькую девочку (M<sub>489</sub>: Walker, p. 193). Людям, посвятившим себя женским занятиям (M<sub>473</sub>—M<sub>477</sub>), в других мифах соответствуют герои, превратившиеся или переодетые в женщин (M<sub>480,482,483</sub> и т. д.), двойственные героини (M<sub>469,493</sub>), мужчины с лицами, разделенными на две половины. (M<sub>482,483</sub>)...

Подобные персонажи существовали не только в мифах; иногда они выполняли ритуальные функции. Чейенны доверяли руководство танцами со скальпом группе индейцев, называемых «полуженщина, полумужчина» и одетых как старики. Голоса этих людей, выбравших женский образ жизни, могли принадлежать как женщинам, так и мужчинам. К тому же все они имели по два имени — одно мужское и одно женское. Молодежь их очень любила, т. к. они посредничали в браках и содействовали любовным интригам, поводом к чему служили танцы со скальпами. Во время исполнения одной из хореографических фигур каждая танцовщица делала вид, что берет в плен своего кавалера. Сестре пленника надлежало освободить его (Grinnell, 4, p. 306-310).

Контраст будет еще разительнее, если провести сравнение с племенем Канза, описанным выше. В одном случае роль посредника исходит от воинов, усиливающих оппозицию полов и приравненных, соответственно, к соплеменнику и к врагу; в другом — ту же роль исполняют смешанные персонажи, делающие минимальным противостояние полов, посредниками между которыми они являются. Хидатса, со своей стороны, видели в карьере воина и в карьере «мужчины-женщины» полуса одной альтернативы: юноша, не желающий какую-то девушку, обязательно должен выбрать другую (Bowers, 2, p. 220). Но в матримониальных обменах каждая формула соответствует различным степеням напряжения между союзными группами. Если

скальп выполняет роль посредника между родственниками со стороны отца и со стороны матери, то вполне нормально, что его мифический первоначальный владелец имеет отношение к обоим полам. В дальнейшем, в одном из мифов Меномини мы обнаружим гермафродита, выполняющего подобную роль (M<sub>495</sub>, с. 309).

Наконец, следует отметить, что скальп и менструальная кровь, единственное, что мы удерживаем в памяти в ходе этой дискуссии, входит в состав более сложной системы, состоящей из четырех частей. В действительности мифы группы вводят в нее еще две части: с одной стороны — пелликулы<sup>290</sup> волосяного покрова супруги, своего рода мини-скальпы; с другой — печень дичи, которую требует на обед прожорливая и злая жена. Мы уже констатировали укоренившееся в Америке поверье, будто менструальная кровь вытекает из печени («От мёда к пеплу», с. 310-311). Если связь между скальпом мужчины и пелликулами женщины метафорическая, то отношения между печенью и менструальной кровью, скорее, метонимического порядка; к вышесказанному следует добавить, что молодая женщина — любительница печени — ведет себя так, словно она пережила период менопаузы: «Женщины не потребляли ничего, что было вокруг печени бизона, ибо они наделены детородной функцией, а это могло причинить им вред» (Beckwith, I, p. 302, п.141). Начиная с территорий, заселенных племенами Модок и Салиши, и вплоть до Микмаков (Curtin, I, p.126; Phinney, p.137; Rand, p. 68) мифы Северной Америки предоставляют многочисленные примеры того, что печень предназначалась старикам.

И это еще не все. Обладание скальпом подтверждает военные успехи, потребление женских пелликул провоцирует неудачу на охоте. Согласно M<sub>493a,b</sub>, отказ от печени женой охотника — условие успеха ее мужа на охоте. (Hoffman, p. 182-185; Skinner-Satterlee, p. 394-400). Наконец, менструальная кровь — это причина военных неудач: индейцы Равнин воздвигали жертвенники, предназначенные для исполнения военных ритуалов, в палатке, где находилась женщина, у которой был период недомогания. Итак, мы можем получить своего рода группу Кляйна, придавая значения:  $x$ ,  $-x$ ,  $1/x$ ,  $-1/x$  — скальпу, пелликулам, печени и менструальной крови, соответственно.

\* \* \*

Предыдущие замечания в общих чертах намечают ответы на вопросы, которые мы задавали в начале 6-й части (с. 249). Это побуждает нас к меньшему пессимизму, чем был у Лоуи, когда он заявлял (3, p. 9): «На мой взгляд, все усилия по воссозданию древней мифологии племен, говорящих на языке Сиу, будут такими же напрасными, как и поиск самой древней культуры. Нет никакого сомнения, что до разделения на разные племена Сиу имели свою культуру и свою мифологию. Но в ходе тысячелетий... не осталось ничего, что могло бы подтвердить разговоры об этом древнем наследстве. Скорее речь идет о взаимных заимствованиях соседних племен». Все сказанное верно, но в то же время не препятствует дальнейшему углублению в прошлое.

Начав поиски возможного происхождения образа дикобраза, мы постепенно подошли к мифам об охоте за головами. Внутренний характер этих

мифов и территория их распространения обнаруживают черты архаизма. На основе данной мифологии мы нашли две омоморфные<sup>291\*</sup> триады, между которыми мифы устанавливают функциональную связь. С одной стороны, три типа украшений или трофеев: скальп, вышивка иглами, бахрома из лобковых волос; с другой стороны, три типа космических объектов: Солнце, Луна и камень. Скальп принадлежит к категории далекого, лобковые волосы — к категории близкого; аналогично Солнце находится далеко в небе, а камень лежит совсем близко на земле. Мифы используют этот параллелизм, превращая голову-трофей в средство для того, чтобы брат и сестра могли быть рядом, вместе, а камень — в средство для достижения противоположного результата. Но мифы также говорят, что Солнце и Луна держатся на значительном расстоянии друг от друга: как тут не вспомнить мужчину и женщину — вместе стремления завладеть скальпом или лобковыми волосами своего партнера женщина старательно вышивает для него мокасины.

Кроме того, мифы устанавливают связь с философией женской менструации. Зараженный менструальной кровью, герой может оставаться рядом с сестрой при условии, что он превратится в голову-трофей (M<sub>474</sub>); зараженный через объятия своей сестры, герой должен превратиться в камень, чтобы находиться достаточно далеко от нее. Мы показали мотив этой диалектики: обреченная на временную изоляцию недомогающая женщина держит своего мужа *на расстоянии*, и все происходит так, словно в этот период и в метафорическом смысле она *сближается* со своими родственниками. С этого момента становится понятным, что та же группа мифов пытается одновременно обосновать происхождение менструации, супружеской ревности и вдовства (см. выше, с. 284–285). Ревнивец тешит себя иллюзиями, если верит, что получает жену безвозвратно. Менструации делают более ярким нечто вроде права на повтор; как только их рассматривают под этим углом, они оказываются причиной недомогания в меньшей степени, чем периодическая невозможность использования женщины. Таким образом, вдовство мужчины следует из невозможности использования супруги, к чему временно вынуждала менструация и что смерть сделала определенным. Вдовство и ревность иллюстрируют крайние положения, между которыми живая, но периодически ослабленная женщина занимает золотую середину; между крайними — скальпом и бахромой из лобковых волос — находится вышивка иглами, символ женских добродетелей. В конечном счете, то же относится и к Солнцу и к камню, т. к. между ежедневной периодичностью одного и отсутствием периодичности другого Луна иллюстрирует периодичность в ее самых богатых и самых нюансированных формах.

Достаточно рассмотреть схему на Рис. 36, чтобы убедиться в следующем: если дикобраз по тем мотивам, которые мы выдвинули, должен взять на себя роль метафизического животного, то он располагает уже вписанным в систему местом — недалеко от Луны, с которой его отождествляют мифы. В самом деле, дикобраз, как и Луна, существо периодическое. А его иглы служат для вышивок и занимают (если немного забежать вперед) промежуточное место между скальпом, соответствующим Солнцу, и бахромой из лобковых волос. Волосы, несомненно, не совпадают с камнем, противоположностью Солнца, как совпадают друг с другом скальп и Солнце. Однако из M<sub>466</sub> нам известно, что камень превращается в Луну на основании того же действия, что превращает иглы в лобковые волосы. Данное переключивание не должно удивлять, поскольку оно

представляет собой частный случай канонического закона, который мы недавно сформулировали (L.-S., 5, p. 252; «От мёда к пеплу», с. 209-210).

Таким образом, мы признали действительной связь дикобраза и Луны (в мифах, не будем упускать этого из вида, относящихся к происхождению менструаций; см. выше, с. 265). Теперь нам остается решить еще одну проблему: почему все мифы, где дается описание дикобраза, начинаются с эпизода о споре небесных светил?

Начнем с напоминания о том, что в некоторых мифах, обосновывающих снятие скальпа, и ритуалах, связанных с ними, Солнце и Луна играют одну роль. Луна, жена Солнца, выступает рядом со своим жестоким мужем на благо человека со шрамом (M<sub>482b</sub>), либо герой получает помощь двух старых женщин, которыми являются Солнце и Луна (M<sub>483</sub>). Мы обратили внимание на эти мифы потому, что увидели в них трансформацию мифов центральных Алгонкинов (M<sub>473-477</sub>), особенно у Меномини (M<sub>478-479</sub>), которые уже изменяли мифы Манданов и Хидатса (M<sub>464-465</sub>), впервые вводящие проблему декад. Для успешного решения существующей проблемы необходимо уже сейчас заметить, что мы должны будем совершить обратный демарш. Чтобы понять роль Солнца и Луны в мифах о происхождении скальпов, нужно различными путями вернуться от мифов Равнин, которые мы только что вспомнили, к мифам Меномини, а также к мифам Манданов и Хидатса, от которых мы несколько отстранились. Итак, предлагаем изложение мифа о происхождении скальпов, как его рассказывают Меномини:

#### *M<sub>495</sub> Меномини: Красная Голова*

Жил некогда один индеец, и была у него жена, какую и врагу не пожелаешь. Индейцу благоволила удача в охоте, но ненасытная женщина поедала дичь столь стремительно, что он никак не мог угнаться за ее аппетитом. К тому же вела она себя отвратительно. Индеец с грустью осознавал все это и мечтал избавиться от жены. А так как он немного умел колдовать, то, убив оленя с белой шерстью, индеец воззвал к его помощи. Пока подвешенная к дереву туша оленя-сообщника всячески сопротивлялась попыткам женщины снять ее, индеец убежал.

Хитрость с дичью удалась, но жена, хоть и с опозданием, заметила побег мужа и решила догнать его. Сначала индеец с помощью магии создавал на пути жены препятствия, затем он встретил человека, поглощенного жаркой мяса. Индеец стал умолять его о помощи, потому что преследовательница шла за ним по пятам.

Ничуть не смутившись, незнакомец предложил герою угоститься куском длинной кишки: с одного конца он ел сам, а другой, вытянув его подлиннее, дал гостю. Между тем жена героя приближалась. Перепуганный индеец поспешил проглотить свою часть кишки, и рты двух сотрапезников встретились; незнакомец, насытившись, встал, закинул убитого ранее медведя на спину, и велел герою сесть на медведя верхом, чтобы удобнее было нести их обоих.

Он поднялся в воздух со своей ношей как раз в тот момент, когда женщина наконец достигла цели: «Ты уносишь моего мужа не потому, что у тебя хорошая сестра, — закричала она, обращаясь к незнакомцу. — А я так хотела убитых вас обоих! Я просто с ума схожу от ревности!».

Спаситель оказался не кем иным, как Солнцем, или дневным светилом. И жил он на небе вместе с сестрой, которая встретила героя с кислой миной,

хотя Солнце пригласило его составить им компанию. Когда Солнца не было, она бранила несчастного индейца и плохо обращалась с ним, считая его некрасивым.

Однажды ему все это надоело и он пошел куда глаза глядят. Вот так герой и встретил необыкновенного покровителя, который рассказал ему, что у сестры Солнца было десять любовников, и присутствие постороннего стесняло ее. Он посоветовал индейцу сразиться с ними и предложил свою помощь, правда, для этого герой должен был посадить покровителя к себе на плечи, ибо тот, по его собственным словам, был только получеловеком: гермафродитом и калекой. Вскоре союзники убили одного из любовников, обладавшего великолепной шевелюрой красных волос. Они сняли скальп поверженного врага, после чего герой вернулся к Солнцу. Не успел он войти, как сестра светила набросилась на него с руганью: «До чего же ты отвратителен со всеми твоими потрохами. Хотела бы я увидеть, как они перепутаются у тебя в брюхе!». Солнце услышало ее слова и сделало ей замечание. Оно пригласило человека, чтобы стать ему другом, и не следует оскорблять дорогого гостя.

Индеец каждый день уходил охотиться и приносил дичь всякий раз, когда не гулял с калекой на плечах. А во время прогулок с сообщником он убил еще пятерых любовников с красными волосами и снял с них скальпы. Калек смазывал тело своего подопечного жиром трупов и однажды посоветовал ему подарить скальпы Солнцу. Светоносный друг героя даже закричал от радости, увидев столь щедрый подарок. Поблагодарив, Солнце сказала, что сделает из скальпов роскошный плащ. Украшенное таким образом, оно предстало перед толпами, и более великолепного зрелища им не приходилось видеть. Когда же индеец подарил светилу скальпы остальных любовников его сестры, признательности Солнца не было границ. Что касается женщины, то она не смела ничего сказать, ибо боялась брата.

Калек предупредил героя, что женщина постарается обольстить его, он же должен отвергнуть ее, поскольку она только ищет предлог, чтобы отомстить за себя. Но плоть слаба: индеец не устоял и женился на сестре Солнца. Позже у них родились сын и дочь. Однажды Солнце попросило сестру отправиться вместе с мужем на землю, чтобы тот смог увидеть своих родных, при этом оно настояло, чтобы маленького племянника оставили ему. Перед дорогой Солнце напутствовало сестру, как следует себя вести у индейцев.

С тех пор прошло много времени, но индеец и его жена не объявлялись. А их сын рос рядом с Солнцем, которое воспитывало его, решив сделать племянника своим заместителем. И все у них шло хорошо, пока мальчик как-то раз не нарушил запрета дяди: выбрав кратчайший путь, он пошел направо, вместо того, чтобы следовать привычной окольной дорогой. Солнце было безутешно. Отныне людям придется нелегко: зимние дни станут слишком короткими для завершения ежедневного тяжелого труда.

Беспокоилось Солнце и за поведение своей сестры. Сначала она не обращала внимания на рассказы и злословие других женщин, которые завидовали тому, что ее муж был замечательным охотником. Затем она забыла совет брата и посмотрела на сплетниц с такой враждебностью, что те умерли. Недовольное Солнце велело ей вернуться вместе с мужем и дочкой обратно на небо и воскресило жертвы. Такая вот история произошла, когда Солнце и Луна приняли человеческий облик и стали наполовину людьми (Skinner-Satterlee, p. 371-376).

Другая версия Меномини (M<sub>495b</sub>: Bloomfield, 3, p. 531-537) инвертирует героя приведенного мифа: из взрослого, неудачно женившегося, несмотря на свой талант охотника, он превращается в бездарного подростка и сопротивляется посвящению в тайну. Данное превращение явным образом соответствует превращению некрасивого и жалкого любовника в красивого и ленивого сына в цикле мифов о человеке со шрамом: и если вернуться еще дальше назад, то оно соответствует также трансформации жены в не-сестру в цикле о братьях-холостяках. Когда герой M<sub>495b</sub> решается, наконец, на пост, чтобы узнать своего Духа-Хранителя, Луна оказывает ему покровительство. Она забирает его с собой на небо, устраивает рядом со своим братом — Солнцем — и выходит за героя замуж. Вскоре у них появляется сын; мальчик быстро растет на радость родителям, а дядя решает сделать его своим заместителем. Как и в предыдущей версии, мальчик выбирает кратчайший путь, и Солнце отчитывает племянника за то, что он сократил долготу дня.

Далее Солнце берет зятя-индейца с собой, когда отправляется в свой ежедневный бег. Ближе к полудню они замечают в деревне человека: тот как раз мастерил что-то, случайно поранился и при виде собственной крови упал в обморок. Люди приносят в жертву Солнцу собаку, надеясь с помощью светила вылечить раненого. После обеда небесные путешественники видят воюющих людей; победителем оказывается тот, кому благоприятствует Солнце. Вернувшись вечером домой, они обнаруживают, что Луна — жена человека и сестра Солнца — нездорова: так начались менструации.

Теперь откроем скобки, чтобы отметить тройную трансформацию: [*рана мужчины, (не боевая)*] => [*боевая*] => [*рана женщины, (не боевая)*]. Продолжая эту трансформацию, мы, в самом деле, можем вернуться к циклу о братьях-холостяках, который за метафорой «*бесовая рана*», примененной к женщине, скрывает причину менструаций. Логическое требование к тому же опережает физиологические потребности, потому что первые менструации у Луны появляются после рождения сына. В другом мифе Меномини (Bloomfield, 3, p. 559) мужчина падает в обморок, как и в M<sub>495b</sub>, но не при виде собственной крови во время мирного занятия, а потому, что на него посмотрела недомогающая женщина (из которой течет кровь).

Дальнейшее действие в M<sub>495b</sub> тождественно продолжению первой версии, и конец в обоих вариантах одинаковый. Мы знаем мифы, бытующие у племен более или менее близких Меномини, в которых происходит синонимическая замена главных действующих лиц в различных позициях. Оттава (M<sub>496</sub>: Schoolcraft, 2, p. 228-232 и Williams, p. 249-251) рассказывают, что Луна, сестра Солнца, взяла на земле в плен индейца, который стал ее мужем. Она позволила ему сойти вниз к вершине горной цепи, но запретила вновь жениться на женщине (см. M<sub>387c</sub>).

Индейцы Пауни (M<sub>497</sub>: G. A. Dorsey, 2, p. 194-196) полностью инвертируют одновременно и миф Оттава, и мифы Меномини. У Пауни персонаж, именуемый Лучом-Солнца, морила голодом и держал в неволе свою жену. Много раз она пыталась убежать, но преследователь ловил ее и истязал еще сильнее. Наконец, жители одной деревни, где укрылась женщина, обвинили Луч-Солнца, небесное создание, в том, что он отнимает права у земной жены. Возмущенный этими упреками, Луч-Солнца соглашается присоединиться к Солнцу и занять свое место среди лучей небесного светила. Больше он никогда не женится на отшельнице Земли...



У Манданов есть вариант, полностью противоположный приведенному выше (M<sub>498</sub>: Maximilien, p. 365) — история индейца, который выдавал себя за «Хозяина жизни», чтобы соблазнить земную женщину, влюбленную в этого бога. Бог обнаружил подлог, спустил две веревки и с их помощью поднял девушку на небо. Наличие данной версии у Манданов тем более притягивает внимание, что все упомянутые нами мифы вращаются вокруг темы супружеской ревности, как миф того же происхождения, о котором мы уже говорили и который завершается на моменте превращения ревнивых женщин в дикие подсолнухи: с тех пор было запрещено вырывать их и индейцы воздерживались на них мочиться (M<sub>481</sub>: Bowers, I, p. 373). Этот последний запрет замещает тот, что накладывает Луна на свою выгоду в мифе, который мы обсудим несколько ниже, и подсказывает нам структуру оппозиции: *Луна/подсолнух, моча/менструальная кровь* и т. д. Данная оппозиция, на наш взгляд, заслуживает того, чтобы ее исследовать<sup>35</sup>.

\*\*\*

Теперь обратимся к мифу, в котором мы особо отметим превращения, позволяющие нам выяснить те моменты, что остались без рассмотрения в других версиях.

#### *М<sub>499</sub> Оджибве: две Луны*

Молодой индеец по имени Красный Чулок жил вместе со своим двоюродным братом (сыном сестры отца). А поскольку жили они одни, без женщин, им приходилось самим готовить себе еду и выполнять тяжелую работу в лесу. Брату Красного Чулка жизнь отшельников нравилась, и он решил никогда не жениться, чем весьма удивил героя.

Но так получилось, что несколько раз подряд ему встретила в лесу очаровательная девушка, и он, по неосторожности, влюбился в нее. Однако стоило ей улыбнуться ему, как она тотчас исчезла, словно растворившись в воздухе. Сочувствуя отчаянию брата, Красный Чулок отправился на поиски девушки; он нашел ее, перерезал веревку, при помощи которой она поднималась на небо, и привел возлюбленную брата с собой. Вскоре счастливый влюбленный женился на ней; и надо сказать, что она оказалась великолепной хозяйкой.

Наступила зима. Однажды, когда братья были на охоте, незнакомец, принявший облик Красного Чулка, проник в хижину и похитил молодую женщину. Несмотря на ее сопротивление, он притащил пленницу в дальнюю деревню, где все было красным и где горбуны в отрепье выполняли женскую работу, растирая зерно в ступках. Похититель объяснил героине, что эти горбуны — не кто иные, как мужья похищенных им женщин [см. М<sub>479</sub>]. И он запер пленницу в большой хижине, где было много совершенно лысых женщин. Ужаснувшись, что ее может постигнуть та же участь, героиня, у которой были очень красивые волосы, попыталась не засыпать, но на рассвете она задремала, а проснулась уже лысой.

Рыдая, она сбежала из хижины и пошла куда глаза глядят, пока не упала без сил от усталости и горя. Проходившее мимо Солнце расспросило ее обо всем, натерло ей голову бальзамом из пихты, смешанной с жиром и разведенной водой, что помогло безутешной женщине вновь отрастить волосы.

Затем Солнце пригласило ее следовать за собой, но предупредило, что его старая и злая жена-Луна может воспользоваться его отсутствием, чтобы убить ее: они путешествуют каждый по своей стороне и редко бывают вместе в жилище. Когда Солнце и его подопечная прибыли на небо, наступила ночь. Вскоре Луна их покинула. Во время своего странствия она заметила на земле индейку, которая готовила кленовый сахар и переливала сироп в ведро. И тут женщине приспичило помочиться; она вышла, не выпуская из рук ведра, и облегчилась, наблюдая при этом ночное небесное светило. Такая непристойность оскорбила Луну; она связала виновницу и посадила ее, вместе с ведром, в свою корзину. Солнце наказало жену за ставшую уже привычной злость, навсегда приговорив ее к регулярным жертвоприношениям; это и является причиной пятен на Луне, среди которых можно различить женщину с ведром.

Каждый раз, покидая жилище, Солнце предостерегало свою подопечную, и все же Луна неоднократно пыталась убить ее. Однажды ей почти удалось это: по ее наущению качели сбросили героиню в своего рода природный колодец. Но женщина вспомнила, что она пользуется покровительством Громы, и обратилась к ним с мольбой. Громы освободили ее (см. М<sub>479a,b</sub>). По возвращении в хижину она спросила у Солнца: действительно ли оно любит свою жену? Когда же светило ответило отрицательно, она отдала Луну Громам, и те преспокойно съели колдунью. Солнце пришло в восторг, так просто получив свободу, и попросило героиню занять место ночного светила и стать другом людей.

Однажды, когда они вместе отдыхали (стало быть, во время безлунной ночи), мужчина с черепом вместо головы попытался вернуть свою пленницу, но Солнце пустило собак в погоню за ним.

А брат Красного Чулка не оставлял надежды найти жену. Идя по ее следам, он оказался на поляне, где работали горбуны, и те предсказали ему, что он может разделить их участь. Так и случилось: демон победил своего противника в схватке, сломал ему позвоночник и сделал его горбуном. Одетый в лохмотья, вооруженный колотушкой и мешком с зернами маиса, несчастный был вынужден приняться за каторжные работы.

Что касается Красного Чулка, то он размышлял об обещании, которое его брат дал относительно женитьбы, и все больше осознавал, какую жертву принес он сам, не женившись на прекрасной незнакомке. Все его несчастья, думал он, вызваны именно этим. И когда очаровательная девушка пожелала стать его женой, он грубо отказал ей, предпочтя отправиться на поиски пропавших.

Так он оказался во владениях злого духа, победил неприятеля в сражении, сломал ему позвоночник и вытянул лицо. Затем он изгнал поработителя индейцев в хтонический мир. Освободив горбунов и женщин, он выпрямил спины мужчинам, объединил семейные пары и возвратил всех в те места, откуда они были родом (Jones, 2, part 2, p. 623-653).

Этот миф во многих аспектах представляет большой интерес. Прежде всего, он позволяет решить вопрос, который мы поставили в самом начале исследования, когда встретили у Оджибве миф (М<sub>374</sub>, с. 46), практически идентичный версии, происходящей из Южной Америки, — мы подробно обсудили его в предыдущем томе. Этот миф индейцев Варрау (М<sub>241</sub>) входит в мифологический цикл о диком меде, продукте, отсутствовавшем в северных регионах Северной Америки, где аналогичное место занимал

кленовый сахар, по крайней мере в том, что касается питания. Но следует ли отсюда, что мифы трактовали сахар и мед одинаково? Если бы ответ был положительным, мы смогли бы создать условия для подлинного опыта, результаты которого подтвердили бы *a posteriori*<sup>292</sup> гипотезу о семантической функции меда, причем вывод должен вытекать только из фактов южноамериканского происхождения. М<sub>499</sub> позволит нам реализовать это намерение.

В предыдущем томе мы последовательно отслеживали эволюцию философии меда, в основе которой лежала аналогия этого природного продукта с менструальной кровью<sup>36</sup>. И то, и другое — субстанции, выработанные в своего рода «внутренних кухнях», растительной — в одном случае (южноамериканские индейцы относили мед к растениям), животной — в другом. Более того, мед бывает чистым или токсичным, как и женщина, которую в нормальном состоянии можно сравнить с «медом», но она же выделяет яд в период женского недомогания. Наконец, мы видели, что для мысли туземцев поиски меда представляли своего рода возвращение к природе, процедуру, наделяемую чертами эротичности, перенесенными из разряда сексуальных характеристик в разряд чувственно вкусовых. Эта черта могла бы стать подкопом под фундаментом всей культуры, если бы ее культивации уделялось слишком много внимания. Аналогично, традиция медового месяца могла бы превратиться в серьезную угрозу для общества, если бы молодоженам разрешалось наслаждаться близостью до бесконечности, без оглядки на обязанности по отношению к обществу.

Но при чем здесь древесный сахар? Прежде всего следует изучить способ его производства. У кленовых пород (*Acer saccharum*, *Acer saccharinum*) и других видов, имеющих значение для хозяйственной деятельности человека (*Acer negundo*, *Hicoria ovata*, *Tilia americana*, *Betula*, etc.), движение сока началось с приходом весны, когда земля еще была покрыта снегом. В это время года, о наступлении которого извещали перелетные птицы, индейцы из района Великих озер покидали свои селения, и каждая семья разбивала лагерь в кленовых рощах, принадлежавших именно этой семье. Приготовление сахара было прерогативой женщин, мужчины же занимались охотой. Женщины снимали навесы, исследовали от 1200 до 1500 емкостей-накопителей, сделанных из березовой коры, которые иногда необходимо было ремонтировать, если они изнашивались. Тот же период лучше всего подходил для отделения коры от ствола; дерево впоследствии срубали, делили на части и раскалывали. При шитье швы делали водонепроницаемыми. Для этого их пропитывали смолой бальзамической пихты (*Abies balsamea*). Цвет и качество сахара зависели от белизны и чистоты сосуда (Densmore, I, p. 308-313; Gilmore, I, p. 74, 100-101; Yarnell, p. 49, 52). Смола бальзамического дерева — это горький сок, в то время как сок клена — сладкий, его смешивают с жиром при приготовлении сиропа, чтобы улучшить качество продукта; в М<sub>499</sub> уже просматривается, что при изготовлении снадобья для волос на основе нескольких частей бальзама, смешанных с жиром, Солнце пользуется той же технологией, что применяется для приготовления кленового сахара, на который также обращает внимание данный миф.

Приготовление сахара требовало больших хлопот, постоянного тяжелого труда днем и ночью, пока вся работа не будет завершена. На стволах деревьев делали надрезы, затем собирали текущий сок. Далее сок последовательно

кипятили в различных сосудах, что позволяло получить сначала густой сироп, затем зернистую субстанцию, которую размазывали скребком: это был собственно сахар, что, без сомнения, знали индейцы еще до введения железных котелков, так как они умели кипятить жидкости в сосудах из коры, не сжигая их. В историческую эпоху индейцы готовили сахар в огромном количестве и хранили его в течение всего года, чтобы удовлетворить нужду в пище в период голода, а в остальное время использовали сахар как приправу. Они также готовили «восковой сахар»: кипящий сироп выливали в снег, и он свертывался, приобретая консистенцию мягкого теста; полученный продукт считался очень дорогим лакомством.

Итак, мы уже видим, что поиск дикого кленового сока очень напоминает поиск меда — другого дикого продукта. В обоих случаях происходил временный возврат к природному состоянию, отмеченному кочевой или полукочевой жизнью в гуще лесов в то время года, когда пища была редкой, и чувства насыщала сладость меда или сахара; но при всей сладости такого питания, его слишком исключительный режим не мог не вызвать ущерба для организма и отвращения к концу длинного голодного периода.

На этот двойной парадокс — социологический и продовольственный — индейцы обоих американских континентов реагировали одинаково. Они использовали два способа потребления изысканных продуктов: либо немедленное и без правил, либо отсроченное и, в таком случае, подчиняющееся всем формальностям, которые предполагали сговор природной субстанции со сверхъестественным порядком и позволяли таким образом преодолеть противоречие между установлениями культуры и требованиями природы; данное противоречие обнаруживалось в составе самого продукта, вне зависимости от связи с процессом приготовления.

Подобно тому как южноамериканские индейцы познавали свободное потребление свежего меда и регламентированное потребление забродившего меда, индейцы Северной Америки применяли аналогичное разделение по отношению к кленовому соку. Они свободно и без ограничений пили его свежим, как воду: «В начале XVII века индейцы (Микмаки) имели обычай пить сок прямо с дерева, чтобы утолить жажду» (Wallis, 2, p. 67). Ирокезы называли «свежий сок любимым напитком» (Morgan, vol. 2, p. 251). Зато едва начинали готовить его, как тут же накладывали на этот продукт запрет. В племени Саук «не разрешалось даже пробовать сок, пока он не был полностью готов». Тогда приносили в жертву собаку и приглашали восемь человек, чтобы те осушили полную чашу, не выливая при этом ни одной капли воды (Skinner, 9, part 3, p. 139). Таким образом, если свежий сок был приравнен к воде, по крайней мере, во время ритуала, то приготовленный сок исключал употребление воды. Миф, известный у Гуронов<sup>293\*</sup> и Виандотов (M<sub>500</sub>: Barbeau, 1, p. 110-111; 2, p. 17), рассказывает, как некогда дух клена превратил в сахарную голову сок, вытекавший из дерева. Одна индейка, собиравшая урожай, захотела полакомиться сахаром, но перед ней тут же возник дух, который объяснил, что она должна бережно хранить сахар в коробе в качестве талисмана. В общем, «время сахара», как говорили французские канадцы, и простая жизнь в кленовых лесах были отмечены церемониями и ритуалами: танец собаки, называемый также танцем нищих у Меномини (Skinner, 7, p. 210-211), воинственная пляска Ирокезов, ускоряющая приход теплого времени года и появление сока (E. A. Smith, p. 115). В

зависимости от роли, которую в североамериканских ритуалах играют обрядовые нищие и клоуны, мы можем выявить, имеет ли оппозиция воинов и нищих схожие черты с оппозицией воинов и гермафродитов в матримонийных ритуалах Равнин; интерпретацию последних мы уже наметили выше (с. 304-306). Другие ритуальные предписания касались сбора сока. Меномини требовали, чтобы сбор сока проводился ежедневно в течение часа — часа тридцати перед наступлением ночи. Если нужный момент упускался, сок становился горьким и негодным к употреблению. При этом запрещалось обращаться с ним неаккуратно и проливать его: этим можно было обидеть подземные силы и навлечь на себя плохие времена. Под страхом гнева подземных сил индейцы осушали емкости для сбора сока, стоявшие внизу у стволов деревьев; затем переворачивали эти емкости, и они находились в таком положении до тех пор, пока не прекращалось выпадение осадков (Skinner, 14, p. 167).

На самом деле существует еще одно сходство между кленовым сахаром и медом. Мы знаем, что мед может быть сладким или кислым, полезным или ядовитым, в зависимости от того, у кого он взят — у пчел или у ос и даже у какого из видов пчел, а также в зависимости от времени сбора и времени, которое прошло до употребления этого меда. Североамериканские индейцы тщательно отмечают такие же различия по отношению к кленовому сахару. Слово Ирокезов, указывающее на кленовый сахар, означает «сладкий сок», и индейцы ирокезских племен употребляют его также применительно к меду, как только узнают о пчелах. В то же время сок дикой вишни они считают горьким (Waugh, p. 140-144). Но, как мы только что отметили, кленовый сахар мог быть и сладким, и горьким, в зависимости от времени, когда его начали собирать, и от того, с какой заботой отнеслись к его приготовлению. Выше мы обратили внимание на важную оппозицию между кленовым соком и смолой пихты, которые, между тем, составляют технологическую пару, только сок — сладкий, а смола — горькая. К этому же следует добавить, что появление сока имело годовую периодичность, в то время как в Канаде неверно полагали, несомненно под влиянием верований индейцев, что смола течет в период полнолуния (Rousseau-Raymond, p. 37). Таким образом сок и смола противопоставляются друг другу как во вкусовом аспекте, так и ритмом присущей каждому из них периодичности. Однако сок также может становиться горьким. Отсюда эта двойственность, которую преодолевает миф Меномини, сближая сок и мочу.

*М<sub>301a</sub>. Меномини: происхождение кленового сахара (1)*

Однажды демиург Манабуш увидел клен, созданный другим творцом без его ведома. Он с недовольством заметил, что сочившийся из ствола сок походил на густой сироп. Уборка урожая будет слишком долгой и сложной, подумал он и помочился внутрь дерева, разбавив сок. Люди поймут, что это им на пользу, сделал вывод творец. Они познают много горя и должны будут трудиться в поте лица; но зато получают больше сока, хотя его и придется готовить (Skinner, 14, p. 164-165, см. вариант Оджибве, Kohl, p. 415).

Этот и следующий миф Меномини поражают прежде всего своей удивительной схожестью с южноамериканским циклом о происхождении меда (М<sub>192</sub><sup>192b</sup>, «От мёда к пеплу», с. 63-67), доказательство чему можно найти и

в тех, и в других мифах. Первый мед, или первый сахар, были предоставлены человеку в изобилии или в таком виде, что сразугодились к употреблению. Но это могло привести к злоупотреблениям. А значит, нужно было, чтобы обработанный мед стал диким или чтобы сироп, приготовленный природой, словно руками человека, превратился в сок, требующий в дальнейшем тяжелого и долгого труда. Этот регрессивный процесс, общий для мифов, бытующих у очень удаленных друг от друга племен, которые, однако, сталкивались с аналогичными проблемами в различных сферах, еще ярче проявляется в другой версии Меномини, превращающей вдобавок мочу в менструальную кровь, что, в одном случае, приводит к появлению сока, а в другом — является последствием этого. Но здесь нужно раскрыть скобки.

Мы уже отмечали (с. 299-300), что мифы Меномини связаны друг с другом: в сборнике Хофмана в виде длинной саги они создают множество эпизодов, иллюстрирующих приключения творца. И неизбежно возникает вопрос: являются заголовки, используемые автором, отражением местного разделения или они были введены позднее, чтобы отметить паузы для читателей? Так, Хофман озаглавливает интересующий нас миф: «Происхождение кленового сахара и менструаций», хотя между двумя этими событиями не наблюдается никакой другой связи, кроме временной. Попытаемся показать, что данное разделение имеет рациональное основание, и заодно подчеркнем связь, которую миф оставляет в скрытом состоянии.

#### *М<sub>501b</sub>. Меномини: происхождение кленового сахара (2)*

Как-то демиург Манабуш вернулся с охоты не солоно хлебавши. И решил он покинуть этот край вместе с бабушкой Нокомис и поселиться в кленовом лесу. Старуха изготовила сосуды из бересты и собрала урожай сока, напоми-навшего густой сироп. Манабуш с удовольствием отведал лакомство, но рас-судил, что такая легкость в сборе урожая сослужит людям плохую службу — они станут ленивыми и обростут жиром. Вот если им придется кипятить сок в течение многих дней и ночей, они будут всегда при деле и не приобретут плохих привычек.

Движимый заботой о людях, демиург влез на вершину дерева, встряхнул рукой, и тут же разразился ливень, который разбавил густой сироп, превратив его в сок. И с тех пор люди должны хорошо потрудиться, если хотят получить сахар.

А Манабуш столкнулся с новой проблемой: с удивлением он обнаружил, что его бабушка вдруг стала кокеткой. Он проследил за ней и застал ее врас-плох, когда она занималась любовью с медведем. Демиург схватил сухую кору березы, поджег ее и бросил этот импровизированный факел в зверя. Шерсть на спине медведя мгновенно вспыхнула; взревев, он бросился к реке, чтобы погасить пламя, но умер, не добежав до воды. Манабуш разделал тушу и под-нес кусок медвежатины своей бабушке. Она с отвращением отказалась, и тогда он швырнул сгусток крови убитого зверя в живот старухи и объявил, что впредь женщины каждый месяц будут недомогать, порождая свернутую кровь. Так сказал демиург; затем Манабуш устроил пир, полакомился медвежьим мясом, а остатки отложил про запас (Hoffman, p. 173-175).

В следующем томе мы вернемся к похотливой бабушке при рассмотрении мифов северо-запада Северной Америки, где этому мотиву отводится значи-

тельное место. Здесь же для нас важно его расположение сразу после мифов о происхождении кленового сахара, что представляет особый интерес. В самом деле, в «От меда к пеплу» (с. 104-106, 251-258) мы с помощью южноамериканских мифов установили существование связи между медом, продуктом-соблазнителем, и персонажем животного-соблазнителя: это два воплощения в продовольственном и сексуальном планах, а также влияние, которое оказывает природа — в прямом смысле, в одном случае, и в переносном — в другом. Здесь мы вновь находим ту же связь, установленную на сей раз между кленовым сахаром и животным-соблазнителем, что и подтверждает семантическое подобие сахара и меда. Происшествие с факелом незримо связывает два эпизода в  $M_{501b}$ , ибо березовая кора возникает в рассказе дважды: сначала она служит для изготовления сосудов для сока, текущего, *будто вода*, затем — для изготовления факела, горящего, *как огонь*. И в самом деле, березовая кора наделена двойным свойством — не гореть в огне, когда она наполнена водой, даже если вода закипит, и в то же время, в сухом виде, легко воспламеняться, что делает ее очень ценным горючим материалом (Speck, 10, p. 100-101). Подчеркивая двойственность коры, миф подтверждает параллелизм двух последовательно приведенных эпизодов.

Но,  $M_{501a}$  и  $M_{501b}$  возвращают нас, главным образом, к  $M_{499}$  и высвечивают кое-что новое. Для иллюстрации этого необходимо прежде напомнить, что две версии Меномини о происхождении кленового сахара симметричны: одна создает из мочи человека продукт, *предшествующий* соку, другая — из женской менструальной крови *последователя* того же сока. В данном смысле две версии инвертируют  $M_{499}$ , где женщина прерывает изготовление сахара, чтобы помочиться; ее захватывают вместе с ведром, полным сиропа, и с тех пор она становится пятнами на Луне, которые, отражая, если можно так выразиться, американскую вульгарность, интерпретируются как пятна от менструальной крови. Таким образом,  $M_{499}$  и  $M_{501b}$  демонстрируют тесную связь между происхождением кленового сахара и происхождением менструаций. Только в одном случае, эта связь — внутренняя, так сказать, связь подобия, а в другом — внешняя, проявляющая смежность.

Приведем замечание совершенно иного порядка, подкрепляющее наше доказательство. Оджибве Великих Равнин совершали ежегодную большую церемонию, но посвящали ее громам и молниям, а не Солнцу и утверждали, что эта форма ритуала более древняя (Skinner, 5, p. 506-508). Оджибве и Банги, которые, возможно, переняли эту церемонию у Кри, проводили ритуал осенью: четырехдневный пост сопровождался пением и стенаниями. В завершение, по кругу пускали кубки из коры, наполненные кленовым сиропом, и все участники церемонии приобщались к напитку. Как тут не вспомнить «сладкую воду», которую Арапахо раздавали во время пляски Солнца и которая символизировала менструальную кровь, обладающую, на этот раз, положительным свойством плодородия? Мы уже подчеркивали данный аспект (см. выше, с. 159-160; см. Dorsey, 5, p. 177-178) и объясняли его особенность: так уж случилось иногда среди соседних племен, что ритуалы Равнин изменяли более древний северный обряд, добавляя ему красок, и за неимением природного продукта, отсутствующего в той или иной области, мифы, имеющие к этому определенное отношение, оставляли символизм в скрытом состоянии. Подобно тому, как небесный дикобраз представляет собой метафизическое отражение реального животного, особенно на севере, «сладкая

вода», она же — кленовый сироп, в силу разных причин превращается в воображаемый напиток.

Из предыдущих замечаний следует, что анализ мифологии сахара в Северной Америке полностью тождествен уже проведенному нами во втором томе «Мифологик» анализу мифологии меда в Южной Америке. И мед, и кленовый сироп схожи с менструальной кровью; в свою очередь, физиологическая или растительная секреция отвечает за появление пятен на Луне. Как и множество видов южноамериканского меда, кленовый сироп тесно связан с деревом; мифы американских тропиков совмещают мед и менструальную кровь, когда доводят до предела негативное значение, теоретически присущее меду.

Однако это не все. Согласно североамериканским мифам, первоначальный сироп, путем добавления мужской мочи, изменяется до состояния сока. И вновь моча, но уже женская, становится причиной метафорической функции сиропа, которая обычно выпадает на долю менструальной крови — представлять пятна на Луне. К данным трем частям мифы добавляют четвертую: смолу бальзамической пихты — горькую, как моча, и ежемесячную, как кровь. Две секреты — животные, две другие — растительные. Кроме того, М<sub>499</sub> вводит оппозиционную связь между слюной и облысением женщины, так как применение первой позволяет вернуть волосы второй. Индейцы не снимали скальпы с женщин; таким образом, можно сказать, что для лиц женского пола лысая голова ассоциируется с головой, лишенной скальпа. Но мы также знаем, что мифы, при условии изменения пола героем, отождествляют мужчину, с которого снят скальп, и недомогающую женщину. Отсюда следует, что менструальная кровь противостоит смоле и, как мы установили, является равноценной кленовому соку, ибо он также находится в оппозиции к смоле.

Теперь рассмотрим другие соединения системы. Благодаря М<sub>475c</sub> мы знаем, что женщина со сломанной ногой (и, стало быть, хромая) противопоставлена недомогающей женщине (см. выше, с. 265-266). Сейчас, отмечая, что М<sub>499</sub> выводит на сцену мужчин со сломанной спиной (т. е. горбатых), мы можем сделать вывод, что они, в свою очередь, противопоставлены раненому мужчине из М<sub>495b</sub>, теряющему кровь, которого в М<sub>495a</sub> Луна преобразует в первую недомогающую женщину. Итак, мы определяем мифы новой группы, состоящей из четырех частей: *хромая женщина, горбатый мужчина, недомогающая женщина, раненый мужчина*; диагональная связь в этой группе любыми образом подтверждается у индейцев Навахо, которые, однако, очень далеки от центральных Алгонкинов. Они говорят, что муж не должен бить жену, когда у нее менструация, так как это вредно для его позвоночника. Более того, мужчина, который спит с недомогающей женщиной, рискует получить перелом позвоночника (Ladd, p. 424-425).

Удивительно, но только что рассмотренные инвертированные формы фигурируют в М<sub>499</sub> наряду со многими другими. Миф Оджибве не только превращает хромых женщин в горбатых мужчин, а скальпированных мужчин в лысых женщин, но и трансформирует Красную Голову, соперника героя, в персонаж по имени Красный Чулок, у соперника которого голова представляет собой голый череп: т. е. волосы у него полностью отсутствуют — хоть красные, хоть какие другие... Миф также превращает многочисленную группу братьев в двух кузенов, а жену, сестру или не-сестру — в не-жену: по-



скольку единственная связь между героем и героиней состоит в теоретической возможности их женитьбы.

Чтобы понять все эти изменения и их систематический характер в мифе, доверяющем кленовому сиропу функцию, которая ранее возлагалась на менструальную кровь, нам необходимо более внимательно заняться некоторыми особенностями технического порядка. Выше мы отмечали, что вкус сахара — еды «легкой для пищеварения... с приятным и немного кислым привкусом» (Шатобриан, I, р. 139) — варьировался от сладкого до горького в зависимости от вида производителя сока, степени белизны и чистоты сосуда, часа сбора, больших или меньших хлопот, затраченных на его приготовление. Но индейцы помимо этого выделяли еще два качества сахара, связанные с изменениями погоды: «Лучший сахар, — говорили они, — добывали в начале зимы, когда внезапно наступали сильные морозы и почва промерзала на глубину прежде, чем землю покрывал толстый слой снега. Первый сок, добытый из дерева, был тогда высшего качества. Последующее потепление несло с собой бурю, и вновь начинал течь сок. Но он кристаллизовался уже не так хорошо, как первый, и уступал в качестве. Дожливая погода меняла вкус сахара, а буря, по утверждению индейцев, портила присущую ему сладость... Количество сока последнего сбора, по возможности, уменьшали с помощью кипячения, а полученный продукт хранили в емкостях из коры, которые иногда закапывали в землю, предварительно накрыв пластинками из коры и зелеными ветвями, чтобы сохранить прохладу в течение лета и не допустить скисания» (Densmore, I, р. 309, 312-313). По-видимому, это имело важное значение; даже Шатобриан счел нужным отметить: «Сок второго сбора не обладает достаточной густотой, чтобы превратиться в сахар. Он представляет собой своего рода патоку и, разведенный ключевой водой, используется в качестве прохладительного напитка в летнюю жару» (I. с.). Это свидетельство тем более ценно, что предшествует еще одному важному замечанию Шатобриана. Индейцы, отмечает он, сделали владельцем сока дятла; т. е. отдали ему ту роль, которую южноамериканские мифы приписывали дятлу по отношению к дикому меду («От мёда к пеплу», с. 99-100).

Из всех приведенных деталей особо выделим уничтожение сладости весенней грозой. Мы знаем, какой персонаж, согласно мифам центральных Алгонкинов, воплощает данное метеорологическое явление; это не кто иной, как Мадьеквис, которого Меномини с нетерпением ждали и весело приветствовали, когда после долгой зимы раздавался первый раскат грома: «Хэй! Вот мы слышим Мадьеквис!» (см. выше, с. 276). Еще около 1950 г. «Оджибве мечтали о сильных мартовских ветрах, провозвестниках весны... ибо они ассоциировали Мадьеквиса с весной и дождями» (Coleman, р. 104-105). Однако, как мы уже говорили (с. 291), имя этого божества, возможно, означало на их языке «злой или угрожающий ветер».

В то же время нам понятен смысл этой двойственности, которую мифы передают по-своему, приписывая двойственную сущность Мадьеквису: старший брат, удрученный женскими заботами, простодушный, но ревнивый и злопамятный, и фантастический дух, поочередно то возбужденный, то подавленный. Но разве не таковы весенние бури, принесенные западным ветром: они возвещают о чудесном времени года и вместе с тем могут быть причиной разрушений. Следуя выбранной перспективе, мифы и ритуалы прини-

мают тот или иной аспект: позитивный (в конечном счете) — в цикле о Мадъекивис, повествующем о сезонной периодичности, или негативный — в мифах о «времени сахара», согласно которым весенние грозы, приходящие слишком рано, непоправимо портят почву. Поскольку валентность западного ветра меняется в этих мифах в обратном направлении, необходимо, чтобы все темы, заимствованные в другой группе, где действует метеорологический феномен, также были изменены.

В подтверждение данной интерпретации напомним, что версия истории Мадъекивис, бытующая у Оджибве (Schoolkraft, *in*: Williams, p. 65-83), рассказывает о превращении героя, старшего из десяти братьев, в Кабейун, Западный ветер, трое сыновей которого — это Северный, Южный и Восточный ветры. Кабейун оплодотворяет женщину, внучку Луны, но она умирает при родах, когда на свет появляется Северо-западный ветер, он же — Манабозо, вступающий несколько позже в яростную схватку. Итак, Манабозо у Меномини соответствует Манабушу, хозяину кленового сока, врагом которого, как мы только что выяснили, является западный ветер. Оджибве-Тимагами объясняли антагонизм между западным ветром и демиургом Ненебуком тем, что чрезмерный ветер делает невозможной летнюю рыбалку и обрекает людей на голод, но, если западный ветер не дует, вода становится тяжелой и застаивается, что приводит к тому же результату (M<sub>302</sub>: Speck, 7, p. 30-31). Следовательно, западный ветер обладает двойственной природой, и задача творца — упорядочить ее.

\*\*\*

Миф Оджибве M<sub>499</sub>, некоторые аспекты которого мы уже обсудили, возможно, требует дополнительных комментариев. Дальше анализа нам не продвинуться по двум причинам. Прежде всего, мы не можем использовать непонятный миф того же происхождения (M<sub>374c</sub>; Schoolkraft, *in* Williams, p. 84-86), где горбун добывает своему брату жену, а тот отправляется в дальний путь на юг к изнеженному народу и принимает их образ жизни. Вспомним, что M<sub>499</sub> также выводит на сцену горбунов, принуждаемых хозяином к женским работам. Лысые женщины в M<sub>499</sub> столь же невнятным образом напоминают народ северных Атапасков, в традициях которого было принято брить головы «публичных женщин» наголо (Petitot, 2, p. 91-92). Во-вторых, необходимо будет посвятить специальное исследование конфликту старой и новой Лун, занимающему видное место в североамериканской мифологии, уже слегка затронутой нами. Между тем, отметим, что данный мотив ограничивается превращением героев, объединяющих двух персонажей — небесного и земного — в мифах, которые мы обсудили: Безязыкого и сына Солнца в мифе Арикара о происхождении скальпов (M<sub>439</sub>); человека со шрамом и Утреннюю звезду, также сына Солнца, в мифах Блэкфут (M<sub>482</sub>); Солнце и его племянника в мифах Меномини (M<sub>495a,b</sub>). Солнце назначает этого дерзкого, если не злонамеренного, по отношению к людям, племянника своим преемником; сам же племянник напоминает сына Луны, которого в M<sub>461</sub> его дядя-Солнце хотел сделать канибалом.

В следующем томе мы вернемся к мифам, посвященным конфликту двух Лун, но рассмотрим их под другим углом. Сейчас же, не вдаваясь в общий анализ группы, подчеркнем мимоходом лишь один аспект.



Рис. 37. — Схема сети, связывающей семантические валентности Солнца и Луны

Как мы помним, к спору Солнца и Луны мифы этой группы привлекают земную женщину, имеющую 10 враждебно настроенных братьев; в  $M_{495a}$ , в соответствии с долгим пройденным путем, мы вновь обнаруживаем тот же самый спор, также вводящий женщину (Луну), имеющую 10 враждебных любовников. Т. е. либо у жены Солнца десять братьев, либо у его сестры десять мужей. В обоих случаях спор вспыхивает по причине одного или множества браков, связующих небесных жителей с людьми.

Но это не все. Арифметическая задача, вытекающая из количества братьев, привела нас к исследованию других декад, затем — к мифам о происхождении скальпов и, наконец, — к мифам о пленении Солнца и царстве длинной ночи. Таким образом, оказывается, что миф Меномини, к которому мы в результате пришли ( $M_{495a}$ ), восстанавливает две последние темы, хотя и выражает их совершенно по-другому. С одной стороны, он раскрывает причины появления укороченных зимних дней, что, без сомнения, способствовало воцарению своего рода долгой ночи, правда, объясняет это естественным следствием сезонной периодичности, тогда как длинная ночь в  $M_{491-493}$  имеет аномальный и скандальный характер. С другой стороны, случай с медвежьей кишкой, поедаемой с двух концов, которая вновь возникает в состязаниях по обжорству у Кри (Bloomfield, 1, p. 251-252) и получает более глубокое значение в  $M_{495a}$ , если увидеть там симметричный образ силка, в конечном счете, объединяет с помощью ленты *вытянутой* кишки Солнце и его друга; эта кишка становится символом *освобождения* друга Солнца и его *возвышения* к небу, а *затянутый* силок делает возможным пле-

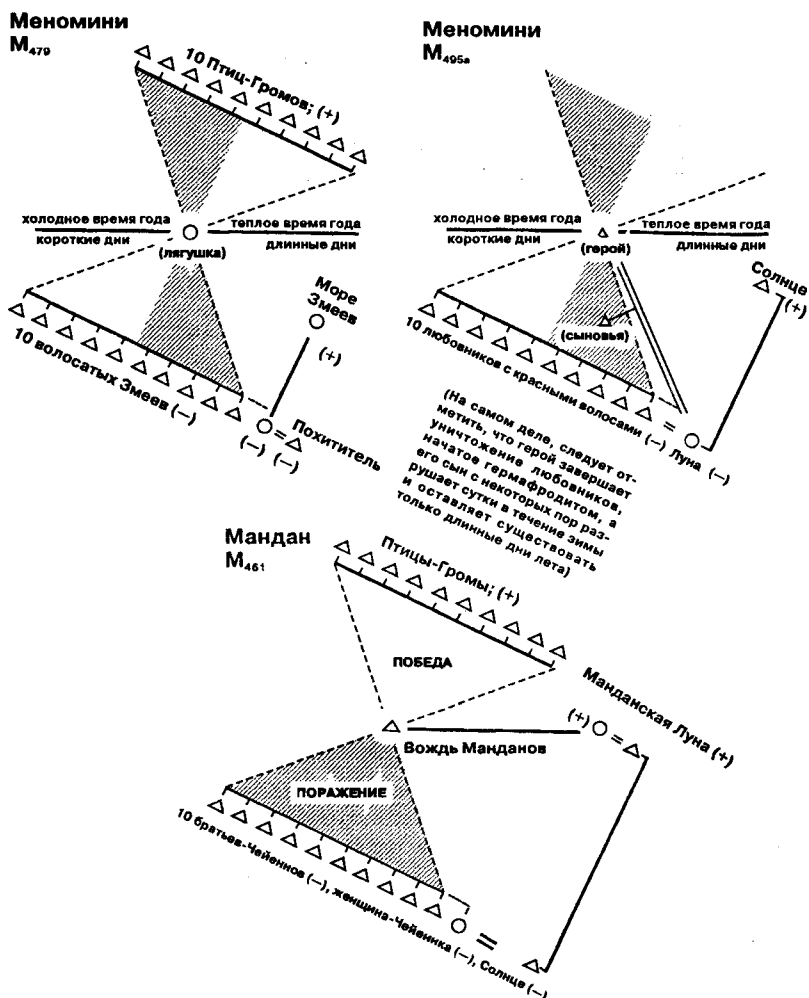


Рис. 38. — Общая структура мифов о декадах племен Манданов и Меномини

нение Солнца и его снижение к земле, в силу чего Солнце отказывается быть другом; согласно мифу (M<sub>458</sub>), это связано с осенним равноденствием, что находится в оппозиции с M<sub>495a,в</sub>, где повествуется о зимнем солнцестоянии и самых коротких днях в году. Медвежья кишка служила для украшения одежды так же, как и лобковые волосы, из которых изготавливали силки, как иглы дикобраза или человеческие волосы (Besckwith, I, p. 107).

Из всех этих сопоставлений следует, что спор небесных светил входит в систему, в которой мы, исходя из несколько других побуждений, показали, что вариант с дикобразом имел в определенной степени зарезервированное место. В самом деле, вариант с дикобразом не может претендовать на большую оригинальность, чем тот, в котором открывается особый путь с учетом

прежних ограничений, предписывающих, что данный путь должен отличаться от маршрутов следования других мифов группы. Он также обогащает сплетение, из-за слишком долгого расследования изученное нами лишь фрагментарно. Солнце может быть как мужского, так и женского пола; Солнце-мужчина — безумец (супруг лягушки) или каннибал (супруг Чейенки). И в той, и в другой версии Луна фигурирует как мужчина (супруг земной женщины) и только во второй — как женщина — жена или сестра Солнца. В качестве жены она то проявляет себя защитницей, то настроена враждебно; как сестра — она всегда враждебна (Рис. 37).

Более того, благодаря мотиву спора Солнца и Луны  $M_{495a,b}$  позволяет связать мифы Алгонкинов о декадах ( $M_{473}$ — $M_{479}$ ) с манданскими мифами о женах небесных светил ( $M_{460}$ — $M_{461}$ ), которые, в свою очередь, как мы уже отмечали, связаны с многочисленными мифами, составляющими целостности системы (Рис. 38). Мифы о декадах превращают пространственную и нравственную оси (верх и низ, хорошо и плохо) во временную календарную ось, существующую в мифах о женах небесных светил, и, таким образом, создают вторую временную ось. Эта ось вводит физиологическую периодичность вместо сезонной, которую она сопоставляет с другой кровавой и периодичной деятельностью — войной, а также со снятием скальпов, углубляющим в сжатой вражеской массе разрывы, сравнимые с теми, что были необходимы в течение долгого года, чтобы люди смогли преодолеть все тяготы бесконечной зимы. Таким образом, наш длинный маршрут замыкается и приводит исследование обратно к отправной точке.

Роль оси, которая в этой системе возвращается к  $M_{495a}$ , вытекает также и из соображений другого порядка. В данном мифе мы обнаруживаем основу — общую для  $M_{495a}$  и прочих мифов группы, с чего и началось наше расследование.  $M_{495a}$  перенимает в едином рассказе две истории и рассматривает обе под углом их южноамериканских модальностей; мы же должны были установить зависимость превращений: словно отталкиваясь от  $M_{495a}$  или другого эквивалентного повествования, южноамериканские мифы разделили между собой задачу, причем каждый из них рассказывал половину истории, сохраняя при этом память об их общем происхождении, благодаря параллелизму двух первоначальных мотивов, который они пытаются сохранить.

Впервые в  $M_{495a}$  мы узнаем миф Терена, где также выведена злая жена, превращающаяся вскоре в людоедку, чей муж сбегает при помощи избранной дичи (исчезающий скелет подвешенного к дереву оленя; заброшенные на верхушку дерева и пытающиеся улететь птенчики). Таким образом,  $M_{24}$  изменяет  $M_{7-12}$  («Сырое и приготовленное», с. 104-106; «От меда к пеплу», с. 32, 367-368), которые, в свою очередь, трансформируют  $M_1$ ; примечательно также, что продолжение  $M_{195a}$  воспроизводит первую группу. Герой  $M_{495a,b}$  наносит визит доброму Солнцу и злой Луне; герой  $M_{7-12}$  и его преследователь косвенно связаны с Солнцем и Луной: будучи свояками, они принадлежат к различным половинам, которые социальная организация и религиозные верования Шеренте ставили под защиту соответствующих небесных светил. И два основных действующих лица  $M_1$  поддерживают менее видимые связи с небесными объектами — созвездиями Ворона и Плеяд, соответственно («Сырое и приготовленное», с. 206-227, 231-234).

В  $M_{7-12}$ , как и в  $M_{495a}$ , герой спасается от преследователя или преследователей благодаря сверхъестественному защитнику, в одном случае — это

Солнце, хозяин небесного огня, в другом — ягуар, хозяин огня для приготовления пищи, т. е. земного; покровитель приводит героя к себе наверх или вниз (герой {M<sub>1</sub>, M<sub>7-12</sub>} был сначала пленником на вершине дерева или скалы) и принимает в свой круг, но позволяет, сам того не желая, своей сестре или жене преследовать его; родственницы покровителя героя считают человека некрасивым и *осуждают его манеру есть*: то им отвратителен его вид (M<sub>495a</sub>), то (M<sub>10</sub>) их раздражает шум, который поднимает человек, когда жует жареное мясо; следует сказать, что, как с точки зрения анатомической, т. е. природной, так и с позиции хороших манер, основанной на культуре, сестра Солнца и жена Ягуара решают, что представитель человеческого рода не удовлетворяет их достаточно скромным продовольственным потребностям. В мифе о женах небесных светил, напротив, гостя — земная женщина — снискала уважение небесного народа благодаря своим зубам, острым от природы, и благодаря своей манере есть, которой она обязана культуре.

Перечисление можно продолжить вплоть до двух незначительных происшествий в M<sub>7-12</sub>, вновь возникающих в нетронутom виде в североамериканских вариантах. Солнце в алгонкинских мифах и Ягуар из мифов Же постоянно предостерегают своих протеже насчет злобного нрава жены или сестры. В M<sub>499</sub> героиня спрашивает у Солнца, любит ли оно свою старую жену. Поощренная негативным ответом, она убивает жену покровителя, а когда Солнце узнает о своем вдовстве, оно испытывает радость облегчения. Ранее мы выявили столь же открытое признание индифферентности со стороны Ягуара из мифов Же и показали его неслучайный характер («Сырое и приготовленное», с. 81-83).

Сверхъестественный защитник из M<sub>8</sub> и M<sub>495a</sub> переносит героя, усадив его верхом на дичь, уже загруженную на спину: в первом случае — это дикая свинья, во втором — медведь. Мы отмечали («Сырое и приготовленное», с. 83-88), какое важное значение имеет данная деталь в южноамериканском мифе: дикая свинья, в соответствии с ее позицией в других мифах, является посредником между миром людей и миром животных. Таким образом, медведю отведена полностью противоположная позиция, которая может быть занята кошачьими, большими оленевыми и рогатыми змеями под видом хтонических духов, но их предназначение различно в четвертом и последнем подземном мире, и именно оно подчеркивает не подлежащий изменению характер: в самом деле, пантеон Меномини не знает более удаленных друг от друга вершин, чем Солнце и медведь, и оба они, со своей стороны, наиболее удалены от людей (см. выше, с. 299). У центральных Алгонкинов и Ирокезов положение, равнозначное тому, которое в Южной Америке занимает дикая свинья, принадлежит собаке: прежде разделявшая человеческое существование, собака лишилась его из-за своей нескромности (Skinner, 14, p. 179). Разнородный характер собаки согласуется с теми занятиями, что приписывают ей рассмотренные нами мифы.

Вполне понятно, почему североамериканские мифы заменяют животное-посредника медведем, призванным играть ту же роль, хотя медведь и наделен противоположной функцией. В самом деле, эти мифы основывают институт скальпа, который, по крайней мере у центральных Алгонкинов, был неотделим от каннибализма, практикуемого по отношению к врагам. Рассказы Меномини обрисовывают в общих чертах нравы, представляющиеся нам особенно жестокими. Как нечто будничное описывают они

сажание на кол, калечение и поедание жертв (Bloomfield, 3, p. 87-93, 107-111, 115-123). Посредством бравады индейцы Меномини совершали своего рода ритуальный каннибализм. Отправляясь в военный поход, они считали делом чести не брать с собой продовольствия. Убив первого врага, Меномини снимали длинные куски мяса с бедер трупа и нанизывали их на свои пояса. В конце дня они жарили это мясо, насмехаясь над непредусмотрительностью других людей, питавшихся иначе, чем они, и излишней разборчивостью тех, у кого подобное меню вызывало отвращение... «Я — храбрец и могу есть что угодно! — хвастались воины Меномини, поглощая свою ужасную пищу». Подобные обычаи наблюдались у племен Кри, Саук и Фокс (Skinner, 4, p. 123).

В отличие от своих соседей, Тупи ничем не уступали в этом отношении центральным Алгонкинам, тогда как народы Же не были людоедами и в их мифах человек похищает огонь у хищника, будущего каннибала, для того, чтобы создать институт кухни, т. е. норму приобщенного к культуре питания. Мы также можем вспомнить, что у Бороро мифы меняют свою направленность на противоположную и повествуют о происхождении воды, а не огня.

Итак, как уже подчеркивалось (с. 242-246), между двумя формулами — пиршеством каннибалов и более благоразумной кухней — мифы Манданов выбирают среднее решение, происходящее из двойственной позиции по отношению и к огню (здесь небесному), и к воде. Шумно пережевывая пищу, гость-человек доказывает Солнцу-каннибалу, держателю всех источников жизни и хозяину сил природы, что люди, зависящие от воды для выращивания пищи, могут пойти очень далеко, до самых глубин земли, однако они способны усваивать и небесные стихии. Человеку в его противостоянии с Солнцем необходима вода, изливающаяся с небес (M<sub>459</sub>); но против разрушительной силы земной воды небесные жители и люди волей-неволей объединяются.

Мы докажем это предположение в начале следующей главы. А пока, чтобы подвести итог уже сказанному, хотелось бы ненадолго отвлечься, сосредоточив внимание на любопытном сходстве, не исключающем, однако, различий между арифметической и календарной философией индейцев Северной Америки и той, которую многочисленные свидетельства приписывают древним римлянам.

«Ромул<sup>294\*</sup>, — говорит Овидий<sup>295\*</sup>, — устанавливает, что в году насчитывается два раза по пять месяцев. Десять месяцев достаточно, чтобы ребенок появился из чрева матери. Именно в течение десяти месяцев жена после смерти мужа носит печальные одежды своего вдовства» (*Fastes*, I, v, 28-36). Данный календарь принадлежит к тому же типу, что и календарь, найденный нами во многих регионах Северной Америки и послуживший отправной точкой в интерпретации декад, которые пользовались известностью и в Древнем Риме. Аналогия становится еще определеннее, когда мы замечаем, что римский календарь, состоящий из десяти месяцев, является результатом умножения 5х2 и, подобно американским календарям, имеет числовую форму: названия были только у первых четырех месяцев — Марс; Венера; Терм<sup>296\*</sup>, или Старость; Ювентус<sup>297\*</sup>, или Молодость, — расположенных в таком порядке. Другие месяцы именовались по номерам (там же, v. 39-42). Выше (с. 252-256)<sup>298\*</sup> можно найти многочисленные американские примеры интерпретации декад.

Нума<sup>299\*</sup> между декабром и мартом ввел январь и февраль и довел календарь до 12 месяцев. Фактически, у римлян декада и додекада часто располагались рядом. Таким образом, вновь обнаруживается колебание, известное во многих регионах мира, которое мы также отмечали и в Америке. Древнее верование использует двенадцатеричную формулу, но она, как и десятичная формула первоначального календаря — *menses quinque bis*<sup>300\*</sup>, — вытекает из увеличения арифметической основы в два раза.

Во время основания Рима Ромул и Рем ждали предзнаменований. Сидя на Авентинском холме<sup>301\*</sup>, Рем увидел в небе шесть коршунов; Ромул, в свою очередь, заметил над холмом Палатин<sup>302\*</sup> 12 птиц. Это стало началом разногласия братьев (Reinach, vol. 3, p. 302-303; Hubaux, p. 2). Такой способ достижения путем удвоения «перенасыщенной системы», как мы ее называем, уже сам по себе представляется согласованным с американской проблематикой. И в том, и в другом случае духи овладевают повторением, чтобы создать совокупности более высокого ранга. Римские понятия «больших месяцев», каждый из которых длится столетие, и «большого года», продолжительностью в 365 лет (каждый день в нем равен одному году), принадлежат семье совокупностей систем, появившихся благодаря серии действий подобного типа. Именно так рассуждали римляне, когда позже попытались интерпретировать легенду. Боги показали Ромулу 12 коршунов; но они не могли предсказать недавно созданному городу, что он просуществует 12 месяцев или даже 12 лет; это было бы слишком мало для столь торжественного послания. Спустя 120 лет со дня основания города, решили, что количество коршунов предсказывало Риму жизнь продолжительностью в 1200 лет. Тем сильнее было уныние, завладевшее умами, когда в 402-403 гг. Аларих<sup>303\*</sup> угрожал Риму, и затем, даже в большей степени, когда в 455 г. Гейзерих<sup>304\*</sup> захватил и разграбил Рим. Официально основание города датируется 753 г. до н. э., и, стало быть, следует удивляться тому, как сбывается старое предсказание (Reinach, I. p. p. 304-307).

Итак, римляне, подобно индейцам Северной Америки в мифах, которые мы подробно обсуждали, начинали с умножения основы на 2. Затем они использовали результат, для обозначения набора из сложных элементов того же ранга и делали подборки из таких наборов. Но и в Старом, и в Новом Свете подобный логический демарш получал противоположные значения. Возможность включать в одну семью схожие по положению, но все более и более компактные совокупности казалась индейцам опасным, если не ужасающим явлением. И его мифологическое выражение всегда было направлено на то, чтобы постараться вернуться назад. Собрания совокупностей, встречающиеся в мифах, не вызывают в памяти основную мысль опыта, но иное развитие — к поступательному сокращению более высоких совокупностей — могло бы отнюдь не пойти на пользу человечеству. Такое сокращение завершается возвращением к первоначальной основе; увеличенная вдвое, эта основа представляла собой численное произведение, грандиозность которого являла предварительный образ других величин, еще более чудовишных размеров, а те, в свою очередь, были порождением первоначальной базы, предоставленной самой себе.

Мысль римлян давала этой множительной способности, роковой угрозы которой так опасались индейцы, шанс на выживание. Игра, состоящая в многократном повторении одной и той же операции над результатом преды-



душего действия, буквально пьянила римлян. Они упивались перспективами будущего, представленного прогрессивной градацией совокупностей 12 дней, 12 месяцев, 12 лет, 12 десятилетий, 12 столетий. Таким образом, римляне отталкивались от еще статической надежды на историческое становление, в то время как индейцы, не принимавшие других событий, кроме тех, что ограничены в прошедшем времени мифа, стремились к пределам, оберегающим их от любого вторжения становления, если оно не было облачено в повторяющуюся форму — иными словами, не было периодичностью.

Это различие позиций по отношению к большим числам великолепно отражает контраст, который можно заметить между обществами, считающими себя историческими, и теми, что, без сомнения, являются таковыми, но защищают свою целостность, полагая, что они усилят безопасность и продлят собственное существование за счет удаления истории из своих недр. Одна старая истина гласит, что природа не терпит пустоты. Но можно ли сказать, что культура, в ее чистом состоянии, будучи противопоставлена природе, не терпит полноты? Таким, по крайней мере, видится вывод, к которому нас подталкивает данное исследование: предложенная нами интерпретация декад иллюстрирует понятие перенасыщенной системы и приближается к нашей же интерпретации интервалов и хроматизма в первом томе *«Мифологик»* («Сырое и приготовленное», с. 54–58, 242–266), повлиявшей на содержание многих фрагментов второго тома.

Однако, если оказывается, что это краткое сравнение древнеримских<sup>37</sup> и американских верований имеет смысл, мы считаем возможным идти дальше. Кто-то может сказать, что в обязанности исторической науки входит ее посредничество между противостоящими друг другу тенденциями, которые сталкиваются на уровне человека в силу его дуальности. В таком случае истории и правда стал бы присущ динамизм, и она смогла бы проявить одновременно и разрушительные, и созидательные стороны своего характера.

Отвергая и дробя природу, культура прежде всего посвящает себя делу сотворения пустоты из полноты. А встречаясь со становлением, она присваивает себе дополнительное свойство — творить полноту из пустоты; именно тогда культура смиряется перед неизбежностью приобщать к своему предпрятию силы, которые она прежде проклинала: история, дарующая ей средство для подобного поворота, вмешивается в культуру на правах второй природы (при этом человечество подвергается притязаниям со стороны тайного исторического процесса) и облекает прошлое во все новые слои, полностью отбрасывая другие, как бы для того, чтобы восполнить непреодолимый разрыв, отделяющий человечество от мира, который готовится к опустошению со стороны украденной и порабощенной природы.

Часть седьмая

**Правила хорошего тона**

*«Этот великий мир, который иногда сводят, подобно видам, к одному классу, есть своего рода зеркало; и, чтобы составить правильное представление о себе, нам надлежит время от времени заглядывать в него. В общем, я хочу, чтобы это была книга ученика моей школы. Столько настроений, сект, суждений, мнений, законов и обычаев учат нас делать здравые суждения о себе подобных; учат наш рассудок осознавать собственное несовершенство и понимать свою природную слабость; а это очень нелегкая наука».*

М. де Монтень<sup>305</sup>. «Эссе», т. I, гл. XXVI

# I. Обидчивый перевозчик

«Герои романов избегают мелочей».

Буало Н. «Поэтическое искусство»<sup>306\*</sup>, песня III

**Д**войственное положение воды в природной философии Манданов следует непосредственно из их мифологии, включающей миф, в котором обосновываются ритуалы в честь «великих птиц», т. е. Птиц-Громов, чья основная миссия состоит в том, чтобы обеспечивать успех на войне.

*M<sub>507</sub> Манданы: визит на небо*

В те далекие времена, когда деревни располагались группами в устье реки Харт<sup>307\*</sup>, вождь индейцев был отец десяти сыновей, рожденных от разных браков. Старшего, самого разумного и осторожного, звали Черное Снадобье, младший же, по имени Растение-Которое-Всходит-при-Ветре, или Ароматное Снадобье, отличался импульсивностью и никого не уважал.

Однажды, во время охоты, братья с грустью отметили, что дичи становится все меньше и меньше. Не оставляя надежды на охотничью удачу, они вышли к одиноко стоявшей хижине; как раз в это время ее покинул какой-то человек, тащивший тяжелую ношу, — он сделал вид, что не заметил их. Братья вошли в хижину, оказавшуюся очень удобной. Отборные куски мяса жарились на огне. Так и не дождавшись возвращения хозяина, охотники поели и выпили в свое удовольствие, а затем уснули.

На следующий день они отправились на юго-восток, куда ушел хозяин хижины. Однако они не нашли следов животных и не встретили незнакомца. Когда же братья вернулись к его жилищу, он, как и накануне, выходил из хижины с тяжелым грузом; не обменявшись с охотниками ни словом, ни взглядом, незнакомец, словно растворившись в воздухе, исчез.

Братья решили разгадать его тайну и на следующий день позаботились о том, чтобы мужчина не смог их унюхать. Как только он вышел, они с двух сторон набросились на него. При падении груз незнакомца наделал столько шума, что его можно было услышать очень далеко.

Проведя ночь в хижине, герои возобновили свой путь. Вскоре они увидели какой-то клубящийся белый туман; Ароматное Снадобье неосмотрительно выпустил в этот туман стрелу, хотя брат и предостерегал его. Белый туман, оказавшийся смерчем, пришел от такой наглости в ярость и поднял братьев в воздух: они успели лишь связать себя тетивами от луков (по версии Беквита — шнурками, чтобы не потерять друг друга). Пролетев Гранд-Ривер в сто-

рону земель Арикара, братья приземлились на одном из островов какого-то архипелага. Вокруг, до самого горизонта, простиралась вода.

На следующий день они пошли исследовать местность. Тропинка привела их к большой хижине, стоявшей посреди маисового поля и окруженной садами. Братьев гостеприимно встретила хозяйка хижины, а была это Старая-Женщина-Которая-Никогда-Не-Умирает (ср. выше, с. 221); она накормила их маисовой кашей из маленького, но неиссякаемого котелка. Индейцы же истосковались по мясу, а потому убили за воротами хижины оленя. Старуха согласилась приготовить кровь и разлить ее, однако предупредила других оленей, чтобы они держались подальше: братьям разрешалось охотиться на них, если будет такая нужда, только готовить и есть дичь они должны были вдали от хижины, в глубине леса, поскольку именно эти животные следили за садами.

Однажды старуха запретила братьям идти на охоту. Забившись в угол хижины, они смотрели, как молодые девушки, одна за другой, заходят в жилище и отдают хозяйке свои приношения — сушеное мясо и другую вкусную еду. Это были божества маиса, которые каждую осень укрывались у старухи до прихода весны. Вскоре они превратились в праности, и старуха тщательно разложила их, каждую в отдельное место. Приношения служили пищей на протяжении всей зимы.

Братьям наскучила такая неактивная жизнь, и они захотели вернуться в родные места. Старуха милостиво отпустила их и дала им котлеты «четыре в одной» — смесь маиса, фасоли, семян подсолнечника и тыквенной каши; котлеты предназначались змею, который должен был переправить индейцев через реку. Голову этого рогатого змея, четвертого из команды перевозчиков, украшали травы, полынь, ива и тополь. От других трех змеев братья по совету старухи отказались: у первого из них был один рог, второй имел вилообразные рога, у третьего — тоже рогатого — на голове росли молодые растения (по версии Беквита: 1) змей-единорог; 2) змей с оленьими ветвистыми рогами; 3) змей, голова которого покрыта слоем песка и 4) змей со слоем земли на голове и растущим из земли тополем). Старуха объяснила также, что братья должны потребовать, чтобы змей дотянулся головой до обрыва. И тогда, воспользовавшись моментом, они смогут спрыгнуть на землю.

Все шло как по маслу, и змей, успокоенный подношением котлет, удачно добрался до другого берега. Но он не сумел достать головой до твердой почвы. В этот момент Черное Снадобье чуть не утонул. Его брат попытался достичь берега, используя змея как пристань, но когда он добрался до кончика змеиного носа, чудовище слизнуло его языком прямо себе в пасть (по версии Беквита: Черное Снадобье спрыгнул в сторону, а его брату не повезло раньше). Удобно расположившись в гигантской пасти, Ароматное Снадобье пригласил старшего брата составить ему компанию. Тот проявил благоразумие и с плачем отказался. В течение трех дней повторялась одна и та же сцена. И вот, как-то ночью Черное Снадобье различил в воде отражение неизвестного существа, одетого в шубу мехом наружу; существо смотрело на него с высоты, пытаясь понять причину столь жалобного плача. Змей время от времени поднимается на поверхность, — объяснил незнакомец, — но только для того, чтобы получить котлеты. Продуктов у Черного Снадобья больше не было, и тогда добровольный помощник дал ему одну котлету, сделанную из семян подсолнечника, растолченных с большим количеством кроличьего помета и добавленной в эту

смесь толикой маиса. На четвертый день герой стал умолять змея раскрыть пошире пасть, чтобы он смог в последний раз увидеть своего брата. Змей согласился, но с условием, что не будет класть голову на твердую почву. Ему хотелось знать, есть ли грозовые тучи на небе. Черное Снадобье обманул его, сказав, что нет, схватил своего брата за руку и вытащил пленника на землю. В тот же момент молния поразила змея, и он сразу же умер.

В лице незнакомца братья приобрели покровителя, оказавшегося Птицей-Громом: тот привел их в сознание и пригласил к себе. Две дочери (по версии Беквита: светловолосые и застенчивые) Птицы-Грома сразу же принялись разделять змея, а жена весь день провела в постели. Зная, насколько братья деятельны и какими исключительными способностями они обладают, Птица-Гром предложил им в жены своих дочерей: старшему брату — старшую, младшему — младшую (по версии Беквита: неразумный Ароматное Снадобье, в данном варианте — старший из братьев, потребовал для себя младшую дочь). Несмотря на бдительную заботу тестя, герои предприняли ряд опасных приключений и вышли из них победителями, уничтожив чудовищ, которые навели ужас на птиц. Не оставили они в беде и тещу, когда она поранила ногу иголкой и охромела, что мешало птицам совершать свою весеннюю миграцию на запад (по версии Беквита: женщина-Орел поранилась, бросившись с высоты на дикобраза, чтобы поймать его).

Однажды Птица-Гром попросил зятьев затаяться в углу хижины, потому что ждал свою семью. Воробы, вбрыны, сарычи (в Северной Америке слово «hawk» — «ястреб» — прежде всего служит для обозначения хищников семейства *Buteo*<sup>308</sup>) и орлы залетали в хижину и занимали места согласно своему виду и семейству. После пира, во время которого гостей угощали мясом амфисбены<sup>309</sup> — последнего убитого героями чудовища, Птица-Гром познакомил братьев-зятьев с дикими птицами, и вскоре гости стали прощаться, потому что была осень: собрались они, чтобы обсудить общий маршрут миграции будущей весной, теперь же спешили на зимовку в свои старые гнезда. Когда наступила весна и пришло время миграции к верховьям реки, птицы собрались на совет и решили сделать братьев-героев подобными себе, чтобы они могли улететь вместе со всеми. Сначала их превратили в яйца, а из яиц герои вышли в виде лысых орлов и быстро научились летать. Затем все отправились в путь, поднявшись в небо над долиной реки Миссури. Получив рассудительные советы от своих жен, братья выбрали самых старых и немощных птиц и взяли их под свою охрану, ибо обладали магической силой вызывать молнию и убивать змей. Когда стая пролетала над поселением Манданов, отец героев провел ритуал в честь птиц, как делал всегда, каждый год в одно и то же время.

На обратном пути братья решили вернуться в родное селение и пригласили с собой своих жен. Но те отказались, опасаясь, что будут чувствовать себя чужими среди людей, и сделали мужьям магические крылья для ритуалов, которые индейцы должны были проводить теперь два раза в год: не только весной, но и осенью, когда птицы перелетают на юг (Bowers, I, p. 260-269; Beckwith, I, p. 53-62).

Об этом мифе можно сказать очень много; для начала рассмотрим несколько неодинаковых по значимости деталей, каждая из которых будет по-своему способствовать пониманию рассказа Манданов.

Прежде всего, это эпизод с женщиной, раненной в ногу: при внимательном взгляде можно заметить, что он согласуется с мифами о споре звезд, ведущими, как мы отметили вслед за Томпсоном, к «варианту с дикобразом». И в самом деле, центральный эпизод  $M_{503}$  действительно просто переиначивает начальный эпизод другой версии. Девушка «на выданье» попадает на уловку дикобраза, что происходит по культурным причинам: она хочет помочь своей матери закончить вышиваемое изделие; дикобраз увлекает героиню за собой на небо — т. е. с низа на высоту, где индейка выходит замуж за небесного жителя. Далее, мать девушки становится неподвижной из-за дикобраза, который желает этого по причинам природным: он хочет есть (а она — орлица) и притягивает ее с неба на землю, т. е. с высоты к низу, где небесные дочери женщины выходят замуж за земных мужчин. Данная связь проявляется еще отчетливее в другом манданском мифе, где один из вариантов спора звезд заменяет посещение птиц после пребывания двух братьев у Старой-Женщины-Которая-Никогда-Не-Умирает и их приключений со змеем ( $M_{460}$ , см. выше, с. 237). В этом мифе, наиболее близком к версии Хидатса, о чем мы еще будем говорить в дальнейшем ( $M_{503b}$ , с. 336), один эпизод со змеем предшествует другому, в котором в водяного змея превращается глупый брат, съевший плоть чудовища (двуглавого, по версии Хидатса), после того как герои сделали проход в его теле; подобные события происходят также и в  $M_{503}$  (Bowers, I, p. 266), только здесь они приводят к благоприятным последствиям (потому что орлы едят змей) и случаются во время пребывания у Птиц-Громов. Позднее (с. 346) мы поймем смысл этого эпизода, перевернутого, как и эпизод с дикобразом; он также встречается в двух сериях мифов, чем усиливает их симметрию.

Данный миф обосновывает воинские ритуалы, а версии Манданов и Хидатса напоминают об охоте на орлов (Bowers, I, p. 226, п. 5; 2, p. 361, 363), в церемонии которой используются изголовья в форме змей (см. выше, Рис. 32, с. 227) и палочки, украшенные приношениями, предназначенными для птиц. Известно, что змеи, спрятавшиеся в ямах-ловушках, представляли для охотников грозную опасность (Bowers, I, p. 241, п. 33). Но  $M_{503}$  указывает также на три обряда обычной охоты, поскольку его начало напоминает освобождение пойманной ранее дичи персонажем, который здесь остается в тени, однако является основным в [okipa] (см. выше, с. 234; Bowers, I, p. 350), где выведен под именем Хойта, т. е. пятиного орла. Эта тройная ассоциация с войной, обычной охотой и охотой священной объясняет, что в действительности индейцы Равнин воспринимали войну как своего рода охоту, в которой орлам придаются все символы и благородство характера.

Следует также заметить, что глупый брат в  $M_{503}$  выбирает поведение, сравнимое с поведением Оксинета, танцующего «дурачка» из церемонии [okipa]. Первый приглашает брата составить ему компанию в пасти чудовища, второй зовет своего отца в гости к людоеду-Солнцу, чтобы приблизить светило к людям. Следовательно, глупость состоит в удовольствии от посредничества.

Но вернемся к тексту мифа. Одного из братьев зовут Черное Снадобье; так же называли индейцы целебное растение с гемостатическими свойствами, применявшееся для лечения ран, полученных от орлов, и

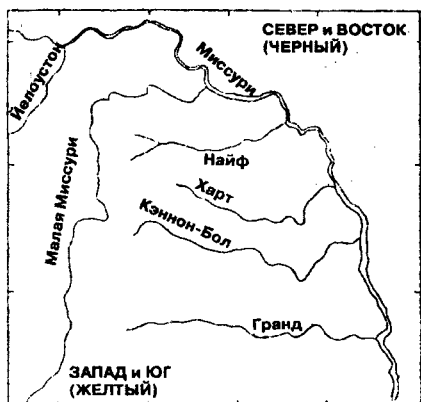


Рис. 39. — Схема географической области расселения Манданов<sup>311\*</sup>

надским барсукам, уже разделившим между собой земли по берегам Миссури для охоты на змей (cf. Bowers, I, p. 261 et p. 214-215). Миссури течет вдоль северо-западной и юго-восточной осей, при этом вселенная разбивается на две равные части — западную (включая юг) и восточную (включая север). Различные демиурги принимали участие в создании тварей и вещей в каждой из половин (Maximillien, p. 362-363; Will-Spinden, p. 139). Связанные соответственно с западом и востоком, две части вселенной увековечили для Манданов память об этом фундаментальном дуализме (Рис. 39). Герои М<sub>303</sub> — сведения об оппозиции и корреляции становятся еще более отчетливыми в других мифах под видом «принятого в хижине» и «сброшенного в поток» близнецов (*Lodge Boy, Spring Boy*; ср. выше, с. 217) — путешествовали прежде всего в направлении юго-востока, где живет Старая-Женщина-Которая-Никогда-Не-умирает и куда совершали свою осеннюю миграцию птицы. Весной герои сопровождали птиц в направлении северо-запада. В действительности, это одновременно и разделяет, и соединяет: птицы сигнализируют о границе между двумя мирами, когда, следуя по своему пути, взлетают и садятся в долине Миссури в ходе сезонной миграции и без всяких помех перелетают из одной половины в другую.

Мифологическое повествование разворачивается не только в пространстве, но и во времени. Первый сезонный цикл начинается с урагана или циклона — метеорологических феноменов, которые Манданы и Хидатса связывали с северо-востоком (cf. Beckwith, I, p. 62: «По словам одного информатора, циклон приходит с востока»). Этот циклон был причиной горизонтального переноса привязавших себя друг к другу братьев в сторону острова Старой-Женщины-Которая-Никогда-Не-Умирает: герои прошли лето, осень и зиму. Братья отправились в путь весной и в тот момент, когда они стали разъединяться, олицетворенная гроза вызвала их вертикальный подъем в небо, где они провели еще один дополнительный год до следующей весны. Этот мифологический календарь согласуется с фактами. Самые важные церемонии проводятся весной, когда «большие

при змеиных укусах (Beckwith, I, p. 259, п. 126; Bowers, I, p. 261). Эта трава *Actaea rubra*, родственница семейства травы Святого Кристофа (*A. spicata*)<sup>310\*</sup>, занимающей важное место в фармакопее народов Европы, уже встречалась на нашем пути (с. 48). Прямым образом и с помощью перифразы имя второго брата описывает *Actaea arguta*: растение, «полезное для крови», как называли его Чейенны, давшие в его честь имя одному из своих культурных героев (cf. Grinnell, 2, vol. 2, p. 174 et passim). Одно из растений черное, а другое коричневое, подобно черному и коричневому мифологическим ка-



птицы» — орлы, сарычи, вóроны и ворóны — начинают свой перелет на северо-запад в направлении «плохих земель» Скалистых гор. Так индейцы чествуют птиц, ибо, приближаясь к поселениям людей, птицы несут с собой дождь, необходимый полям и садам. Эти церемонии совпадали с первыми весенними грозами и следовали за ритуалами в честь Старой-Женщины-Которая-Никогда-Не-Умирает — хозяйки водоплавающих птиц. Верования индейцев относили водоплавающих птиц к тому же культу, что распространялся и на женских Духов маиса, описанных в  $M_{503}$ ; именно эти птицы начинали перелет на север, когда снег еще не растаял полностью — хищники прилетали позднее. Но первые ритуалы были посвящены хищным птицам, поскольку существовало поверье, что их опоздание вызвано охотой, которую они вели во время путешествия вдоль Миссури на юг, тогда как водоплавающие птицы — утки, лебеди и гуси — не трогались в путь до тех пор, пока не потеплеет (Bowers, 2, p. 363).

Итак, в честь больших птиц проводили два вида ритуалов. Первый отмечался весной, второй был приурочен к осеннему отлету птиц. Как мы уже говорили,  $M_{503}$  объясняет не столько абсолютное происхождение этих ритуалов, сколько их сезонное удвоение. В мифе подразумевается, что весенние ритуалы к тому времени уже существовали, ибо отец двух братьев проводит как раз такой ритуал, когда птицы пролетают над селением. Однако прежде, чем отпустить своих мужей, дочери Птиц-Громов берут с них обещание проводить отныне те же ритуалы не только весной, но и осенью.

Этот момент важный, потому что версии Хидатса ( $M_{503c,b}$ ; Bowers, 2, p. 350-362; Denig, p. 613-617 — последняя версия записана со слов вождя Ассинибойнов, который связывал ее с Гро-вантрами, т. е. с Хидатса; ср. там же, p. 403) — отличаются от  $M_{503}$  во многих эпизодах. Так, в эпизоде с посещением птиц не может двигаться дочь птицы, а не жена, и ранена она была в лесу оленем, а не иглой дикобраза; иногда путешествие на небо заменяется походом на запад — к огромному змею, хозяину бизонов, которого убивают герои. В обоих случаях глупый брат совершает ошибку, съев мясо змея, и превращается в большую рептилию, обитающую в глубинах Миссури. Одна из версий Хидатса недвусмысленно сообщает об установлении весенних ритуалов: «Они объявили праздник в честь больших птиц и сказали народу, что в начале весны погода будет облачной и дождливой в течение четырех дней; после этого птицы возвратятся с юга». Так, при переходе от Манданов к Хидатса этиологическая функция мифа изменяется в сторону сведений о церемониальном календаре и определяет одновременно во всех параллельных отношениях превращения, о которых мы уже догадывались (cf. L.-S., 19).

Вспомним также еще об одном повествовании: отмеченное у Манданов, оно тождественно версиям Хидатса, но служит для введения спора звезд ( $M_{460}$ ). Это подтверждает уже по другому пути, что наша гипотеза на с. 334 соответствует в  $M_{503}$  и  $M_{460}$  универсальной симметрии. Отсюда следует вывод, что  $M_{503c}$  обращает  $M_{503}$  в сторону календарной оси и принадлежит  $M_{460}$ , который, в свою очередь, также обращает  $M_{503}$ . В результате, возникает вопрос: не вращается ли вокруг посещения неба история спора звезд? Несмотря на внешнюю путаницу, мы находимся на знакомой почве.

Помимо манданских мотивов в  $M_{503}$  слышатся отголоски и других мифов. Жена Птицы-Грома ранит ногу, и ее хромота мешает весенней миграции птиц. Хромоногим выведен в других мифах Хидатса ( $M_{503d,e}$ ; Wowers, 2, p. 304-308, 439) тесть героев, который исцеляет обоих братьев с помощью *Actaea rubra*, благодаря чему индейцы могут совершить свою сезонную миграцию между зимним и летним поселениями; хромота также и мать-бизониха, неспособная добраться до летних пастбищ. Интерпретация ритуальной хромоты, которую мы выдвинули («От мёда к пеплу», с. 386-403), основываясь на других мифах, — одна из важных тем в нашей книге (с. 266-267) — вновь находит свое подтверждение.

$M_{503}$  приводит также многочисленные детали из мифа Варрау ( $M_{28}$ ; «Сырое и приготовленное», с. 107-109 и далее; «От мёда к пеплу», с. 380-386) о двух братьях, умном и глупом, ставшем жертвой водяного людоеда. Чудовище проглотило того из братьев, что находился ближе к берегу и чья тень на воде в силу этого была больше; умный брат из  $M_{503}$  приобретает небесного покровителя, когда отходит подальше от воды, вблизи которой мог бы также оказаться в пасти людоеда. В обоих случаях все для героев заканчивается хорошо, что можно трактовать как имеющий прерывистый характер переход из воды на землю или же с земли в воду; в других версиях герои погибают, но периодически вновь появляются, тщетно пытаясь отменить эту прерывистость.

Эпизод; в ходе которого герои пересекли реку на спине змея-чудовища, привлекает наше особое внимание. Он часто встречается как в Северной, так и в Южной Америке и иллюстрирует серию мифов, рассмотренных в «Сыром и приготовленном» ( $M_{124}$ ,  $M_{139}$ ) и во второй части настоящего тома ( $M_{402}$ — $M_{404}$ ). При первом определении мотивов обидчивого перевозчика («Сырое и приготовленное», с. 242-243 и прим. <sup>90</sup>) мы довольствовались лишь констатацией важности данного эпизода. Настало время продемонстрировать его подлинное значение.

Особое внимание к этому мотиву вызвано тем, что мифы обеих Америк рассказывают историю перевозчика, используя тождественные термины. Ознакомившись с мифом Манданов ( $M_{503}$ ), вернемся теперь к мифу Мундуруку, который предлагает нам краткое изложение того же сюжета (см. выше, с. 88-89).

#### *$M_{402}$ Мундуруку: приключения Перисюата (детали)*

Провожая племянника Перисюата, дядя, уже ставший тапиром, объяснил герою, что для возвращения в деревню ему придется пересечь реку — обитель трех гигантских кайманов, самого большого из которых зовут Уати-пунг-пунг. Два других каймана будут предлагать ему себя в качестве перевозчиков, но ни в коем случае нельзя соглашаться: нужно ждать появления Уати-пунг-пунга, а узнать его можно по растущим на спине деревьям /imbauba/ (*Caecropia* sp.; cf. «От мёда к пеплу», с. 309-310).

Четко следуя наставлениям дяди, герой отказывается от услуг первых двух кайманов и требует, чтобы его переправил через реку третий. Но животное никак не хочет приближаться к берегу, и Перисюату с трудом удается запрыгнуть ему на спину и ухватиться за ветки дерева, нависавшие над водой. Чудо-

вище, уже готовое проглотить героя, было очень разочаровано, когда тот благополучно избежал падения в воду.

Посреди реки кайман объявил, что собирается выдохнуть воздух и испустил шумный, зловонный свист. Предупрежденный дядей, Перискуат стерпел и не сплюнул от отвращения, одарив чудовище комплиментом по поводу его благовоного дыхания.

В конце путешествия кайман предложил герою преодолеть остаток пути вплавь — уж очень ему хотелось съесть своего пассажира. Но Перискуат настоял, чтобы чудовище приблизилось к берегу и спрыгнул на землю с помощью ветки. Оказавшись в безопасности, герой высказал все, что он думает о вонии из рта каймана. «Почему ты не сказал этого сразу?» — возопил перевозчик с такой яростью, что все деревья, росшие у него на спине, сломались (Murphy, I, p. 96-97).

В одной из версий Ассинибойнов (M<sub>504</sub>; Denig, p. 611) перевозчик, в данном случае — журавль, также удостоивается комплиментов относительно своего дыхания. Кикапу (M<sub>505</sub>; Jones, 3, p. 85) рассказывают, как одна рыба придумала ударять героев во время переправы каждый раз при замедлении скорости; аналогичную услугу должен был сначала оказывать гриф: он издавал такое зловоние, что его пассажир не мог удержаться и его рвало во время переправы. У восточных Алгонкинов наиболее часто — M<sub>437</sub>, M<sub>438</sub> (Priuse, p. 68-69; Leland, p. 152-154; Rand, p. 164-165, 312-313, 320) — встречаются варианты с мнимой физической красотой журавля-перевозчика, работающего по найму; или (Leland, p. 184-185, 325-326, 328-329) вариант с перевозчиком, который превращается в аллигатора с рогами — слепого, да, к тому же, раздражительного.

Все эти элементы наблюдаются и в южноамериканских версиях: например, в M<sub>124</sub>, где герои насмехаются над физической непривлекательностью рептилии; в M<sub>139</sub>, M<sub>439</sub> и других, где животное-перевозчик нарывается на оскорбление, чтобы получить повод съесть пассажира, хотя, как и в M<sub>404</sub>, не обвиняет героя в недостатке уважения.

Столь удивительная схожесть в манере изложения одной и той же истории в мифах весьма удаленных друг от друга народов вызывает вопросы. Существует ли логическая основа, способная объяснить устойчивость темы несмотря на ее перенос на значительные расстояния с гипотетического места происхождения и независимое появление в сильно различающихся обществах? Какой бы ни была желаемая первоначальная гипотеза, нельзя обойтись без обращения к внутренней необходимости, являющейся в других случаях обязательным предварительным условием.

Мы уже завершили половину пути в направлении ответа, обнаружив (с. 334-336), что M<sub>503</sub> содержит эпизод с обидчивым перевозчиком, и подключив к нему версию эпизода с дикобразом в цикле о споре звезд. А если эти два цикла симметричны, то не мешало бы вспомнить, что цикл о споре звезд возник в ходе дискуссии о проблемах, вызванных другим мотивом: путешествием Луны и Солнца в пироге. Внутренняя необходимость эпизода с обидчивым перевозчиком могла бы вытекать из предположения, что он сам по себе способен образовать инверсию мотива пироги.

Достаточно сформулировать гипотезу, свидетельства которой очевидны. В начале путешествия или на обратном пути пирога двигалась по оси реки,

при этом оси спин путешественников были перпендикулярны этой оси, поскольку герои располагались поперек реки. Теперь кое-что добавим к сказанному. Журавль в некоторых североамериканских версиях вытягивал свою лапу в виде перекидного моста. Змен в мифах обоих полушарий имели рога, и головы их были покрыты слоем песка или земли с буйной растительностью: плывущие в воде острова — обычное явление во время больших наводнений в дождливый сезон на Американском континенте. Наиболее часто такую картину можно наблюдать на Миссури: «Весной воды реки отрывают от берегов обширные куски земли, и эти плавающие острова спускаются по Миссури вместе с деревьями в разноцветных шапках из листьев или цветов: одни деревья стоят, другие наполовину завалились — удивительное, ни с чем не сравнимое зрелище» (Chateaubriand, I, p. 95; cf. W. Matthews, p. xxii; Neill, p. 383).

По одним и тем же причинам мосты и острова напоминают небольшие лодки и, одновременно, отличаются от них: и остров, и пирога — плавающие тела, но первый — в соответствии с законами природы, а вторая — согласно законам культуры; мосты, прежде всего природные, поскольку индейцы почти не строили мостов, подвижны и перпендикулярны, а не параллельны течению. И наконец, путешествие в пироге объединяет двух героев, которые при этом должны, как мы видели, держаться на дистанции друг от друга, ибо совместное плавание глубоко связывает путешественников — перевозчика и пассажира.

Многочисленные мифологические тексты свидетельствуют об объективной реальности подобной трансформации. Так, кайман лжет герою  $M_{403b}$ , поскольку помышляет лишь о том, чтобы съесть его, и заявляет, что его плечи образуют большую пирогу, способную выдержать вес пассажира (Wagley-Galvão, p. 141). Один из мифов Салишей ( $M_{506}$ ; Adamson, p. 270), где перевозчик выдает свой неприглядный характер, повторяя слова призывов, вместо того, чтобы отвечать на них, завершается уверениями, что «отныне больше никто не будет играть с пирогой, рискуя утопить людей». Оглала-Дакота ( $M_{507}$ ; Walker, p. 205-206) рассказывали, как сваленный ствол дерева превращался в волшебную пирогу: «...он плыл сам по себе, и можно было различить, что это — пирога с головой, двумя большими глазами и хвостом... оставалось только прыгнуть в лодку, чтобы она не уплыла без пассажира».

Водяное чудовище выступает в функции антипироги, что подтверждает один из мифов племени Дакота, наиболее близкий к версии Хидатса в  $M_{503}$  и к варианту Манданов ( $M_{460}$ ; cf. Maximilien, p. 380-381; Bowers, I, p. 199-200).

#### *$M_{508}$ Дакота: большая рыба*

Жил некогда вождь индейцев, и была у него дочь, которая наотрез отказывалась выходить замуж; в конце концов она согласилась стать женой одного бедняка, но с условием, что тот совершит героический поступок. Новоиспеченный жених отправляется в военный поход, однако ему не удается захватить врага. На обратном пути воины встречают по дороге гигантскую черепаху, и все, кроме героя и его друга, забираются ей на спину. Черепаха погружается в озеро, и неосторожные индейцы тонут (cf.  $M_{385}$ ).

Так в живых остаются только герой и его друг, и уже вдвоем они продолжают свой путь. Как-то утомленный герой остановился, чтобы восстановить силы, а его спутник стал искать мертвых рыб, поскольку был прилив, и вода

могла выбросить на берег несколько рыбешек. Его усилия не пропали даром, а найдя свежевыброшенную рыбу, он почистил ее, сварил и пригласил героя принять участие в трапезе. Тот сначала отказался, но потом принял приглашение, правда, при условии, что его друг будет приносить столько воды, сколько он захочет выпить.

Однако ему никак не удавалось унять свою жажду; в конце концов друг устал таскать воду в единственном сосуде. Тогда герой направился к реке, погрузился в нее с головой, и его подхватило течение. Постепенно он превратился в гигантскую рыбу, которая преградила путь лодкам.

Узнав о трагедии, дочь вождя поклялась в верности своему жениху, погибшему по ее вине. Целый год она собирала мужскую одежду, а затем потребовала, чтобы ей дали сделанную из коры пирогу, и спустилась в ней по реке до рыбы; преподнесла жениху свои дары, она пообещала соблюдать обет безбрачия и помнить о жертве, на которую он пошел ради нее, но попросила очистить реку, «чтобы индейцы могли снова спускаться по воде в пирогах». Рыба выполнила просьбу дочери вождя и углубилась в реку Сен-Круа<sup>312\*</sup> (*Stillwater river*)<sup>313\*</sup> (McLaughlin, p.23-28; ср. версию Арикапа, Dorsey, 6, p. 79-80; версию Криков, Swanton, I, p. 32-33; etc.).

Если остров и его мифологический эквивалент представляют собой инверсию пирога, то один южноамериканский миф свидетельствует о пироге, находящейся в процессе превращения в остров:

*M<sub>509</sub> Араваки: происхождение островов*

Как-то во время морской экспедиции путешественники посетили страну, обитатели которой не знали плавания на пирогах в открытом море. Они управляли своими короткими веслами, погружая их в воду острым концом, вместо того чтобы загребать плоским, а потому не могли бороться с бушующим морем и довольствовались длинным шестом, когда надо было остановить лодку.

Старый колдун, возглавлявший экспедицию, превратился в птицу буниа и издал крик «тарбарак! тарбарак!», что означает «плоский конец». «А что ты скажешь, — возразили невежественные индейцы, сидящие в лодке, — если тебя ударить плоским концом весла по голове?» Но все же они решили попробовать грести так, как советовала птица, и, к своему удивлению, обнаружили, что могут двигаться с утроенной скоростью, причем не только по, но и против течения (Roth, I, p. 221).

Этот миф напоминает верования, засвидетельствованные позже у Салишей, давших веслу такую же форму, что была принята у индейцев Гайаны (Adamson, p. 40, 420) вплоть до Каража (первые короткие весла походили на лопаты, Baldus, 6, p. 215). Рот добавил в качестве комментария к мифу сообщение об острове, который именовался /hiarono-dulluhing/ «шест женщины», потому что еще необученные женщины ставили шест в ил, чтобы закрепить свои пироги во время прилива. Но они так усердствовали, углубляя шесты, что уже не могли вытащить их обратно. Вокруг скапливались песок, трава, деревья — все это росло и образовывало острова, которые можно видеть и сегодня. При инверсии пироги остров воспроизводит ее образ в виде перевозчика с покрытой слоем песка и буйной растительностью спиной.

Если наша интерпретация, выдвинутая в связи с гравюрами Майя, най-



Рис. 40. — Пирога в форме змея. Резьба по кости (Тикаля). (По: Trik, fig. 5, Фото из музея филадельфийского Университета)

денными в окрестностях Тикаля, правильна (с. 103-104), то здесь мы узнаем иллюстрацию двух этапов этого превращения. Действительно, пирога в зооморфном виде внешне иногда напоминает волосатого змея (Рис. 40) — мифическое создание, похожее на рогатого змея, представление о котором широко распространено у индейцев Вай-вай в Гайане<sup>314\*</sup> (Fock, p. 91), у Чейеннов (Grinnell, 2, Vol. 2, passim) и Меномини (Skinner-Satterlee, p. 354). Из мифов Манданов (M<sub>512-515</sub>, p. 379-384) нам известно также, что лодка способна по очереди играть роли преданной пироги или коварного перевозчика, в зависимости от того, *ограниченно* или *неограниченно* число путешественников.

Остановимся на этом моменте. Мы знаем, что путешествие Луны и Солнца в пироге происходило под знаком равноденствия; его установила третья сторона — наша. Зато свидетельства, собранные нами в эпизоде с обидчивым перевозчиком, приводят к общему нарушению системы: два главных действующих лица соперничали лишь во лжи и оскорблениях. Но нам кажется, что мотив путешествия в пироге предполагает наличие условий равноденствия. Не следует ли из этого, что мотив обидчивого перевозчика, симметричный и противоположный по отношению к нему, обозначает условие солнцестояния?

Ответить на этот вопрос было бы легко, если бы удалось обнаружить корреляцию между ритуалами, связанными с каждым из мотивов и соответствующим календарным периодом. К сожалению, несмотря на поистине глубокие исследования, которые осуществил Бауэрс, изучая Манданов в эпоху, когда древняя культура уже прекратила свое существование и продолжала жить только в воспоминаниях нескольких стариков, календарные церемонии остаются расплывчатыми, и их нельзя интерпретировать однозначно. Если кто-нибудь и рискнет составить определенный образ, тот будет таким сложным, что мы не сможем развить какое-либо подобие гипотезы. Манданы создавали свои календарные обряды в виде многочисленных противопоставлений, которые, по-видимому, нельзя точно перевести в термины оппозиции солнцестояния и равноденствия.

Первая оппозиция проявляется в ритуалах. О происхождении ритуалов в честь больших птиц мы знаем из M<sub>503</sub>; другие, числом около двадцати (cf. Bowers, I, p. 108), проводились один или несколько раз, но всегда в течение какого-то непрерывного отрезка времени — месяца, или нескольких месяцев или даже полного года. В отличие от них, ритуал в честь больших птиц отмечался лишь в апреле и ноябре — т. е. с перерывами, во время двух различных сезонов одного года. Весенний или осенний — эти сезоны соответствовали в общих чертах равноденствию. Имеет значение и то, что приношения

реке Миссури, о которых говорится в  $M_{503}$ , также происходили два раза в год (см. ниже, с. 346).

Теперь рассмотрим более сложные, на наш взгляд, ритуалы, посвященные охоте на бизона (с. 236, 285-286). Их можно разделить на две группы: первая — это большие племенные праздники [okipa], которые устраивались в самые жаркие месяцы с целью умножения поголовья бизонов (Bowers, I, p. 122); вторая группа включает деревенские ритуалы в честь зимней охоты, проводившиеся в самое холодное время года. Оба эти периода соответствуют периодам солнцестояния (ibid, p. 315 и 325, 326: «зимой в течение самых коротких дней»; et Bowers, 2, p. 56: «праздники в честь зимних стад начинались вместе с зимним солнцестоянием»).

Ритуалы, посвященные птицам и бизонам, находятся в отношениях корреляции и оппозиции друг к другу на многочисленных осях. Первые, всегда одни и те же, повторялись в различное время года; вторые, отличающиеся друг от друга (тем не менее, церемония [okipa] включает множество ритуалов; только в честь зимних бизонов проводилось по меньшей мере три различных ритуала: «Снежная Сова», «Красная Палка», «Белая Бизониха»), имели место лишь в течение одного времени года, поскольку относились к каждому циклу. И наконец, ритуалы первой группы соответствовали равноденствию, а второй — солнцестоянию.

Контрастируя с этими отчетливыми оппозициями, земледельческие обряды начинались с прилетом водоплавающих птиц в начале весны и распределялись на весь год. В несколько упрощенном виде можно схематично показать церемониальный календарь (см. схему, приведенную ниже).

Мы знаем, что две группы обрядов, наиболее удаленные на этой схеме, в наименьшей степени поддаются сопоставлению. Охотничьи ритуалы проводились зимой или весной, когда всходили посевы и возвращающиеся морозы могли уничтожить весь урожай (Bowers, I, p. 327). Однако обряды в честь больших птиц и земледельческие ритуалы вполне сопоставимы, причем вторые выполняли дополнительную функцию, вызывая весенние дожди, необходимые для плодородия полей (см. выше, с. 235).

Данный анализ порождает проблему, возникающую в связи с тем, что эпизод с обидчивым перевозчиком появляется по меньшей мере три раза в мифологии Манданов, а тема больших птиц ( $M_{503}$ ) фигурирует также в мифе о происхождении обрядов в честь маиса ( $M_{460}$ ) и в мифе о Снежной Сове, обосновывающем ритуалы призыва зимних бизонов ( $M_{469a,b}$ ). Другими словами, этот эпизод создает родство между двумя несопоставимыми группами — зимними бизонами и маисом, а также между двумя сопоставимыми — маисом и большими птицами. Таким образом, в ставшей особенно хрупкой системе словно появляется скрепляющий шов, потому что сведения о несопоставимости и сопоставимости соседствуют в отчетливо выраженных позициях.

Эпизоды, соответствующие  $M_{503}$  и  $M_{460}$ , также находятся в оппозиции друг к другу, но на других осях. В  $M_{503}$  змей успешно проглатывает одного из братьев, а в  $M_{469}$  ему мешают сделать это, тогда как аналогичный персонаж из  $M_{460}$  нарушает нашу систему. Он ничего не требует за свою услугу: ему надо лишь питаться в пути, чтобы восстанавливать силы. Пища перевозчика состоит из четырех котлет «четыре в одной» и куска сушеного мяса, который герой чудесным образом находит в своем кармане, когда обессиленный змей уже не в состоянии плыть вперед.

## ОХОТА

## ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

## ВОЙНА

март-май

(прилет водоплавающих  
птиц)

обряды в честь маиса

обряды в честь  
больших птиц (I)

июнь-август

[okipa]: осенние  
бизоны  
(совместные  
обряды)земледельческие  
ритуалы

сентябрь-ноябрь

земледельческие  
ритуалыобряды в честь  
больших птиц (II)(отлет водоплавающих  
птиц)

декабрь-март

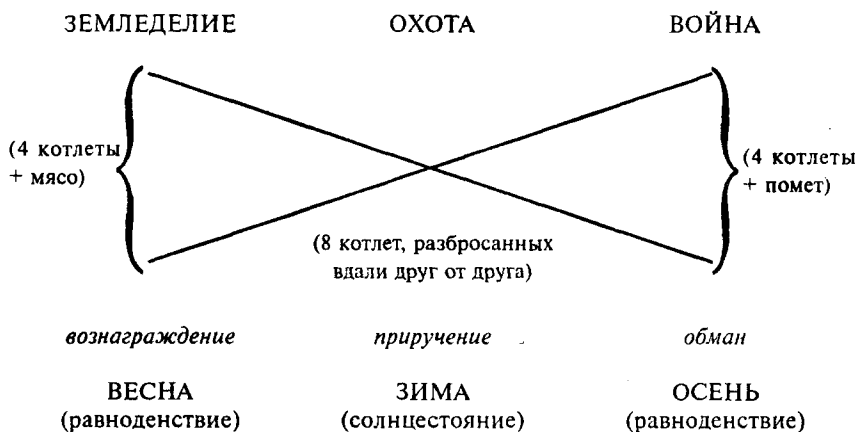
зимние бизоны  
(отдельные  
обряды)

Эта деталь делает  $M_{460}$  и  $M_{503}$  симметричными: в  $M_{503}$  упоминается и пятая порция пищи — котлета из семян подсолнечника, растолченных в смеси с большим количеством кроличьего помета и толикой маиса, которую дает герою Птица-Гром. В первом случае котлета сделана из мяса, восстанавливающего силы куда лучше, чем мучная еда; а во втором — котлета представляет собой вообще мнимую пищу, поскольку состоит почти исключительно из экскрементов<sup>38</sup>.

Можно сказать, что  $M_{460}$ ,  $M_{469}$  и  $M_{503}$  выводят на сцену, соответственно: надежного перевозчика, коварного перевозчика, планы которого расстраи-



ваются, и еще одного коварного перевозчика, чуть не погибающего в этой истории. Герой вознаграждает первого, настраивает против себя второго и обманывает третьего. Две крайние ситуации относятся к обрядам, посвященным равноденствию: проводимым весной — в  $M_{460}$  и осенью — в  $M_{503}$ ; в то же время  $M_{469}$  говорит в пользу проведения ритуальных церемоний в период зимнего солнцестояния. Вне зависимости от того, чему посвящены эти обряды — земледелию, охоте или войне, — все они образуют ряд, расположенный в виде своего рода развивающегося действия:



На схеме хорошо виден противоречивый характер всей системы мифологии и образов: одна серия движется по прогрессии — земледелие, охота, война, а другая обращается вспять — весна, зима, осень<sup>39</sup>, что гармонирует с выражением регулярного чередования равноденствия и солнцестояния. Но, если продолжить анализ, можно увидеть, что диалектическое движение мифа (в данном случае  $M_{503}$ ) старается превратить эту оппозицию прежде всего в статическое состояние в рамках динамической прогрессии. Мы помним, что  $M_{503}$  не дает общего объяснения ритуалов в честь больших птиц, но сообщает, почему весенние ритуалы стали повторять осенью. Однако с точки зрения логики два равноденствия отображают одну и ту же трансформацию: (день = ночь)  $\Rightarrow$  (ночь = день); а с точки зрения опыта оба они весьма уместны по отношению к птицам. Но именно поэтому концептуальная диспропорция, которая внешне как бы ограничивается утверждением одного и запретом другого, могла быть большей по сравнению с диспропорцией между ритуалами охоты, сопровождающими два солнцестояния: церемонии — [okipa] летом и особые обряды зимой — проводились как раз в это время и могли оставаться непохожими, так как и солнцестояния могли находиться между собой в оппозиции — (день > ночь)  $\neq$  (ночь > день). Теоретическая ситуация, воспроизведенная в  $M_{503}$  и относящаяся к тому периоду, когда индейцы устраивали праздники в честь больших птиц только весной (осенью — по версии Хидатса), предлагает, если можно так выразиться, момент сверхсолнцестояния: т. е. еще большую диспропорцию, чем просто оппозиция солнцестояния. Миф, как кажется, строится на подразумеваемой эквивалентности:

(одно четкое равенство) : (солнцестояние) : : (равноденствие).

Отсюда понятно, почему эпизод с обидчивым перевозчиком, для которого мы определили характер «солнцестояния», становится дополнительным к условиям, явно связанным с равноденствием. Поскольку в действительности эти условия не были двойными, они нарушали требование симметрии, наложенное самим понятием равноденствия.

Взаимопроникновение, предшествующее  $M_{469}$ , объективно отражает зимнее солнцестояние и появляется в  $M_{503}$ . Чтобы установить ритуальное равновесие между равноденствиями, миф обращается к первоначальной неравновесной модели, которая с точки зрения логики находится рядом с солнцестоянием. Есть ли взаимопроникновение также и в  $M_{460}$ ? По-видимому, нет: этот миф объясняет ритуалы Старой-Женщины-Которая-Никогда-Не-Умирает, празднуемые весной в честь начала сельскохозяйственных работ; они продолжаются до самой осени, но их невозможно продлить в силу полной несовместимости с обрядами в честь зимней охоты.

Чтобы справиться с возникающими проблемами, следует рассмотреть в другой перспективе формы эпизода с обидчивым перевозчиком в мифологии Манданов. Мы видели, что эти формы многочисленны: очень ненадежная форма в  $M_{460}$  и эпитет «обидчивый» не оправдывают своего смысла, поскольку змей терпит неудачу и не получает пищу, к которой проявляет неравнодушие; более сильная форма присутствует в  $M_{460}$ , где змей уже хочет съесть своих пассажиров; и самая сильная — в  $M_{503}$ : здесь змею удается проглотить одного из братьев. Тем не менее, между версиями Манданов и Хидатса и мифами, к которым мы приблизились, наблюдается резкое различие: в большинстве версий пассажиры платили чудовищу лстивыми, но обманчивыми словами или обижали его ударами палкой, тогда как герои Манданов кормили перевозчика — искренне в  $M_{460}$ , осторожно в  $M_{469}$  и сначала искренне, а затем, чтобы обмануть, в  $M_{503}$ , когда спасшийся брат дает змею котлету из помета под видом настоящей пищи. Как следствие, последний момент, не встречающийся нигде, кроме мифа Манданов, приводит к более общему типу сюжета. Можно сказать, что внутри группы мифов, содержащих мотив обидчивого перевозчика, версии Манданов и Хидатса иллюстрируют локальную трансформацию, которая в этом конкретном пункте достигается за счет инверсии.

Возможно ли найти ее причину? Несомненно: безупречная конструкция  $M_{503}$  даст нам ориентир. Вот почему мы выбрали именно этот миф для начала дискуссии.

Вслед за эпизодом с освобождением дичи, который (как мы видели) связан с ритуалами в честь птиц и с праздником окипа [okipa],  $M_{503}$  выстраивает три звена цепочки, сообщающих о чудесных приключениях героев. Первое приводит братьев к Старой-Женщине-Которая-Никогда-Не-Умирает, и они проводят у нее целый год; второе рассказывает о переправе по воде на спине змея; в результате третьего герои оказываются у Птиц-Громов и также остаются у них на год. Второе и третье звенья представляют собой полные параллели: продолжительность пребывания идентична; развитие событий происходит согласно сезонному циклу; покровителей героев посещают сверхъестественные духи, причем во время их прибытия братья должны спрятаться; растения и птицы разделяются согласно видам и семействам и т. д. В чем же

тогда различаются эти звенья? Первое напоминает *земное* пребывание у божества *земледелия*, во время которого герои должны вести себя скромно: им разрешается охотиться на оленей, хотя те и являются духами садов, однако и герои должны соблюдать такт и предписанные им правила — убивать, готовить и есть дичь только в лесу, вдали от культивируемых обжитых земель<sup>40</sup>. Второе звено описывает противоположную ситуацию: среди птиц, т. е. при *небесном* пребывании, поведение героев характеризуется *отсутствием меры*. Они отважно охотятся на чудовищ, игнорируя предостережения, хотя им настоятельно советуют быть осторожными, и своими безрассудными подвигами поражают мифологических покровителей.

Здесь также можно увидеть, каким образом второе звено противопоставляется одновременно и предыдущему, и последующему звеньям. Оно затрагивает *путешествие*, а не *пребывание* и развивается в *воде*, а не на *земле* или на *небе*. К тому же, по отношению к змею поведение героев — промежуточное между *умеренностью* и *отсутствием меры* во время их пребывания, соответственно, у богини земледелия и у бога войны: герои *торговались* по ходу переправы и распределяли оплату в виде пищи, которую в конце не хотели отдавать взамен уже предоставленной услуги. Такое поведение свидетельствует о смеси смелости и осторожности, а двойственная политика приводит к тому, что умному брату удастся переправиться, тогда как второй, любящий приключения герой оказывается в пасти чудовища. Наконец, можно заметить, что у матери майса герои *получали*, у птиц — *отдавали* («сами оплатили», если можно так сказать, орудия охоты и обрядовые предметы, чтобы обеспечить своим покровителям питание), а у рогатого змея — *договаривались* о переправе с помощью пищи в виде котлет, которые, хотя и были не настоящими, тем не менее, помогли обмануть партнера. Таким образом, от торговли недалеко до хитрости, а от хитрости — до надувательства.

Разнообразные варианты эпизода с обидчивым перевозчиком иллюстрируют постепенный переход, который осуществляется за счет платы, состоящей, последовательно, из добрых слов, обмана, оскорблений и ударов. Именно из-за этого перевозчик и обижается: во многих североамериканских версиях его затылок или колено не терпят ни малейшего контакта — как физического, так и морального (что чаще); в противном случае хитрость и торговля — посредники между двумя типами поведения — не могли бы стать частью проблематики мифа. Но если двойственное поведение кажется единственно подходящим по отношению к чудовищу, обязанность которого — олицетворять водную стихию, образующую треугольник наряду с землей и воздухом, то, может быть, именно вода как раз и обладает двойственной функцией? Версии M<sub>503</sub> говорят об этом ясно: после того как герои сделали с помощью огня проход через тело двуглавого змея (здесь происходит инверсия одноглавого змея, пересекающего воду: ([змея] *пересекающий воду* ⇒ *пересеченный огнем*), глупый брат совершает кощунство — он съедает плоть чудовища и сам превращается в змея, хозяина Миссури (ср. M<sub>508</sub> и Bowers, I, p. 199; 2, p. 360). Отныне, если индейцы делали ему приношения два раза в год — с началом ледостава в ноябре и ледохода в апреле (Will-Spinden, p. 127; Bowers, 2, p. 373), — он помогал им пересекать реку, а если нет — вызывал бурю, ливни и наводнения, из-за чего река становилась несудоходной и гибли урожаи. «Объясните людям, что я уже не один из вас. Теперь вы будете мне либо друзьями, либо врагами» (M<sub>503b</sub>; Denig, p. 613-617).

Таким образом, сила воды бьется между двумя крайними режимами; это можно проиллюстрировать: во-первых, на примере пироги, протяженность которой управляет ходом времени, сменой дня и ночи, возвращением времени года — лишь бы путешественники держались на разумной дистанции, поддерживающей в их лодке *внутренний* промежуток; во-вторых, буря и наводнения, мешающие естественному ходу вещей, возникают из-за несоблюдения *внешнего* промежутка между путешественником и водяным чудовищем. Персонаж обидчивого перевозчика оказывается в среднем положении. Он не движется вдоль течения воды — только поперек; а близость между его телом и телом пассажира представляет собой смертельную опасность, если только герой не предотвращает ее, избегая слишком маленького или слишком большого расстояния для перехода с земли в воду и из воды на землю; при этом эталон разумного расстояния переносится за пределы лодки, вместо того чтобы оставаться внутри.

Мы подошли пока к довольно упрощенному пониманию, которое следует дополнить сведениями об инверсии между перевозчиком и пирогой. Действительно, данные два члена предполагают наличие третьего, и он, как мы видели, появляется в мифологии Хидатса — это потоп: вода, подчинившаяся теме путешествия в пироге, превращается в бушующую стихию; но мы знаем уже, что успешный переход — цена диалога, который также является и дуэлью, между расчетливым человеком и враждебной водой:



Мифы Манданов и Хидатса, отводящие потопу значительное место, помогут нам проверить справедливость наших предположений. Ни те, ни другие не имели в виду идею о выходе человечества из воды, хотя она и образывала первостепенный элемент во взглядах обоих народов. Это уже само по себе имеет значение и становится еще более важным, если констатировать, что рассматриваемые мифы, похоже, затрудняются в выборе между происхождением земным и небесным. Они объединяют эти два тезиса, а мудрые Хидатса даже схематизировали свою систему, рисуя фигуру, похожую на «Y»: два вилообразных ответвления представляли возникновение предков, живших в глубинах земли — с одной стороны, и спустившихся с неба — с другой; вертикальный ствол изображал приключения обеих групп после того, как они встретились и объединились (Bowers, 2, p. 304). Идеи Манданов об их мифическом прошлом были еще сложнее. Манданы различали большое количество первоначальных людей: из рода рыб, орла, медведя, маиса, би-

зона и т.д. (Bowers, *I*, p. 26, 365), — от которых произошли три расы, игравшие свою роль в мифах. Эти мифы, а их известно не менее пятнадцати, подобно мифам Хидатса, сильно различались и, очевидно, служили сохранению разнообразных деревенских традиций. Чтобы не использовать буквы алфавита, мы им присвоили персональные номера, за исключением наиболее часто цитируемой группы манданских мифов под ссылкой М<sub>459</sub>, которую мы также разделили на три варианта: «а», «b», «с» (Bowers, *I*, p. 156-163; 194-196; 196-197). Номера 510 и 511 относятся к наиболее старым из известных версий (Maximilien, p. 364, Catlin, p. 369-370); варианты Беквита, *I* и Бауэрса, *I* и 2, пронумерованные от 512 до 522, происходят частично из версий Манданов, частично — из версий Хидатса.

В древности Манданы разделились на две половины, и несомненно именно в силу этого они в своих мифах придавали особое место народу маиса, вышедшему из глубин земли, и народу бизона, созданному демиургом Одиноким-Человеком, когда тот был единственным представителем человеческого рода. В качестве эпонимов данные половины соответственно ассоциировались с маисом и бизоном, востоком и западом, войной и миром, мужским и женским началом, трубкой и головкой курительной трубки, текущей и стоячей водой, холмистой поверхностью или лесом и открытой местностью и т. д. (относительно системного дуализма см. М<sub>515</sub>; Bowers, *I*, p. 353-361). Эти два мифологических народа встретились и объединились несколько раньше, чем произошло разделение Манданов. Одни версии отдают предпочтение народу маиса, другие — народу бизона, а есть и такие, что уделяют им одинаковое внимание. Но небесные жители, спустившиеся на землю, чтобы объединиться с двумя первыми народами, не устаивают того же отношения. Однако церемонии [okipa], в которых участвуют разные группы, свидетельствуют о важности тройственной системы. Олицетворяемые танцорами, орлы и сарычи сражаются с «антилопами» (*Antilocapra americana*), принадлежащими, согласно классификации индейцев, к одной группе с оленями — духами садов; задача последних — украсть пищу у медведей и бизонов (Maximilien, p. 376; Bowers, *I*, p. 144, 146, 153). Техничко-экономический треугольник — земледелие, охота, война — обретает таким образом точное разделение на три части, характеризуя первоначальное человечество — народ маиса, народ бизона и народ неба; этому разделению соответствуют три демиурга: Одиноким-Человек и Первый-Творец, создававшие мир на берегах Миссури, и Хуата, пятнистый орел, у которого нет роли в земных делах, поскольку он представляет исключительно небесный народ (cf. Bowers, *I*, p. 120). Переход от бинарной системы к троичной происходит за счет интеграции двух оппозиций: между Одиноким-Человеком и Первым-Творцом и между Одиноким-Человеком и Хуата, когда Первый-Творец превращается в койота.

Сравнительный анализ мифов Манданов и Хидатса требует огромной работы, и неясно, удастся ли при этом добиться значительных результатов. Необходимо выбрать наиболее существенные аспекты текстов, отставив прочие в сторону, причем, следует учесть, что, по-видимому, каждая версия направляется воспоминаниями об исторических обстоятельствах, свойственных тому или иному роду либо селению и почти не подлежащих воссозданию. А посему мы ограничимся здесь лишь воспроизведением схемы, общей для всех версий. После появления народа маиса и его слияния с народом бизона и народом неба предки людей жили у водного потока, названного ими

«Неизвестным», или «Чужим». В ходе многолетней миграции они оказались в районе одного эстуария. Там, на другом берегу, или, согласно некоторым версиям, на острове в середине озера, они увидели большое селение; вождя жителей этого селения звали Манига — слово, без сомнения, включающее в качестве корня компонент, обозначающий воду. Все версии согласуются в следующем эпизоде манданских мифов:

*M<sub>512-515</sub> Манданы: миф о происхождении (фрагмент: потоп)*

Предкам Манданов очень понравились ракушки, которыми изобиловали песчаные берега в далекой стране. Люди из рода Маниги разрешали им собирать ракушки в обмен на заячьи шкурки и короткохвостых скворцов, украшенных желтыми перьями в виде полумесяца. Однако чужеземцы никогда не посещали Манданов сами, и, чтобы производить обмен, Манданам приходилось совершать опасное плавание через реку в волшебной лодке, которая подчинялась командам при условии, что число людей в ней будет постоянным.

Когда Манданам удавалось пересечь бурную реку, их подстерегали другие испытания. Сначала росшие на берегу деревья превращались в воинов, и надо было победить их, чтобы продолжить путь. Затем они попадали к Маниге, и тот принимал гостей с притворной щедростью. Он заставлял их чрезмерно есть и пить, слишком много курить и непрерывно заниматься сексом с многочисленными женщинами, которыми обеспечивал гостей в изобилии; многие не выдерживали такого «гостеприимства» и умирали от несварения, опьянения табаком и сексуального истощения. Оставшиеся в живых после всех испытаний могли заполнить свои мешки ракушками и уходить. Но страсть к перламутровым драгоценностям была сильнее чувства самосохранения, и каждое лето Манданы вновь пускались в это опасное приключение, и многие из них погибали.

На выручку им пришел demiurge по имени Одинокий-Человек, или Ветер-с-Юга; благодаря ему Манданам удалось обмануть своих противников. Он научил их переходить в четвертый, низший мир пищи с помощью полой трубки, сделанной из ствола подсолнечника, камыша или тростника и пропущенной сквозь тело. Согласно другим версиям, Одинокий-Человек призвал трех шаманов, первый из которых мог есть без меры, второй — пить, а третий — курить. К последнему испытанию Манданы приготовили в качестве замены своим детородным органам бизоньи хвосты, очищенные от волос. А еще рассказывают, будто Одинокий-Человек сам занялся всеми женщинами: воздержанность, ставшую для него правилом во время пребывания среди своих, он сочетал с исключительным буйством, когда попадал в чужие места.

Взбешенный своим поражением, Манига порвал с Манданами, ложно обвинив их в убийстве собаки, и вызвал ужасный ливень. Одинокий-Человек вновь приходит на помощь своим людям: «Густой туман накроет все вокруг и продлится четыре дня и четыре ночи. Вам будет казаться, что вы уничтожены. Но это всего лишь вода». И правда, вода не смогла подняться до можжевельника, защищенного стеной деревьев, которые по совету demiurge были посажены Манданами (Beckwith, I, p. 4-7; Bowers, I, p. 132, 340-341, 347-353, 360-361, etc.).

Природа обмена дает сведения о смысле мифа. Взамен ракушек, из которых делали чашки для питья (M<sub>459,a</sub>; Bowers, I, p. 156) или ушные подвески (M<sub>513</sub>; Beckwith, I, p. 12)<sup>41</sup>, Манданы предлагали шкурки зайцев (воню-

чек<sup>315\*</sup>, согласно M<sub>514</sub>; Bowers, I, p. 351) и тушки скворцов. Ракушки добывали в воде; зайцы и онючки спят на земле и живут на открытой местности; про скворцов также известно, что они делают свои гнезда на земле и летают низко (см. выше, с. 178-179). В отношении Манданов мы исследуем два пересекающихся момента: *подпочва*  $\cap$  *поверхность земли и поверхность земли  $\cap$  атмосферное небо*, — в бинарной форме связывающих триаду первоначальных народов. В акте обмена земля и небо сталкиваются с водой.

Согласно одной древней версии, волшебное судно перевозит только 8 человек (M<sub>510</sub>; Maximilien, p. 364), по другим версиям — 12 (M<sub>512</sub>; Beckwith, I, p. 4; M<sub>514, 515</sub>; Bowers, I, p. 347-361), а иногда — 13 человек, когда демиург также садится в лодку сверх положенного количества людей и лодка не опрокидывается (M<sub>512, 514</sub>). Поскольку манданская лодка вмещала не более одного-двух человек, а пирога Луны и Солнца перевозила также двух пассажиров, то, возможно, здесь мы сталкиваемся с одним из случаев мифологической «полиплоидии»<sup>316\*</sup>, которые встречались нам и в других примерах Манданов и Хидатса и позволяют ввести понятие переполненной группы (см. выше, с. 267-277). Согласно M<sub>512-513</sub> (Beckwith, I, p. 4, 12), эта лодка называлась /i-di-he/ — «Иди-совсем-один», ибо для управления ею было достаточно одного пассажира. M<sub>515</sub> уточняет, что индейцы потеряли ее, когда глупый мальчишка сказал ей: «Иди своей дорогой!», не заметив, что она была порожней (Bowers, I, p. 361). Эти же злополучные слова вызвали неправильное использование весел в M<sub>509</sub>.

Деревья-воины и деревья, защищающие селение от потопа, могли быть песчаными ивами (*Salix interior*), согласно указаниям Бауэрса (I, p. 162: «*Water willow*»<sup>317\*</sup> et p. 351, 361); позже они были заменены тополями. Заставляя своих гостей употреблять чрезмерное количество пищи, питья и табака, Манига старается направить против них силы земли, воды и воздуха. Хитрость, состоящая в отправлении этих продуктов в четвертый, низший мир, напоминает нам веру Манданов в четыре неба, которые располагаются друг за другом над землей, и в четыре мира, находящихся под землей.

Если рассматривать этот миф с более общей точки зрения, становится очевидным его этиологический характер: миф Манданов предлагает теорию возникновения половодья, причем выстраивает ее в двойном аспекте — как последствие конфликта между земными и водными людьми и как выражение сезонного цикла.

Обратимся сначала ко второму аспекту. Манданы называли месяцы в году согласно метеорологическим условиям: «слабый холод», «семь дней холода»; по определенным признакам жизни животных и растений: «гон волков», «болезнь глаз», «спелый маис», «листопад». Два периода, соответствующие приблизительно апрелю и ноябрю, имели симметричные имена и обозначали ледоход и ледостав рек — события, важные в двойном отношении: во-первых, ледоход предшествовал началу полевых работ, а ледостав следовал за их окончанием — соответственно, в мае и октябре; во-вторых, ледоход был предвестником большого половодья в начале весны, которое занимало значительное место в религиозных представлениях (Will-Spinden, p. 117-120, 127).

Тем не менее, этот временной аспект мифа не может разорвать свою связь с пространственным аспектом. Одновременно со сменой времени года Манданы меняли также и место обитания. Они устраивали себе летние поселения

на высоких мысах, нависающих над реками, и получалась своего рода защита: в виде рва — с одной стороны, ограждения — с другой. Такое относительно высокое расположение — от 20 до 30 м — достигалось в том числе и за счет рельефа, а поля и сады находились в низинах с плодородной и легкой для обработки почвой. Манданы выращивали 7 разновидностей маиса, 4 вида фасоли, 5 — тыквы, 3 — подсолнечника. После посева поля многократно пропалявали в течение летних месяцев.

Когда наступали холода, река замерзала, и наводнения уже не представляли опасности. Индейцы переходили в глубь долин к своим зимним стоянкам в лесистых и укрытых местах. По крайней мере в тот исторический период Хидатса следовали аналогичному принципу: каждому летнему поселению соответствовало зимнее; первое располагалось на какой-нибудь травянистой возвышенности над Миссури, а второе — рядом с рекой в лесистой местности. Каждому типу обитания соответствовала своя политическая организация: полномочия «зимнего вождя», абсолютные в течение этого времени, прекращались с возвращением в летнюю деревню (Bowers, I, p. 251; 2, p. 61).

У Манданов летнее поселение занимало место на вытоптанной почве диаметром около 30 м. В центре деревни ставилась цилиндрическая конструкция из досок, связанных с помощью ветвей; ветвями же покрывали и саму конструкцию, окруженную столбами из американского можжевельника (*Juniperus virginiana*). В 1930-х годах остатки подобной конструкции еще существовали в одной из деревень (Bowers, I, fig. 19). Дерево символизировало демиурга Одинокого-Человека, а ограда из досок олицетворяла стену, сооруженную для защиты деревни от ливня (см. выше, с. 349). Конструкция служила для проведения основных церемоний окипа [okipa], посвященных победе Манданов над Манигами и разрушительной силе воды. «Водный» аспект ритуалов включал также священные барабаны в количестве 6 штук: барабаны подготавливали в лодке посреди реки, а затем начинали бить в них, направляя звуки первых трех в сторону верховьев, а трех других — в сторону низовьев реки (Bowers, I, p. 121, 128 n 18, 151, 360).

Манданы обозначали это строение из досок — своего рода святой ковчег для них — словом, имеющим значение «большой корабль» (M<sub>511</sub>; Catlin, p. 350, 353, 360). Таким образом, оппозиция между деревней и пирогой, которую нам позволили выявить южноамериканские мифы, выражается у Манданов в виде оппозиции между зимней и летней деревнями: первая соседствует с водой, когда та замерзает, т. е. становится неподвижной; вторая удаляется от воды, когда река выходит из берегов, приобретая излишнюю подвижность. Между ледоставом и ледоходом, водой замерзшей и разбушевавшейся летняя деревня выполняет функцию, аналогичную пироге, возвышающейся над оппозицией спуска, где естественное движение воды увеличивает скорость, тогда как движение вверх замедляет ее. Вспомним, что небесные пассажиры должны были держаться в пироге на нужной дистанции друг от друга — не слишком близко, не слишком далеко, — чтобы продолжительность дня и ночи, а также времен года была точно размеренной; летняя деревня, в отличие от зимней, располагалась на достаточной высоте по отношению к реке: не слишком далеко от обрабатываемых земель, лежащих ниже, поскольку там предстояло работать в течение лета; но достаточ-



но высоко, чтобы половодье остановилось у символической стены и не затопило жилища. В этом смысле летняя деревня *является* для Манданов пирогой, именно так они и называют свой ковчег, позволяющий преодолевать связанные с водой опасности.

Далее. Мы помним, какой ролью наделяют волшебную пирогу индейцы Южной Америки: в пироге и посредством нее разрешаются противоречия между близким и далеким, инцестом и целибатом, соединением и разбедением. Вместе с парой противоположных понятий, для которых она является посредником, пирога образует тройственную систему. Мы видели также, что дуализм мышления Манданов ограничивается воображаемыми триадами, и теперь понимаем причину этого. Если летняя деревня находится на среднем уровне, то лишь по отношению к двум крайним точкам: небу и земле. Таким образом, появляется диаметральная оппозиция между небесной деревней, где жила часть предков, и зимней, а также и «земной» (поскольку она ниже) деревней, в отношении которой летняя деревня, как мы уже видели, в силу всех остальных причин выступает в роли посредника.

Мифы Хидатса, выдвигающие оппозицию *небо/земля* на первый план, объясняют желание предков спуститься с неба на землю тем, что у них не осталось больше дичи и, посмотрев по сторонам, они обнаружили под собой стада бизонов (M<sub>520</sub>; Beckwith, I, p. 22-23; M<sub>522</sub>; Bowers, 2, p. 304). В рамках этой концепции мифы Манданов предлагают симметричную картину, когда связывают исчезновение дичи со злопамятством демиурга Хуата, олицетворяющего небесный народ (M<sub>514</sub>; Bowers, I, p. 349). В обоих случаях ссылка на небо связана с отсутствием дичи.

Что касается обрядов в честь размножения бизонов, то церемониальные танцы окипа [okipa] смещают акценты: здесь птицы охраняют бизонов, у которых духи садов воруют пищу (см. выше, с. 348). Из этого нам ясно, что в отношении неба охота и дичь разделены.

Важно и то, что миф Хидатса о пришествии с неба вытекает в сезонную миграцию из летней деревни в зимнюю. Действительно, именно зимой отношения между охотником и дичью кажутся инверсными в сравнении с теми, которые в мифе преобладают на небе. С наступлением зимы и вплоть до весны существование Манданов и Хидатса зависело от стад бизонов, приходивших в глубь долин в поисках пастбищ и убежища. Ведь индейцы устраивали свои деревни как раз в тех местах, куда часто наведывались бизоны. Вся общественная и религиозная активность была направлена на благоприятствование связи между человеком и дичью внутри самой деревни. Все население принуждало себя к воздержанию от пищи и к молениям. Если приближались стада, вступали в силу суровые законы: запрещалось рубить лес, разжигать костры и производить малейший шум. Создавались специальные сторожевые посты, и дозорные должны были без колебаний убивать непослушных или нетерпеливых, потому что пугливые бизоны тут же убежали в глубь леса, и проходило много дней, прежде чем они привыкали к изменениям. Индейцам в это время приходилось нелегко: трудно было сдерживать себя, особенно когда дети плакали от голода и холода. Все жители деревни закрывались в своих хижинах, и бизоны могли свободно бродить среди них (Bowers, 2, p. 56-63).

Максимальное сближение охотника и дичи было условием, необходимым для преодоления голода, и это, несомненно, объясняет, почему беспорядоч-

ная половая жизнь составляла один, чуть ли не самый большой, из обрядов в честь бизонов (см. выше, с. 249-250). Согласно данным аспектам, зимняя охота обладает эндогамной коннотацией и даже связана с инцестом. Соединение, которое она предполагает, конкретно противопоставляется абстрактному разделению, получившему в отдельных мифах свой образ, хотя в действительности индейцы охотились в течение всего года.

Но между этими крайними формами — реальной и воображаемой — летнюю охоту иллюстрирует промежуточный случай. Охотник идет к бизону, вместо того чтобы ждать, когда бизон придет к нему. Мы уже отмечали (с. 239) этот сравнительный контраст, говоря об экономическом аспекте, когда социальная жизнь устанавливается в экзогамном и эндогамном браках так, чтобы в экономическом плане соблюдалась приемлемая дистанция: иначе охотник рисковал потерять дееспособность или мог оказаться разединенным. Переводя проблему разрешения противоречия между близким и далеким в другие термины, мышление Манданов соединилось с мышлением индейцев американских тропиков. Его трансформация — (*подвижная пирога/неподвижная вода*)  $\Rightarrow$  (*неподвижная деревня/подвижная вода*) — лишь ставит летнюю деревню на место пироги, тем самым защищая жителей от опасной воды, а деревню при этом символизирует священный ковчег, называемый «большим кораблем». И в первом, и во втором случае, как по горизонтальной, так и по вертикальной оси, а еще и во временном отношении, одна и та же формула выражает свойства обеих мифологем: именно эта формула позволила нам на с. 145 определить пирогу как пересечение единства и разъединения, именно ее мы можем воспроизвести теперь применительно к летней деревне —  $(\cup) \cap (//)$ .

\*\*\*

Итак, мы во второй раз совершили оборот на 360 градусов. В начале исследования —  $M_{354}$ , история женитьбы охотника Монманеки — мы сразу же столкнулись с образом пироги. Чтобы интерпретировать его, нужно было сначала рассмотреть североамериканские мифы, которые иллюстрируют этот образ в форме спора Солнца и Луны и приводят к шалашу для ритуальной охоты на орлов и к примирившимся светилам ( $M_{458}$ ), символически уже связанным с пирогой.

Возобновив тогда наш путь, мы прошли от мотива пироги до мотива обидчивого перевозчика и от путешествия по реке до переправы через нее; при повороте, о чем также свидетельствуют мифы, этот последний мотив дополнил наше исследование потопом, который сделал возможной переправу через реку. В конце нейтрализованный потоп снова привел нас к пироге в форме священного ковчега, или хранителя летней деревни.

Можно сказать, что шалаш для охоты на орлов выполняет ту же функцию по отношению к летней или зимней деревне, какую летняя деревня (расположенная на средней высоте) выполняет по отношению к деревне небесной (на высоте) и зимней (внизу). Действительно, охота на орлов находилась в календаре между охотой на летнего бизона и охотой на зимнего бизона, а мы выяснили, что они образуют антитезу со всех точек зрения: технической,

экономической, моральной и религиозной. Эта антитеза продолжает жить и даже усиливается по ходу исследования, поскольку летняя деревня осуществляет посредничество между раздельной охотой (на небе) и совместной охотой (внизу).

Однако наше второе возвращение к исходному пункту предполагает изменение направления. И здесь сразу же выделяется сравнение двух «низов», на основе которых мы решили создать гармонию  $M_{458}$  и  $M_{503}$ . Действительно, в первом случае мы написали:

летнее солнцестояние		осеннее равноденствие		зимнее солнцестояние,
-------------------------	--	--------------------------	--	--------------------------

что читается слева направо (с. 228); но во втором — изменили запись:

весеннее равноденствие		зимнее солнцестояние		осеннее равноденствие,
---------------------------	--	-------------------------	--	---------------------------

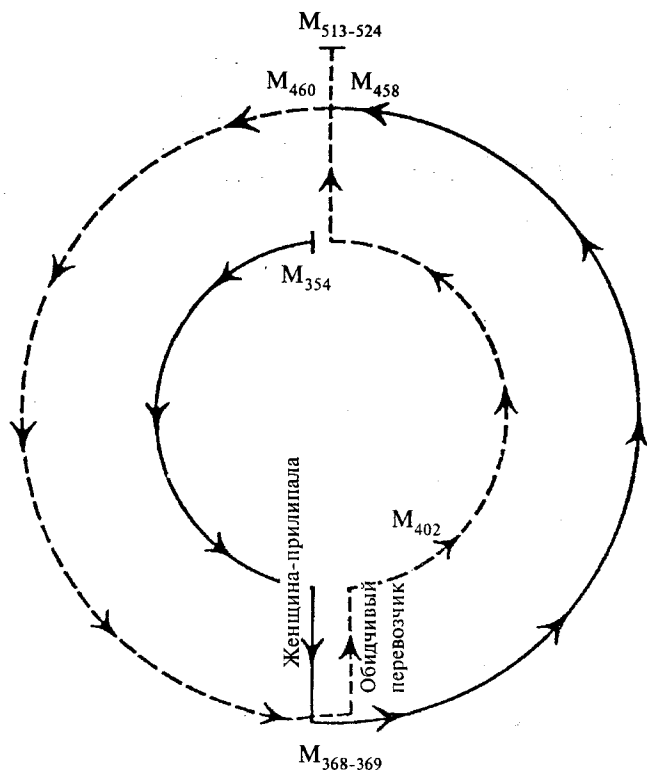
которое надо читать справа налево (с. 320).

Немного поразмыслив, можно увидеть, что эти два расстояния — дополнительные и их единство образует закрытую группу. Относительно первого расстояния южноамериканские мифы предоставляют нам мотив женщины-прилипалы, который позволил образовать нужную парадигму, не распространяя исследование на Северную Америку в направлении мифов индейцев Великих равнин, чей спор светил привел нас к пироге. В ходе второго этапа — изучения североамериканских версий мотива пироги — нам открылся мотив обидчивого перевозчика, и с его помощью мы смогли создать парадигму, не обращаясь к южноамериканским примерам; в конце анализа мы уже сами дошли к пироге.

Таким образом, получается точный маршрут, указывающий, что между мотивом женщины-прилипалы и мотивом обидчивого перевозчика существует отношение симметрии (Рис. 41).

Теперь уже очевидно, что существует единая семантическая точка зрения. В каждом случае присутствует эпизод с двумя персонажами, один из которых взбирается на спину другому. Женщина-прилипала не желает покидать спину мужа и представляет для него смертельную опасность; герой-путешественник, напротив, мечтает находиться на спине перевозчика как можно меньше, поскольку тот представляет для него аналогичную опасность. Действительный раб женщины-прилипалы освобождается благодаря воде, ибо его мучительница не умеет плавать; потенциальная жертва каймана-каннибала освобождается благодаря земле, куда чудовище не способно взобраться. Наконец, перевозчик показан обидчивым, чего никак не скажешь о женщине-прилипале. Она, нисколько не смущаясь, пачкает спину своего мужа экскрементами ( $M_{354}$ ), тогда как одно из проявлений обидчивости перевозчика состоит в угрозах съесть путешественников, если, почувствовав естественную нужду, они справят ее прямо ему на спину ( $M_{403d}$ ; Nordenskiöld, 3, p. 288).

Со своей стороны, текстологический анализ мифов дает эмпирические подтверждения нашей гипотезы. Мы знаем, что инверсию мотива женщины-прилипалы можно представить двумя способами: как голову, гонящуюся за



*Внутренняя окружность: южноамериканский маршрут*  
*Внешняя окружность: североамериканский маршрут*  
*Непрерывная линия: путешествие «туда»*  
*Пунктирная линия: путешествие «обратно»*

*Рис. 41. — Путь, пройденный по мифологическому пространству в этой книге*

своими жертвами до спасительной воды, или как черепаху-ныряльщицу, затягивающую свои жертвы в глубь воды, где они тонут и умирают. И почти всегда мифы соединяют мотив обидчивого перевозчика с одной из этих двух инверсий мотива женщины-прилипалы, который, как мы уже говорили, совершил инверсию самого себя по другой оси. Таким образом, североамериканские версии истории обидчивого перевозчика и, в частности, журавль, вытягивающий лапу в виде выдвижного мостика, чтобы облегчить героям побег от преследующей их катящейся головы (Waterman, p. 43), а также M<sub>508</sub>, первый эпизод которого воспроизводит M<sub>385</sub>, помогают нам ввести мотив смертоносной черепахи. В Южной Америке отдельные варианты истории обидчивого перевозчика заканчиваются мотивом сына-прилипалы (M<sub>403b</sub>, Wagley-Calvão, p. 140-141); этот мотив преобразует мотив матери-прилипалы по двум осям: *женщина*  $\Rightarrow$  *мужчина* и *супруг*  $\Rightarrow$  *сын* (тогда как мотив катящейся головы чаще преобразуется: *супруг*  $\Rightarrow$  *мать*).

Еще один не менее запутанный маршрут, на котором пути иногда сохраняют первоначальную ориентацию, расходятся, оставаясь параллельными, или перекрещиваются и одновременно меняют направление, так и остался бы не пройденным, если бы мы не стремились выполнить сразу несколько задач. Действительно, аргументация в настоящей книге дается в трех измерениях: этнографическом, логическом и семантическом; и если можно претендовать хоть на какую-нибудь оригинальность, то следует заметить, что аура видна на всех этапах, и каждая размерность остается солидарной с другими.

С этнографической точки зрения прежде всего необходимо пройти огромные пространства, преодолеть многочисленные различия, влияющие на образ жизни, общественную организацию и верования, которые разделяют индейцев Великих равнин в Северной Америке. Если же мы, твердо опираясь в первых двух томах «Мифологик» на более знакомую нам южноамериканскую этнографию, изменим цели, — это будет почти равносильно исследованию другой планеты. Ограничив данную книгу мифами центральных областей Северной Америки, мы решили направить наш космический корабль на временную орбиту, пока следующий, последний, том не даст нам шанс для нового путешествия в регионы, расположенные восточнее и севернее. Здесь, с оговоркой на трансформации, которые, несмотря на постулированную тождественность, — а в данном случае ее нет, — обязательно навязываются изменением полушария, мы, словно в зеркале, вновь увидим все первые мифы, изученные в начале нашего исследования. В этом отношении сближение между  $M_{428}$  и  $M_{10}$  на с. 231 сулит нам предвкушение доказательства, которое мы надеемся предъявить, показав, что мифологическая система, независимо от широты ее распространения, всегда остается замкнутой.

Переходя к формальной точке зрения, мы различили три аспекта наших действий. Оппозиция первых введенных нами мифов, относящаяся преимущественно к вертикальной оси — космической и пространственной (высокий и низкий, небо и земля, солнце и человечество и т. д.), — привела нас к важным мифам другой системы, которая определяет оппозиции, расположенные на горизонтальной оси — социальной и временной (здесь и там, близко и далеко, эндогамность и экзогамность и т. д.). Если пространство первой оси кажется абсолютным, то время второй — относительно.

Это замечание делает более заметным другой аспект проблемы. Действительно, мы создали наши первые оппозиции с помощью полярных или посреднических членов, но о них всегда можно сказать, существуют они или отсутствуют, соединены или разъединены. В противоположность этому, оппозиции, с которыми мы имели дело в дальнейшем на протяжении всей книги, предполагают в виде первичных элементов уже не *членов*, но *отношения* между этими членами, и восприятие их зависит от того, какими они кажутся: слишком близкими, слишком удаленными или же находящимися на достаточном расстоянии. Таким образом, соединение, разъединение и посредничество, каждое из которых иллюстрируется эмпирической формой с закрепленными за ней лишь приблизительными ценностями, без сомнения, определяются на основании сообщений, но в то же время они делают термины сочетаемости на ранг выше остальных, в чем можно усматривать приманку достоверной логики суждений, развивающей отмеченную во втором томе

логику форм, которая пересекала уже логику чувственных качеств первого тома. Неустанно рассматривая одни и те же мифы или вовлекая новые, с формальной точки зрения входящие в ту же группу, можно показать, что новые мифы являются превращениями предыдущих, а структурный анализ развивается по спирали. Он как бы возвращается к исходному пункту, но всегда — чтобы достичь более глубоких слоев мифологической материи, к сердцу которой и стремится структурный анализ, помогающий нам постепенно узнавать все ее свойства.

Переходя от дискретного количества к непрерывному или, как минимум, от больших сезонных интервалов к меньшим, образующим лунные месяцы и смену суток, мы наконец увидели, как романическая конструкция заменяется мифологической; то, что в результате появляется на свет, можно назвать мифологией воспалительного процесса, ибо она предлагает интерпретировать такие же периодические колебания, какие заставляют чередоваться ночь и день; воду, текущую по и против течения; прилив и отлив; ледостав и ледоход; половодье и спад воды.

Остановимся на семантическом аспекте. Это также трансформация. Оппозиция сырого и приготовленного, которая дала название первому тому, равна *отсутствию* и *присутствию* кулинарии. Во втором томе мы предложили обзор *окружения* кулинарии: за ее пределами остается все, что касается табака. Двигаясь в том же направлении, в третьем томе мы подошли к *очертаниям* кулинарии: с природной стороны (процесс пищеварения) и с культурной стороны, охватывающей поведение за столом и рецепты приготовления пищи. Итак, образовались два порядка, предписывающих культурное персваривание природных веществ; пищеварение занимает симметричную позицию, ибо состоит из природной переработки продуктов, уже обработанных культурой. Что касается правил поведения за столом, то они подняли культурную переработку любого типа на вторую ступень. Каким образом и в каком смысле мифы, исследованные в данном томе, выражают тройственную теорию пищеварения, рецептов и манеры поведения за столом? Ответ на этот вопрос и его обоснование мы предлагаем в заключительной части нашей работы.

## II. Небольшой трактат об этнологии кулинарии

*«ПОЛЬ: Я думаю, это означает, что мама и тетя хотят поехать в Америку.*

*СОФИ: Ну и что страшного? Даже хорошо, путешествие может быть интересным. Мы увидим в Америке черепах.*

*ПОЛЬ: И великолепных птиц: красных, оранжевых, синих, фиолетовых, розовых воронов — не таких, как наши черные.*

*СОФИ: А еще попугаев и колибри. Мама говорила мне, что их в Америке много.*

*ПОЛЬ: Да! И хищных птиц: черных, желтых, красных.*

*СОФИ: О! Я бы испугалась этих хищных птиц: они могут нас съесть».*

Графиня де Сегюр. «Несчастья Софи», гл. XXII<sup>318\*</sup>

Пришло время вернуться к мифам Манданов и Хидатса. Один из аспектов исследования этих мифов был оставлен нами без внимания. У Манданов и, особенно, у Хидатса причиной потопа не всегда является месть народов, проживающих вблизи водоемов. В ряде версий  $M_{459a}$  потоп соотносится с другими событиями, которые имели место уже после визитов к Маниге. В  $M_{518}$ ,  $M_{519}$  и  $M_{521}$  об этом, впрочем, ничего не сказано (Bowers, 1, p.156-163; Beckwith, 1 p. 18-21, 155-158; Bowers, 2, p. 298-302). А говорится совсем о другом: в них приводится история охотника, разгневанного тем, что во время весеннего возвращения птиц в силки попала всего одна-единственная птица. Он отпустил ее на волю. Но сначала, шутки ради, засунул ей в клюв перо, выдернутое им из ее же хвоста. В описании действий охотника мы придерживаемся  $M_{519}$ . В этой версии мифа происшествие описывается в тех же выражениях, что и в мифе Тукуна, который мы рассматривали в предыдущем томе ( $M_{240}$ , «От мёда к пеплу», с. 151).

Немного позже индейцы совершили еще одну глупость. Они убили бизониху и забрали ее детеныша. Забавляясь, они украсили голову молодого животного кишками его матери (согласно  $M_{459a}$ , чтобы высушить кишки, их наполняли воздухом) и в таком виде вернули бизонам. Возмущенные этой наглой провокацией, бизоны наслали на индейцев проливные дожди, вызывавшие наводнение. Демиург Одинокый-Человек пришел на помощь своему народу. О том, как он спасает индейцев от потопа, рассказывается и в других мифах. Однако здесь к потопу привели проливные дожди, т. е. выпадение водных осадков с неба, а не вскрытие рек, как в прочих версиях.

Подобными опрометчивыми поступками охотники, видимо, нарушали ряд запретов, предписывающих определенное поведение по отношению к животным. К сожалению, мы мало знаем об этом, хотя некоторые моменты

немного поясняются в мифе Чейеннов (M<sub>523</sub>, Crinnell, 6, p. 176): индеец предупреждает свою дочь, чтобы она никогда не смела восклицать «бедное животное!» при виде пойманных молодого бизона или птицы, потому что выражать жалость к страдающим животным недопустимо. Но однажды, когда дети мучили детеныша бизона, девушка не смогла скрыть своего волнения. И из-за этого во всей округе исчезла дичь.

В данном исследовании мы ограничимся лишь выявлением сущности преступных действий индейцев. Втыкая перо в клюв птицы, охотники помещали спереди то, что должно было находиться сзади, и внутрь — то, чему надлежало быть снаружи. И наоборот, украшая тело детеныша внутренностями его матери-бизоницы, они вынимали то, чему следовало оставаться внутри. Такое поведение по внешним признакам схоже с образом действий индейцев у Маниги и приводит, согласно мифу, к потоку. Благодаря хитрой уловке с полкой трубки — гости Маниги, так сказать, вводили ее в организм, — им удавалось вместить в себя избыточную пищу, которая в норме должна была бы остаться вне тела<sup>42</sup>.

Диалектика понятий «снаружи» и «извне» в философии Манданов и Хидатса играет существенную роль, что также, хотя и иным способом, подтверждают обряды, связанные с зимней охотой. В ранее рассмотренном мифе-основе (M<sub>464</sub>; см. выше, с. 250 и далее) служители культа воплощали животных, помогающих людям, и, согласно предписаниям, держали в руках красные палки, или жезлы, к которым крепились легкие, сердца и трахеи. С помощью этой атрибутики изображались бизоны (Bowers, 1, p. 315-316, 332; 2, p. 457). Перефразируя Марселя Дюшама, можно сказать, что таким образом охотники как бы «раздевали» животных. Сравнение тем более уместно, что, во время совершения ритуалов, замужних женщин, поначалу облаченных в меховые одежды, раздевали те члены племени, что не состояли в браке: «Часто трое или четверо мужчин из одного клана — вдовцы или не ведущие активный образ жизни — вызывали к себе того из «сыновей» племени, чья жена была им по нраву. Они предрекали ему удачу в случае, если он согласится отдать им свою жену». Поскольку индейцы приписывали белокожим людям сверхъестественную силу, приезжие торговцы быстро научились молиться за «сыновей» племени, если у этих «сыновей» были очаровательные супруги: «Так они приятно проводили ночи в обществе красивых женщин и получали в придачу богатые подарки: одежду или даже лошадей. Индейцы были готовы отдать что угодно, лишь бы могущественный купец благословил их» (Bowers, 2, p. 462-463).

Но вернемся к теме приношения внутренностей. Прежде чем впасть в пещеречь Миссури, Ассинибойны прикрепляли к палкам кишки, жир и мочевой пузырь бизона. Затем они опускали палку в воду со словами: «Помоги мне благополучно переплыть реку, не дай подняться ветру, не допусти, чтобы тело мое свело судорогой» (Denig, p. 532). Интересно было бы проверить, не является ли этот, очень характерный дар противоположностью приношения в виде украшенной или разрисованной головы бизона, к которой обращались с просьбой уберечь от зверя, способного поддеть на рога любого охотника (иначе говоря, выпустить ему кишки).

Если же владыка реки оценивал принесенные ему внутренности, например куски толстой кишки, по достоинству (Bowers 2, p. 360, 373), то паводок, которого индейцы так опасались, по крайней мере, имел благоприятный характер: течением приносило мертвых бизонов, и все с удовольствием лако-



мились ими, особенно Манданы. Мясо умерших животных они предпочитали свежему мясу (Neill, p. 383) и любили употреблять его в пищу, когда оно уже наполовину разложилось. Даже засохшее мясо они считали очень вкусным (Coues, vol. I, p. 325; Will-Spinden, p. 121). Еще в одном мифе (M<sub>515</sub>, Bowers, I, p. 355) можно найти подтверждение того, какое значение индейцы придавали предварительной обработке мяса с целью повышения его усвояемости. Мясо обрабатывали в воде, предварительно разделав тушу. Когда демиург Одинок-Человек принял решение о своем повторном рождении среди индейцев, ему пришлось столкнуться с серьезными трудностями, поскольку нужно было, чтобы его зачала одна из девственниц племени. После ряда тщетных попыток ему удалось осуществить задуманное следующим образом: девушка, которая возделывала поле под палящими лучами солнца, очень сильно захотелось пить, и она пошла к реке утолить свою жажду. А поскольку как раз было время паводка, вода в реке доходила до прибрежных ив, и течением принесло тело околывшего бизона. Увидев блестящую бизонью шкуру, девушка решила попробовать выступающий на почках животного жир. Она вытащила тело бизона на берег и съела жир с почек. От бизоньего жира эта юная девственница и понесла.

Теперь необходимо вспомнить хитрость индейцев из M<sub>514-515</sub>: благодаря тому, что они заменили свой пищеварительный тракт полным камышом, пища не задерживалась в теле, т. е. не переваривалась. С помощью этой уловки индейцы скрывали свое патологическое состояние, улучшающее, однако, пищеварительный процесс. Подобная патология встречается нам в мифах с самого начала работы по их изучению. Основным источником для нас остается миф Бороро (M<sub>1</sub>). Даже здесь, в третьем томе, мы продолжаем его интерпретировать, когда выводим на сцену изголодавшегося героя, не способного себя накормить, поскольку у него отсутствует зад и, следовательно, пища не переваривается и не задерживается в теле. Возможность сопоставления этого мифа с другими кажется тем более очевидной, что герой — жертва злых происков своего племени — станет затем владыкой бурь и дождя и покарает с их помощью своих соплеменников. Аналогичным образом в M<sub>514-515</sub> индейцы, пострадавшие от потопа, будучи свободными от затруднительного процесса пищеварения, побеждают своего врага. Итак, возникает вопрос: не может ли вода — благоприятная для гниения среда — естественным образом перерабатывать продукты питания *вне* тела, в отличие от организма человека, подобно тому, как это происходит *внутри* живого существа?

Исследуя различные мифы, мы часто встречаем персонажей, имеющих или не имеющих отверстия в теле. Воплощением таких героев являются жена охотника Монманеки, лишенная нижней части тела и пачкающая спину мужа своими испражнениями (M<sub>354</sub>) — о чем шла речь в самом начале книги, — а также первородная супружеская пара из мифа племени Йабарана (M<sub>416</sub>), которую постигла аналогичная участь. В другом гайанском мифе подтверждается, что подобная участь была уделом первого человеческого рода.

#### *M<sub>524</sub> Толипанг: возникновение пищеварительного процесса*

В прежние времена ни у людей, ни у животных не было анального отверстия, и они испражнялись через рот. Анус Пью'инто не спеша разгуливал среди них, испуская неприятный запах прямо им в лица, и убегал. Разгневанные животные устроили заговор. Они прикинулись спящими, а когда Пью'инто

приблизился к одному из них, уже собираясь совершить привычное действие, животные набросились на него и, поймав, разрезали на кусочки. Каждому досталась своя доля, чуть больше или чуть меньше, в зависимости от размера анального отверстия, присущего сегодня тому или ному виду животных. Вот почему у всех живых существ есть задний проход, без которого им пришлось бы все время испражняться через рот, опасаясь, что в один прекрасный день они лопнут (K-G., I, p. 77).

В соответствии с другими традициями некоторые животные все же сохранили прежнее состояние: так, согласно мифам Такана, муравьед именно по этой причине питался небольшими насекомыми (Hissink-Hahn, p. 165-176; см. «От мёда к пеплу», с. 112-115, 169-171), а у ленивца, по верованиям Карибов с реки Барама (Gillen, p. 203-204), анальное отверстие отсутствовало с тех пор, как понадобилось заткнуть ему задний проход землей, чтобы он беспрестанно не издавал неприятных запахов. Зато у обезьяны гуариба, которая испражняется при каждом удобном случае, очень большое анальное отверстие (см. «От мёда к пеплу», с. 335, 360-362).

Не хватало бы и целого тома, чтобы создать типологию всех персонажей, имеющих или не имеющих отверстий: это персонажи с верхними или с нижними отверстиями, передними или задними, не способные принимать в пищу ничего, кроме жидкости или дыма (вынужденные иногда довольствоваться тем, что жидкость или дым просто струились по поверхности тела), безротые или не имеющие анального отверстия, в организме которых, следовательно, не происходило пищеварения. В том, что касается пищи, между этими персонажами можно провести аналогию с некоторыми другими героями. А в отношении вопросов пола параллели наблюдаются между героями без пениса или имеющими слишком длинный пенис, и героинями, у которых отсутствует влагалище или его размеры огромны (данными условиями определяется наличие или отсутствие у героев отверстий в теле, а также, насколько велики эти отверстия). Еще одна категория персонажей отличается неспособностью восприятия мира ввиду отсутствия глаз, членов либо суставов. Иными словами, они не могли видеть или двигаться. Нас интересуют персонажи первого типа. Очевидно, в мифах индейцев герои, не имеющие возможности есть (через рот) или испражняться (через анальное отверстие), а также те, что едят или испражняются слишком часто, либо слишком быстро, являются своего рода аргументацией размышлений по поводу основных понятий. Эти размышления позволяють уяснить, почему к одним и тем же понятиям постоянно обращались люди, живущие в отдаленных уголках мира в разные эпохи. «На границе Индии, — пишет Авл Геллий<sup>319\*</sup> (*Nuits attiques*, IX, iv; cf. Pline, *Hist. nat.*, VII, ix), — проживают люди, тела которых покрыты перьями, как у птиц; питаются они, исключительно вдыхая аромат цветов». В одном из текстов, предложенных нашему вниманию Жоржем Деверё, Лукиан<sup>320\*</sup> рассказывает о людях, не имевших анального отверстия и питавшихся соком, выжатым из воздуха и похожим на росу. Они не умели испражняться и совокуплялись с мальчиками с помощью согнутого колена («*Vera Historia*», *Loeb Klassikal Library*; *Lucian*, vol. I, p. 227).

Хаксли (p. 160-173) удалось описать психологию северных Тупи, считавших пищеварение естественной противоположностью процесса приготовления пищи. Этот процесс опосредует то, что мы ранее называли миром «сож-

женным» и миром «гнилым». Пищеварительный тракт выполняет ту же функцию, которую должны были бы выполнять отсутствующие рот и анус. В первом случае едой служил дым, во втором — пища смешивалась с калом, когда она поступала и выходила в одно и то же отверстие.

В процессе пищеварения организм на время задерживает пищу, прежде чем вывести ее в переработанном виде. Это значит, что пищеварительная система играет роль посредника, сравнимую с ролью кулинарии, которая приостанавливает другой естественный процесс, ведущий от сырого к гнилому. В этом смысле можно сказать, что пищеварение представляет собой органичную модель культуры. Данная модель предшествовала появлению кулинарной обработки; и даже беглое обращение к обширным мифологическим темам, уже рассмотренным нами ранее, позволяет увидеть, что их можно интерпретировать в соответствии с этой моделью. В цикле мифов о муже-Звезде земная женщина — супруга Луны — терпит неудачу, выступая в роли посредницы между небом и землей. Будучи беременной, она умирает в тот момент, когда, уже открыв отверстие между двумя мирами, пытается пересечь разделяющую эти миры границу. Обитательница водной стихии — лягушка, способная длительное время удерживаться на теле свояка, также терпит неудачу в роли посредницы из-за отверстий на ее собственном теле — либо верхнего, либо нижнего, что приводит к недержанию слюны или мочи. Следовательно, неудача обеих посредниц объясняется тем, что первая *убегает*, находясь в положении, т. е. *полная*, а вторая *прилипает* к свояку, т. е. *соединяется* с ним, будучи *полой*. Здесь противопоставлены отношения, выражаемые понятиями «внутри» — «снаружи».

Потому и соотносятся эти понятия, что почти повсюду в мире мы обнаруживаем самые разные открытые и закрытые отверстия. Индейцы Санема из Южной Венесуэлы рассказывают о карликовом народе [oneitib], жившем под землей. Карлики ели и говорили очень быстро, глотали сырое мясо и пожирали молодых женщин, которые, как это иногда случалось, пытались скрыть наступление первой менструации, чтобы их не принудили к браку. Таким образом, герои, имеющие отверстия для принятия и вывода пищи, карают других персонажей, не желающих использовать свои отверстия, созданные для сексуальных отношений. Поедающие женщин карлики [oneitib] часто наносят визиты мужчинам и насылают на них мучительный голод: вместо того чтобы наказать их за сексуальное бессилие, они делают им отверстия для принятия и вывода пищи (M<sub>325</sub>; Wilbert, 8, p. 234).

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что теория отверстий опирается на приемы комбинаторики, использование которых легко может изменить смысл совершаемых действий. Когда индейцы Юрок, проживающие на территории Калифорнии, говорят, что женщина не должна при родах открывать рот, чтобы ребенку легче было пройти через влагалище (Erikson, p. 284), они придерживаются древних верований, о которых свидетельствует Плиний<sup>321\*</sup> (*Histoire naturelle*, L.VII): «Зевать при родах смертельно опасно, а чихание во время зачатия приводит к выкидышу». Если роженице делают кесарево сечение, она, напротив, должна держать рот и вульву открытыми (Parker). Арапахо придерживались другой точки зрения: они щекотали горло рожавшей женщины пером, вызывая у нее тошноту или даже рвоту, что должно было ускорить роды и отделение плаценты (Nilger, 2, p. 16, 17, 19). Как и в других аспектах нашего исследования, неизменным остается лишь выбор проблематики, но не содержание.

В отдельных мифах Меномини находит отражение теория рецептов. Индейцы этого племени запрещали беременным женщинам есть любую жареную пищу, опасаясь, что плацента прикрепится к телу матери и женщина умрет (Hilger, I, p. 163). В любом случае основное превращение, имевшее место в мифах — начиная с тех, где говорится о споре небесных светил, и заканчивая историями о разорении гнезд ( $M_{10}$  до  $M_{428}$ ; см. выше, с. 231), — происходит из имплицитно присутствующего кулинарного учения. Жареное мясо, которое должен беззвучно прожевать герой  $M_{10}$ , соотносится и противопоставляется в этом учении вареным внутренностям, которые, напротив, должны хрустеть на зубах героя  $M_{428}$ .

Индейцы племени Же, рассказывающие  $M_{10}$ , знали только одну печь: на ней можно было тушить и варить на пару, но не жарить. Такой способ приготовления пищи они считали единственно благородным, хотя прибегали к нему не всегда и жарили мясо прямо в огне. В их кулинарных рецептах нет четкой разницы между жареньем непосредственно на огне и жареньем на определенном расстоянии от огня. Как и для большинства первобытных народов, первый способ для них был просто разновидностью второго с той лишь разницей, что при приготовлении мяса первым способом оно находилось в более тесном соприкосновении с огнем. Оставим на время в стороне жаренье на расстоянии от огня как специфический способ приготовления пищи. Тогда исследуемая нами оппозиция сократится до двух компонентов: то, что жарится непосредственно на огне, и то, что варится<sup>43</sup>.

Вероятно, эта оппозиция вписывается в более обширную систему, исследованию которой был почти полностью посвящен 1-й том «Мифологик». Человек может употреблять пищу в трех видах: сыром, приготовленном и гнилом. В кулинарии сырая пища не имеет отличительных особенностей, которыми обладают два других вида, находящихся в оппозиции и к ней, и друг к другу: приготовленная пища предстает как культурное преобразование сырой, а гнилая — как ее естественное преобразование. В тройственной оппозиции «приготовленное» — «сырое» — «гнилое» содержится еще одна оппозиция, состоящая из двух компонентов: наличие *обработки/отсутствие обработки*, с одной стороны, и *культура/природа* — с другой.

Если мы будем рассматривать выделенные компоненты каждой категории по отдельности, они просто-напросто сведутся к пустым формам, ничего не говорящим нам о кулинарном искусстве того или иного общества. Только с помощью этнографического исследования можно уточнить, что понимается в каждой группе людей под терминами «сырое», «жареное», «гнилое». Нет никакого основания полагать, что выражаемые этими терминами понятия окажутся одинаковыми для кулинарного искусства каждого народа. Недавнее увеличение числа ресторанов, предлагающих рецепты итальянской кухни, позволило нам составить представление о вкусовых качествах сырой пищи. Для итальянской кухни характерно употребление сырых продуктов даже в более натуральном виде, чем для французской: их просто моют и нарезают, не вымачивая предварительно в уксусе, как заведено у нас; исключением является, пожалуй, только редька, которую — и это важно — обильно поливают маслом и посыпают солью. Под влиянием итальянской кухни мы расширили свое понимание «сырого». Случаи, имевшие место в 1944 г.

и связанные с высадкой десанта американскими союзниками Франции в Нормандии, показывают, что американцы иначе, чем мы, понимают термин «гнилое». Так, например, они уничтожали нормандские сыроварни, поскольку считали, что от них исходит трупный запах.

Иными словами, в треугольнике — «сырое», «приготовленное», «гнилое» — семантическое поле каждого из этих понятий ограничено внешними факторами. В кулинарном искусстве любого народа важен не сам факт приготовления того или иного продукта, а способ, с помощью которого он приготовлен. Речь не может также идти о «сыром» в чистом виде: только некоторые продукты употребляются в пищу сырыми и то при условии, что их предварительно вымыли, очистили, нарезали или же приправили. Наконец, даже народы, терпимо относящиеся к тухлым продуктам, едят их не в любом виде.

В «Сыром и приготовленном» мы намеренно упустили из виду некоторые тонкости кулинарного искусства. Начиная с изучения южноамериканских мифов мы пытались очертить кулинарный треугольник в его самом общем виде и показать, как при исследовании любой культуры он мог быть использован в качестве опоры для объяснения других оппозиций космологического и социологического характера. Обозначив границы треугольника с помощью анализа его внутренних особенностей, мы во второй части исследования — «От мёда к пеплу» — поставили себе задачей изучить внешние факторы, влияющие на формирование оппозиций. Анализ формы, структуры послужил нам для определения понятий «сырое», «гнилое», «приготовленное». При этом мы рассматривали их не только по отдельности или в системе соотносимых с ними оппозиций, но и исследовали периферические функции этих понятий: «более, чем сырое», т. е. мед, «более, чем приготовленное», т. е. табак. И хотя некоторые разновидности приготовленной человеком пищи, такие как жареные и вареные продукты, уже попадались на нашем пути, специально мы их не обсуждали («От мёда к пеплу», с. 286 и прим.).

Настало время заняться ими вплотную, ведь в мифах, которые мы здесь рассматриваем, представлена не только оппозиция терминов «сырое», «приготовленное» и «гнилое», но имеет место и явное противопоставление жаренья и варки, считающихся основными способами приготовления пищи во многих культурах. Наряду с другими оппозициями эти способы можно увидеть в одном французском тексте XII в., который вполне заслуживает, чтобы его процитировали в самом начале нашего обсуждения. В краткой форме, что делает сжатым значение каждого термина, в нем составлена программа своего рода структурного анализа языка кулинарии: «Другие же прилагают напрасные усилия, чтобы приготовить мясо: они бесконечно придумывают различные отвары, изощряются в способах жарки, добавляют всяческие вкусы; совсем как беременные женщины: то они желают чего-нибудь мягкого, то жесткого, то холодного, то горячего, то вареного, то жареного, то приправленного корицей, то подсолненного» (Hugues de Saint-Victor<sup>322</sup>, *De Institutione novitiarum*, in: Franklin, p. 157). В этом тексте определена основная оппозиция между продуктами питания и приправой, а также различаются две крайние формы пищевых продуктов — вареная и жареная пища, допускающие, в свою очередь, ряд разновидностей, противопоставленных попарно: продукт может быть мягким и жестким, холодным и горячим, вареным и жареным. Наконец, в тексте представлена парная классификация приправ: перец и чеснок, с одной стороны, корица и соль — с другой. На одной оси —

перец, противопоставленный тому, что спустя век назовут «острыми приправами» (чеснок, лук, лук-шалот<sup>323\*</sup> и др., ср.: Amégo, vol. II, p. 92); на другой — сладкие пряности, соль.

В чем же заключается оппозиция понятий «жаренное непосредственно на огне» и «вареное»? При жарке пища *непосредственно соединяется с огнем*, тогда как вареный продукт — результат двойственного опосредованного процесса, осуществляемого при участии воды, в которую его погружают, и сосуда, который содержит как воду, так и продукт.

Таким образом, можно с двойным основанием отнести жареную пищу к природному явлению, а вареную — к культурному. В реальности это связано с тем, что при варке обязательно используется сосуд, т. е. предмет культуры. Кроме того, подобно культуре, играющей, выражаясь символически, роль посредника между человеком и окружающим его миром, варка через кипячение в воде также выполняет функцию посредника, только уже между пищей, которая после употребления становится частью тела человека, и огнем — одной из стихий физического мира.

Чтобы понять данную оппозицию, нужно уяснить, что более простой способ приготовления пищи появился раньше остальных: по этому поводу Аристотель<sup>324\*</sup>, выражая мнение греков, писал: «В древние времена люди все жарили». Следовательно, можно сварить то, что предварительно было пожарено, но нельзя пожарить то, что уже сварено. В противном случае ход истории будет нарушен (*Problems*, III, 43; *cit. par Reinach*, vol. V, p. 63). Данная посылка не приемлема абсолютно для всех, хотя и встречается у самых разных народов. Коренные жители Новой Каледонии<sup>325\*</sup>, еще до прихода французов пользовавшиеся глиняной посудой (из-за ошибочной транскрипции в первых тиражах это противоречит сказанному ранее: *L'Arc, l.c.*, p. 21), любили подчеркивать, что прежде «люди только тем и занимались, что жарили что-нибудь в непосредственной близости от огня или на расстоянии от него, «палили», как сказали бы сегодня местные жители... Они с гордостью считают, что использование котелка и употребление в пищу клубней растений служит доказательством их цивилизованности» (Barrat, p. 57, 58). В мифе (M<sub>526</sub>; Fletcher-La Flesche, p. 70-71) индейцев Омаха рассказывается, что сначала люди изобрели огонь и ели мясо, жаренное непосредственно на огне; но вскоре им надоел ставший уже привычным способ готовки, и они задумались над тем, как приготовить мясо по-другому. Так появилось гончарное дело. Теперь можно было наливать в котелок воду и варить в ней мясо на огне. В результате, люди пристрастились есть вареное мясо. Но Микмаки в своей любви к жаренному на огне мясу остались верны исконным традициям (Wallis, 2, p. 404).

В данных примерах можно обнаружить косвенно выраженную оппозицию, в которой то, что жарили на огне, отнесено к природным явлениям, а то, что варили, — к культурным. Здесь прослеживается другая оппозиция, противопоставляющая наличие и отсутствие обработки пищи. Не скроем, однако, что во второй оппозиции значения составляющих ее компонентов могут варьироваться в зависимости от того, что в определенном обществе понимается как жаренное на огне, а что как вареное.

Различия данных понятий хорошо показаны у индейцев Великих равнин, к которым мы не раз обращались на предыдущих страницах. В одних племенах пищу готовили долго, в других — быстро. У некоторых народов было установлено определенное время для жаренья и варки мяса. Ассинибойны

предпочитали жареное мясо вареному, но, независимо от способа приготовления, ели всегда лишь слегка поджаренное мясо (Denig, p. 581-582). Их соседи — индейцы племени Блэкфут. — напротив, долго жарили мясо, причем, предварительно погружали его в горячую воду — «обдавали кипятком», как говорят наши повара, — чтобы оно потеряло свой яркий цвет (Grinnell, 3, p. 205). Индейцы Канза и Оседж применяли другой способ приготовления пищи, отличающийся от обоих, изложенных выше: они любили пережаренное мясо (Hunter, p. 348). Иначе готовили пищу и Ингалики<sup>326\*</sup> Аляски: будучи рыбаками, они питались рыбой и ели ее либо в сыром, либо в приготовленном, либо в измененном, либо в испорченном виде, но никогда не употребляли недожаренную или недоваренную рыбу — такая рыба считалась невкусной (Osgood, p. 165).

Теперь вернемся к мифам Южной Америки. Согласно Арменти (p. 11), индейцы племени Кавиненья ели переваренную пищу, для чего оставляли ее на огне с шести часов вечера до двух часов ночи и лишь на рассвете приступали к трапезе. Рабы из нидерландской Гвианы<sup>327\*</sup>, видимо, заимствовали у индейцев рецепт приготовления «вкусного горшочка»: горшок ежедневно наполняли остатками последней трапезы и сдабривали эту смесь соусом. С годами приготовление «горшочка» не только не устаревало, но совершенствовалось. Так, в мифах можно найти пример, когда «вкусным горшочком», этим подлинным сокровищем в домашнем хозяйстве, пользовались для приготовления своего рода рагу в течение тридцати лет, причем ни разу не мыли горшок (Schomburgk, vol. I., p. 96).

Мы не станем утверждать, что в любом человеческом сообществе вареная пища, в отличие от жареной, обязательно соотносится с приготовлением, обработкой. Скажем лишь, что, на наш взгляд, данная оппозиция обнаруживается везде, независимо от разнообразия применяемых продуктов. Добавим также, что подобная формулировка оппозиции встречается намного чаще, чем противоположная ей. В действительности наблюдения за процессом приготовления пищи в различных обществах подтверждают наличие двойного сходства между жареным и сырым и между вареным и гнилым.

Сходство между жареной и сырой пищей чаще всего объясняется незавершенностью обоих видов (у нас это придает блюду некоторую изысканность). Когда пищу неравномерно обрабатывают огнем то с одной стороны, то с другой, по-разному прожаривая внутри и снаружи, процесс приготовления остается каждый раз незавершенным. В мифе Виандотов (M<sub>527</sub>; Woodman, p. 8) подчеркивается это парадоксальное свойство жареного: «Создатель высек огонь и велел первому на земле мужчине насадить кусок мяса на палку и обжарить его. Но человек был настолько несведущ в приготовлении пищи, что оставил мясо на огне, и оно обуглилось с одной стороны, а другая оказалась не прожаренной». Индейцы племени Покомчи<sup>328\*</sup> считают жареное промежуточным вариантом между сырым и горелым. После всемирного пожара (M<sub>528</sub>; Meyers, p. 10) то, чему удалось избежать огня, стало белым, все, что обгорело, почернело, а лишь слегка опаленное огнем приобрело красный цвет. Именно пожаром индейцы объясняют различие в цвете маиса и фасоли. Колдун гайанского племени Вай-вай был обязан воздерживаться от употребления жареного мяса, приготовленного на масле или на решетках: индейцы этого племени предпочитали варить или коптить пищу. Злой колдун не должен был прикасаться к красным предметам или к крови

(Fock, p. 132). Данный пример также наводит на мысль о сходстве между жареным и сырым. Аристотель ставил варку на ступень выше, чем жаренье, поскольку вареное мясо было менее сырым, чем жареное: «Поджаренное на огне мясо — более сырое и сухое в сравнении с отварным» (*cit. par Reinach, l.c.*).

Во многих европейских языках сходство между словами «вареный» и «гнилой» отражено в выражении «гнилой горшок», *olla podrida*<sup>329</sup>, которое обозначает различные сорта мяса, тушенные с овощами. Есть аналогичное выражение и в немецком языке: «*zu brei zerkochtes Fleisch*» — «мясо, разваренное до кашицы», а также в языках, на которых говорят в Америке. И здесь особенно показательно отношение к вареному и гнилому у соседних с Манданами народов Сиу: как мы уже отмечали, они выказывали большое пристрастие к пище с душком и свежему мясу предпочитали мясо мертвого животного, труп которого долго пролежал в воде. В языке Дакота глагол (*i-ku-ka*) обозначает одновременно идею разложения и испорченности, вызванных внешними факторами, а также долгую варку, кипячение нарезанных кусочками и перемешанных различных продуктов питания (Riggs, p. 12). Манданский глагол (*na'xeger here*), «варишь», вероятно, обозначает такой процесс приготовления пищи, когда мясо отваривают до тех пор, пока оно не отделится от кости (Kennard, p. 12).

Выявленные отличия далеко не исчерпывают большие возможности противопоставления «вареного» и «жареного». В одном случае пища варится внутри чего-либо (сосуда), в другом — готовится без использования какой бы то ни было посуды. Таким образом, вареное напоминает понятие «вогнутости», а жареное — «выгнутости». Потому вареную пищу чаще относят к кухне, которую можно было бы назвать «внутренней» — т. е. для семьи или ограниченного круга лиц. Это особенно ярко выражено в языке Хидатса, где одним словом */mida'ksi/* обозначают «частокол» вокруг деревни, «кастрюлю» и «глубокую сковороду». Все именуемые этим словом предметы «имеют круглую форму» (W. Matthews, p. 126). «Жареное», напротив, соотносится с «внешней кухней», блюда которой предлагают гостям. В древней Франции курица в горшочке предназначалась для семейного ужина, а жареное мясо подавалось к столу в кульминационный момент банкета — обязательно после вареного мяса, зелени и «экзотических» плодов (дынь, апельсинов, олив, каперсов<sup>330</sup>), которые обычно ели в начале банкета. «Жареное мясо выставляли на стол по мере того, как гости доедали первые блюда и вареное мясо... [Но] рыбу предлагали лишь тогда, когда мясо уже было съедено, т. е. между жареным мясом и десертом» (Franclin, p. 221-223).

Данная оппозиция, хотя и иначе сформулированная, характерна также и для туземных обществ. В племенах Кайнганг<sup>331</sup> из южной Бразилии запрещалось употреблять в пищу вареное мясо вдовцам или вдовам, а также тому, кто убил хотя бы одного врага (Hengry, I, p. 184 et p. 15). Путем коннотаций выбор вареного мяса обозначает близость, а жареного — расположенность в социальных и семейных отношениях.

Случается также, что в мифах, обрядах и на практике эта оппозиция рассматривается в других аспектах. В ряде американских племен жареная пища ассоциируется с жизнью в чашах и с мужским полом, а вареная — с жизнью в деревне и с женским полом. Так, у амазонских Ягуа<sup>332</sup> женщины варят мясо, а мужчины коптят во время охоты. Дома мужчины также занимаются



копчением мяса, если жена куда-нибудь отлучается (Fejos, p. 44). Карстен (2, p. 115) рассказывает, что индейцы Йиваро «варят мясо в котелке, вырытом в земле, или жарят на огне». Ко второму способу они прибегают, когда раскидывают лагерь для охоты, ловли рыбы или других занятий. Жаренье — единственный способ, с помощью которого мужчины могут готовить мясо, не опасаясь выглядеть неподобающе для сильного пола. Варить мясо в деревне надлежит исключительно женщинам, т. к. мужчине не положено варить ничего, кроме отвара из табака и других магических растений». Голдмен (p. 79) приписывает индейцам Кубео «обычную схему приготовления мяса в тропическом лесу: женщины варят мясо, а мужчины запекают его или жарят на расстоянии от огня»<sup>44</sup>. Согласно Мёрфи и Куайну (p. 30), у индейцев Трумаи<sup>333</sup> «...жарка мяса была исключительно мужской обязанностью, хотя женщины иногда им помогали. Однако почти все продукты, как правило, отваривали. Стало быть, кухня, все-таки, — женское дело».

На северо-западе северного полушария Ингалики различают пищевые продукты в соответствии с предназначением их вкусовых качеств для варки или для жаренья: «...первым способом готовили пищу дома, вторым, за исключением некоторых видов рыбы, — на стоянках во время кочевой жизни» (Osgood, p. 276-277). Восточные соседи Ингаликов — Танана<sup>334</sup>, — употреблявшие почти все продукты в вареном виде, считали заботу о кухне делом мужчин. Такой же необычный способ ведения хозяйства был свойствен и другим северным племенам Атапасков, например, Атна и Танаина<sup>335</sup>, и некоторым племенам Кучин<sup>336</sup>. У индейцев, разделявших с вышеназванными племенами территорию, язык и культуру (Чандалар-Кучин и Луче), кухня лежала на плечах женщин (McKenna, p. 41-46). А у Сахатпинов из района реки Колумбия стряпней занимались исключительно мужчины (Garth, p. 52).

Выше отмечалось, что Ассинибойны, говорившие на языке Сиу, в своей кулинарной практике меняли привычные коннотации понятий «жареное» и «вареное». Любопытно сходство их отношения к этим понятиям с тем, которое мы встречали у соседних с ними племен Атапасков: «Во время войны мужчины питались вареной пищей. Женщины никогда не готовили этим способом, их уделом было жаренье на вертеле, который они держали наклонно над огнем. И хотя глиняная посуда была уже в ходу... пользоваться ею разрешалось только мужчинам» (Lowie, 2, p. 12). В группе мифов Меномини (M<sub>475c</sub>-p) также представлена своеобразная схема приготовления пищи: женщины жарят мясо, мужчины его отваривают, к тому же, женщины в этих мифах — людоедки. Предписание жарить мясо — женщинам, а варить — мужчинам, видимо, характерно и для некоторых стран Восточной Европы. К этому нам еще предстоит вернуться.

Существование подобных смежных систем вызывает много вопросов. Так, оно наводит на мысль о наличии в рецептах большего количества семантических полей, что мы уже выявили в начале обсуждения данной проблемы. Вероятно, народы, у которых обнаруживаются рассмотренные способы приготовления пищи, прибегают и к другим оппозициям. В качестве примера можно привести несколько оппозиций, носящих гипотетический характер. Например, варка мяса позволяет сохранить мясные волокна и сок, тогда как при обжаривании мясо разрушается или теряются его составляющие. Таким образом, первый способ экономен, второй — расточителен; первый — «аристократичен», второй — «простонароден». Данный аспект изучения воз-

можных оппозиций выходит на первый план в тех обществах, где различия в положении между индивидами или классами носят ярко выраженный характер. У древних племен Маори<sup>337\*</sup> человек благородных кровей мог сам пожарить себе пищу, но старался при этом не пользоваться кухонными принадлежностями и печью. Эти предметы использовали только рабы и женщины низкого происхождения. Сравнение кого-либо с «печью для копчения» расценивалось как оскорбление. Ничто так не разрушало физические и нравственные качества высококоррожденной особы или существа, жившего в условиях дикой природы, как пар. Поэтому птицы исчезли из лесов, когда туземцы стали приносить им вареную пищу. Завезенные белыми людьми в Новую Зеландию горшки и кастрюли коренные жители сочли зараженными, поставив эти предметы домашней утвари в один ряд с раскаленными от печей камнями (Prytz-Johansen, p. 46, 89, 208-211). Совершенно другую позицию можно наблюдать у народа Канаки<sup>338\*</sup> из Новой Каледонии.

В обществах Европы отношение к жареной и вареной пище изменялось со временем. Демократические стремления редакторов «Энциклопедии» находят отражение в речи во славу вареного мяса: «...один из самых сочных и питательных продуктов, употребляемых человеком... Можно даже сказать, что вареная пища по отношению к другим блюдам — то же, что хлеб в сравнении с прочими продуктами» (ст. «Вареное»). Противоположное мнение было высказано полстолетия спустя денди Брилат-Саварена (*Physiologie du goût*, VI, § 2): «Преподаватели никогда не едят вареной пищи из уважения к своим принципам, поскольку с кафедры они произносят неопровержимые истины о вреде вареных продуктов: как мяса, так и его сока... Эти истины распространились повсюду, и вареную пищу перестали подавать к званому ужину. На смену ей пришли жареное филе, палтус или матлот<sup>339\*</sup>».

Чехи же едят вареную пищу. И, вероятно, потому, что традиционное чешское общество носило более демократический характер, чем соседние общества словаков и поляков. В том же духе можно было бы истолковать противоположное отношение к жареной и вареной пище в греческом, римском, древнееврейском обществах. Интерпретация подобного отношения базируется на недавно сделанных Пиганиолом описаниях образа жизни этих народов.

В других мифах исследуемая оппозиция принимает иной характер. Мясо варят в закрытом сосуде, и оно сохраняет свои свойства (выше, с. 367); данный способ готовки символизирует космическую целостность. У Араваков Гайаны было принято отваривать мясо убитых на охоте животных в котелке без крышки на медленном огне. За соблюдением всех условий тщательно следили: считалось, что, если вода убежит, животные данного вида покинут места обитания индейцев и на них нельзя будет охотиться (Roth, I, p. 295). В другой части Нового Света — в районе Великих озер в Северной Америке — индейцы Фокс следовали тому же правилу, когда готовили пищу, которую употребляли во время церемоний: «Если вода выльется из сосуда, жизнь покинет тело», — говорили они. Нельзя было допустить, чтобы хоть что-то попало в кипящий котелок; а во время еды запрещалось оставлять пищу недоеденной или выбрасывать объедки (Michelson, 5, p. 249, 261).

Вареное — это жизнь, жареное — смерть. В фольклоре всего мира приводятся многочисленные примеры, в которых рассказывается о чанах бессмертия, но ничего не говорится о вертелех бессмертия. В одном из мифов канадских Кри хорошо передан характер так называемой космической пол-

нозначности вареной пищи. По верованиям индейцев этого племени, Создатель приказал людям отварить первые в году ягоды и дать кубок с полученным отваром сначала Солнцу, чтобы оно наполнило ягоды зрелостью, затем — Грому, чтобы вызвать грозу, и наконец — земле, чтобы она принесла больше плодов (Mandelbaum, p. 285). Согласно Оджибве, вареное мясо могло влиять на ход вещей в мире: после того как с белок снимали шкуру, их обычно готовили на костре; варили же — только если хотели призвать дождь (Speck, 7, p. 80). В этом примере жареное и вареное мясо выполняют дифференцируемые функции. Соединение обоих способов приготовления может воплощать модель кулинарной системы — миниатюрную копию космоса. Вероятно, таким же образом нужно истолковывать удивительный валлийский рецепт, основной компонент которого — жареный гусь — начинается отварным говяжьим языком и запекается вместе с рубленным мясом в тесте. Это блюдо ели в течение всей рождественской недели (Owen, p. 34).

Таким образом, мы вплотную подошли к понятию символизма, возникшего в далеком прошлом у индоевропейских народов, в том его виде, в каком он был воссоздан на страницах работ Ж. Дюмезиля<sup>340\*</sup> (p. 60). «Митра»<sup>341\*</sup> владеет всем, что ломается само собой, что варится на пару, что приносят в жертву, а также молоком; Варуне<sup>342\*</sup> принадлежит то, что можно разрубить топором, что опалено огнем, а еще он хозяин дурманящей сосны». В XIX в., как ни удивительно, в людях можно обнаружить не исчезнувшее со временем осознание большой разницы между умением и вдохновением, безмятежностью и свирепостью, мерой и излишеством, что всегда отражалось в оппозиции между жареной и вареной пищей:

«Поваром стать не сложно, но, чтобы жарить мясо, нужно иметь врожденный талант» (Brillat-Savarin, l.c., aphorisme 15, «Жарить — значит не делать ничего и делать многое» (marquis de Cussy, *l'Art culinaire*, in: Amérol, vol. I, p. 367).

\*\*\*

В исходный треугольник — сырое, гнилое и приготовленное — мы включили еще две категории, одна из которых — «жареное» — располагается по общему правилу на оси рядом с «сырым», а вторая — «вареное» — рядом с «гнилым». Не хватает еще одной категории, обозначающей конкретный кулинарный способ, наиболее приближающийся к абстрактной категории «приготовленное». Нам кажется, что таким способом может быть копчение, которое, как и жаренье, обозначает непосредственное действие (сосуд и вода отсутствуют). При помощи копчения, как и при варке, пищу готовят медленно, а значит, основательно и правильно, в чем и заключается отличие копчения от жаренья.

Оба этих способа не предполагают никаких предметов между огнем и мясом — их разделяет только воздух. Однако в одном случае слой воздуха минимален, а в другом — увеличивается до максимума. Чтобы прокоптить дичь, южноамериканские индейцы, предпочитавшие именно этот способ готовки, строили небольшое деревянное сооружение высотой примерно 1,5 м и выкладывали на его верхней поверхности мясо, после чего в течение 48 часов, или даже дольше, поддерживали небольшой огонь, разведенный под специальным приспособлением. Постоянный признак копчения — присутствие

воздуха между огнем и мясом — сочетает дифференцированные свойства, которые выражаются в оппозициях: *приближение/удаление* по отношению к огню и *быстрое/медленное* приготовление. Третье отличие жаренья от копчения в том, что в первом способе отсутствует какой-либо предмет домашней утвари (любая палка может выполнять функции вертела), а во втором — используется коптильня, представляющая собой сооружение, построенное человеком, т. е. предмет культуры<sup>45</sup>.

По этому признаку копчение, вероятно, сближается с варкой, требующей кипячения: в обоих случаях используется орудие культуры — реципиент<sup>343\*</sup>, или приемник. Но данные два вида имеют существенные отличия, без которых оппозиция между используемыми при копчении и варке предметами была бы слабо выражена или потеряла бы всякое значение. Котелки и горшки — предметы домашней утвари, с ними обращаются осторожно и бережно. После использования их чистят и убирают, и все для того, чтобы они дольше служили в хозяйстве. Что касается коптильни, то *ее после использования сразу же уничтожали*: индейцы боялись мести животного, считая, что оно ответит им тем же. Таково, по крайней мере, верование индейцев Гайаны (Roth, I, p. 294), симметричное приведенным выше. Так, если за процессом кипячения плохо следили и вода убежала, происходили события, противоположные имевшим место в ранес изложенном мифе: дичь убежала от охотника, которому не удавалось ее догнать, а не нападала на него. Наконец, как уже отмечалось, мы выяснили, что вареное мясо контрастирует с копченым и одновременно с жареным по критерию присутствия или отсутствия воды в процессе приготовления пищи.

Вернемся ненадолго к оппозиции между одноразовыми орудиями и орудиями для длительного пользования. Мы обнаружили ее, когда исследовали категории вареной и копченой пищи в мифах Гайаны. Благодаря данной оппозиции возможно решить одну из проблем построения нашей кулинарной системы. Наверняка эта проблема не ускользнула от внимания читателей. В начале главы мы охарактеризовали одну из оппозиций категорий жареной и вареной пищи с точки зрения их соотношения с природными и культурными явлениями. Далее мы признали сходство между вареным и гнилым продуктом, определив последний как результат естественной переработки сырой пищи. Не является ли противоречивым тот факт, что культурный способ приготовления продуктов приводил к результату, обычно возникающему в природе? Говоря другими словами, какое философское значение имеет изобретение глиняной посуды (т. е. элемента культуры), если в проблематике индейских мифов варка через кипячение сближается с процессом гниения, которому в природе естественным образом подвергается сырая пища?

Очерченный индейцами Гайаны круг проблем, связанных с копченой пищей, содержит в себе подобную парадоксальность. С одной стороны, из всех других способов готовки копчение ближе всего абстрактной категории приготовленных при нагреве продуктов. Таким образом, оппозиция сырое/приготовленное при нагреве гомологична оппозиции природа/культура. Копчение представляет собой самый опосредованный культурой способ приготовления пищевых продуктов, к тому же, туземцы ценят его больше всего. Но с другой стороны, коптильня — орудие культуры — должна быть без промедления уничтожена после использования, и здесь мы видим удивительный параллелизм между копчением и варкой, при которой после процесса

кипячения орудия культуры, т. е. сосуды, не уничтожаются, однако подвергаются процессу естественного разрушения. По крайней мере словарь понятий объединяет «вареное» с «гнилым», поскольку процесс приготовления пищи предвосхищает и задерживает разложение.

Какие доводы могут способствовать пониманию данного параллелизма? В первобытных обществах на приготовление пищи в воде и на копчение затрачивалось одинаковое количество времени: в первом случае — на изготовление орудий, с помощью которых продукты питания подвергали кулинарной обработке; во втором — на достижение результата копчения. Варка в воде осуществлялась посредством глиняных сосудов (или сосудов из дерева, если гончарное дело известно не было — воду кипятили, погружая в нее нагретые камни); разные поколения старались поддерживать эти сосуды в хорошем состоянии, осторожно обращались с ними и чинили. Глиняные резервуары считались одними из самых прочных орудий культуры. Что касается копчения, то благодаря ему можно приготовить пищу, которая не портится дольше, чем отваренная любым из известных способов. В мифах и обрядах это выражается следующим образом: если полученный людьми результат прочен, средство его достижения недолговременно.

Данная двусмысленность, характерная, как мы видели, и для оппозиции вареное/копченое, хотя и в другом смысле, присуща также и распространенному мнению, согласно которому мужчины сами готовят себе жареную пищу. Жареное мясо — приготовленное с одной стороны и снаружи, но сырое с другой и с кровью внутри — соединяет в себе свойства сырого и приготовленного при нагреве продукта, природного и культурного. Связывая систему воедино, копченое и вареное по-своему иллюстрируют эту двойственность, вызванную не только формальными причинами: она подтверждается всей системой кулинарного искусства, которое не полностью соотносится с культурой. Удовлетворяя потребности тела, кулинарное искусство обеспечивает необходимое сочленение между природой и культурой. Возникшее из двух сфер, оно отражает эту двойственность во всех своих проявлениях.

Данные проявления необходимо рассматривать с разных точек зрения. Двойственность жареного — внутренняя, а копченого — внешняя: она относится не к самой пище, а к тому, что о ней говорят или как ее воспринимают. Здесь выявляется еще одно отличие: признак, по которому вареную пищу считают природным продуктом, носит метафорический характер — то, что сварено, само по себе не является гнилым, хотя и схоже с ним.

Превращение копченого продукта в натуральный, напротив, связано не с уничтожением коптильни, а с ее произвольным разрушением. Биопревращение носит метонимический характер: результат мог бы существовать и без причины, представляя собой при этом и то, и другое. Если структура изменяется или расширяется, восстанавливается нарушенное равновесие, но ей удается сделать это лишь ценой появления нового несоответствия в одной из частей. Еще раз отметим, что благодаря несимметричности структуры рождается миф, который как раз и пытается исправить или скрыть это отсутствие симметрии в структуре.

Однако вернемся к нашему кулинарному треугольнику. Мы очертили в нем еще один треугольник, представленный по меньшей мере в самых простых рецептах, поскольку рассмотрение ограничивалось тремя способами приготовления пищи: жареньем, варкой и копчением. Копченое и вареное



Рис. 42. — Кулинарный треугольник

жареное и копченое относятся к природным продуктам, а вареное — к культурным; в зависимости от полученных результатов варка и жаренье представляют собой природные способы приготовления пищи, копчение — культурный (Рис. 42).

Мы далеки от наивной мысли, что в каждой системе рецептов соблюдается данная модель с теми же членами и составленная аналогичным образом. Это просто пример, отражающий один из аспектов нашей собственной системы (для полного анализа которой, впрочем, потребуется установление дополнительных параметров) и, как нам кажется, многих других систем. Ясно, однако, что приведенная схема иллюстрирует только одно преобразование из множества других, входящих в законченную систему. За неимением дополнительных данных об искусстве кулинарии народов мира, которое было бы воплощено на практике, поскольку этнологи не обратили на него должного внимания, мы, видимо, будем изучать лишь отдельные фрагменты этой системы.

Остановимся на рассмотрении отклоняющихся от обычной схемы систем кулинарного искусства племен Великих равнин, упомянутых выше (с. 365, 368). Прежде всего отметим, что индейцы этих народов либо не знали копчения, либо игнорировали его (Рис. 43). Они нарезали мясо полосками и оставляли сушиться на воздухе. Подобным способом мы сами часто готовили мясо в Бразилии, где его называют *carne de vento*<sup>344\*</sup>.

Приготовленное таким способом мясо очень вкусное, но оно портится намного быстрее, чем предварительно засоленное и прокопченное. По этой причине индейцы племени Блэкфут, Чейенны и Оглала-Дакота готовили мясо иначе. Когда оно засыхало и затвердевало, его помещали сначала одной, затем другой стороной прямо на раскаленные угли, после чего индейцы мяли мясные «доскуты», как это делается с помощью цепа, до тех пор пока мясо не начинало крошиться, и тогда смешивали его с расплавленным жиром или костным мозгом бизона. Приготовленную смесь убирали в кожаные мешки, тщательно следя, чтобы внутрь не попал воздух. Женщины зашивали мешки, затем либо прыгали на них, либо утапывали содержимое, добиваясь однородности смеси, которую вновь, уже в мешках, помещали на солнце до полного высушивания (Grinnell, 3, p. 206; Beckwith, 2, p. 431, п. I; Berthrong, p. 31).

находятся в оппозиции в зависимости от природы элемента — воздуха или воды, — занимающего пространство между огнем и приготовляемым продуктом. Копченое и жареное противопоставляются по объему этого элемента, в данном случае — воздуха, более или менее обширному; жареное и вареное — по наличию или отсутствию воды. Границу между природным и культурным способами приготовления пищи можно произвольно провести либо к оси «воздух», либо к оси «вода». Сразу видно, что в отношении применяемых средств

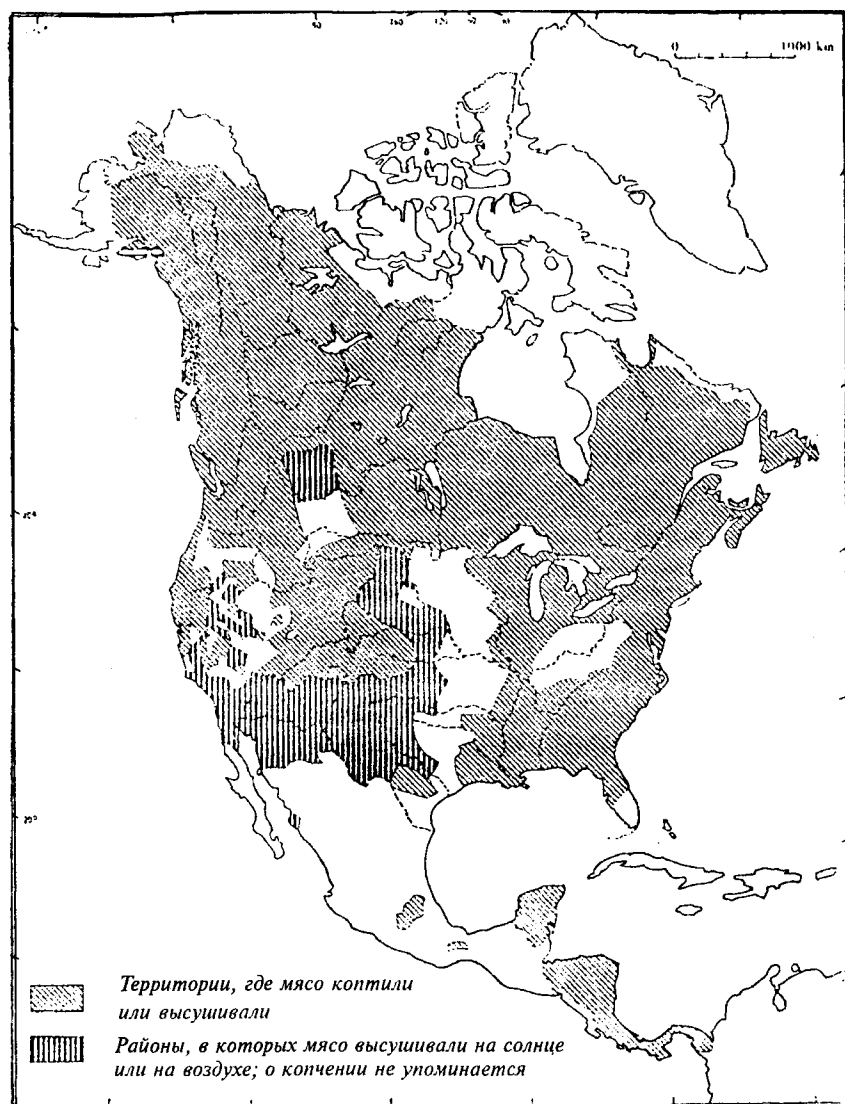


Рис. 43. — Районы Северной Америки, где высушивали или коптили мясо

Поскольку этот способ приготовления консервированного мясного порошка заменяет копчение, в кулинарном треугольнике термин, полярный понятиям «вареное» и «жареное», распадается на две соотносимые и противопоставленные категории: с одной стороны — *высушивание*, более отдаленное от способа приготовления пищи при нагревании, чем жаренье и варка, поскольку осуществляется без участия огня; с другой стороны — *консервирование*, в котором подразумевается просушивание. Отличие консервирования

от высушивания в том, что в первом случае мясо непосредственно соприкасается с огнем. Консервирование, таким образом, представляет собой вышую ступень процесса приготовления пищевых продуктов.

В спорной, на наш взгляд, системе кулинарии племени Блэкфут вареный продукт расположен рядом с полусырым, а жареный приближен к подвергнутому излишней обработке. На этот счет у нас есть дополнительные уточнения. Один из лучших исследователей племени Блэкфут (Grinnell, l. c.) поясняет, что высушенное мясо жарили в двух смежных очагах — такова была одна из фаз приготовления консервированного мясного порошка. При частом жаренье очаг делался непригодным из-за дыма, который придавал неприятный вкус мясу во время последующего использования очага; поэтому очаги чередовали, чтобы из них успевали выгореть все органические вещества. Возможно, в такой системе, когда излишний нагрев приводит к негативным результатам, категория «пригорелое» заменяет категорию «гнилое»: из замечаний, касающихся данной замены, противоречащей современному развитию кулинарного искусства, мы узнали, что эти две категории составляют пару коррелятивных и противопоставленных терминов («Сырое и приготовленное», с. 170-172, 278-282, 317-322). Инверсия категорий «гнилое» и «горелое» привела бы в качестве сопутствующего явления к инверсии полюсов треугольника — «вареное» и «жареное» по отношению к «сырому» и «приготовленному».

Племена Блэкфут жили на перекрестке языков и культур, где смешивались и сталкивались различного рода влияния: с Алгонкинами лесов их сближает язык; с племенами Великих равнин — образ жизни; а с Атапасками северо-запада и с индейцами, населявшими плоскогорья, Блэкфут поддерживали коммерческие отношения. Подобный космополитизм находил отклик и в кулинарии. Как и другие племена Равнин, Блэкфут умели отваривать мясо в емкостях, сделанных из подручных материалов: поверхность ямы выстилали сыромятной кожей, наливали туда воду и погружали в нее нагретые камни.

Похоже, индейцы племени Блэкфут — единственные, кто изготовлял сосуды из камней (Grinnell, 3, p. 202)<sup>46</sup>, в чем, видимо, сказалось слияние с культурами народов, живших на плоскогорьях; индейцы Блэкфут также обязаны этим народам очень сложным способом приготовления луковиц лилейных<sup>345\*</sup> (камас: *Camassia quamash*), благодаря которому те становились съедобными: луковицы отваривали в течение нескольких дней в земляных печах, затем высушивали на солнце и консервировали в мешочках.

Для приготовления вареной пищи индейцы Блэкфут использовали разнообразие видов сосудов: первыми появились сосуды из сыромятной кожи; за ними — мешки из мягкой кожи, деревянные миски, глиняные изделия; в последнюю очередь Блэкфут научились делать каменные сосуды. Дуализму способа приготовления вареной пищи, если рассматривать его с точки зрения применяемых технических средств, соответствует дуализм противоположного ему кулинарного метода (не использующего воду), который исследуется относительно полученных результатов: в самом деле, просушенное на воздухе мясо — скоропортящийся продукт, а консервированный мясной порошок не является таковым. Перечислим четыре основных кулинарных метода, практикуемых индейцами Блэкфут: приготовление консервированного мясного порошка, варка камаса в печи, обдавание мяса кипятком и высушивание на воздухе. Видимо, эти способы можно свести к попарно сопоставляемым и противопоставляемым терминам. Два первых — сложные, два



других — простые. Первый и последний осуществляются на открытом воздухе, второй и третий — под землей, в печи, наполненной водой, или в печи без воды. Печь для варки растительной пищи противопоставлена печи для приготовления мяса животных, подвешенного на равном от основания и верха печи расстоянии; во втором случае печь должна быть плотно закрыта, подобно туго завязанным мешочкам, в которых сушат консервированный мясной порошок. В свою очередь, метод консервирования противоположен тому, когда мясо обдают кипятком и держат в мешке из свежей кожи, причем мешок не завязан и наполнен водой. В этой широкой четырехугольной системе два термина представляют собой «почти сырой продукт» (высушенное или обданное кипятком мясо), а два других — «почти приготовленный» (консервированный мясной порошок и камас — продукт может быть как животного, так и растительного происхождения); неудивительно, что наличие этих двух терминов — внутренних точек опоры — необходимо, поскольку они позволяют соединить компоненты данной системы с простыми категориями «сырое» и «приготовленное», которые косвенным образом подразумеваются в выделенных четырех способах приготовления мяса. Известно также, что индейцы Блэкфут охотно употребляли в пищу внутренности дичи в сыром виде: печень и потроха. В то же время, как уже отмечалось, они требовали, чтобы мясо было пережаренным.

Только что мы привели пример преобразованной исходной модели. Таких примеров много. В кулинарной системе категория «жареное на огне» распадается на две части: «жареное на расстоянии от огня» и «жареное непосредственно на огне»; именно эта, вторая часть данной категории (означающая минимальное удаление мяса от огня) занимает позицию в самом верху кулинарного треугольника. «Жареное на расстоянии от огня» вписывается на оси «воздух» между терминами «жареное непосредственно на огне» и «копченое». Таким же образом можно подойти и к рассмотрению кулинарной системы, в которой проводится различие между варкой в воде и на пару: последний способ, отдаляющий воду от пищи, размещается на оси между «вареным» и «копченым».

Если бы мы ввели понятие «фри» (жаренное в масле), пришлось бы прибегнуть к еще более сложным трансформациям нашей системы. Тогда кулинарный треугольник следовало бы заменить четырехгранником, в котором появилась бы третья ось — «масло», — примыкающая к осям «воздух» и «вода». Жаренное непосредственно на огне осталось бы на вершине тетраэдра на грани, соединяющей «копченое» и «фри», срединную позицию заняли бы «жаренное в печи» (с добавлением жировых веществ), противопоставленное «жаренному на вертеле» (без добавления жира). Подобным образом, на грани, соединяющей «фри» и «вареное», нужно было бы поместить «тушенное» (на основе воды и жира), противопоставленное как «приготовленному на пару» (без жира и на расстоянии от воды), так и «жаренному в печи» (на жиру и без воды). Ось «фри» не очень характерна для кулинарии Америки<sup>47</sup>. В мифе Меномини (M<sub>476b</sub>; Bloomfield, 3, p. 434-435), однако, героиня отделяется от катящейся за ней «головы», обдав ее паром из чана, в котором вместо воды кипело масло. Этот миф — вариант мифа племени Фокс (M<sub>476</sub>), рассказывающего, как героиня спасается от преследований чудовища, дав ему полакать неочищенное масло.

В случае необходимости приведенную модель можно еще расширить,

противопоставляя пищу животного и растительного происхождения, для приготовления которой прибегают к отличным друг от друга способам. В категории, обозначающей растительную пищу, выделяются злаковые и бобовые: первые достаточно просто пожарить, вторые варят либо в воде, либо на жире, либо одновременно и в воде, и на жире. Это отличие верно, если только злаковые не оставляют до брожения в воде — к огню в данном способе не прибегают (cf. Anderson-Cutler, Aschmann, Braidwood). Наконец, в систему могут быть включены приправы. Оппозиции создаются по принципу использования или не использования приправ различными продуктами, по контрастивным признакам, благодаря которым приправы добавляются в те или иные продукты. Показательно, что в большинстве американских сообществ в испорченном продукте видят прообраз пищи, употребляемой до возникновения культуры, и считают, что основная приправа — стручковый перец — разводит понятия культуры и природы. Зато у африканского народа Догон<sup>346\*</sup> есть пример другой «докультурной пищи»: речной песок, приправленный соком кунжута (Dieterlen-Calame-Graule), т. е. соединение приправы и непищевого продукта.

Добавляя другие параметры к нашей модели, можно включить в нее такие диахронические аспекты, как расстановка и оформление блюд, жестикulyция за столом. Нет ничего более показательного на этот счет, чем сравнительная таблица (Elmendorf-Kroeber, p. 139-140, 146) расписаний приема пищи у двух народов, живших на западе североамериканских Соединенных Штатов, — Твана<sup>347\*</sup> и Юрок. В данном отношении у них наблюдается полная противоположность: указание точного времени, отводимого для принятия пищи, и отсутствие такового; одновременная и поочередная подача блюд; существование и отсутствие несовместимости между определенными продуктами; поощрение обжорства и поддержание изобилия и. д. Нет никакого сомнения, что эти и подобные им оппозиции совпадут со многими другими, природу которых надо искать не в кулинарии, а в социологии, экономике, эстетике и религии, что определяется ролью таких понятий, как мужчина и женщина, семья и общество, селение и кочевая стоянка, экономичность и расточительность, благородное и низкое происхождение, мирское и религиозное... Остается надеяться, что для каждого отдельного случая когда-нибудь удастся выяснить, каким образом кулинария является языком, произвольно отражающим устройство данного общества или, по крайней мере, выявляющим противоречия, в которых общество не отдает себе отчета.

### III. Мораль мифов

*«Прощай, Париж: мы ищем любовь, счастье, невинность; и мы никогда не будем слишком далеко от тебя».*

Руссо Ж. Ж. «Эмиль», I. IV

Отступление, предшествующее извинению, позволило показать богатство и изобилие таких оппозиций, как представленная в мифах оппозиция вареного и жареного. В мифах противопоставляются всевозможные рецепты, связанные с разновидностями мяса, а также сами мясные части и внутренности в соответствии со способами их приготовления («От мёда к пеплу», с. 293 и прим.), весьма разнообразными в Америке; но помимо этого вареное и жареное соотносятся с определенным образом действий, которому надлежит следовать или которого нужно избегать во время приема пищи.

В одном из мифов индейцев Тимбира из Центральной Бразилии ( $M_{10}$ )<sup>348\*</sup> мальчик, еще не достигший половой зрелости, становится гостем супружеской пары. Беременная жена хозяина не переносила никакого шума, поэтому, чтобы не разозлить ее, герой должен был пережевывать жареную пищу беззвучно. В мифе индейцев Арапахо, обитающих на Великих равнинах Северной Америки, беременная или готовящаяся стать матерью женщина, по некоторым версиям, — очаровательная жена, попадает в семью, где престарелые родители и двое их сыновей полагают, что она должна пережевывать отваренные внутренности с громким звуком.

Совпадение отнюдь не случайное; смысл в обоих примерах один и тот же. Рассказ индейцев Равнин начинается с ошибочного мнения Солнца по поводу внешности людей. Заблуждение вызвано тем, что Солнце не знает, как в действительности выглядят человеческие лица, поскольку люди никогда не смотрят на дневное светило. Однако в мифах и обычаях индейцев Же сообщается, что союз Солнца и людей, неба и земли, приводит к катастрофе. В ожидании этого катаклизма омраченные лица очевидцев предвещают наступление гибели, засуху и пожар.

У индейцев Равнин можно найти мысли, близкие взглядам народов Же. И те, и другие изображают Солнце ужасным каннибалом. Манданы, занимавшиеся земледелием, соблюдали обряды, целью которых было предотвращение засухи. Подобно племенам Шеренте, они боялись, что Солнце сожжет их сады. А значит, между Солнцем и человеком не может быть ничего общего.

Исходная схема серии мифов племен Равнин совпадает со схемой, построенной нами на основе мифов индейцев Же, рассказывающих о происхождении кулинарии. Продолжением является эпизод, в котором говорится о поведении за столом, видимо, неуместном в наших глазах, поскольку во вре-

мя еды предписывалось громко чавкать. Задавались ли мы когда-нибудь вопросом: почему такое большое значение придается у нас беззвучному пережевыванию пищи? В нашем обществе это установление — своего рода критерий, и всех, кто ведет себя иначе, мы причисляем к чужакам.

Чтобы оценить поведение героев из серий мифов Арапахо и Манданов, мы подчеркнули, что эти персонажи находятся в двусмысленном положении. Нравы жителей земли спокойнее, чем нравы каннибалов, обитающих на небе. Хотя вода и играет роль посредницы между землей и небом, земля сильнее воды. Так, Солнце делает ошибку, когда женится на лягушке, поскольку только она может смотреть ему прямо в лицо. В этом отношении земная женщина уступает обитательнице водной стихии. Но в остальном она может помериться силами с небом: ее зубы не хуже волчьих, и она может с шумом пережевывать пищу, так что Солнцу, например, есть с кем потягаться.

Теперь становится понятным, почему герой мифов Же должен пережевывать пищу беззвучно, а героиня мифов индейцев Равнин — с шумом. В первом случае речь идет о том, чтобы превратить сырую пищу в приготовленную, сделать акт приема пищи культурным и опосредованным действием. Герой мифов Тимбира, впервые осуществивший это, заслуживает звания покровителя всех воспитанных маленьких детей, которым родители беспрестанно повторяют: «нужно есть, не чавкая». Зато звучное пережевывание пищи с открытым ртом позволяет собрать воедино силы, обычно разъединенные. Здесь возникает проблема, о которой мы уже говорили на с. 246 и 326: Солнцу-каннибалу требуется доказать, что человек может перенимать часть вражеской силы, становиться сообщником врагов и примиряться с ними. Если чавканье за столом у хозяина огня земного очага осуждается, то за столом у хозяина небесного огня, наоборот, предписывается громкое пережевывание пищи.

Есть, однако, определенная трудность в том, что мифы обеих Америк в разных ситуациях предписывают разные формы поведения за столом, тогда как мы допускаем лишь одну-единственную во всех случаях: в любом месте и в любое время наши правила запрещают чавкать во время еды. Эта дифференциация не сводится к зачастую наблюдаемому несоответствию между мифологическими представлениями и обычаями, т. к. американские индейцы считают, что и в отношении обычаев поведение должно строиться соответственно ситуациям. Омаха, например, делали детям внушение, если те шумели и гримасничали за столом: «Но не запрещали им чавкать. Подобный запрет касался только вождей, когда те ели суп. Считалось, что процесс этот должен проходить бесшумно по каким-то религиозным соображениям, но по каким именно, никто не помнил» (Fletcher-La Flesche, p. 336). Более приземленными были основания Ингаликов: как правило, они жевали бесшумно, но чмокали губами, чтобы пристыдить кухарку, если еда оказывалась невкусной (Osgood, p. 166).

Похоже, что так называемые примитивные народы создали в некотором смысле свою систему правил, элементы которой могли свободно комбинироваться для передачи различной информации. Но разве у нас до недавнего времени было не так? В XIX в. французы узнавали испанца по вежливой отрывке, которой он благодарил за обильный обед. И этого мало. Как особый язык воспринимали наши предки разную манеру жевать у различных народов: «Немцы жуют с закрытым ртом и считают неприличным есть по-другому.

Французы, наоборот, оставляют рот полуоткрытым и не одобряют немцев, считая их *брезгливыми*. Итальянцы обычно жуют очень вяло, а потому французы, которые едят намного быстрее, находят итальянцев слишком утонченными и жеманными. И так у каждой нации есть что-то свое, отличное от других. В соответствии с обычаями, эти отличия передаются детям в зависимости от места проживания» (*Imitation française de la Civilité d'Érasme par C. Calvaci*, изданное в 1560 г., *in*: Franklin, p. 201–202). Как мы видим, во времена не столь отдаленные французы легко угадывались в героине индейского мифа!

Но с течением времени мы поменяли правила поведения за столом на другие, ставшие общепринятыми на Западе, и сегодня в современной цивилизации разные способы жевания не отражают национальных или местных традиций; они попросту либо хорошие, либо плохие. Иными словами, в отличие от того, что мы наблюдаем у экзотических племен, манера поведения не является для нас *свободной системой правил*: мы сохраняем одни, отбрасываем другие и используем первые для передачи *закрепленной за ней информации*.

Однако эта тонкая социальная игра имеет не менее интересное сопровождение, что мы и проиллюстрируем на следующем примере. Если спросить сегодня родителей, почему они запрещают детям пить вино, все они несомненно ответят одно и то же: вино — слишком крепкий напиток; его нельзя давать детям, поскольку их неокрепшим организмам подходят только соответствующие нежные продукты. Но такое объяснение появилось сравнительно недавно: начиная с античных времен и до эпохи Возрождения, а возможно, и позднее, детям запрещалось пить вино по прямо противоположным причинам — не в связи с уязвимостью юного организма перед внешней агрессией, а из-за резкой болезненной реакции имеющих в нем самом жизненных сил. Такое соединение взрывоопасных сил, каждая из которых нуждается скорее в нейтрализующем средстве, чревато опасностью. И не вино считалось слишком опасным для ребенка, а ребенок — для вина, во всяком случае, в равной степени опасным. Отверток из французского переложения «*О государстве детских нравов*» Эразма Роттердамского, на которое мы уже ссылались, излагает эту теорию достаточно ясно: «Вино, подаваемое ребенку, должно быть разбавлено так, чтобы оно не отличалось от воды, ибо, как говорит Платон: «...не следует добавлять огонь к огню», что и произошло бы, если бы ребенку (сочетающему в себе жар и пламень) подавали неразбавленное или слабо разбавленное вино либо пиво или крепкую сикеру<sup>349\*</sup>. Детей, пьющих слабо разбавленное вино или слишком крепкое пиво, пугали страшными карами, которые ниспосылались за такую провинность: зубы станут желтыми, черными или бурными, щеки обвиснут, глаза загнутся, раскусок помутнеет» (*in*: Franklin, p. 197)<sup>48</sup>. Несомненно именно этим наставлением (Lois, II, 666a) руководствовался Плутарх, объясняя тягу стариков к неразбавленным винам: «Температура старческого тела понижается, и организм чахнет, он требует новой силы и страсти» (*Des propos de table*<sup>350\*</sup>, вопрос седьмой: «Почему старики предпочитают неразбавленное вино?»). Следовательно, мы рассматриваем природу ребенка так, как древние подходили к природе стариков, и запрещаем детям вино по той же причине, по какой древние рекомендовали его старикам.

Что касается нравственного воспитания, мы продолжаем придерживаться традиционной модели: будто стремимся дисциплинировать внутренние силы и смятение, хотя с гигиенической точки зрения озабочены, скорее, же-

лением защитить от сил внешней агрессии внутреннюю слабость и пока еще хрупкое равновесие организма. Трудно сказать, как эти силы противопоставляются в философии воспитания, которую мы рассматривали в М<sup>425-428</sup> и в других мифах, где земные воспитанницы небесных жителей обучаются одновременно умению пользоваться домашней утварью, готовке, управлению физиологическими процессами, чтобы демонстрировать свои женские добродетели, хозяйственность, а также для достижения регулярных менструаций и своевременных родов.

Согласно мифам, эти правила поведения, как физиологические, так и моральные, охраняли юношей Южной Америки и девушек Северной в период их полового созревания; аналогично, в истории цивилизации прототип «примерных девочек» складывался из образа девушки с менструальным недомоганием.

В самом деле, к чему бы привели эти неумные силы, это огромное внутреннее возбуждение, если бы их не обуздывали разными способами? Даже в нашем обществе ссылаются на них, оправдывая строгое воспитание. Здесь мы ограничимся рамками Америки, выбранной нами в качестве исследовательской лаборатории. Примерно то же самое можно было бы наблюдать в Африке и Океании. Когда наступал период первой менструации, молодую индейку в Чако<sup>351\*</sup> и прилегающих районах связывали и укладывали в гамак: в племени Ленгуа<sup>352\*</sup> — на три дня, у Чиригуано — до двух месяцев. К такой же строгой изоляции прибегали южные Гуарани (Colleville-Cadogan, p. 50; Cadogan, 5, p. 6), в бассейне Амазонки и в Гайане. На западе и северо-западе Северной Америки девушка с первой менструацией не имела права касаться босыми ногами земли и смотреть на солнце. Во избежание нарушения первого запрета Карриер носили ее на руках. А чтобы предотвратить второе нарушение, в ряде регионов девушке надевали на голову капюшон, циновку, корзину или козырек из перьев (Dixon, 7, p. 457-458). Алгонкины Великих озер ограничивались требованием не поднимать глаз. Любое прикосновение рук этой девушки к телу или к домашней утвари считалось кощунственным. У Атапасков (Карриер, Цецаут) ей предписывалось носить перчатки или рукавицы, пользоваться специальным скребком для головы, для спины, а иногда и для век, трубочкой для воды, острой костью, чтобы подцеплять еду (если никого из женщин не назначали класть ей пищу в рот кусок за куском). У индейцев Лиллуэт эти ограничения продолжались не менее года и длились до четырех лет.

Какими бы различными ни были ограничения в еде для девушки, достигшей половой зрелости (cf. Frazer, 4, vol. 10, p. 22-100; Driver, 1), можно, однако, обнаружить и общие знаменатели. На западе и северо-западе Северной Америки, в районах традиционных запретов, ей не разрешалось пить как горячее, так и холодное — только теплое. Теплой должна была быть и твердая пища: причем, не сырая (как у Эскимосов, которые часто ели сырые продукты), не недожаренная (с кровью), как у Шусвап, не совсем свежая, как в других районах, не переваренная, как у Чейеннов. Индейцы Кликиат<sup>353\*</sup> исключали такую прогорклую пищу. Чем же питалась затворница? Оставив в стороне запрет на употребление в пищу голов некоторых животных, касающийся на тех, чье состояние представляло опасность (вопрос, почему запрещалось есть голову именно того или иного животного в зависимости от пространства в одной из четырех частей Нового Света, требует специального

изучения)<sup>49</sup>. Заметим для начала, что девушка ела очень мало и только хорошо проваренную пищу или даже засушенную, как было принято у Твана из штата Вашингтон, которые специально для этого сушили мясо, рыбу, моллюсков, овощи и фрукты (Elmendorf-Kroeber, p. 440). После того как в указанные районы проникли новшества цивилизации, аборигены очень скоро стали использовать их просто и изящно, не нарушая традиций, для разрешения своих продовольственных проблем. Так, одна индейка Чиппева<sup>354</sup> из штата Висконсин, вспоминая о своем тридцатидвухдневном затворничестве, рассказывала: «...бабушка принесла мне ведро воды. Но не из озера, а из колонки. Мне запрещалось есть то, что растет на земле: овощи, картошку, что бы то ни было... Бабушка... давала мне хлеб... апельсины, конфеты... и консервированный маис. Это разрешалось, т. к. вынималось из банки. Но она не имела права давать мне свежий маис. Кроме того, я ела консервированного лосося, сардины» (Вагноу, р. 118-119).

Легкость, с которой традиционные обычаи перенимают наши кулинарные новшества и тем самым упрощают соблюдение предписываемых норм, позволяет понять значение самих этих обычаев. Все выявленные нами запреты похожи друг на друга. Девушка, достигшая половой зрелости, не должна была пить горячее или холодное по той же причине, по какой ей не разрешалось есть свежую или подпорченную пищу: в этот период девушка представляла собой средоточие огромной внутренней энергии, резко возрастающей, если в организм проникали твердые или жидкие продукты, в некотором роде отмеченные тем же. Используя консервы, домашние или промышленные, а также продукты, напоминающие консервы по способу приготовления, индейцы как бы признавали за ними нейтральные и стабилизирующие свойства.

Кухня, щадящая природу человека, будь то с целью сохранения привлекательности или приостановления ее разрушительного воздействия, всегда рискует остаться по ту или по эту сторону от точки равновесия, которая определяется культурой во имя своего сохранения. Индейцы сажают девушек на диету из консервов, дабы оградить их от незрелых и подпорченных продуктов (ср. «Сырое и приготовленное», с. 317-321). Данное обоснование не исключает и других, объясняемых простым желанием удобства; все они схожи с теми, что побуждают американскую хозяйку кормить свою семью аналогичным способом.

Без прямого на то умысла, у нас завязался диалог между прошлым и настоящим, между экзотическими и домашними традициями. Однако и здесь философия туземцев сохраняет свою оригинальность. На вопрос, какие опасности заставляют закреплять те или иные правила поведения, современная хозяйка ответит: «Страх за себя и за своих близких»; предпочтение консервам, а не свежим продуктам, отдается из боязни незрелости или подпорченности последних. Однако представители диких племен с впечатляющим единодушием скажут: «Страх за других».

Если индейцы Гайаны держат на голодном пайке своих дочерей и жен в менструальный период, то лишь потому, как объясняют они сами, что в эти дни женский организм выделяет яд, который может погубить растительность и вызвать опухание ног у мужчин, прошедших там, где ступала нога женщины (Roth, 2, p. 680). На противоположной стороне континента им вторят туземцы Чинук: «Старики рассказывают, что раньше женщины во время

менструации воздерживались от посещения больных: контакт с такой женщиной мог повлиять на ухудшение состояния больного, особенно если женщина подала бы ему пищу или взглянула на приготовленную для него еду (Jacobs, 2, part 2, p. 496). Салиши из бассейна реки Каулиц<sup>355\*</sup> запрещают женщинам в период менструации смотреть на стариков — как на мужчин, так и на женщин, а также вообще на мужчин любого возраста и на солнце, дабы не навлечь на них большую беду. У Тлинкитов<sup>356\*</sup> бытует обычай надевать на голову девушки, достигшей половой зрелости, шляпу с широкими полями, чтобы не дать ей осквернить своим взглядом Солнце. Мы уже отмечали, каким строгим ограничением подвергают женщин северные племена Атапасков. По их мнению, «естественный недуг женщин является причиной болезней и смертей мужчин» (Petitot, 2, p. 76). Хупа<sup>357\*</sup> из Калифорнии объединяют депрессивных людей, женщин с менструальным недомоганием и женщин, только что родивших или у которых произошел выкидыш, одним понятием: «плохие люди». К той же категории относятся и могильщики, трагическое положение которых прослеживается в их традиционной молитве: «Я скорблю о смерти, забывшей нас на этом свете. Люди боятся меня. Я лишен огня, присущего другим. Мой огонь — для меня одного. Мне нельзя есть пищу, доступную прочим. Я не должен смотреть на других. Все мое существо внушает им страх...» (Goddard, p. 266, n., p. 357).

Можно привести много примеров, совершенно противоположного обоснования правил поведения, используемых так называемыми примитивными народами и нами. Мы носим шляпу, чтобы защитить *себя* от дождя, холода или жары; пользуемся за столом вилкой, надеваем перед выходом на улицу перчатки, чтобы не запачкать *свои* пальцы; пьем из соломинки, чтобы не застудить *свое* горло и употребляем консервы, чтобы избавить *себя* от лишних хлопот или защитить *себя* от теоретической опасности недозрелых либо испорченных продуктов. Но те же шляпы, перчатки, вилки, трубки для питья и консервы в других обществах служили раньше и служат сейчас барьером на пути инфекции, выделяемой организмом самого человека. Мы защищаем внутреннюю чистоту субъекта от внешней нечистоты живых существ и вещей, тогда как правила поведения дикарей имеют целью защитить чистоту живых существ и вещей от нечистоты самого субъекта.

Вышеизложенное положение требует, однако, оговорки. На самом деле, нарушение запретов, касающихся зрелой в половом отношении девушки, представляет опасность и для нас. К каким бы народам мы ни обращались, все они высказывались по этому поводу примерно одинаково. Нарушительница запрета высохнет и превратится в скелет, говорят Зулу<sup>358\*</sup>; она останется бездетной или же дети ее умрут в раннем возрасте, да и самой ей будет отмерен короткий срок жизни, считают африканские племена Камба и Ганда<sup>359\*</sup>. Те же взгляды бытуют и в Америке: девушке в период менструации или роженице, нарушившей запрет, грозят разжижение мускулов, кровотечение и смерть в расцвете лет, утверждают северные Атапаски. А племена Танана уточняют: если она будет пить горячее или холодное вместо теплого, у нее выпадут волосы либо зубы; волосы женщины, взглянувшей на небо в недозволенный период, поседуют раньше времени (McKenney, p. 143, 167). Им второй Твана из района Пьюджет-Саунд: если женщина-затворница коснется своей головы пальцем, говорят они, на ее голову падет порча, «...волосы перестанут расти, а ведь женщина только и мечтает, что о длинной и пыш-



ной шевелюре» (Elmendorf-Kroeber, p. 440). По мнению Чинук, ранние морщины и седые волосы будут наказанием вдовцу или вдове, коснувшимся лица такой женщины, а не соблюдающим правила поведения подросткам, с жадностью забирающим себе лучшие куски мяса, достанутся старые супруги (Jacobs, 2, p. 501, 530). Далеко от этих мест, в центре тропической Америки, индейцы Бороро сулят преждевременную старость тому, кто устраивается поесты на священной отгороженной территории вокруг дома и переходит все границы приличия, опорожняя посуду в святом месте: брови виновного поседеют раньше времени и перестанут поддаваться выщипыванию (Е. В., vol. I, p. 371). Напомним, что французский текст XVI в., процитированный выше (с. 380), предсказывает пьющим неразбавленное вино детям различные болезни, но именно те, которые обычно ассоциируются с преклонным возрастом.

Если запреты, наложенные на девушек, достигших половой зрелости, а иногда также на рожениц, вдовцов, вдов, убийц, могильщиков, служителей священных или мирских обрядов, и имеют смысл, то лишь при условии интеграции обоих аспектов, которые мы рассмотрим по отдельности. Нарушение диеты, пренебрежение столовыми приборами и туалетными принадлежностями, совершение проступков — все это отравляет вселенную, губит урожаи, отгоняет дичь, подвергает *других* болезням и голоду, а *самому себе* укорачивает продолжительность жизни, вызывая признаки ранней дряхлости. Но едва ли удалось бы понять данную систему, если не обратить внимания на то, что эти два типа наказаний взаимно исключают друг друга. Не соблюдающие правил женщины в менструальном периоде или роженицы стареют, но они не вызывают старения других. Таким образом, последствия их поведения по-разному отражаются на них самих и на всех прочих. Для нарушительницы запрета последствия заключаются в *ускорении* течения жизни, что обусловливается внутренними факторами. Для других — в *прерывании* течения жизни в результате воздействия внешних факторов, таких, как зараза и голод.

Было бы трудно объяснить этот дуализм, если не признать, что совокупность разнородных предписаний и запретов становится связной тогда, когда выстраиваешь их одновременно в двух направлениях. В пространственном плане они служат для предотвращения опасного соединения двух энергий повышенного потенциала, находящихся на разных полюсах одной оси: энергии природных сил, для которой данное состояние постоянно, и энергии, проникающей в человека на определенное время, которая превращает его в арену бурных действий физиологических и социологических сил, меняя изначальное состояние. Между социальным существом и его собственным телом — вместилищем сил природы, между телом и миром биологическим и физическим, столовые приборы и туалетные принадлежности эффективно выступают как изоляторы и посредники. Их посредничество позволяет избежать возможной катастрофы. Мы уже останавливались на этом аспекте в «Сыром и приготовленном» (с. 317–318), опираясь на интерпретацию Фрейзера<sup>360</sup>, который, в силу богатства использованного им материала и тщательности анализа, заслуживает называться классиком.

Однако теперь мы видим, что эта интерпретация неполная, ибо она охватывает лишь часть вопросов. Обычаи, связанные с достижением половой зрелости, располагаются не только на пространственной оси «между небом и землей», как справедливо утверждал Фрейзер, называя так первую главу

последнего тома «Золотой ветви» (*The Golden Bough*)<sup>361\*</sup>, но и на временной оси, которая только на первый взгляд кажется частью внутреннего состояния. Уже из первого тома «Мифологик» мы знаем, что мифы используют тему старения (M<sub>104</sub>; «Сырое и приготовленное», с. 172, а также с. 130-131 настоящей книги; M<sub>149a</sub>, *ibid.*, с. 103-105), чтобы подвести к фундаментальной категории периодичности, модулирующей существование человека через определение продолжительности жизни, а внутри последнего определения — через установление физиологических циклов женского организма. Из других мифов (M<sub>425-428</sub>; M<sub>444-447</sub> etc.) мы уяснили, что воспитание девочки достигается главным образом интериоризацией<sup>362\*</sup> периодичности, как психологической, так и биологической.

Теперь мы знаем, что любое несовершенство предметов-посредников, таких как расческа, скребок для головы, вилка, перчатки или рукавицы, между субъектом и его телом вызывает поседение волос, старение кожи и т. д. Не потому ли только господство регулярной периодичности, в некоторой степени самоопосредованной, позволяет избежать двойной опасности: с одной стороны, той, что исходит из отсутствия периодичности, неоднократно упоминаемой в мифах в виде нескончаемого дня или нескончаемой ночи; с другой — той, что связана с периодичностью, ставшей слишком короткой, что в общем одно и то же, как видно на примере переменного тока, который при условии сокращения его периода становится неотличимым от постоянного тока?

И если именно женщины нуждаются в воспитании, то лишь потому, что они наделены периодичностью. Эти периодические существа, а вместе с ними и весь мир, находятся под постоянной угрозой двух случайностей, о которых мы упоминали и которые проявляются либо в замедлении периодичности и остановке развития, либо в ускорении и раннем погружении мира в хаос. Мозг человека может легко представить женщин, не рожавших детей и не имеющих менструаций, или женщин с постоянным кровотечением и рожавших, где придется. И в том, и в другом случае звезды, управляющие сменной дня и ночи, сменной времен года, не смогли бы исполнить свою миссию. Вдали от неба они были бы обречены безо всякой надежды вечно искать совершенную супругу.

Диеты в питании, правила поведения, столовые приборы и предметы гигиены — все эти посредники несут в себе двойную функцию. Как указывает Фрейзер, они, несомненно, играют роль изоляторов или трансформаторов, устраняют или уменьшают напряжение между полюсами со сверхповышенными зарядами. Но они служат также эталонами меры. И тогда их функция становится положительной, а не отрицательной, как это было вначале. Вынужденное использование посредников определяет продолжительность каждого физиологического процесса и каждого социального поведенческого акта, поскольку, в конце концов, правила требуют, чтобы все, что должно произойти, обязательно произошло, но не раньше назначенного срока. Таким образом, несмотря на тривиальную миссию, которая выпала им в обычной жизни, эти с виду малозначительные предметы — расческа, шляпа, вилка или соломинка для напитков — и сегодня остаются посредниками между двумя крайностями; наделенные инертностью, которая была непослана им выше, они смягчают наши взаимоотношения с миром, предписывают им разумный, спокойный, дисциплинированный ритм (cf. «От меда к

пеплу», с. 121-122). Приспосабливаясь к привычному для нас уровню тела, они увековечивают сказочный образ пирога Луны и Солнца, которая явилась нам на страницах этой книги; пирога, будучи сама предметом техническим, способна выступать в той функции, что, в конечном счете, присуща любому техническому предмету, а также и культуре, ее порождающей: ей дано различать и соединять живые существа, которые находятся слишком близко или слишком далеко друг от друга, что чревато для человека беспомощностью и безумием.

Остается выяснить, не приведет ли к безумию победа над слабостью, используемая безотносительно к тем целям, которыми довольствовался человек на протяжении тысячелетий. Два первых тома этого труда позволили выявить глубинную логику с ее двойным аспектом — логикой качеств и логикой форм, — которыми руководствуется мифологическая мысль. Теперь мы можем констатировать, что и мифология содержит мораль, но, увы, более отдаленную от нашей, и что ее логика не есть наша логика. Если истоки правил поведения за столом, или шире — правил поведения в целом, заключаются, как мы попытались показать, в почтительном отношении к миру, закрепленном в правилах поведения и их соблюдении, то из этого следует, что имманентная мораль мифов не соответствует нашей точке зрения. Во всяком случае, она учит нас, что принцип, который мы отстаивали: «ад — это другие», — не философское положение, а этнографическое свидетельство одной цивилизации. Ведь с самого раннего детства нас приучали бояться внешней нечистоты.

Провозглашая, в противовес нам, что «ад — это мы сами», дикие племена преподносят нам урок скромности, и хотелось бы верить, что мы способны их услышать. Двадцатый век продолжает ожесточенно уничтожать множество живых форм уникальных обществ, богатство и разнообразие которых составляли в незапамятные времена самое светлое его достояние, и потому никогда еще не было столь насущной необходимости сказать, как это делают мифы, что разумный гуманизм не начинается с самого себя, он начинается с того, что ставит мир выше жизни, жизнь выше человека, уважение к другим выше честолюбия; и даже пребывание в течение одного — двух миллионов лет на этой земле, а оно все равно однажды прекратится, не может служить оправданием любому существу, и тем более нам, в стремлении присвоить себе жизнь как некую вещь и вести себя на земле грубо и нескромно.

*Париж, февраль 1966 — Линьероль, сентябрь 1967*

## Примечания автора

<sup>1</sup> Термин настолько удобен, что я решаюсь применить его не в строгом техническом значении, как это делают географы, а в более общем, введенном Литтре: «место, где возделывают растения».

<sup>2</sup> В языке Тукуна один и тот же термин (*ñaua-ñac*) обозначает брата мужа, брата жены и мужа сестры (Nim., 13, p. 155).

<sup>3</sup> Здесь речь идет о местной легенде, которая, как представляется, носит этимологический характер, хотя Блумфилд отказывается ее интерпретировать.

<sup>4</sup> Мэттьюс (p. 85), по-видимому, в заботе о приличиях, переписывал текст Скулкрафта с большими изменениями, заменив материнское молоко соком дикого винограда.

<sup>5</sup> С энтузиазмом отметим более поздние исследования, связанные с открытием в бассейне Юкона и в Мексике инструментов из кости, найденных вместе с остатками древних животных, возраст которых, по мнению ученых, не менее 20 000 лет (см.: *Scientific American*, vol. 216, № 6, 1967, p. 57).

<sup>6</sup> Для дакотских Огала покрытые оболочкой соцветия символизируют зависть или ревность (Walker, p. 141, № 1). Чироки изготавливают из них отвар для кандидатов к посвящению, т.к. «крючки растений прилипают к ним и фиксируют в сознании то, что приобретено» (Mooney-Olbrechts, p. 101).

<sup>7</sup> Обращаем внимание исследователей на сложную связь этой системы с гончарными изделиями. Героиня мифа народа Пенобскот была «женщиной-кувшином». Недовольная женщина из мифа Понка\* (M<sub>370b</sub>; J.O. Dorsey, I, p. 217) — гончаром. Согласно Йиваро из Перу, птица козодой (*caprimulgus*) выступала в роли невесты братьев Солнца и Луны, но этот опыт полиандрии потерпел неудачу, породившую супружескую ревность (M<sub>387</sub>; Farabee, 2, p. 124-125; Karsten, 2, p. 335-336; Lehmann-Nitsche, 8). Известно, что в мексиканских кодексах фигурирует Луна в виде кувшина. В «Пополь-вух»\*\*\* говорится, что после поражения воины Хибалба стали гончарами и пчеловодами (J.E. Thompson, I, p. 44).

У Хидатса\*\*\*, мифы которых мы рассмотрим ниже, ревнивая женщина, запрещающая кому бы то ни было прикасаться к своему мужу или даже задевать его одежду, ассоциируется с водяным Духом, хозяином гончарных изделий или, точнее, двух ритуальных ваз — одной мужской, другой женской: обернутые кожей, они служат барабанами для привлечения дождя; аналогичная функция приписывается также лягушкам — когда царит летняя засуха (M<sub>387c</sub>; Bowers, 2, p. 390).

<sup>8</sup> Кутто де Магалхаес замечает по поводу Тупи (p. 171): «Кажется, что индейцы считают каждую фазу Луны каким-либо существом».

<sup>9</sup> Так мы переводим английские термины «stroke» и «steersman» [загребной и рулевой. — Е.Л.]. Но на индейских пирогах нет руля. Отсюда происходят терминологические проблемы, когда французские канадцы применяют имя существительное «рулевой» («gouvernail») к человеку. Того, кто на корме, они называют «рулевой лодки» («le gouvernail du canot»), а о том, кто на носу, говорят «находящийся спереди лодки» («le devant du canot») (Kohl, p. 33).

<sup>10</sup> Использование солнечного мотива в украшении пирог наблюдается и сегодня — от Антильских островов до Венесуэлы.

\* Понка (самоназв. — «священная голова») — индейский народ группы Сиу в США.

\*\* «Пополь-вух» — мифологический эпос индейцев Киче, представляющих восточную ветвь Майя, написанный с использованием латинского алфавита жрецами Майя, после того как испанский монах Диего де Ланда в порыве рвения уничтожил туземные книги, написанные иероглифами Майя.

\*\*\* Хидатса — индейский народ группы Сиу в США и Канаде.

<sup>11</sup> Отметим, что на языке племени Вай-вай имя одного из диоскуров /*hawagi*/, и название двутрубки /*hawaré*/, — два различных слова. Не следует считать окончательным сравнение, которое мы сочли возможным сделать выше, основываясь на соответствующих коннотациях, которыми мифы наделяют корреспондирующие означаемые. О словах, обозначающих двутрубку и радугу, см. у Тайлора.

<sup>12</sup> Употребляется в значении, которым наделяют этот термин теоретики в области информации; здесь «избыточность» обозначает аспекты сообщения, предопределенные структурой кода и, в силу этого, подчиненные свободному выбору субъекта.

<sup>13</sup> Английское слово *sinew* [сухожилие. — *Е.П.*], которое используется во всех версиях, в данном случае обозначает длинные жилы, разрезанные на куски и служащие в качестве швейной нити; эти жилы находятся в волокнистой ткани, покрывающей хребет бизона и оленевых (W. Matthews, p. 125).

<sup>14</sup> Согласно устоявшемуся правилу, мы называем термином «сиу» языковую семью, в которую, помимо прочих, входит народ Дакота-сиу [самоназвание народа Дакота. — *Е.П.*].

<sup>15</sup> Со своей стороны, индейцы Омаха называют «страстными почитателями Луны» мужчин, которые используют наряд и тип жизни женщин (Fetcher-La Flesche, p. 132).

<sup>16</sup> Более того, индейцы из племени Томпсон используют скворцов, чтобы сигнализировать о приближении земли (Teit, 4, p. 25 и № 54, p. 104). А Ирокезы, в соответствии с местным свидетельством, со своей стороны, верят, что в плоти синицы воплощаются жертвы лжеца (Waugh, p. 133).

<sup>17</sup> Мы здесь лишь слегка касаемся мотива обманщика, который занимает заметное место в мифологии Равнин, где он имеет много других аспектов. В цикле о бабушке и внуке бабка догадывается о сексуальности ребенка по выбору, который он делает между женскими и мужскими предметами (M<sub>429a</sub>, M<sub>430b</sub>; Lowie, 3, p. 53; Beckwith, I, p. 122). Здесь выбирают, прежде всего, земное вместо небесного, искреннего и не обманывающего. Земное и выпадающее на долю небесного персонажа составляет также выбор, на этот раз обманчивый, предоставленный людьми детям Звезд, в M<sub>430b</sub> и других мифах. Видно, что выбор делается в пользу естественных свойств, таких как свойства звезд или женская красота либо свойств культурных: предметы новые или сломанные, используемые мужчинами или женщинами и т. д. Совокупность превращений заслуживает специального исследования.

<sup>18</sup> Микмаки инвертируют роль первой птицы (Leland, p. 164-166). Проблема семантических значений нырка будет рассмотрена в следующем томе.

<sup>19</sup> Такое эмпирическое родство иголок с жемчужинами дополняется теоретическим родством с медом, на что мы обращали внимание (с. 192), и объясняет, почему в мифе того же региона дикие ягоды, несъедобные, но напоминающие по внешнему виду настоящий жемчуг, выполняют роль, отводимую меду в южноамериканских мифах, несущих ту же смысловую нагрузку (см. M<sub>374</sub> и наш анализ на с. 48-49).

<sup>20</sup> Данные замечания резюмируют поучительные комментарии, которые, при содействии нашего коллеги Пьера Маранда из Гарвардского университета, мы смогли получить от мисс Барбары Лоуренс (*Музей сравнительной зоологии*, Кембридж, Массачусетс), а также непосредственно от доктора Ричарда Г. Гелдера, возглавляющего направление по изучению млекопитающих (*Американский Музей истории естественных наук*, Нью-Йорк). Выражаем им нашу глубокую благодарность.

<sup>21</sup> Настоящий том уже выходил в свет, когда мы смогли познакомиться с важной работой Раймонда Вуда, посвященной предыстории средней Миссури. Наиболее древние археологические находки, которые можно связать с культурой Манданов, Вуд датирует 1100-1400 гг. по Р. Х., но он же устанавливает факт существования полуоседлых земледельцев в долине Миссури начиная с 8 в. н. э.

<sup>22</sup> Мы стали жертвой собственного желания идти по легкому пути, когда в «*Неприрученной мысли*» перевели слово *elk* [лось (англ.). — *Е.П.*] как «лось»; например, p. 80. Однако лось, ареал распространения которого находится на севере, не обитает в цен-

тральных и южных районах, где живут только различные американские представители рода *Cervus*. Английское *elk*, французское *élan* обозначают особый вид животных из рода *Alces*, которых называют *moose* в Америке, где слово *elk*, сменившее свое европейское значение, используется применительно к крупным представителям рода *Cervus* (*canadensis*, *merriami*), играющих, впрочем, в мифологии роль комбинаторных вариантов лося как главного вида оленевых, и это явление имеет место там, где собственно лось отсутствует. Американский лось по-французски называется *orignal* или *original*, т. е. термином баскского происхождения, который обозначал оленя и был импортирован в Канаду.

<sup>23</sup> Катлин стал свидетелем проведения /*okipa*/ в 1832 г. и посвятил этому празднику небольшую, ярко иллюстрированную книгу (*O-kee-pa*, Philadelphia, 1867). Приехав к Мандамам зимой следующего года, Максимилиан не смог увидеть праздник /*okipa*/ воочию, что специально оговаривает на р. 372. Главным источником информации по данному вопросу были материалы Катлина. Манданы, пережившие опустошительную эпидемию оспы в 1837 г., вскоре уже перестали быть организованным племенем. Последний раз /*okipa*/ праздновался в 1890 г.

<sup>24</sup> Мы постоянно имеем в виду, что миф о двух женах и его вариант об «обиженной бизонихе» (*piked buffalo-wife*) существуют у других племен Равнин. Здесь же мы вспоминаем о них только в связи с манданской мифологической системой.

<sup>25</sup> У Хидатсамышь, «набитая соломой», служила особым знаком для объединения молодых парней, которые в заранее известные периоды времени предпринимали грабительские нападения на жилища в селениях. Индейцы охраняли свои запасы продовольствия, но не столько ради собственно защиты от ограбления, сколько потому, что хотели, создавая трудности, сделать приключение опасным и испытать молодых людей перед экспедициями, целью которых были кражи вражеских лошадей (Bowers, 2, p. 134).

<sup>26</sup> Триада в версии Беквита (*I*, p. 63-76) — мансовые лепешки, сушеное мясо и бизонье сало — не вступает в противоречия с другими триадами, поскольку ее можно разложить на: *растительную пищу, животную пищу и мази*. С другой стороны, эта версия иначе конструирует серию животных, приходящих на помощь; ими, в порядке очередности, оказываются: 1) мыши с белым брюхом; 2) черные мыши; 3) кроты; 4) старые барсуки. Здесь мы находим и такие серии, как: 1) мыши с белым брюхом; 2) мыши с заостренными мордами; 3) мыши с желтым брюхом (Beckwith, *I*, p. 236); или: 1) мыши с длинными мордами; 2) мыши с красноватыми спинами и белыми грудками; 3) черноватые мыши; 4) кроты (Bowers, *I*, p. 287-288). Этнозоологический инвентарь  $M_{461}$  иллюстрирует только одну формулу из нескольких, и они не могут быть растолкованы четче из-за неопределенностей, нависающих над сферой таксономии.

<sup>27</sup> В одном случае ( $M_{53}$ ) герой-человек представляет культуру, а ягуар-каннибал — природу. В другом ( $M_{10}$ ) наблюдается обратная картина, поскольку повествование мифа разворачивается в то время, когда люди ели пищу в сыром виде и ягуар был единственным обладателем огня для приготовления пищи. Однако отношение симметрии выживает, поскольку герой-человек трансформируется в ягуара в конце  $M_{53}$ , в то время как в конце  $M_{10}$  «ягуар» переживает ту же трансформацию, когда уступает приготовленное мясо людям, и сам становится, таким образом, настоящим ягуаром, употребляющим в пищу только сырое мясо.

<sup>28</sup> Ср. с Wisharm (Sapir *I*, p. 294): «Две старые и слепые сестры, каждая имеет по пять больших головешек, которые они считают и пересчитывают без конца», а также Jacobs *I*, p. 115.

<sup>29</sup> Кто-то, может быть, возразит, что Скиннер (*14*, p. 49-50) цитирует 16 «титолов Громова», которые давались индейцам как имена собственные. Мадьскивис фигурирует в самом начале списка, а Пёпакидысё — в самом конце. Но эти титулы собираются вместе; так, в  $M_{479}$  Пёпакидысё (Пёпакичисё), «Толстопузый мальчик» зовется также Моса'на'се, что значит «Ужасный», или «Разрушитель»: имя, к которому иногда

добавляют «Человек-Гром», потому что это божество любит принимать человеческий облик (*ibid.*, p. 50). С другой стороны, выкрашенная кожа используется для изображения разных Громов, среди которых выделяются их вождь и «настоящие Громы», вместе составляющие группу из 5 единиц (Skinner, 4, p. 104). Другие небесные божества — это орлы, властелины молнии, а также птицы — служители Громов (*ibid.*, p. 105-106). Итак, следует отличать низшие чины Громов от высших, или главных Громов: «Последние насчитывают пять великих Громов, а все остальные относятся к низшему чину» (Skinner, 7, p. 74-75, 77).

<sup>30</sup> Период, в течение которого Солнце и Луна идут по небу друг за другом. Cf. Hoffman, p. 209-210.

<sup>31</sup> Может быть, следовало бы провести сравнительный анализ мифов Сиу Равнин, затрагивающих тему зимней охоты. В варианте Омаха [«Идущие против течения» — индейский народ группы Сиу в США. Две фратрии (земли и неба) делились на 5 патрилинейных родов. Военными делами руководил род оленя. — Е.П.] (M<sub>469c</sub>; J. O. Dotsey, p. 185-188) вместо одного манданского людоеда с четырехчастной причиской действуют четыре людоеда-Грома, волосы которых соответственно белого, красного, желтого и зеленого цветов. В то же время, уже рассмотренные мифы Кроу (M<sub>467, 468</sub>) выводят на сцену подопечного одного колдуна. Миф Манданов, который лежит в основе обряда зимней охоты, так называемая «Снежная Сова», уточняет, что под обликом птицы-покровителя скрывается колдун (M<sub>469</sub>; Bowers, I, p. 286), а в мифе Кроу M<sub>468</sub> жена хтонического духа — сова. Птица появляется вновь в мифе индейцев Хидатса, также в образе хтонического духа, но на этот раз образ птицы тесно ассоциируется с летней охотой, что проявляется в обряде, называемом «Имя Земли». Основополагающий миф этого обряда (M<sub>469d</sub>; Bowers, 2, p. 433-434) говорит о спасении чужестранцем трех индейцев, с которыми он обращается как с сестрами, а не о трех чужестранках, как в M<sub>469</sub>, которые, изображая желание выйти за него замуж, пытаются погубить его. О симметричности отношений между мифами, посвященными зимней охоте, и мифами, посвященными охоте летней, у Манданов и Хидатса — см.: L.-S. 19.

<sup>32</sup> Захват оружия, наделенного магической силой, становится следствием ошибочного выбора — мотив, с которым мы впервые встретились в мифе Арихара, повествующем о происхождении скальпирования (M<sub>439c</sub>, с. 179-180); варианты этого мифа бытуют также у Манданов и Хидатса (Will, I, 2).

<sup>33</sup> О соотносительности скальпов с дождем и росой см.: L.-S., 5, p. 249-250; Bunzel, I, p. 527, 674-689.

<sup>34</sup> Мы не употребляем термины пространственной дистанции, о которых индейцы не имели ни малейшего понятия, и не пытаемся использовать этнографию, чтобы представить себе эту основную мысль в форме эмпирического знания. Мы ставим вопрос категорически и в качестве условия внутренней связанности системы. С точки зрения практической данная мысль встает в один ряд с чувственными показателями — в том смысле, что фазы Луны различимы лучше, чем фазы Солнца, и ее элементы легче разглядеть. В этом заключается причина схожести Луны с земными объектами, чего Солнце не может обеспечить в такой же мере.

<sup>35</sup> Чтобы предупредить какую-либо двусмысленность, мы считаем необходимым подчеркнуть, что языки Сиу не определяют подсолнух по отношению к Солнцу, как это делают французы или англичане. См.: Манданы — /*mapeh o-sedeh*/, «зерна, которые следует молоть» (мы особо благодарны профессору Г. К. Конклину (Йельский университет), который по нашей просьбе согласился собрать эту информацию в племени Мандан); Дакота — /*wahcha zizi*/, «желтый цветок»; Омаха-Понка — (*zha-zi*), «желтая трава». Мотив запрета мы находим в другом месте: племена в верховьях Миссури выращивали подсолнух, но он оставался в диком состоянии (Maximilien, p. 346; Heiser, p. 435). Показательно и то, что запрет, данный в M<sub>481</sub>, открыто касается диких растений, которым отказывают в призывании быть культурными растениями. По этой гипотезе, подсолнух представляет собой *смешение* мотивов, как и Луна, вышивки иглами и гермафродит в других триадах группы. В Южной Америке бытуют аналогич-

ные представления по отношению к пасленовым\*, занимающим среднее положение между дикими и культурными растениями («От меда к пеллу», с. 264–265).

Описание Генри (Coues, p. 323), датируемое началом XIX в., подтверждает нашу интерпретацию: «Подсолнухи произрастают почти везде без культивации; их можно встретить, жмущихся друг к другу, в полях, куда ветер донес зерна; но туземцы не собирают подсолнух, ибо он не стоит того, чтобы сеять его и ухаживать за ним как следует».

<sup>36</sup> Настоящая книга уже была готова к печати, когда наш коллега Жерар Рейшель-Долматофф из университета Боготы проявил любезность и передал нам прежде не издававшийся текст, воспроизводящий беседу с информантом Чоко\*\*, который развил целую теорию, объясняя связь между медом и спермой. Такое примечательное инвертирование системы, исследованной нами на обширной территории от Венесуэлы до Парагвая, не только не противоречит нашей интерпретации, но обогащает ее новым измерением. Действительно, сперма — это то, что *должно* перейти от мужа к жене, а менструальная кровь — то, что *не должно* перейти от жены к мужу. В книге «От меда к пеллу» мы показали, что мед должен перейти от мужа к родственникам жены, и в этом смысле он функционирует как сперма, но в рамках других отношений. Аналогично, чуть ранее мы констатировали (см. выше, с. 211–214), что скальп также переходит от мужа к жене, а еще чаще — к родственникам последней. Таким образом, мы получаем генерализованную систему с четырьмя членами, где друг с другом соотносятся менструальная кровь и сперма, с одной стороны, скальп и мед — с другой. Муж передает сперму жене, а также, при посредничестве жены, он передает мед своим тестю и теще в качестве компенсации за супругу, которую получил от них. Нормальная женщина, не колдунья (M<sub>24</sub>), не передает менструальную кровь своему мужу. Что касается мужа, то он передает скальп родителям жены, чтобы избежать такой ситуации, когда не-передача менструальной крови превратится в не-передачу самой жены ее родителями, отказывающимися от своих обещаний во время помолвки.

<sup>37</sup> Учитывая дату публикации книги: A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, 1967, — мы не стали использовать предложенные в ней данные в настоящем издании. Впрочем, интересны только сведения о формах календарей, существовавших до V в. до Р. X.

<sup>38</sup> Анализ остается неполным, поскольку в некоторых версиях во время возвращения домой герою приходится накормить змея куском мяса, отрезанного от собственного бедра (M<sub>469b</sub>; Bowers, I, p. 291). Мы не будем придавать этому особого значения, так как миф о Снежной Сове — исключение из правила. В нем перевозчик появляется дважды — когда герой только начинает путешествие и когда он возвращается домой. Этот фрагмент требует отдельного анализа, что могло бы увести нас от главной темы. К тому же, мифология Манданов свидетельствует о богатстве скрытых форм, что делает ее практически неисчерпаемой. И мы, таким образом, можем в данном случае затронуть только самые верхние слои этой мифологии.

<sup>39</sup> M<sub>460</sub> ставит сушеное мясо после котлет и растительной пищи, а также противопоставляет сушеное мясо котлетам из растений и помета, о которых говорится в M<sub>503</sub> — отсюда вытекает прогрессивный характер первой серии; что касается регрессивного характера второй серии, то он непосредственно связан с устройством календаря: в реальности за осенью следует зима, а за зимой — весна.

<sup>40</sup> Тот же самый запрет встречается в одном из мифов индейцев Винту\*\*\* в Калифорнии (cf. DuBois-Demetracopoulou, p. 343).

\*Семейство двудольных растений, ок. 2500 видов; важнейшие роды: паслен, табак, мандрагора. — Е. П.

\*\*Самоназв. — «люди» — группа индейских народов на юго-востоке Панама — Е. П.

\*\*\*От винтух — «человек»; индейский народ группы Пенути в США; большая часть погибла от эпидемии малярии в 1830–33 гг. и была истреблена или вытеснена со своих земель во время «Золотой лихорадки» во 2-й половине XIX в. — Е. П.



<sup>41</sup> В исторически обозримую эпоху было засвидетельствовано умение Манданов изготавливать жемчужины из растолченного и расплавленного в печи стекла (Maximilien, p. 338, 340, 348; Will-Spinden, p. 115-116).

<sup>42</sup> Наверное, французский язык — не единственный, в котором есть устойчивое выражение типа «mettre dedans», что означает «обмануть», «одурачить». Более широкое толкование этой парадигмы позволяет утверждать, что оба героя М<sub>503</sub>, противостоящие воде, «одурачивают» водяное чудовище (в данном случае — в прямом смысле слова). Им удастся избежать смерти и в чреве людоеда, и в воде, где они чуть было не погибли еще до того, как подверглись опасности быть проглоченными чудовищем.

<sup>43</sup> Первый набросок замечаний, которые читатель встретит далее, появился под названием: «Кулинарный треугольник» в: *L'Arc*, no. 26, 1965 (переиздан в 1967 и 1968 гг.).

<sup>44</sup> Мы дословно переводим английские слова *bake* [печь, запекать. — *Е. П.*] и *broil* [жарить на огне, на солнце. — *Е. П.*], хотя они, видимо, мало подходят к «обычной схеме приготовления пищи в тропическом лесу», которая основана, скорее всего, на жаренье и копчении.

<sup>45</sup> Но и в этом случае с нашей стороны было бы неосмотрительно доверяться обобщениям: например, индейцы штата Орегон особо почитали заостренные палочки, служившие в качестве шампуров, а также — емкости для кипячения, в которые складывались раскаленные камни. Часто использовались простые, наскоро выточенные кусочки коры.

<sup>46</sup> Так, по крайней мере, утверждает Гриннелл. Свидетельства, будто то же относится к индейцам Кроу, черпаются, главным образом, из мифов (cf. Lowie, 11).

<sup>47</sup> Тем не менее, жаренье на масле встречалось в некоторых кухнях Америки, например, у Ирокезов (Waugh, p. 137-138) и на западе континента (Elmendorf, p. 133-134; Haebler-Gunter, p. 23).

<sup>48</sup> Вот перевод того же отрывка, только уже из книги самого Эразма (*I*, p. 67): «Вино и пиво, пьянящее не меньше вина, вредны для здоровья ребенка да, вдобавок, разлагают детей. Горячей молодежи лучше пить воду. Плата за страсть к вину ужасна: черные зубы, обвислые щеки, гноящиеся глаза, слабоумие, преждевременная старость».

<sup>49</sup> По Северной Америке: Цимшиан (Boas, 2, p. 110); Танана (McKenna, p. 137, 141-142); Винту (C. DuBois, p. 9); Меномини (Skinner, 14, p. 194). По Южной Америке: Гуаяки [индейский народ группы Тупи в Парагвае. — *Е. П.*] (Clastres, ms.); Йиваро (Karsten, 2, p. 515); Кашинауа (Frikel, *I, passim*); Хикскарьян (Derbyshire, p. 167). Некоторые племена объясняют этот запрет тем, что какой-нибудь порок животного может перейти к слишком восприимчивым едокам. В других местах голова считается лакомым куском, и предпочтение отдается взрослым и старикам. С детства мы также сохранили воспоминания о застольях, во время которых кто-нибудь из пожилых людей, обычно хозяйка дома, брал себе голову рыбы или кролика; если бы ее предложили молодым гостям, это могло вызвать у них отвращение. Было бы интересно изучить, насколько распространен данный обычай и каковы его обоснования. Едва ли они окажутся простыми и однозначными.

## Примечания переводчика

<sup>0\*</sup> «Кем бы ты не стал, дорогой мой сын, хотел бы я, чтобы ты посвятил себя служению малым мира сего: чтобы этой жертвой ты стяжал себе души твоих товарищей по оружию, привлекая их к изучению свободных искусств».

Эразм Роттердамский. «О государстве детских нравов» (Закключение).

<sup>1\*</sup> Имеется в виду т. II «Мифологик».

<sup>2\*</sup> Тукуна (Тикунa) — индейский народ в Бразилии (в низовьях реки Иса) и в соседних районах Перу и Колумбии. Делятся на две экзогамные фратрии и несколько десятков патрилинейных родов. Брак матрилокален.

Относительно написания названий племен и народов с прописной буквы см. подстрочное примечание к I-му тому.

<sup>3\*</sup> Имеется в виду т. I «Мифологик». М<sub>1</sub> — миф Бороро «Ара и их гнезда». По поводу перевода названия I-го тома см. прим. <sup>0\*</sup> к т. I.

<sup>4\*</sup> В контексте рассуждений автора под надоедливой женщиной понимается женщина пристающая, «прилипающая», от которой очень трудно освободиться.

<sup>5\*</sup> Топика — отдел риторики, учение о систематическом соединении общих суждений, необходимых для наилучшей доказательности и убедительности.

<sup>6\*</sup> Способ отображения изменений физической величины во времени посредством однозначного преобразования ее в другую величину, изменения которой можно визуально наблюдать.

<sup>7\*</sup> Калеваса — бутылочная тыква, употребляемая в качестве дорожной фляги.

<sup>8\*</sup> Ара занимают важное место в мышлении индейцев. Из их перьев делают разнообразные украшения, а у некоторых народов существует даже поверье, что души умерших воплощаются в ара.

<sup>9\*</sup> Язык группы индейских народов южноамериканских тропических низменностей к востоку от Анд.

<sup>10\*</sup> Имеются в виду представители различных отрядов семейства попугаев.

<sup>11\*</sup> Копуляция (от *лат.* copulatio — соединение) — соединение двух особей при половом акте.

<sup>12\*</sup> Алиментация (*позднелат.* alimentatio) — от *лат.* alimentum — пища, содержание. Авто... (от *греч.* autos — сам) — часть сложных слов, в данном случае означающая «само...». Экзо... (от *греч.* exō — вне, снаружи) — часть сложных слов, означающая: внешний, наружный, указывающая на связь с внешней средой.

<sup>13\*</sup> Лазающие древесные птицы.

<sup>14\*</sup> Сорную траву индейцы именуют «плохой» или «вредоносной»: «Из растений и животных индеец дает наименования только полезным либо вредным видам; прочие классифицируются без различия как птица, вредоносная трава и т.д.» (Кгаусе, р. 104) — см.: *Леви-Строс* К. Первобытное мышление. М., 1994.

<sup>15\*</sup> Здесь и далее речь идет о Гайане, которая с 1831 по 1966 г. называлась Британской Гвианой; не путать с французской Гвианой. Обсуждаемый миф — миф Калина «Волосы Вероники».

<sup>16\*</sup> Калина (Калинья) — индейский народ Гайаны, представляющий одну из языковых разновидностей аравакской группы андо-экваториальной семьи.

<sup>17\*</sup> Варрау (от *ва* — «лодка» и *арао* — «владелец») — индейский народ в Венесуэле (дельта Ориноко), Суринаме и на побережье Гайаны. Миф, о котором идет речь (М<sub>28</sub>), — «Происхождение звезд».

<sup>18\*</sup> Имеется в виду миф Арекуна «Йилийоаibu (Плеяды) убивает свою тещу».

<sup>19\*</sup> М<sub>134</sub>. Акавай (?): Происхождение Плеяд.

<sup>20\*</sup> Кадувео — южные соседи Бороро.

<sup>21\*</sup> Тираниды — воробьиные; в Южной Америке — 11 тропических видов.

22\* Кассики — род птиц из семейства Трупиалов (Icteridae), водящихся в лесах Америки; питаются плодами, насекомыми и мелкими позвоночными. Гнездятся обществами в 30-40 пар на одном дереве, где строят висящие гнезда. Хохлатые кассики, или шапу, в Южной Америке, черного цвета, до 45 см длиной.

23\* Трупиалы — певчие птицы, род воробьиных, напоминающие скворцов, вьюрков. Питаются смешанной пищей; ок. 110 видов.

24\* Бакаири — карибоязычные индейцы, живущие западнее нац. парка Шингу, образуют этнокультурную общность с бразильскими Шингуано.

25\* «Лесной индюк, анум (Crotophaga minor) или какая-либо другая черная птица» (англ.).

26\* Бродячие охотники степей и полупустынь умеренного пояса Южной Америки — Патагония, Огненная земля.

27\* В данном случае имеются в виду Салиши-Флатхед (плоская голова), проживавшие, как и часть Оджибве, в штате Монтана (США).

28\* Паргелий (от пара... и helios [греч.] — Солнце) — ложное Солнце, один из видов гало: светлые пятна с обеих сторон от солнечного диска.

29\* Цимшиан — группа индейских народов в Канаде (букв. перевод названия — «внутрь реки Скина»).

Катламет — индейский народ, относящийся к верхним Чинук (на реке Колумбия в США).

Чинук (по названию на яз. Чехейлис селения на северном берегу эстуария р. Колумбия) — группа индейских народов, входящих в группу Пенути в США.

30\* Меномини (от «маномини» — «люди риса» на яз. Оджибве) — индейский народ группы Алгонкинов в США.

31\* Имеется в виду Британская Гвиана.

32\* Она (огнеземельцы) — практически вымерший индейский народ в Аргентине и Чили на архипелаге Огненная Земля. Последняя чистокровная Она умерла в 1966 г.

33\* Макуши — индейский народ группы Карибов в саваннах Северной Бразилии и небольшая группа в соседних районах Гайаны.

34\* Бикса аннатовая, или Аннато. Семейство Вихасеae — Биковые. Произрастает в тропиках Америки, культивируется как красильное. Семена используют в гомеопатии.

35\* Вапидиана — индейский народ группы Араваков в Гайане и Бразилии, самоназвание которого — Вапишана.

36\* М<sub>132</sub>. Виандоты: происхождение Плеяд.

37\* Persea americana (Persea gratissima) — авокадо американское. Семейство Lauraceae — Лавровые. Родина — тропики Америки.

38\* «Много спелых плодов они видеть могли в те года,

И бананы душистою были отрадой;

Но по-прежнему люди стремятся залезть, как тогда,

На любимое дерево, мать ценимого ими плода,

Аллигаторову грушу, известную как «авокадо»».

Перевод с англ. Е. Пучковой.

39\* Nerium oleander — олеандр обыкновенный. Кутровые — семейство Аросупасеae.

40\* Уитото — группа индейских народов (собственно Уитото, Бора, Окайна, Муинане, Кануйя и др.) в Колумбии (районы Путомайо, Какета, Амасонас) и в сопредельных районах Перу (Лорето).

41\* Маниок (Manihok utilissima) — растение из семейства молочайных в Южной Америке. Представляет собой кустарник высотой в 2-3 метра. Корни обильны содержанием крахмала и особого ядовитого вещества, удаляемого промыванием и высушиванием. После удаления яда корни идут на приготовление продукта (кассава), легко перевариваемого и очень питательного.

42\* Блэкфут (самоназв. — «Черноногие», от окраски мокасин) — индейский народ группы Алгонкинов в США. Blackfoot — черная нога (англ.).

- 43\* Ирокезы — это название объединенной группы индейских племен, одним из которых является племя Сенека. В группу также входят Кайюга, Онондага, Онеида, Могавки, Тускарора.
- 44\* То же, что и кария — род деревьев семейства ореховых.
- 45\* Индейская народность в Канаде.
- 46\* Плодородная земля, пастбище (*англ.*). Свит Грас называются также горы в Канаде.
- 47\* Ассинибойн — индейский народ группы Сиу в США и Канаде. В переводе с языка Оджибве название народа означает: «Те, которые готовят пищу с помощью камней».
- 48\* Уичита — индейский народ группы Кэддо в США.
- 49\* Оба народа — и Кламат и Модоко — относятся к сахаптинской группе (США).
- 50\* Атапаски (самоназв. — «люди») — группа индейских народов в США и Канаде. Предки Атапасков были одними из последних переселенцев из северо-восточной Азии в Америку (5-4-е тыс. до н. э.). Талтаны — Атапаски Кордильер, охотники на мелких зверей и птиц (особенно на куропадок).
- Алгонкины (на языке Малеситов — «Они наши родственники [союзники]» — группа индейских народов в Северной Америке. Расселились до 900 до н. э. из южного района Великих озер.
- 51\* «Дочери нереста», как объясняется ниже: см. с. 110.
- 52\* Симплегады — согласно греч. мифу, две сталкивающиеся скалы. Позже этим же термином стали называть Планкты (*греч.* planktos — блуждающий), упоминаемые в гомеровской «Одиссее». Различные предания помещали их то у входа в Черное море, то у берегов Сицилии, то у Геркулесовых столбов под Гадесом.
- 53\* Индейский народ группы Алгонкинов в Канаде (пров. Ньюфаундленд и Квебек). Название «Наскапи» предположительно происходит от «унаскапивак» в диалекте Монтанье — «нецивилизованные, не имеющие религии».
- 54\* Мундуруку (от назв. муравьев на языке одного из соседних племен), Ведьене (самоназв. — «наши люди») — индейский народ в центр. Бразилии.
- 55\* Род из семейства вересковых растений.
- 56\* Алгонкины р-на Великих озер.
- 57\* *Actaea rubra*=*Actaea Spicata* — воронец колосистый, семейство лютиковых.
- 58\* *Actaea spicata*.
- 59\* Арикара (на языке Пауни — «рога», по традиционному головному убору из двух костяных пластин) — индейский народ группы Кэддо в США. Предки Арикара обитали на востоке современных штатов Небраска и Канзас; вместе с родственными Пауни и Уичита мигрировали на север в район среднего течения р. Миссури. Затем вследствие засухи и нашествия Апачей отделились от Пауни и мигрировали на восток по р. Миссури.
- 60\* Тобогган (*алгонкинск.*) — бесполозные сани для перевозки грузов вручную или при помощи собак. В несколько измененном виде используются в спорте (спуск с гор).
- 61\* В начале XIX в. родственные Алгонкины Канады — Микмаки, Малеситы, Пассамакуодди и Пенобскот — объединились в конфедерацию Вабанаки, чтобы противостоять враждебным соседним племенам Ирокезов.
- 62\* Мелипоны — род диких пчел в Центральной и Южной Америке, от обыкновенных пчел отличаются отсутствием жала. Мед многих видов этого пчелиного рода очень вкусен.
- 63\* Пуэбло (от *исп.* «пуэбло» — «селение») — группа индейских народов (Хопи, Зуни, Керес, а также Тева, Хемес, юж. и сев. Тива, в т.ч. Таос, образующие группу Тано) на юго-западе США, в основном между реками Рио-Гранде в Колорадо (шт. Нью-Мексико и Аризона).
- Пима — группа индейских народов в США (шт. Аризона) и Мексике (шт. Сонора).
- 64\* Агава американская — род многолетних растений семейства агавовых. Свыше 300 видов. Некоторые виды разводят в тропиках для получения волокна. В Мексике из сладкого сока агавы получают национальный напиток пульке.
- 65\* Помо (Помо-пима — «те, что живут у дыры с красной землей», назв., вероятно,

по разработкам ископаемых) — 7 родственных индейских народов группы Хока на северо-западе центральной Калифорнии в США.

66\* Чироки (на языке Чокто — «пещерные люди») — индейский народ группы Ирокезов, крупнейший индейский народ в США.

67\* Гледичия — род растений из семейства бобовых; ок. 10 видов деревьев или кустарников с ветвями, снабженными ветвистыми колючками. Плоды — крупные многосеменные бобы.

68\* Иначе называется «Иерусалимский терн» — североамериканский вид гледичии.

69\* Чейенны (на яз. Сиу — «люди чужого языка»), дзи-тсис-тас (самоназв. — «наши люди») — индейский народ группы Алгонкинов в США.

70\* Арапахо — западные, или степные, Алгонкины, переселившиеся в степи из центральных районов и перешедшие к коневодству и верховой охоте на бизонов.

71\* Осэдж (самоназв. «важаже» — «приносящие весть») — индейский народ группы Сиу в США района Великих равнин. К 1825 г. Осэдж были переселены в резервацию на юге штата Канзас.

72\* Как и Осэдж — индейцы Великих равнин.

73\* Петроглифы (от *греч.* *pétros* — камень и *glyphé* — резьба) — наскальные изображения.

74\* От *ит.* *cicisbeo* — в Италии (прим. в XVIII в.) — постоянный спутник состоятельной замужней женщины, сопровождавший ее на прогулках и увеселениях.

75\* Назойливая женщина, «липучка», «репейник» (*англ.*).

76\* Модное словечко; слово или фраза, используемые как лозунг (*англ.*).

77\* Пауни (самоназв. происходит от «рог» или «охотник») — индейский народ группы Кэдо в США.

Скиди (волки) — одно из племен Пауни, проживавшее в низовьях реки Луп.

78\* Чуть выше автор отмечал отсутствие во французском языке слов, обозначающих те или иные части некоторых растений. По-видимому, под оболочками и соцветиями из крючков, о которых идет речь в этом мифе и в дальнейших рассуждениях автора, подразумеваются цветки репейника, колючки которого загнуты наподобие крючков.

79\* Дурнишник — однолетнее растение из семейства сложноцветных, растущее на сорных местах. Это — серозеленое растение с сердцевидными листьями, в углах которых скручены цветочные головки с оболочкой, покрытой толстыми шипами.

80\* Манданы (люди на берегу) — индейский народ группы Сиу в США.

81\* Группа индейских племен в США, в которую входят собственно Шошоны, Команчи, Юта, Хопи и др.

82\* Кроу (*англ.* «ворон»; самоназв. — «дети с большим клювом») — индейский народ группы Сиу в США (шт. Монтана и север шт. Вайоминг).

83\* Пайют — индейские народы группы Шошонов в США.

84\* Лиллут — индейский народ северной группы Внутренних Салиши, населявший нагорья и долины от Каскадных гор и Берегового хребта на востоке до Передового хребта Скалистых гор (басс. рр. Колумбия и Фрейзер) в Канаде и США.

85\* В значении «природа» — от *лат.* *Natura*.

86\* Служащий для исследования и описания лингвистических систем.

87\* Кашинауа, хуни куи (самоназв. — «настоящие люди») — индейский народ группы Пано в Перу и Бразилии.

88\* Оленьи Эскимосы — Эскимосы-Карибы и часть Эскимосов северной Аляски — бродячие охотники на оленей, названные «Оленьими» по роду занятий.

89\* Гуарайю — индейский народ группы Тупи-Гуарани в Боливии (между рр. Сан-Мигель и Бланко).

90\* Такана — индейский народ в Боливии, в деп. Бени и Ла-Пас.

91\* Мокви — самоназвание индейского народа Хопи («добрые, хорошие») из группы Пуэбло в США. Мигрировали в район Большого Каньона с запада из пустыни Мохава и предгорий юж. Сьерра-Невады.

92\* Арауканы (самоназв. — «люди земли») — индейский народ в Чили и на западе Аргентины.

93\* Сильван (*лат. silva* — лес) — итальянский бог лесов, лугов, садов. Подобно богу Фавну, Сильван отождествлялся с греческим богом Паном.

Наяды — в греческой мифологии нимфы источников, озер, прудов.

94\* Тритон — в греческой мифологии морское божество, сын Посейдона и nereиды Амфитриты.

Пан — греческий бог, защитник пастухов, лесной демон, сын Гермеса изображался как получеловек с ногами козла, часто с козлиной бородой и рогами. Будучи весьма похотливым созданием, Пан изобрел пастушескую свирель и с ее помощью преследовал нимф.

Парки — в римской мифологии богини судьбы. Первоначально была одна Парка — богиня рождения, но под влиянием греческих представлений о мойрах возникла троица парк. Ножицы служили им для перерезания жизненной нити.

95\* Франсуа Рене де Шатобриан (1768-1848) — французский писатель и государственный деятель, имя которого в России некогда неизменно сопровождалось эпитетом «прославленный». Не обошел его вниманием и А. С. Пушкин в четвертой главе «Евгения Онегина». С первого десятилетия XIX в. до нашего времени произведения Шатобриана постоянно включаются во все школьные хрестоматии Франции. Трактат «Гений христианства, или Красота христианской религии» впервые опубликован 14 апреля 1802 г. Кроме «Замогильных записок» (М., 1995), отдельных изданий Шатобриана на русском языке после 1917 г. не выходило. Фрагменты «Гения христианства» публиковались в сборнике «Эстетика раннего французского романтизма», М., 1982. В эпиграфах к данной книге приведен перевод Е. Пучковой.

96\* Чиригуано — индейский народ группы Тупи-Гуарани на юге Боливии и в сопредельных районах Аргентины и Парагвая.

97\* Ныне общепризнано, что лунные ритмы использовались еще до солнечных ритмов как мерило времени. Существует также возможность их отождествления с возрождением, воскрешением — весна следует после зимы, цветы появляются после морозов, Солнце восходит снова после мрака ночи и, подобным образом, полумесяц вырастает из новой Луны. М. Элиаде указывает на связь между этими космическими событиями и мифами о периодическом сотворении и обновлении универсума (Eliade M. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, 1954).

98\* Аравакская языковая группа относится к андо-экваториальной семье.

99\* Пако — группа индейских народов на востоке Перу, в западной Бразилии и северной Боливии.

100\* Имеется в виду миф «Волшебные стрелы». Каража — индейский народ в Бразилии в районе р. Арагуая.

101\* Существенным фактором в «психологии Луны» являются видимые изменения на ее поверхности, сопровождающие смену ее фаз. Многие ученые считают, что эти фазы — особенно в их отрицательном смысле частичного и полного исчезновения, — по-видимому, были источником, вдохновившим мифы о расчленении.

102\* Бороро (самоназв. — «люди рыбы орари») — индейский народ в Боливии и Бразилии (на северо-востоке штата Мату-Гросу). Миф именно этого народа (M<sub>1</sub>) стал референтным мифом в I-м томе «Мифологик».

103\* Человек с древнейших времен знал о связи Луны с приливами и отливами, а также о более таинственной связи между лунным циклом и физиологическим циклом женщины. Крапп, как и Дарвин, полагает, что эта зависимость обусловлена зарождением жизни в водных глубинах и что влияние Луны задает ритм жизни на протяжении миллионов лет. Как он отмечает, Луна таким образом становится «Владычицей женщин» (Krappe A.H. *La Gèneses des mythes*. Paris, 1952).

104\* Неомения — это первое появление Луны на вечернем небе после полнолуния. Луна в промежуток времени от новолуния до 1-й четверти называется новой, молодой или растущей; вблизи полнолуния — полной; от последней четверти до новолу-

ния — убывающей, старой или ущербной. Промежуток времени от последней видимости Луны перед новолунием до неомении носит название межлуния. Астрологи воплощением молодой Луны считали Гекату, а убывающей — Лилит.

<sup>105\*</sup> Дизъюнкция (лат. *disjunctio* — разобщение) — логический эквивалент союза «или»; операция, формализующая основные логические свойства этого союза.

<sup>106\*</sup> В большинстве версий это тапир.

<sup>107\*</sup> См. прим. <sup>84\*</sup>.

<sup>108\*</sup> Кёр-д'ален (франц. «сердце-шило», название дано в XIX в. франкоканадскими торговцами) — одно из племен Салиши Северной Америки (самоназв. *Скицвиш*), обитавшее между рр. Кларк-Форк, Клируотер, Спокан и оз. Пенд-Орил.

<sup>109\*</sup> Здесь Луна — имя персонажа мужского рода.

<sup>110\*</sup> Например, де Оливейра так описывает использование сезонной периодичности индейцами Шеренте: «На протяжении первых двух месяцев сухого сезона они вырубают большие деревья и возделывают освободившиеся участки леса. Затем, в течение следующих 60 дней, сжигают кустарник и сеют, чтобы успеть подготовиться к осенним дождям, которые начинаются в сентябре и идут до ноября» (Oliveira J.F. de. *The Cherente of Central Brazil*, London, 1913).

<sup>111\*</sup> Имеется в виду миф Арекуна «Разоритель лягушачьих жилищ».

<sup>112\*</sup> В исследовании, посвященном мифологическим представлениям о радуге в бассейне Амазонки, Тастевин подчеркивает, что, по словам рассказчиков мифов, змей Бойусу днем появляется в виде радуги, а ночью — в виде черного пятна на Млечном Пути (Tastevin, C. *La légende Bóyusú en Amazonie*, «*Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*», 6<sup>e</sup> année, № 22, Paris, 1925).

<sup>113\*</sup> Символ угля часто выступает как отрицательная (черная, напряженная или магическая) сторона энергии. В мифе Тукуна М<sub>231</sub> муравей появляется на Млечном Пути в виде «мешка с углем» — отсюда и название этого негатива Млечного пути.

<sup>114\*</sup> Тапа — материя из спрессованного луба деревьев семейства тутовых (шелковицы, хлебного дерева и т.д.).

<sup>115\*</sup> *Voyage* — путешествие (франц.).

<sup>116\*</sup> Кубео (от «кебеуа», на яз. Тукано — «другие люди») — индейский народ группы Тукано на юго-востоке Колумбии.

<sup>117\*</sup> Тукано (лингва жерал — «люди птицы тукана») — группа индейских народов на юго-востоке Колумбии, в соседних районах Бразилии, Перу и Эквадора. Ваупес — река в Колумбии и Бразилии и комиссария в Колумбии, где живут восточные и центральные Тукано.

<sup>118\*</sup> Агуаруна — индейский народ группы Хибаро в Эквадоре и Перу. Традиционные верования включают культы духов, шаманизм. Практиковали охоту за головами.

<sup>119\*</sup> Майя — группа индейских народов, живших на юге Мексики, в Гватемале и прилегающих областях западного Гондураса, Сальвадора и Белиза. Судя по этногенетическим легендам, Майя считали, что их предки приплыли на лодках с севера вдоль побережья Мексиканского залива и пришли в горы Чьяпаса и Гватемалы, вероятно, в 4-3 тыс. до н.э.

<sup>120\*</sup> Тенетехара — индейский народ группы Тупи-Гуарани. Кайапо (Кайапо) — индейские народы группы Же в Бразилии.

<sup>121\*</sup> Кашуйана — маленькое индейское племя, говорящее на карибском языке и живущее между реками Тромбетас и Качорро.

<sup>122\*</sup> Сараре — индейский народ группы Намбиквара в Бразилии.

<sup>123\*</sup> В действительности брак у Тукуна матрилокален. Основной формой поселения была локальная группа, ядро которой составляли женщины: бабки, матери, дочери, внуки и т. д. Характерны для них и обряды инициации девушек, во время которых мужчины в масках изображали Духов.

<sup>124\*</sup> Лепча (самоназв. — «жители долин») — народ в Индии (шт. Сикким и Зап. Бенгалия), а также в Непале и Бутане.

<sup>125\*</sup> Агути и пака — грызуны.

<sup>126\*</sup> Верховное божество.

<sup>127\*</sup> Книга «Путешествие в Америку» впервые опубликована в 1827 г. в 6 и 7 тт. Полного собрания сочинений Шатобриана, вышедшего в 1826–31 гг. у издателя Лавока. В настоящем издании приведен перевод Е. Пучковой.

<sup>128\*</sup> Фрагменты «Замогильных записок» (первое издание во Франции 1849–1850) практически сразу были переведены на русский язык и опубликованы в нескольких периодических изданиях и двумя отдельными книгами. Однако самый полный из этих переводов (в «Отечественных записках», 1851) покрывает только половину текста. В 1995 г. издательством им. Сабашниковых было осуществлено наиболее полное издание «Замогильных записок» в прекрасном переводе О. Гринберг и В. Мильчиной. Но даже этот огромный том не смог вместить все главы грандиозного творения Шатобриана. К сожалению, 1 глава VIII книги, на которую ссылается К. Леви-Строс, отсутствует и в этом переводе, так что ознакомиться с ней можно только по французскому изданию (см. Библиографию).

<sup>129\*</sup> Арапайма — рыба отряда сельдеобразных длиной до 4 м, обитающая в бассейне реки Амазонки.

<sup>130\*</sup> Референция [*лат.* *referre* — сообщать] — в данном случае, характеристика.

<sup>131\*</sup> Известно, что у индейцев были приняты значащие имена. В этой связи любопытно, что первый слог имени героя (как и название народа, которому принадлежит этот миф) — «ва» — означает на языке Варрау «лодка», а имя еще одного героя — Окохи — переводится как «самый теплый период дня» (в конце мифа именно от мозгового взрыва Окохи рождается «благодатное тепло»).

<sup>132\*</sup> Санта-Лючия — один из Малых Антильских островов; главный город — Кастри.

<sup>133\*</sup> Яруро из Венесуэлы — индейский народ, проживающий на юге штата Апуре и по берегам рек Гуачара и Синаруко. Наиболее известные мифы Яруро повествуют о Великой Матери и ее сыновьях Ягуаре и Водяном змее.

<sup>134\*</sup> Ламантин, манати (*Manatus*) — род млекопитающих из отряда сирен. Американский ламантин (*Manatus australis*) достигает довольно крупных размеров (до 3 м), имеет огромный хвостовой плавник и зачаточные ногти на грудных плавниках. Водится у восточных берегов Южной и Центральной Америки и поднимается далеко вверх по Амазонским рекам.

<sup>135\*</sup> Златки — семейство жуков, длиной 3–100 мм, свыше 10 тыс. видов.

<sup>136\*</sup> Антропоморфизм — уподобление человеку, наделение человеческими свойствами предметов и явлений, например, небесных тел или животных.

<sup>137\*</sup> Тоба (Гуайкуру) — индейский народ, проживавший на территории аргентинского Гран-Чако.

<sup>138\*</sup> Тот же принцип, что у матрешки.

<sup>139\*</sup> Тикаль — город-государство Майя (известно несколько десятков таких городов), где были сосредоточены практически все достижения цивилизации Майя: памятники архитектуры (храмы и дворцы на ступенчатых пирамидах и платформах, паровые бани, обсерватории, акведуки, спортивные площадки и т. д.), монументальная живопись и скульптура, керамика, ювелирное искусство, солнечный календарь, письменность и мн. др.

<sup>140\*</sup> Иашчилан — такой же город-государство Майя, как и Тикаль. См. прим. <sup>139\*</sup>.

<sup>141\*</sup> Дене — общий этноним северных Атапасков. Дене-Заячья Шкурка — Атапаски Субарктики.

<sup>142\*</sup> Онондага и Могауки вместе с некоторыми другими племенами Ирокезов (Сенека, Каюга, Онейда) составляли с XV–XVI вв. союз племен, так называемую Лигу Ирокезов. Совет вождей Лиги имел структуру, основанную на родовых принципах. Столицей Лиги считалось главное селение Онондага. Во всех племенах Лиги был очень популярен космогонический миф о Небесной женщине и ее внуках — близнецах, божествах-антагонистах.

<sup>143\*</sup> Микмаки — Алгонкины Канады. В доколониальный период жили на побережье и островах залива Святого Лаврентия и полуострове Новая Шотландия, позднее селились и на острове Ньюфаундленд. Входят в конфедерацию Вабанаки.



- 144\* Чиппева — название Одживе в США.
- 145\* Диоскуры — в греческой мифологии сыновья Зевса и Леды, герои-близнецы (смертный Кастор и бессмертный Полидевк), совершившие ряд подвигов.
- 146\* Кутенай и Клат — представители индейских народов Плато и Большого Бассейна (проживавших главным образом на территории бассейнов рек Колумбия и Фрейзер).
- 147\* Местное название этой птицы — реполов.
- 148\* Мачигенга (самоназв. — «люди») — индейский народ на юго-востоке Перу (в верховьях реки Урубамба, вплоть до верховьев Мадре-де-Дьос). До испанского завоевания жили в предгорьях Анд.
- 149\* Диегеньо — устаревшее название Типаи-ипаи — индейский народ группы Хока в США. Луисеньо — индейский народ группы Шошонов в США, названный по католической миссии Сан-Луис-Рей.
- Кауилла (самоназв. — «говорящие на языке иват») — индейский народ группы Шошонов в США.
- 150\* Сьерра-де-Периха — горы на северо-востоке Колумбии. Сьерра (sierra) в буквальном переводе с *исп.* означает «пила». В Испании, Америке и на Филиппинах это слово используют в названиях горных хребтов с зубчатыми гребнями.
- 151\* От *лат.* *recurrens* (*recurrentis*) — возвращающийся.
- 152\* Ког — Аруаки из группы Чибча.
- 153\* Сьерра-Невада-де-Санта-Марта — горы на северо-востоке Колумбии.
- 154\* Субтропические степи в Аргентине.
- 155\* Нанду (*Rhea*) — американская разновидность страуса. Наиболее распространенный вид достигает 1,5 м длины, водится в степях Ла-Платы до Патагонии.
- 156\* Тефе — озеро в Бразилии. Пурус и Журуа — реки в Бразилии, правые притоки Амазонки.
- 157\* Вай-вай — индейский народ группы Карибов в Бразилии (шт. Пара) и Гайане (р. Эссекибо). В прошлом жили по реке Каперуу и, предположительно, в XIX в. переселились на север. Поклоняются духам, Солнцу, культурному герою Мавари.
- 158\* Яганы, Ямана (самоназв. — «живущие», «люди») — индейский народ в Чили (о. Наварино в арх. Огненная Земля).
- 159\* Пьюджет-Саунд — залив в шт. Вашингтон, США (на яз. Лашутсид); к востоку и югу от залива — место проживания 40 племен южных прибрежных Салиши.
- 160\* Куинолт — прибрежные Салиши, жившие на полуострове Олимпик в Северной Америке.
- 161\* Карок — индейский народ группы Хока в Калифорнии (США).
- 162\* Юрок (на яз. Карок «далеко вниз по реке») — индейский народ в США (северо-запад шт. Калифорния). Первоначально жили по течению реки Клат и тихоокеанскому побережью к югу до залива Тринидад.
- 163\* Бувк. — «игры с веревочкой», или «игры с ухаживаниями». Во время полнолуния танцоры, участвующие в ритуале, привязывали к причинным местам веревку (обычно — льняную), и молодые женщины по очереди дергали за нее. Заканчивался ритуал, как правило, сценами промискуитета (см.: Latham, R. E. *La Organizaciyn social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago de Chue, 1924).
- 164\* Бильбоке (*фр.* Bilboquet) — игра привязанным к палочке шариком, который подбрасывается и ловится на острие палочки или в чашечку.
- 165\* Остров в Канаде.
- 166\* Манаус — город в Бразилии на реке Риу-Негру.
- 167\* Банива, Манао, Тариана (группа Майпуре) — Араваки Бразилии (р. Исана, правый приток р. Риу-Негру) и в соседних районах Колумбии (р. Гуайния) и Венесуэлы. По традиционной культуре близки к восточным Тукано. Бари (самоназв. — «люди») — индейский народ группы Чибча на северо-западе Венесуэлы и в соседних районах Колумбии. В I–м тыс. н. э., вероятно, составляли основное население Сьерры-де-Периха, затем были вытеснены Юпа в восточные предгорья и низменности.

- 168\* Ономотопея (звукоподражание) — условное воспроизведение звуков природы (напр., криков животных), звуков, производимых предметами и т. п.; создание слов, звуковые оболочки которых в какой-то мере напоминают такие звуки.
- 169\* Дихотомия, дихотомическое деление (от *греч.* *dichotomia* — разделение надвое) — способ классификации: классы, множества, понятия, термины и др. разбиваются на пары «соподчиненных» элементов (подклассов, подмножеств и др.).
- 170\* Отличительные черты.
- 171\* Интериоризация (от *лат.* *interior* — внутренний) — переход извне внутрь; психологическое понятие, означающее формирование умственных действий и внутреннего плана сознания через усвоение индивидом внешних действий с предметами и социальных форм общения.
- 172\* Понятие, противоположное интериоризации.
- 173\* Толстой Л. Н. Крейцера соната. Собр. соч. В 22-х томах, т. 12, с. 133.
- 174\* Познакомиться с этим произведением полностью можно в кн.: Руссо Ж. Ж. Педагогические сочинения, т. 1, М., 1981. В эпиграфах к настоящему изданию цитаты из «Эмиля» приведены в переводе Е. Пучковой.
- 175\* Про-вантры (Большебрюхие) — индейский народ группы Алгонкинов Северной Америки, имевший тесные связи с племенем Блэкфут (Черноногие).
- 176\* Ацина — западные, или степные, Алгонкины Северной Америки.
- 177\* Около 1770 г.
- 178\* Лошадей Кроу позаимствовали у Шошонов.
- 179\* Юта, Команчи, Хопи, Киова и др.
- 180\* Апачи (самоназв. — «люди») — Атапаски юго-запада США. Делятся на 7 групп. Навахо — западные Апачи. Мигрировали из басс. р. Макензи на юг и к XIV-XV вв. достигли районов совр. ю.-з. США и сев. Мексики, где к началу XVIII в. произошла их этническая дифференциация.
- 181\* Согласно энциклопедии «Народы и религии мира» (М., 1998), разделение Кроу и Хидатса произошло, как уже указывалось в прим. 177\*, ок. 1770 г., т. е. в XVIII, а не в XIX в. Возможно, здесь просто опечатка во французском оригинале, тем более, что иначе непонятно сравнение этой даты со временем эпидемии оспы, т. е. XIX в.
- 182\* Так, численность Манданов в начале XIX в. была 1,5 тыс. человек, а после эпидемии оспы — 125 человек.
- 183\* Кутенай — родственные Алгонкинам индейские народы нагорий и Плато к северу от Большого Бассейна между Каскадными и Скалистыми горами, главным образом в районе бассейнов рек Колумбия и Фрейзер.
- 184\* Сахаптины — группа индейских народов в США (шт. Вашингтон, Орегон, Айдахо), к востоку от Каскадных гор: Модок, Кламат, Юматилла, Палус, Якима и др.
- 185\* Шеренте — индейский народ группы Же в центральной Бразилии. Вместе с Шаванте образует группу Центральные Же.
- 186\* «Рассказ о муже-Звезде» (*англ.*).
- 187\* Едва ли помогает повествованию (*англ.*).
- 188\* Луговые жаворонки (*англ.*).
- 189\* Полуостров на юго-востоке Канады.
- 190\* Из перечисленных народов до сих пор не встречавшиеся нам Каска, Цеаут и Карриер — Атапаски Кордильер, охотники и рыболовы Субарктики.
- 191\* Фокс — центральные Алгонкины из района Великого озер.
- 192\* Кикапу — индейский народ группы Алгонкинов в Мексике и США. Первоначально обитали на территории современного штата Висконсин. В XVIII в. в связи с колонизацией Северной Америки мигрировали к реке Миссури. В настоящее время проживают в отрогах зап. Сьерры-Мадре на севере штата Коауила и в резервациях шт. Оклахома и Канзас.
- 193\* Не-персе (*франц.* — «проколотые носы») — индейский народ группы Сахаптинов в США (шт. Айдахо). Традиционная культура типична для индейцев Плато.
- 194\* Славились воинственностью, совершали набеги, захватывали рабов.

- 195\* Огдала-Дакота — одно из племен индейского народа Дакота группы Сиу в США.
- 196\* Яна — индейские народы Яна и Яхи группы Хока на севере Калифорнии.
- 197\* См. мифы: M<sub>75-83</sub>; M<sub>85-86</sub>.
- 198\* Камбий — образовательная ткань древесных растений, деятельностью которой образуются и нарастают новые постоянные ткани. Залегает в утолщающихся стеблях двудольных, между древесиной и лубом, и образует к периферии ствола клетки луба, а к центру — клетки древесины.
- 199\* Шусвап — индейский народ северной группы внутренних Салиши в басс. рр. Колумбия и Фрейзер в Канаде и США.
- 200\* Виннебаго — индейский народ группы Сиу в США и Канаде. Как правило, их причисляют к подгруппе Чивере, куда также входят Айова, Ото и Миссури.
- 201\* Нырки (нырковые утки, чернети) — птицы семейства утиных.
- 202\* Карибу — общее название североамериканского вида дикого северного оленя.
- 203\* Людовик XII (1462-1515) — французский король с 1498 г. Походом 1499 г. возобновил Итальянские войны 1494-1559 гг. Провел реформы по реорганизации войска, по упорядочению суда, налогообложения, монетной системы.
- 204\* В русском языке аналогичные крылатые выражения звучат, как: «Худой мир лучше доброй ссоры» или «Соломенный мир лучше железной драки».
- 205\* Американский тополь.
- 206\* Wampum — ожерелье из раковин у индейцев (*англ.*).
- 207\* Линней (Linné) Карл (1707-78) — шведский естествоиспытатель, создатель системы растительного и животного мира. Впервые последовательно применил бинарную номенклатуру (1735) и построил наиболее удачную искусственную классификацию растений и животных, описал около 1500 видов растений. Выступал в защиту постоянства видов и креационизма.
- 208\* Кювье (Cuvier) Жорж (1769-1832) — французский зоолог, один из реформаторов сравнительной анатомии, палеонтологии и систематики животных. Ввел понятие типа в зоологии. Установил принцип «корреляции органов», на основе которого реконструировал строение многих вымерших животных. Не признавал изменчивости видов.
- 209\* Ла-Плата (La Plata) — залив Атлантического океана у юго-восточного побережья Южной Америки; эстуарий реки Парана. Лаплатская низменность — восточная часть Внутренних равнин Южной Америки, вдоль рек Парагвай-Парана. На севере (обл. Пантаная и Гран-Чако) — редколесья и болота, на юге (Междуречье, Пампа) — светлые леса, прерии.
- 210\* Американский дикобраз.
- 211\* На северо-западе США.
- 212\* La pensée sauvage, P., 1962; эта работа К. Леви-Строса посвящена демонстрации рациональности мышления людей традиционных обществ. См. в кн.: Леви-Строс К. Первобытное мышление, М., 1994, перевод с французского А. Б. Островского.
- 213\* Томпсон — вместе с Лиллуэт и Шусвап образуют северную лингвистическую группу Внутренних Салиши в Канаде.
- 214\* Омаха («идущие против течения») — индейский народ группы Сиу в США. С начала XVI в. мигрировали на территорию современного штата Айова из долины реки Огайо. После эпидемии оспы в 1802 г., уменьшившей численность Омаха до 300 человек, переселились на правый берег Миссури.
- 215\* Напомним, что название этого племени — Гро-вантр — переводится как «Большой живот».
- 216\* Мальчики — получивший приют и прогнанный вон (*англ.*).
- 217\* По обычаю, по типу животных (*лат.*).
- 218\* Эпифиты [эпи...+ *греч.* *φυτον* — растение] — растения, поселяющиеся на других растениях, но не являющиеся паразитами, т. к. пользуются этими растениями только как местом прикрепления; растут главным образом в тропиках (напр., орхидеи).

- 219\* *Coracle* — рыбацкая лодка, сплетенная из ивняка и обтянутая кожей (англ.).
- 220\* Духовные связи (англ.).
- 221\* См.: Леви-Строс К. Первобытное мышление, М., 1994, с. 152 и далее.
- 222\* «Девушек красит молчание». Эразм Роттердамский, «О государстве дельских нравов», Базель, 1530, гл. IV.
- 223\*  $M_{10}$ . Восточные Тимбира: происхождение огня.
- 224\*  $M_1$ . Бороро: ара и их гнезда.  $M_9$ . Апинайе: происхождение огня.
- 225\* Тимбира (восточные и западные) — группа индейских народов языковой семьи Же в Бразилии. Апинайе — западные Тимбира.
- 226\* Розеттский камень — камень-плита с надписью на 3-х языках (греческ., демотич., древнеегипетск. иерогл.), послуживший ключом к чтению иероглифов. Найден в 1799 г. в окрестностях г. Розетта (арабск. Рашид) в Нижнем Египте.
- 227\* Мушмула — род деревьев и кустарников семейства розоцветных. В съедобных плодах — сахара, яблочная кислота, витамин С. Медонос.
- 228\* Буквальный перевод слова *dévorait* — «пожирала».
- 229\* Соссюр (Saussure) Фердинанд де (1857-1913) — швейцарский лингвист, занимавшийся исследованием индоевропейских языков и проблем общего языкознания. Впервые предложил рассматривать язык как систему (структуру), разграничил лингвистику языка и лингвистику речи, синхронию и диахронию. Раскрыл природу языкового ЗНАКА, считая лингвистику частью семиологии.
- 230\* Нибелунги — обладатели чудесного золотого клада, история борьбы за который составляет популярный сюжет германского эпоса (Эдды Старшей, «Песни о Нибелунгах» и др.).
- 231\* *Mise* — мыши (англ.).
- 232\* Двуутробки.
- 233\* Таксономические категории — понятия, применяемые в таксономии (теории классификации и систематизации сложноорганизованных областей действительности, имеющих обычно иерархическое строение) для обозначения соподчиненных групп объектов — таксонов; для определенной сферы реальности строится система таксономических категорий, которая должна давать полное описание этой реальности с точки зрения ее иерархического строения (в данном случае, таксономические категории, описывающие систематику животных).
- 234\* Декада (от *греч. dekás*, род. п. *dekádos* — десяток) — период времени длительностью в 10 суток.
- 235\* Коллеж де Франс (College de France) — одно из старейших научно-исследовательских и учебных учреждений Франции, основан в 1530 г. в Париже. Обучение строится на основе результатов научных исследований. Принимаются лица с высшим образованием. Дипломы и ученые звания не присуждаются. Научную и преподавательскую работу ведут выдающиеся ученые в различных областях.
- 236\* Белла кула — самая северная ветвь Салиши, изолированная от других групп.
- 237\* Шаста — группа индейских народов, говорящих на языках макросемьи Хока в Калифорнии (США).
- 238\* Канза (самоназв. — «люди южного ветра») — индейский народ группы Сиу в США.
- 239\* Додекада — от *греч. dydeka* — двенадцать.
- 240\* Число «4» является символом земли, земного пространства, человеческой ситуации, рациональной организации. Четверичная ориентация совпадает с главными точками, которые, согласно книге «Зогар», соответствуют четырем стихиям и всем четверичным формам (Blavatsky, H.P. The Secret Doctrine, London, 1888). А Юнг полагал, что в четверичном порядке расположены также важнейшие психологические элементы человеческого бытия — архетипы: животное, тень, эго и личность, которые формируются вокруг Самости (Psychology and Alchemy. Collected Works, 12, London, 1953).
- 241\* Диплоид (от *греч. diplos* — двойной и *éidos* — вид) — клетка или особь с двумя го-

мологичными наборами хромосом. Диплоидны все зиготы и, как правило, клетки тела (кроме половых) большинства видов растений и животных. Триплоид — соответственно, с тремя гомологичными наборами хромосом.

242\* Идея, что один рождает два, а два создает три, основана на предпосылке, что каждая сущность стремится превзойти свои пределы, или противопоставить себя своей противоположности. Там, где имеются два элемента, третий появляется как союз первых двух и затем как три, давая возможность в свою очередь появиться четвертому числу как связке между первыми тремя и т.д. (Psychology and Alchemy. Collected Works, 12, London, 1953; Керлот Х.Э. Словарь символов, REFL-book, 1994).

243\* Юки — индейские народы (Ваппо и собственно Юки) в Калифорнии (США).

244\* Яки, Йаки (самоназв. — «люди») — индейский народ в Мексике, проживающий на склонах Сьерра-Мадре (басс. рек Яки и Матапе) и тихоокеанском побережье в шт. Сонора. Близкородственны Майо.

245\* Опата (самоназв. — «жители деревень») — индейские народы группы Пима на северо-западе Мексики. Делятся на группы: Тегуима, или собственно Опата, Эудеве и Хоа. До испанского завоевания находились под влиянием культуры Пуэбло.

246\* Майя-Киче — восточная ветвь Майя, в основном в Гватемале, в зоне гор. Киче (самоназв. — «люди лесной страны») включают группы Рабинали, Максенью и др. Этногонические легенды возводят Киче к Тольтекам: они пришли в Гватемалу из Табаско в X-XI вв., завоевали центральное нагорье и основали в начале XIV в. государство со столицей в Кумаркаах (Утатлан).

247\* Деривация — образование слов в языке по существующим моделям с помощью аффиксации, чередования звуков, словосложения, стяжения, развития новых значений и др. средств. В данном случае тот же метод используется по отношению к числам.

248\* Пенути (название введено американскими этнографами и лингвистами А.Л. Крёбером и Р.Б. Диксоном) — группа индейских народов запада Северной Америки, главным образом Калифорнии.

249\* Онейда (самоназв. — «люди водруженного камня», по камню возле главного поселения) — один из индейских народов, входящих в Лигу Ирокезов, проживающий в резервациях Онейда и Онондага, на востоке шт. Висконсин, в Канаде на р. Темс.

250\* Крики (от *англ.* creek — «ручей», от старого названия «индейцы ручья Очизи») — индейские народы группы Мускогов в США, шт. Оклахома. Современные Крики объединяют 4 группы: собственно Крики, Алабама-Коасати, Киакеги и Тхолотлоко.

251\* Натчез, Натчи (самоназв. — «воины с высокого обрыва») — индейский народ группы Мускогов (в составе Криков) на юго-востоке США. Предки Натчез — носители культуры Миссисипи, проникли на береговую равнину на рубеже 1-2 тыс. н. э.

252\* Атна — Атапаски Аляски.

253\* Медные Эскимосы (названы по орудиям из самородной меди, изготовляемым холодной ковкой) — Эскимосы побережья Канады вдоль залива Коронейшн и островов Банкс и Виктория.

254\* Майду (на языке Майду — «человек, мужчина») — индейский народ группы Пенути в США (шт. Калифорния). В основе мифологии — космогонический миф, главные персонажи которого — демиург (Ваноме) и Черепаха. По представлениям Майду, земля, плавающая в океане, закреплена пятью веревками, соответственно сторонам света (у Майду их пять: С., Ю., В., З. и С.-З.); пять считалось священным числом.

255\* Като — тихоокеанские Атапаски, мигрировавшие в Северную Калифорнию и Южный Орегон в конце 1-го тыс. н. э.

256\* Число 7 символизирует совершенный порядок, полный период или цикл. Заклучает в себе союз троичности и четверичности и поэтому наделено исключительной ценностью.

257\* Оцелот — млекопитающее рода кошек. Длина тела до 1 м, хвоста — ок. 30 см. Обитает в лесах Америки (от южной части США до Патагонии).

258\* Вийот — индейский народ в США, район залива Гумбольдта от реки Литл на севере до хребта Беар-Ривер на юге.

259\* Лимитрофы (от *лат.* *limitrophus* — пограничный, *limes* — граница + *гр.* *trophos* — питающий) — 1) пограничные области Римской империи, которые должны были содержать войска, стоявшие на границе; 2) здесь: приграничные (по отношению к племени Блэкфут) индейские народы на западе Скалистых гор, одним из которых является родственный Алгонкинам народ Кутеная.

260\* Медуза — старшая из трех сестер Горгон (от греч. *Gorgo* — грозная) — чудовищ-дочерей Форкиса и Кето. Когда она забеременела от Посейдона, Персей отрубил ей голову, глядя в медный щит, чтобы избежать ее взгляда, превращавшего все живое в камень.

261\* Терена — Араваки Южной Америки андо-экваториальной языковой семьи группы Майпуре. Миф, о котором идет речь, — «Происхождение табака».

262\* См. прим. 158\*.

263\* Манитоба — Алгонкины Канады и США.

264\* Swampy — болотистый (*англ.*).

265\* См. прим. 46\*.

266\* См. прим. 195\*.

267\* Тетра..., тетр... (*гр.* *tetra*...) — часть сложных слов, означающих четыре; окт(а)..., окто... (*гр.* *oktf*, *лат.* *okto* — восемь) — часть сложных слов, соответствующая по значению слову «восемь».

268\* Конверсия (от *лат.* *conversio* — изменение, превращение) — образование нового путем перевода данной основы в другую парадигму.

269\* Совокупность объектов или явлений, характеризующаяся наличием некоторых общих признаков.

270\* Лякросс [*фр.* *La crosse* — клюшка] — спортивная командная игра с мячом и ракеткой-клюшкой; национальная канадская игра, правила которой напоминают принятые в хоккее с шайбой.

271\* Меандр — геометрический орнамент из непрерывной кривой или ломаной под прямым углом линии, образующей ряд спиралей. Разработан в искусстве Др. Греции.

272\* Ономастика [*гр.* *онома* — имя] — 1) раздел ономасиологии, изучающий собственные имена; 2) совокупность собственных имен в данном языке.

273\* Seaface — лицо со шрамом (*англ.*).

274\* Одевание в связках ракушек (*англ.*).

275\* Целибат [*лат.* *caelibatus* — безбрачие мужчины; *caelebs* — неженатый] — обязательное безбрачие.

276\* Экзогенный — внешнего происхождения, вызываемый внешними причинами.

277\* Эндогенный — внутреннего происхождения, вызываемый внутренними причинами.

278\* Святого Лаврентия — река в Канаде (в верхнем течении образует границу с США). Вытекает из озера Онтарио, впадает в Атлантический океан. По реке Святого Лаврентия проходит Святого Лаврентия глубоководный путь, соединяющий систему Великих озер с Атлантическим океаном.

Новая Англия — название исторически сложившегося района в северо-восточной части США, предложенное в 1614 г. английским капитаном Дж. Смитом. Включает штаты: Мэн, Нью-Хэмпшир, Вермонт, Массачусетс, Коннектикут, Род-Айленд.

279\* Макензи — река в Северной Америке. Вытекает из Скалистых гор под названием Атабаски, впадает в озеро Атабаску, откуда вытекает под названием Невольничьей реки и впадает в Большое Невольничье озеро, из которого, уже под названием Макензи, течет на северо-запад в Северный Ледовитый океан. Название получила от Александра Макензи, англ. путешественника (1755-1820), который в 1789 г. исследовал эту реку от Невольничьего озера до устья.

280\* Саук — центральные Алгонкины Северной Америки.

281\* Маскутен — центральные Алгонкины Северной Америки.

- 282\* Шауни (самоназв. — «человек юга») — индейский народ группы Алгонкинов в США (в осн. в шт. Оклахома). Предположительно в конце XVII в. были вытеснены Ирокезами из долины р. Огайо.
- 283\* Мифы Эскимосов, Ингаликов и Моно, объединенные названием: «Происхождение Солнца и Луны».
- 284\* Догриб — северные Атапаски макросемьи На-дене, обитавшие на западе субарктической зоны в бассейне реки Макензи.
- 285\* Чипевайан (на яз. Кри — «те, у кого шкуры с острыми концами») — индейский народ, крупнейший из группы северных Атапасков в Канаде. В ряде районов живут совместно с Кри.
- 286\* Айова («спинной мозг»; самоназв., букв. «покрытые снегом») — индейский народ группы Сиу в США. К нач. XVIII в. мигрировали из района к северу от Великих озер к устью реки Айова.
- 287\* Туамоту — архипелаг коралловых островов в Тихом океане, владение Франции.
- 288\* Перифраза (перифраз) — замена прямого названия описательным выражением, в котором указаны признаки не названного прямо предмета.
- Синекдоха — вид метонимии, название части (меньшего) вместо целого (большого) или наоборот.
- Литота — троп, противоположный гиперболе; намеренное преуменьшение.
- 289\* Джеймс — река на востоке США, впадает в Атлантический океан.
- 290\* Пелликула [*лат. pellicula* — шкурка] — оболочка некоторых одноклеточных организмов, например жгутиковых, ресничных инфузорий.
- 291\* Омоморфный [от греч. *homos* — одинаковый и *morphè* — форма] — совпадающий по форме, по структуре.
- 292\* *A posteriori* — зависящий от опыта, следующий из опыта (*лат.*).
- 293\* Гуроны — Ирокезы Канады, проживающие между о. Гурон и о. Онтарио. В XVII в. остатки разбитых в межплеменных войнах и уничтоженных эпидемиями Гуранов вошли в Лигу Ирокезов.
- 294\* Ромул — легендарный основатель г. Рима и первый царь (8 в. до н. э.). По легенде Ромул и его брат-близнец Рем — сыновья Реи Сильвии и бога Марса — были вскормлены волчицей и воспитаны пастухом.
- 295\* Овидий (*Publius Ovidius Naso*, 43 до Р. Х. — 17 по Р. Х.) — знаменитый римский поэт из знатного всаднического рода, был близок к Августу. «Фасты» — произведение, из которого приводится цитата, — это 6 книг легенд о происхождении римских праздников.
- 296\* Терм (*лат. terminus*) — пограничный, межевой, рубеж, предел. В астрологии, терм — это часть знака Зодиака, находящаяся под управлением определенной планеты. Наиболее полно термины рассмотрены в «Четверокнижии» Клавдия Птолемея, который определяет две системы термов — «египетскую» и «халдейскую».
- 297\* *Juventus* — молодость, юношеский возраст (*лат.*).
- 298\* Здесь в тексте, по-видимому, опечатка, так как в настоящем томе меньше страниц, чем дано в отсылке автора, а примеры, о которых идет речь, находятся (по оригиналу) на р. 288-291, а не на р. 488-491.
- 299\* Нума Помпилий (*Numa Pompilius*) — согласно античной традиции, второй царь Древнего Рима в 715-673/672 до н. э.; ему приписывается создание жреческих коллегий, коллегий ремесленников, учреждение религиозных культов.
- 300\* Пять месяцев, умноженные на два, удвоенные пять месяцев (*лат.*).
- 301\* Авентинский холм — один из 7 холмов, на которых расположен Рим; находится в южной части города.
- 302\* Холм Палатин — один из 7 холмов, на которых расположен Рим; именно на этом холме, а также на холмах Эсквилин, Квиринал и Виминал в 10-9 вв. до н. э. возникли первые поселения, к которым позднее присоединились общины других холмов.
- 303\* Аларих I (*Alaricus, Alarich*; ок. 370-410) — король вестготов с 395 г. В 410 г. захватил и разграбил Рим.

- 304\* Гейзерих (Geiserich; ?-477) — король вандалов в 428-477 гг. В 455 г. при узурпаторе Максиме разорил Рим.
- 305\* Монтень (Montaigne) Мишель де (1533-1592) — французский философ-гуманист. Самое знаменитое произведение — «Опыты» (1580-88). «Эссе» (1580—88, посмертное — 1595) — свод скептической философии и морали Монтеня, где он постулирует, что абсолютное познание недоступно человеку, а эгоизм и стремление к счастью — главные мотивы человеческих действий. Путь к счастью — самонаблюдение и выработка характера. — утверждает Монтень, — основанные на сохранении нравственного равновесия, душевной ясности и спокойствия.
- 306\* Буало (Voileau) Никола (1636-1711) — французский поэт, теоретик классицизма, правила и нормы которого изложены в поэме «Поэтическое искусство» (1674).
- 307\* К XVIII в. Манданы имели 9 поселений в долине реки Харт (Северная Дакота).
- 308\* Сарыч (Buteo) — род хищных птиц, напоминающих ястребов. Отличается коротким хвостом.
- 309\* Амфисбены — семейство ящериц. Длина — до 70 см. Около 120 видов, главным образом в тропической Америке и Африке. Тело червеобразное. Могут двигаться в но-рах хвостом вперед.
- 310\* Вороны ягоды, воронец, волчажник.
- 311\* У большинства из приведенных на рисунке рек говорящие названия: Yellowstone — желтый камень (англ.), в верхнем течении протекает по Йеллоустонскому национальному парку, образуя каньоны и водопады; Knife — нож (англ.); Heart — сердце (англ.); Cannon Ball — пушечное ядро (англ.).
- 312\* Sainte-Croix — святой крест (фр.).
- 313\* Тиховодная река (англ.).
- 314\* В Гайане живут смешанно с другими индейцами (Мавайены, Тарума, Яо), кото-рых ассимилируют.
- 315\* Вонокча (скунс) — млекопитающее семейства куных, выделяющее при защите отвратительный запах из околоанальных желез.
- 316\* Полиплоидия (от греч. polyploos — многократный и eidos — вид) — наследствен-ное изменение, заключающееся в кратном увеличении числа наборов хромосом в клетках организма.
- 317\* Водяная ива (англ.).
- 318\* Графиня де Сегюр (Софья Федоровна; 1799-1874) — французская писательница, дочь графа Ростопчина. Писала произведения для детей. Книга «Несчастья Софи» («Les malheurs de Sophie») вышла в свет в 1864 г. В том же году был издан и первый перевод на русский язык. В настоящем издании приводится перевод Е. Пучковой.
- 319\* Геллий Авл (Gellius Aulus) — римский писатель, род. ок. 130 г. В результате при-лежной работы в Афинах составил собрание трудов в 20 книгах «Аттические ночи» («Noctes atticas»), откуда и приводится цитируемый отрывок. В этих книгах в форме непринужденных бесед и поучений изложены материалы из различных областей науки (история литературы и языка, философия, мифология, история). Труды Геллия представляют весьма большую ценность, т. к. в них содержатся многочисленные вы-писки и цитаты из утраченных произведений античности.
- 320\* Лукиан (ок. 120 — ок. 190) — греческий писатель-сатирик, автор 80 сочинений (из которых не все считаются подлинными). Остроумно пародировал мифы о богах и по-пулярные мифологические романы. Для его сочинений характерно создание фантасти-ческой среды обитания. Ф. Энгельс называл его «Вольтером классической древности».
- 321\* Плиний (Plinius) Гай П. Секунд старший (23-24 — 79) — римский писатель, при Клавдии — начальник конницы в Германии, при Веспасиане занимал высшие граж-данские и военные должности, погиб, участвуя в спасательных работах во время из-вержения Везувия. «Historia naturalis» («Естественная история»), из которой приводит-ся цитата, — это энциклопедия, состоящая из 37 книг.
- 322\* Гуго Сен-Викторский (1097-1141) — настоятель Сен-Викторского монастыря близ



Парижа, представитель т. н. мистического богословия, близкий друг Бернарда Клервосского. Первое собрание его сочинений было издано в 1648 г.

323\* Шалот, шарлотка (*Allium assalonium*) — многолетнее растение рода лук из Греции и Малой Азии, дает маленькие луковички своеобразного вкуса. Употребляется чаще в укусных консервах.

324\* Аристотель (*Aristoteles*) Стагирит (384 — 322 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый-энциклопедист, основатель перипатетической школы; из семьи врачей при дворе македонских царей.

325\* Новая Каледония — острова в Тихом океане, в Меланезии. Владение Франции. Открыта Дж. Куком в 1774 г. и названа по древнему имени Шотландии.

326\* Ингалики — северные Атапаски Аляски.

327\* Так до 1975 г. называлась территория государства Суринам.

328\* Покомчи — индейский народ Майя в Гватемале, в горных районах деп. Альта-Верапас. Наиболее сильные культы предков, богов дождя, гор и зверей; сохраняют много языческих обрядов.

329\* *Olla podrida* — смесь, всякая всячина; мясо, тушенное с овощами (*исп.*). Однако по отдельности слова из этого устойчивого выражения можно перевести как: «olla» — «горшок» и «podrida» — «гнилой».

330\* Каперсы — род растений семейства каперовых. Маринованные бутоны (цветочные почки), реже соленые недозрелые плоды одного из видов употребляют в пищу как приправу.

331\* Кайнганг — группа индейских народов в Бразилии, включающая собственно Кайнганг, Чики, Дорин и др. Потомки племен Гуайяна, Короадо, Бугре и др.

332\* Ягуа — индейский народ, проживающий в Летисии и других креольских поселениях на верхней Амазонке.

333\* Трумаи — индейский народ группы Шингуано в Бразилии, на реке Шингу.

334\* Танана — северные Атапаски Аляски.

335\* Танаина — Атапаски Южной Аляски, проживающие на территории, прилегающей к заливу Кука.

336\* Кучин — индейский народ группы Атапасков, населяющий (вместе с др. племенами Атапасков и внутриматериковыми Тлинкитами) субарктические Кордильеры (от ср. течения р. Фрейзер до хребта Бруке на севере).

337\* Маори (самоназв. — «обычный») — полинезийский народ, коренное население Новой Зеландии. На острова Новая Зеландия предки Маори переселились в VIII-XII вв. из Восточной Полинезии.

338\* Канаки — меланезийский народ, коренное население Новой Каледонии, где появились, видимо, в 15-10 вв. до н. э.

339\* Матлот — кушанье из кусочков рыбы в соусе из красного вина и разных приправ.

340\* Дюмезил Ж. (*Dumezil G.*; 1898-1986) — крупнейший французский специалист по сравнительной мифологии индоевропейских и северокавказских народов; создатель трехфункциональной теории мифологии как архаической формы общественного сознания.

341\* Митра — в древневосточных религиях бог дневного света и покровитель мирных, добродетельных отношений между людьми, один из главных индоиранских богов.

342\* Варуна — в ведической религии всеведущий и карающий грозный бог-судья и бог неба, позже — божество водной стихии, неба и земли.

343\* Реципиент (от *лат.* *recipiens* — получающий) — объект, получающий, принимающий что-либо; в данном случае — сосуд, принимающий продукт готовки.

344\* *Carne de vento* — вяленое (сушеное на ветру) мясо (*порт.*).

345\* Лилейные (*Liliaceae*) — семейство однодольных растений. Многолетние травы с корневищами, луковичками или клубнелуковичками, реже древовидные растения. Около 4 тысяч видов (250 родов). Наиболее известные: лук, лилия, тюльпан, ландыш, алоиник, гиацинт.

346\* Догон — народ в Мали и пограничных районах Буркина-Фасо (нагорья Бандиагара к югу от излучины и внутр. дельты р. Нигер). Входили (сохраняя относительную самостоятельность) в состав западносуданских ранних государств: в XIV в. — Мали (к правящим группам которого возводят свое происхождение), в XV в. — Гао, в XVI-XIX вв. — Масина.

347\* Твана — 9 племен прибрежных Салиши (Скокомиш, Квилсин, Делейлип и др.), объединенных языком (твана) и территорией к западу от залива Пьюджет-Саунд в США.

348\* Миф восточных Тимбира о происхождении огня.

349\* Сикера — пиво древних Галлов.

350\* Застольные беседы (франц.).

351\* Чако (Chaco) — провинция на севере Аргентины.

352\* Ленгуа (от исп. *Lengua* — «язык» — по характерному украшению верхней губы в виде пластины, напоминающей язык) — индейский народ в Парагвае и на западе Чако.

353\* Кликатат — индейский народ группы Сахалтинов, обитавший в среднем течении реки Колумбия, по реке Снейк и их притокам.

354\* См. прим. 144\*.

355\* В бассейне реки Каулиц проживали юго-западные прибрежные Салиши с одноименным названием — Каулиц из группы Цамосан. Значительная часть потомков Каулиц живет вне резерваций, образуя «нацию Каулиц» (1424 чел.).

356\* Тлинкиты, Тлингит (самоназв. — «люди») — индейский народ в США и Канаде. По преданиям, прародина Тлинкитов находилась в районе устьев рек Насс и Скина. Язык тлинкит относится к макросемье на-дене.

357\* Хупа (от назв. терр. Хупа на языке Юрок) — индейский народ группы тихоокеанских Атапасков в США. Уровень жизни выше, чем у большинства индейцев Калифорнии.

358\* Зулусы, Зулусы — народ группы Банту в ЮАР, а также, в меньшем количестве, в Лесото, Мозамбике и Свазиленде.

359\* Камба, Акамба — народ группы Банту в Кении. Этногенез связан с миграциями Банту в XV-XVI вв.

Ганда, баганда — народ группы Банту в Уганде, живущий между озерами Виктория и Кьюга.

360\* Фрейзер (Фрезер, Фрэзер) (Frazer, 2854-1941) Джеймс Джордж — английский ученый, исследователь истории религии; развил сравнительный метод в этнографии.

361\* В «Золотой ветви» Фрейзер обращается к логике первобытного мышления и религиозно-мифологическим представлениям народов как Старого, так и Нового Света, чтобы понять культурологический смысл обычаев древней Италии и реконструировать соответствующую ему мифологию.

362\* Интериоризация (от лат. *interior* — внутренний) — процесс превращения внешних реальных действий, свойств предметов, социальных форм общения в устойчивые внутренние качества через усвоение выработанных в обществе (общности) норм, ценностей, верований, представлений и т. д.

## Таблица символов

$\Delta$	мужчина
$\bigcirc$	женщина
$\Delta = \bigcirc$	брак
$\Rightarrow$	превращение, преобразование
$\rightarrow$	превращающийся становится
$\left\{ \begin{array}{l} : \\ :: \end{array} \right.$	относится к... как...
$/$	оппозиция
$\equiv$	конгруэнтность, соответствие
$\left\{ \begin{array}{l} = \\ \neq \end{array} \right.$	тождественность (следует из контекста) различие, несоответствие (следует из контекста)
$\left\{ \begin{array}{l} \cup \\ \cap \\ // \end{array} \right.$	союз, соединение, объединение исключение разъединение
$f$	функция
$x^{(-1)}$	инверсия $x$
$\cong$	изоморфизм
$\left\{ \begin{array}{l} > \\ < \end{array} \right.$	больше, чем меньше, чем
$\Sigma$	сумма
$+, -$	в зависимости от контекста коннотации этих знаков различны: больше, меньше; присутствие, отсутствие; первый, второй член пары противоположностей

# Указатель мифов

## I. Порядковый и тематический

### а) Новые мифы

- М<sub>354a</sub>** Тукуна: охотник Монманеки и его жены 11-14, 19-21, 22-67, 73-81, 85, 86, 89, 90, 93, 97-111, 121, 149, 150, 157, 220, 221, 245, 353-355, 360
- М<sub>354b</sub>** Димшиан: супруги-животные 33, 76
- М<sub>354c</sub>** Кри: супруги-животные 34, 76
- М<sub>354d</sub>** Меномини: супруги-животные 34, 76
- М<sub>355</sub>** Хикскарьян: садовая лягушка 23, 24, 76
- М<sub>356</sub>** Толупан: визит на небо 26
- М<sub>357</sub>** Кадувео: происхождение саванны и леса 29, 40, 76
- М<sub>358</sub>** Тукуна: происхождение птицы *Crotophaga* 31, 73, 74, 76, 90, 297
- М<sub>359</sub>** Пуэльче: происхождение пятен на Луне 33
- М<sub>360</sub>** Толупан: две дочери Луны 34-36, 221
- М<sub>361</sub>** Толупан: две невесты Луны 34-37, 43, 100, 221
- М<sub>362</sub>** Макуши: происхождение Пояса Ориона, Венеры и Сириуса 34-38, 78, 221
- М<sub>363</sub>** Макуши: происхождение некоторых звезд 35, 36, 221
- М<sub>364a</sub>** Уитото: катящаяся голова 40, 67, 73, 76
- М<sub>364b</sub>** Чипайа: катящаяся голова 41, 67, 73, 76
- М<sub>365</sub>** Блэкфут: человек-туловище 41
- М<sub>366</sub>** Ирокезы (Сенека): надоедливый человек 41, 42, 48, 79
- М<sub>367</sub>** Кри (Sweet Grass): ребенок койота 42, 53, 54, 79
- М<sub>368</sub>** Кри: надоедливая женщина 42, 54, 72, 79, 219, 355
- М<sub>369a</sub>** Ассинибойн: надоедливая женщина 42, 43, 53, 72, 79, 355
- М<sub>369b</sub>** Оглала-Дакота: надоедливая женщина 43, 44 355
- М<sub>369c</sub>** Кроу: надоедливая женщина 43, 355
- М<sub>369d</sub>** Пауни: надоедливая женщина 43, 355
- М<sub>370a</sub>** Уичита: надоедливая женщина 43, 44, 53, 54, 79
- М<sub>370b</sub>** Понка: надоедливая женщина 387
- М<sub>370c</sub>** Арикара: надоедливая женщина 54, 79
- М<sub>371</sub>** Санпоил: надоедливая женщина 44
- М<sub>372</sub>** Салиши (Пьюджет-Саунд): надоедливая женщина 44
- М<sub>373a</sub>** Ассинибойн: лягушка-похитительница 44
- М<sub>373b</sub>** Клатат: лягушка-похитительница 44
- М<sub>373c</sub>** Модок: лягушка-похитительница 44
- М<sub>373d</sub>** Талтаны: жаба-похитительница 45
- М<sub>373e</sub>** Пенобскот: жаба-похитительница 46
- М<sub>373f</sub>** Майду: женщина-Солнце ворует детей у женщины-лягушки 49
- М<sub>374a</sub>** Оджибве: старуха-жаба ворует ребенка 46-52, 204
- М<sub>374b</sub>** Оджибве: Мукаки-Миндемоя — женщина-жаба 45-52, 204, 264, 313, 388
- М<sub>374c</sub>** Оджибве: обольстительная пища 49, 321
- М<sub>374d</sub>** Наскапи: людоедка — воровка детей и происхождение белухи 47, 49, 72
- М<sub>375a</sub>** Салиши (прибрежные): радостный демиург (1) 46, 48, 79
- М<sub>375b</sub>** Салиши (прибрежные): радостный демиург (2) 46
- М<sub>376a</sub>** Салиши (прибрежные): происхождение диких ягод (1) 48
- М<sub>376b</sub>** Салиши (прибрежные): происхождение диких ягод (2) 48
- М<sub>377</sub>** Пассамакуодди: людоедка — воровка детей 49, 55, 56, 180
- М<sub>378</sub>** Пауни (Скиди): происхождение оболочек из крючков (1) 53

- М<sub>379</sub>. Пауни (Скиди): происхождение оболочек из крючков (2) 53  
 М<sub>380</sub>. Арапахо: милый лжец 53, 54  
 М<sub>381</sub>. Пенобскот: надоедливый муж 55  
 М<sub>382</sub>. Салиши (прибрежные): неудачные браки 55  
 М<sub>383</sub>. Арапахо: бег амазонок 56  
 М<sub>384</sub>. Шошоны: происхождение женского сексуального зловония 56  
 М<sub>385</sub>. Северная Америка: роковая черепаха 56, 101, 355  
 М<sub>386</sub>. Гайана: роковая лягушка 56, 101  
 М<sub>387a</sub>. Йиваро: неудача полиандрии 387, 220  
 М<sub>387b</sub>. Тумупаса: женщина-жаба, или неудача полигинии 220  
 М<sub>387c</sub>. Хидатса: ревнивый гончар 387, 311  
 М<sub>387d</sub>. Оджибве: рождение Солнца 220  
 М<sub>388</sub>. Меномини: пение лягушек 57, 58, 60  
 М<sub>389</sub>. Мундуруку: происхождение жаб 58, 59  
 М<sub>390</sub>. Кашинауа: прожорливая жаба 58, 59, 60  
 М<sub>391</sub>. Темба: катящаяся голова 67-69, 72, 79  
 М<sub>392a</sub>. Куниба: катящаяся голова и происхождение Луны 68, 73, 79, 111, 115, 297  
 М<sub>392b</sub>. Бороро: Солнце и Луна 69, 115  
 М<sub>393a</sub>. Кашинауа: происхождение Луны (1) 69, 70, 71-73, 76-81, 103, 107-109, 111, 115-117, 157  
 М<sub>393b</sub>. Кашинауа: происхождение Луны (2) 70-73, 76-81, 103, 107-109, 111, 115-117, 157  
 М<sub>394</sub>. Кашинауа: происхождение Луны (3) 71, 72, 76-81, 103, 107-109, 111, 112, 115-117, 157  
 М<sub>395a</sub>. Такана: катящаяся голова (1) 71  
 М<sub>395b</sub>. Такана: катящаяся голова (2) 71  
 М<sub>395c</sub>. Такана: катящаяся голова (3) 71  
 М<sub>395d</sub>. Кавиненья: катящаяся голова 72  
 М<sub>396</sub>. Араваки: происхождение козодоя 72, 90, 108  
 М<sub>397</sub>. Алгонкины: катящаяся и цепляющаяся скала 72  
 М<sub>398</sub>. Мундуруку: происхождение собак 74  
 М<sub>399</sub>. Лиллуэт: происхождение пятен на Луне 56, 57, 75  
 М<sub>400a</sub>. Кёр-д'ален: происхождение пятен на Луне 75, 110  
 М<sub>400b</sub>. Томпсон: маленькая сестра Луны 75, 110  
 М<sub>401</sub>. Йиваро: происхождение пятен на Луне 73, 76  
 М<sub>402</sub>. Мундуруку: приключения Перисюата 86, 87, 88, 91-94, 185, 337, 338, 342, 355  
 М<sub>403a</sub>. Темба: приключения охотника на козодоев 86, 87-94, 185, 337, 338  
 М<sub>403b</sub>. Тенетехара: приключения Вираи 86, 87-94, 185, 337, 339, 355  
 М<sub>403c</sub>. Чипайа: приключения индейца 88, 93, 185, 337, 338  
 М<sub>403d</sub>. Кавиненья: приключения заблудившегося охотника 93, 185, 337, 355  
 М<sub>404</sub>. Каяпо: приключения Сакавапé 86, 88, 91, 93, 185, 337, 338  
 М<sub>405</sub>. Тукуна: пирога Солнца 65, 97, 98, 101-105, 134  
 М<sub>406</sub>. Варрау: история красавицы Ассавако 90, 98, 99, 101-105, 110, 111, 115-117, 133, 134, 157  
 М<sub>407</sub>. Тупи (Амазония): происхождение Южного Креста 100, 103, 110  
 М<sub>408</sub>. Дене-Заячья Шкурка: перевозчик 106, 184  
 М<sub>409</sub>. Ирокезы: происхождение Солнца и Луны 107-110, 184  
 М<sub>410a</sub>. Кашинауа: первая ночь 112, 120, 125, 157  
 М<sub>410b</sub>. Кашинауа: удачная ночь 113, 120, 125  
 М<sub>411</sub>. Юпа: происхождение фаз Луны 113, 116, 125, 129  
 М<sub>412</sub>. Когі: происхождение дня 114, 116, 130  
 М<sub>413</sub>. Арауканы: длинная ночь 114-116, 125  
 М<sub>414</sub>. Такана: инцест Солнца с дочерью Луной 74, 116  
 М<sub>415</sub>. Таманак: дочери, понуждаемые к замужеству 116, 117, 120-124, 126, 133, 142, 157, 193, 228

- М<sub>416</sub> *Йабарана: происхождение дня и ночи* 44, 117-125, 360  
 М<sub>417</sub> *Катавиши: две радуги* 122  
 М<sub>418</sub> *Тукано: происхождение священных флейт* 124  
 М<sub>419</sub> *Она: удачная ночь* 34, 133, 210  
 М<sub>420a</sub> *Араваки: происхождение дневного света* 129  
 М<sub>420b</sub> *Калина: происхождение чередования дня и ночи* 129  
 М<sub>420c</sub> *Варрау: происхождение дневного света* 129  
 М<sub>421a</sub> *Мундуруку: происхождение чередования дня и ночи* 129, 133, 210  
 М<sub>421b</sub> *Каяпо: происхождение чередования дня и ночи* 129, 133  
 М<sub>422</sub> *Амазония: разлад Солнца и Луны* 134  
 М<sub>423a</sub> *Уитото: происхождение плешивости* 135  
 М<sub>423b</sub> *Шороти: происхождение плешивости* 135  
 М<sub>423c</sub> *Юна: происхождение плешивости* 135  
 М<sub>424</sub> *Арауканы: происхождение плешивости* 136, 137  
 М<sub>425</sub> *Арапахо: жены небесных светил (1)* 155, 156, 157, 168, 187, 188, 287, 378, 381, 385  
 М<sub>426</sub> *Арапахо: жены небесных светил (2)* 156, 157, 160, 164, 165, 168, 187-189, 213, 287, 378, 381, 385  
 М<sub>427a</sub> *Арапахо: жены небесных светил (3)* 157, 168, 179, 187-189, 287, 378, 381, 385  
 М<sub>427b</sub> *Арапахо: жены небесных светил (4)* 157, 168, 187-189, 213, 287, 378, 381, 385  
 М<sub>428</sub> *Арапахо: жены небесных светил (5)* 11, 161-164, 164-168, 187-189, 221, 229, 231, 232, 287, 356, 363, 378, 381, 385  
 М<sub>429a</sub> *Кроу: жены небесных светил (1)* 175, 176, 178, 179, 187-189, 197, 198, 214, 219, 388  
 М<sub>429b</sub> *Кроу: жены небесных светил (2)* 175, 176, 187-189, 214, 219  
 М<sub>429c</sub> *Кроу: жены небесных светил (3)* 175, 176, 187-189, 197, 198, 214, 219  
 М<sub>429d</sub> *Кроу: жены небесных светил (4)* 175, 176, 187-189, 197, 198, 214, 219  
 М<sub>430a</sub> *Хидатса: жены небесных светил (1)* 175, 176, 187-189, 215, 216, 219  
 М<sub>430b</sub> *Хидатса: жены небесных светил (2)* 175, 176, 187-189, 198, 216, 217, 219 388  
 М<sub>431</sub> *Каска: жены небесных светил* 173, 183, 190, 191  
 М<sub>432</sub> *Талтаны: жены небесных светил* 173  
 М<sub>433</sub> *Цецаут: жены небесных светил* 173  
 М<sub>434</sub> *Карриер: жены небесных светил* 173  
 М<sub>435</sub> *Кри: жены небесных светил* 173, 210  
 М<sub>436</sub> *Ассинибойн: жены небесных светил* 173  
 М<sub>437a</sub> *Пассамакуодди: жены небесных светил (1)* 173-175, 177-180, 185, 191, 338  
 М<sub>437b</sub> *Пассамакуодди: жены небесных светил (2)* 173-175, 177-180, 185, 191, 338  
 М<sub>438a</sub> *Микмаки: жены небесных светил (1)* 173-175, 177-180, 185, 191, 338  
 М<sub>438b</sub> *Микмаки: жены небесных светил (2)* 173-175, 177-180, 185, 191, 338  
 М<sub>439</sub> *Арикара: ошибочный выбор* 179, 180, 321, 390  
 М<sub>440</sub> *Микмаки: дикобраз и жаба* 180, 181  
 М<sub>441</sub> *Ирокезы: дикобраз — вершитель периодичности* 181  
 М<sub>442a</sub> *Талтаны, и др.: дикобраз — повелитель холода* 181, 182  
 М<sub>442b</sub> *Томпсон: дикобраз — распорядитель царства животных* 205  
 М<sub>443a,b</sub> *Меномини: дикобраз — повелитель холода* 182, 183, 193  
 М<sub>444a</sub> *Оджибве: жены небесных светил* 173, 183, 184, 191-193, 385  
 М<sub>444b</sub> *Оджибве (Тимагами): жены небесных светил* 185, 191, 385  
 М<sub>444c</sub> *Оджибве (озеро Верхнее): жены небесных светил* 185, 191, 385  
 М<sub>444d</sub> *Меномини: птица-нырок* 185, 385  
 М<sub>445</sub> *Арапахо: раскрашенный дикобраз* 186, 187, 385  
 М<sub>446</sub> *Арапахо: далекая принцесса* 189  
 М<sub>447</sub> *Оджибве: жены небесных светил (вариант с перестановками)* 191, 192, 193, 204, 249, 385  
 М<sub>448</sub> *Киова: супруги Звезд* 195  
 М<sub>449</sub> *Арикара: сын Звезды* 197

- М<sub>450</sub>. Чейенны: спор небесных светил 209  
 М<sub>451a</sub>. Уичита: жены небесных светил 210  
 М<sub>451b</sub>. Майами: жены небесных светил 210  
 М<sub>452</sub>. Чинук: спор небесных светил 210  
 М<sub>453a</sub>. Омаха-Понка: спор небесных светил 210  
 М<sub>453b</sub>. Дакота: спор небесных светил 210, 211  
 М<sub>454</sub>. Чироки: спор небесных светил\* 211, 212  
 М<sub>455</sub>. Гро-вантры: спор небесных светил 212, 213  
 М<sub>456</sub>. Уитото: спор небесных светил 219  
 М<sub>457</sub>. Арекуна: спор небесных светил 220, 221  
 М<sub>458</sub>. Манданы: отдых Солнца и Луны 225-229, 251, 297, 298, 323, 353-355  
 М<sub>459a</sub>. Манданы: девушка и Солнце 222, 234, 235, 239, 244, 326, 348, 349, 358  
 М<sub>459b</sub>. Манданы: миф о происхождении (1) 349  
 М<sub>459c</sub>. Манданы: миф о происхождении (2) 349  
 М<sub>460</sub>. Манданы: спор небесных светил (1) 198, 222, 237, 238, 240, 242, 244, 286, 324, 334, 336, 339, 342-346, 355  
 М<sub>461</sub>. Манданы: спор небесных светил (2) 238-240, 242, 250, 252, 254, 255, 286, 323, 324  
 М<sub>462</sub>. Манданы: девушка-дикарка (1) 239, 240, 251, 254, 285, 286, 301 390  
 М<sub>463</sub>. Манданы: девушка-дикарка (2) 239, 250, 285, 290  
 М<sub>464</sub>. Хидатса: бизоны приходят на помощь (1) 250, 285, 286, 309, 358  
 М<sub>465</sub>. Хидатса: бизоны приходят на помощь (2) 250-252, 255, 285, 286, 309  
 М<sub>466</sub>. Арапахо: каменный мальчик 223, 256, 288, 289, 294, 297, 303, 308  
 М<sub>467</sub>. Кроу: красная жениcina 256, 281, 283, 289, 390  
 М<sub>468</sub>. Кроу: под защитой карлика 256, 281, 390  
 М<sub>469a,b</sub>. Манданы: Снежная Сова 256, 282, 284, 285, 286, 295, 305, 306, 342-346, 390  
 М<sub>469c</sub>. Омаха: людоеды с красивыми шевелюрами 390  
 М<sub>469d</sub>. Хидатса: счастливые индейки 390  
 М<sub>470</sub>. Гро-вантры: Белый-Камень 256, 292  
 М<sub>471a</sub>. Шаста: лишние небесные светила 260, 261  
 М<sub>471b</sub>. Клатат: лишние небесные светила (1) 260, 262  
 М<sub>471c</sub>. Клатат: лишние небесные светила (2) 260  
 М<sub>471d</sub>. Атапаски (Джошуа): лишние небесные светила 113, 260-262, 269, 291  
 М<sub>471e</sub>. Блэкфут: лишние пальцы 262, 263  
 М<sub>471f</sub>. Модок: лишние дети 262, 263  
 М<sub>471g</sub>. Модок: две невесты 262  
 М<sub>472a</sub>. Меномини: декада 255  
 М<sub>472b</sub>. Не-персе: декада 258  
 М<sub>473a,b,c</sub>. Оджибве: братья-холостяки (1) 263, 265, 267, 268, 272, 273, 277, 280, 281, 493, 306, 309, 324  
 М<sub>474</sub>. Оттава: братья-холостяки 263, 265, 267, 273, 275, 280, 283, 291, 293, 294, 297, 305, 306, 309, 324  
 М<sub>475a</sub>. Оджибве: братья-холостяки (2) 263, 265, 273, 275, 280, 283, 291, 293, 306, 309, 324  
 М<sub>475b</sub>. Меномини: братья-холостяки 263, 265, 273, 275, 280, 283, 306, 309, 324  
 М<sub>475c,d,e,f</sub>. Меномини: женщины восточного неба 265, 266, 272, 273, 277, 280, 283, 291, 298, 299, 306, 309, 319, 324  
 М<sub>475g</sub>. Ямана: ревнивый брат 267, 280  
 М<sub>476a</sub>. Фокс: братья-холостяки 264, 265, 268-270, 280, 283, 306, 309, 324, 376  
 М<sub>476b</sub>. Меномини: катящаяся голова 376  
 М<sub>477a,b,c,d</sub>. Кри: братья-холостяки 265, 267, 268, 275, 277, 283, 285, 493, 306, 324  
 М<sub>478a,b</sub>. Меномини: десять Грозов 270, 272-280, 306, 324  
 М<sub>479a,b</sub>. Меномини: Птицы-Громы и их племянница 176, 264, 271-280, 283, 294, 309, 312, 313, 323, 324  
 М<sub>479c</sub>. Меномини: происхождение смены дней и времен года 277

- М<sub>480a</sub>. *Блэкфут: Красная Голова (1)* 191, **278-280**, 283, 293, 294, 306  
 М<sub>480b</sub>. *Блэкфут: Красная Голова (2)* 191, **280**, 283, 293, 294, 306  
 М<sub>481</sub>. *Манданы-Хидатса: сестра-убийца* **279**, 284, 289, 292, 297, 312  
 М<sub>482a,b,c,d,e</sub>. *Блэкфут: человек со шрамом* **280, 281**, 283, 306, 309, 321  
 М<sub>483</sub>. *Оглала-Дакота: происхождение ножа для скальпирования* **281**, 282, 283, 292, 295, 296, 306, 309  
 М<sub>484</sub>. *Виннебаго: происхождение священного оружия* **281**, 283, 289, 291, 305  
 М<sub>485</sub>. *Кроу: Красная Голова* **282-284**, 295, 296  
 М<sub>486a</sub>. *Кроу: мужчина со шрамом (1)* **282, 283**, 300, 306  
 М<sub>486b</sub>. *Кроу: мужчина со шрамом (2)* **283, 284**, 306  
 М<sub>487a</sub>. *Оглала-Дакота: каменный мальчик (1)* 268, **283, 284**, 288, 289, 290, 292  
 М<sub>487b</sub>. *Оглала-Дакота: хозяин зимней охоты* **284**, 291  
 М<sub>488</sub>. *Арапахо: Красная голова* **287, 288**, 292-294  
 М<sub>489a</sub>. *Оглала-Дакота: каменный мальчик (2)* **283, 289-294**, 306  
 М<sub>489b,c,d,e</sub>. *Оглала-Дакота: братья-холостяки* **290-292**  
 М<sub>489f</sub>. *Дакота: Белое-Перо* **291**, 298, 301  
 М<sub>490</sub>. *Киова: Красная Голова* **292, 293**, 302, 303  
 М<sub>491a,b</sub>. *Кри: Солнце, попавшее в западню* **298**, 302, 322  
 М<sub>492a,b</sub>. *Оджибве: Солнце, попавшее в западню* **298**, 302, 322  
 М<sub>493a,b</sub>. *Меномини: Солнце, попавшее в западню* **292, 298**, 299, 302, 307, 322  
 М<sub>493c,d</sub>. *Меномини: ослабленное Солнце* **300, 301**, 303  
 М<sub>494</sub>. *Наскапи: Луна, попавшая в западню* **298**, 301, 303  
 М<sub>495a</sub>. *Меномини: Красная Голова (1)* 11, 46, **307, 309, 310**, 319, 321-325  
 М<sub>495b</sub>. *Меномини: Красная Голова (2)* 11, **311**, 319, 321, 323, 324  
 М<sub>496</sub>. *Оттава: жена Луны* 311  
 М<sub>497</sub>. *Пауни: Луч-Солнца* 311  
 М<sub>498</sub>. *Манданы: невеста Солнца* 312  
 М<sub>499</sub>. *Оджибве: две Луны* 135, **312-321**, 325  
 М<sub>500</sub>. *Гуроны-Виандоты: происхождение кленового сахара* 315  
 М<sub>501a</sub>. *Меномини: происхождение кленового сахара (1)* 139, **316**, 317  
 М<sub>501b</sub>. *Меномини: происхождение кленового сахара (2)* 50, **317**, 318  
 М<sub>502</sub>. *Оджибве (Тимагами): дисциплинированный восточный ветер* 321  
 М<sub>503a</sub>. *Манданы: визит на небо* 219, **331-346**, 354, 392  
 М<sub>503b</sub>. *Хидатса: человек, превратившийся в змея (1)* 334, **336**, 346  
 М<sub>503c</sub>. *Хидатса: человек, превратившийся в змея (2)* 334, **336**  
 М<sub>503d</sub>. *Хидатса: хромой* **337**  
 М<sub>503e</sub>. *Хидатса: хромая* **337**  
 М<sub>504</sub>. *Ассинибойн: обидчивый перевозчик* **338**  
 М<sub>505</sub>. *Кикапу: обидчивый перевозчик* **338**  
 М<sub>506</sub>. *Салиши (прибрежные): обидчивый перевозчик* **339**  
 М<sub>507</sub>. *Оглала-Дакота: волшебная пирога* **339**  
 М<sub>508</sub>. *Дакота: большая рыба* **339, 340**, 346, 355  
 М<sub>509</sub>. *Араваки: происхождение островов* **340**, 341, 350  
 М<sub>510</sub>. *Манданы: миф о происхождении (3)* 223, 348, 350  
 М<sub>511</sub>. *Манданы: миф о происхождении (4)* 223, 348, 350  
 М<sub>512</sub>. *Манданы: миф о происхождении (5)* 54, 223, 341, **348-350**  
 М<sub>513</sub>. *Манданы-Хидатса: миф о происхождении (6)* 223, 341, **348-350**, 355  
 М<sub>514</sub>. *Манданы: миф о происхождении (7)* 223, 341, **348-350**, 352, 355, **360**  
 М<sub>515</sub>. *Манданы: миф о происхождении (8)* 223, 341, **348-350**, 355, **360**  
 М<sub>516</sub>. *Хидатса: миф о происхождении (1)* 341, 355  
 М<sub>517</sub>. *Хидатса: миф о происхождении (2)* 341, 355  
 М<sub>518</sub>. *Хидатса: миф о происхождении (3) и потоп* 341, 355, 358  
 М<sub>519</sub>. *Манданы: потоп* 341, 355, 358



- М<sub>520</sub>. *Хидатса: миф о происхождении (4) и спуск с неба* 341, 352, 355  
 М<sub>521</sub>. *Хидатса: миф о происхождении (5), место выхода наружу и потоп* 341, 355, 358  
 М<sub>522</sub>. *Хидатса: миф о происхождении (6) и спуск с неба* 341, 352, 355  
 М<sub>523</sub>. *Чейенны: мучимый теленок* 355, 359  
 М<sub>524</sub>. *Толунан: возникновение пищеварительного процесса* 355, 360, 361  
 М<sub>525</sub>. *Санема: голодные карлики* 362  
 М<sub>526</sub>. *Омаха: происхождение кухни* 365  
 М<sub>527</sub>. *Виандоты: происхождение кухни* 366  
 М<sub>528</sub>. *Покомчи: происхождение цвета маиса и фасоли* 366

**б) Дополнения к мифам, частично пересказанным в предыдущих томах**

- М<sub>13</sub>. *Гуарани-Мбиа: происхождение Шариа* 121, 139  
 М<sub>60</sub>. *Тукуна: беды Симидиуе* 83-94, 185  
 М<sub>104</sub>. *Амазония: происхождение ночи* 130-136, 221, 385  
 М<sub>129a</sub>. *Тукуна (фрагмент М<sub>60</sub>)*  
 М<sub>130</sub>. *Калина: Волосы Вероники* 28-32, 35, 38, 65-67, 76-82  
 М<sub>130b</sub>. *Араваки: Волосы Вероники* 35  
 М<sub>131c</sub>. *Калина: происхождение Ориона* 38  
 М<sub>149a</sub>. *Арекуна: разоритель лягушачьих жилищ* 56, 80, 100-105, 111, 112, 114-116, 133, 134, 157, 385  
 М<sub>149b</sub>. *Араваки: разоритель лягушачьих жилищ. См.: М<sub>149a</sub>*  
 М<sub>248</sub>. *Мундуруку: выздоровление благодаря выдрам* 47, 48, 59-62  
 М<sub>252</sub>. *Вай-вай: первое соитие* 123  
 М<sub>255</sub>. *Мундуруку: происхождение летнего и зимнего Солнца* 65, 67, 68, 73, 74, 79-90, 98, 102, 137  
 М<sub>256</sub>. *Такана: любовник Луны* 61, 79, 137, 189  
 М<sub>256b</sub>. *Тумупаса: любовник Луны. См.: М<sub>256</sub>*  
 М<sub>256c</sub>. *Тумупаса: тапир и Луна. См.: М<sub>256</sub>*  
 М<sub>317</sub>. *Варрау: приключение Коророманны* 40, 41, 61, 67, 73, 76, 86, 88, 91-93, 106, 185  
 М<sub>226a</sub>. *Тупи (Амазония): происхождение ночи* 129-133, 136, 210, 212, 221

**в) Ссылки на другие мифы предыдущих томов**

- |  |   |
|--|---|
| М <sub>1</sub> 11, 137-140, 152, 160, 175, 189, 190,             | М <sub>150</sub> —М <sub>159</sub> 72, 79               |
| 231, 324, 325, 360   |   |
| М <sub>7</sub> —М <sub>12</sub> 11, 137-140, 152, 160, 175, 190, | М <sub>165</sub> —М <sub>168</sub> 67, 297              |
| 231, 324, 325  |   |
| М <sub>8</sub> 324, 325  | М <sub>177</sub> 69                                     |
| М <sub>9</sub> 231   | М <sub>187</sub> 139                                    |
| М <sub>10</sub> 11, 231, 232, 245, 246, 325, 356, 363,           | М <sub>192</sub> 316                                    |
| 378  |   |
| М <sub>24</sub> 11, 267, 324, 391                                | М <sub>233</sub> —М <sub>239</sub> 57                   |
| М <sub>28</sub> 28, 35, 36, 38, 337                              | М <sub>236</sub> 57                                     |
| М <sub>49</sub> —М <sub>50</sub> 60, 73, 74                      | М <sub>240</sub> 358                                    |
| М <sub>53</sub> 245, 246   | М <sub>241</sub> —М <sub>244</sub> 204                  |
| М <sub>70</sub> —М <sub>86</sub> 212                             | М <sub>241</sub> 19, 45-52, 79, 110, 151, 277, 288, 312 |
| М <sub>77</sub> 60   | М <sub>243</sub> 41, 47, 90, 110, 151, 235, 236         |
| М <sub>79</sub> 60   | М <sub>244</sub> 47, 110, 151                           |
| М <sub>80</sub> 60   | М <sub>247</sub> 79, 92                                 |
| М <sub>82</sub> 30   | М <sub>264</sub> 35, 36                                 |
| М <sub>87</sub> —М <sub>93</sub> 151                             | М <sub>265</sub> 36, 38                                 |
| М <sub>95</sub> 19, 151  | М <sub>266</sub> 214                                    |
| М <sub>106</sub> 151   | М <sub>275</sub> —М <sub>276</sub> 124                  |
| М <sub>110</sub> 151   | М <sub>278</sub> 31                                     |

M<sub>112</sub> 151  
 M<sub>124</sub> 337  
 M<sub>132</sub> 37  
 M<sub>134</sub>—M<sub>135</sub> 35, 36, 38, 39, 66, 76-82  
 M<sub>136</sub> 28, 35, 36, 38, 39, 66, 76-82  
 M<sub>139</sub> 337, 338  
 M<sub>145</sub> 79

M<sub>279</sub> 30, 35, 38, 39, 76-82  
 M<sub>285</sub> 35, 36, 38, 39  
 M<sub>286</sub> 73, 74, 76  
 M<sub>298</sub> 111  
 M<sub>299</sub> 114, 220  
 M<sub>300</sub> 261  
 M<sub>332</sub> 99

## II. По племенам

Алгонкины (племена)  
 Амазония  
 Америка Северная  
 Араваки  
 Арапахо  
 Арауканы  
 Арскуна  
 Арикара  
 Ассинибойн  
 Атапаски (Джошуа)  
 Блэкфут (Черноногие)  
 Бороро  
 Вай-вай  
 Варрау  
 Виандоты  
 Виннебаго  
 Гайана  
 Гро-вантры  
 Гуарани-Мбиа  
 Гуроны  
 Дакота  
 Дене-Заячья Шкурка  
 Ирокезы  
 Йабарана  
 Йиваро  
 Кавиненья  
 Кадувео  
 Калина (Калинья)  
 Карриер  
 Каска  
 Катавиши  
 Кашинауа  
 Каяпо (Кайапо)  
 Кёр-д'Ален  
 Кикапу  
 Киова  
 Клатат  
 Коги  
 Кри  
 Кроу  
 Куниба

M<sub>397</sub>  
 (M<sub>104</sub>), M<sub>422</sub>  
 M<sub>385</sub>  
 (M<sub>130b, 149b</sub>), M<sub>396, 420a</sub>  
 M<sub>380, 383, 425, 426, 427a-b, 428, 445, 446, 466, 488</sub>  
 M<sub>413, 424</sub>  
 (M<sub>149a</sub>), M<sub>457</sub>  
 M<sub>370c, 439, 449</sub>  
 M<sub>369, 373, 436, 504</sub>  
 M<sub>471d</sub>  
 M<sub>365, 471e, 480a-b, 482a-e</sub>  
 M<sub>392b</sub>  
 (M<sub>252</sub>)  
 (M<sub>317</sub>), M<sub>406, 420c</sub>  
 M<sub>500, 527</sub>  
 M<sub>484</sub>  
 M<sub>386</sub>  
 M<sub>455, 470</sub>  
 (M<sub>13</sub>)  
 M<sub>500</sub>  
 M<sub>369b, 453b, 483, 487a-b, 489a-f, 507, 508</sub>  
 M<sub>408</sub>  
 M<sub>366, 409, 441</sub>  
 M<sub>416</sub>  
 M<sub>387, 401</sub>  
 M<sub>395d, 403d</sub>  
 M<sub>357</sub>  
 (M<sub>130, 131c</sub>), M<sub>420b</sub>  
 M<sub>434</sub>  
 M<sub>431</sub>  
 M<sub>417</sub>  
 M<sub>390, 393a-b, 394, 410a-b</sub>  
 M<sub>404, 421b</sub>  
 M<sub>400</sub>  
 M<sub>505</sub>  
 M<sub>448, 490</sub>  
 M<sub>373b, 471b-c</sub>  
 M<sub>412</sub>  
 M<sub>354c, 367, 368, 435, 477a-d, 491a-b</sub>  
 M<sub>369c, 429a-d, 467, 468, 485, 486a-b</sub>  
 M<sub>392a</sub>

Лиллуэт	M <sub>399</sub>
Майами	M <sub>451b</sub>
Майду	M <sub>373f</sub>
Макуши	M <sub>362,363</sub>
Мандан	M <sub>458,459a-c,460,461,462,463,469a-b,481,498,503,510,511,512,513,514,515,519</sub>
Меномини	M <sub>354d,388,443a-b,444d,472a,475b-f,476b,478a-b,479a-c,493a-d,495a-b,501a-b</sub>
Микмаки	M <sub>438a-b,440</sub>
Модок	M <sub>373c,471f-g</sub>
Мундуруку	(M <sub>248,255</sub> ), M <sub>389,398,402,421a</sub>
Наскапи	M <sub>374d,494</sub>
Не-персе	M <sub>472b</sub>
Оджибве	M <sub>373f,374a-c,387d,444a-c,447,473a-c,475a,492a-b,499,502</sub>
Омаха	M <sub>453a,469c,526</sub>
Она	M <sub>419</sub>
Оттава	M <sub>474,496</sub>
Пассамакуодди	M <sub>377,437a-b</sub>
Пауни	M <sub>369d,378,379,397</sub>
Пенобскот	M <sub>373e,381</sub>
Покомчи	M <sub>528</sub>
Понка	M <sub>370b,453a</sub>
Пуэльче	M <sub>359</sub>
Салиши (прибрежные)	M <sub>375a-b,376a-b,382,506</sub>
Салиши (Пьюджет-Саунд)	M <sub>372</sub>
Санема	M <sub>525</sub>
Санпоил	M <sub>371</sub>
Такана	(M <sub>256</sub> ), M <sub>395a-c,414</sub>
Талтаны	M <sub>373d,432,442</sub>
Таманак	M <sub>415</sub>
Темба	M <sub>391,403a</sub>
Тенетехара	M <sub>403b</sub>
Толупан	M <sub>356,360,361,524</sub>
Томпсон	M <sub>400b,442b</sub>
Тукано	M <sub>418</sub>
Тукуна	(M <sub>60,129a</sub> ), M <sub>354,358,405</sub>
Тумупаса	(M <sub>256b-c</sub> ), M <sub>387b</sub>
Тупи (племена Амазонии)	(M <sub>326a</sub> ), M <sub>407</sub>
Уитото	M <sub>364,423a,456</sub>
Уичита	M <sub>370,451a</sub>
Хидатса	M <sub>387c,430a-b,464,465,469d,481,503b-e,513,516,517,518,520,521,522</sub>
Хикскарьян	M <sub>355</sub>
Цецаут	M <sub>433</sub>
Цимшиан	M <sub>354b</sub>
Чейенны	M <sub>450,523</sub>
Чинук	M <sub>452</sub>
Чипайа	M <sub>364b,403c</sub>
Чироки	M <sub>454</sub>
Шаста	M <sub>471a</sub>
Шороти	M <sub>423b</sub>
Шошоны	M <sub>384</sub>
Юпа	M <sub>411,423c</sub>
Ямана	M <sub>475g</sub>

\* В тексте на с. 212 данный миф приведен под названием «Жены небесных светил». По-видимому, здесь имеет место опечатка во французском оригинале.

# Общий указатель

Сведения о племенах, которые упоминаются в работе достаточно часто, можно получить из второй части «Указателя мифов». Фамилии отсылают к цитируемым или обсуждаемым в тексте авторам, кроме этнографических отсылок, которые, как и в предыдущих томах, мы не включили, чтобы не перегружать указатель.

## А

Авокадо 38, 394

Агрикультура (земледелие) 20-27, 38, 48, 57, 85, 127, 134, 151, 153, 163, 225, 228, 235, 239-242, 285, 286, 332, 335, 342-346, 351, 379, 391 et *passim*.

Агуаруна 86, 398

Агути 36, 91, 398

Адюльтер 35, 36, 38, 77-79, 124, 129, 184, 222, 240, 285, 286, 296

Азартные игры 49, 250, 252, 282

Айова 305

Акустический (запрет) 129, 132, 175-179, 189, 212, 231-233, 236, 245, 246, 325-327, 353, 362, 378-380

Акушерский. См.: Роды

Алеутские острова 259

Аллигатор. См.: Кайман

Аляска 14, 48, 52, 60, 203, 259, 295, 366, 383

Американская шелковица (тутовое дерево) 254

Американский барсук (*Gulo luscus*). См.: Барсук

Американский лось (*Alces alces*) 203, 300

Американский можжевельник 194, 349, 351

Амфисбена 333, 407

Аналоговый, бинарный 77, 78

Ананас 84, 91, 99

Антарес (звезда) 34

«Антилопа» (*Antilocapra americana*) 282, 348

Антильские острова 52, 99, 103

Анус (происхождение) 139, 361, 362

Апельсин 367, 382

Ара 20-24, 26, 32, 34, 74, 97, 110, 134, 190, 232, 393. См.: Попугай

Араваки 65, 72, 122, 129, 131, 134, 257, 340, 269

Арауканы 61, 113-115, 136, 137, 396

Арбуз 99

Аристотель 365, 367, 408

Арифметический (численный) 15, 210, 252-269, 282, 299, 306, 322, 326, 327

Астрономический код... и др. 15, 27-39, 56, 57, 62, 65-82, 92-94, 103, 112, 116, 117, 120-124, 157, 169, 185, 197, 221, 222, 234, 254, 255, 303, 304. Также см.: Звезда, Луна, Млечный путь, Созвездия, Солнце, Радуга

Атапаски 45, 97, 106, 113, 155, 165, 173, 254, 257, 260, 368, 375, 381, 383, 384, 395

Атна 259

Африка 376, 381, 383

## Б

Бабочка 86, 87, 109

Бабочка Морфо 84-87

Бакаври 32

Банива 132, 261, 400

Барабан 211, 351, 357  
 Бари 79, 92, 132  
 Барсук 42, 43, 278, 279  
 Балдус А, 29, 68, 69  
 Банан 99  
 Батат 91  
 Бауэрс А. У. 222, 250 *et passim*.  
 Белка 88, 174, 175, 370  
 Белка красная 175-179, 196, 199, 200  
 Белка полосатая 175-179, 181, 196, 199, 200, 277  
 Белла кула 253, 254, 259, 403  
 Белуха, белая рыба 47, 72  
 Белый, черный 70, 71, 74, 76, 79, 80, 82, 157, 187, 234, 245, 304, 315, 319  
 Бем-те-ви. См.: Птица петоко  
 Береза 314, 317  
 Бесхвостые 44. См.: Лягушки  
 Бизон 42, 53, 54, 153, 159, 187, 197-200, 205, 213, 214, 218, 219, 222-224, 234-243, 249-254, 280-286, 292, 300, 301, 307, 336, 337, 341-343, 347-354, 358-360, 367 *et passim*.  
 Бильбоке 128, 400  
 Близкий, далекий 14, 21-26, 58, 61, 62, 67, 73-82, 91, 98, 99, 101, 102, 104, 111, 112, 115-146, 152, 157, 163, 164, 169, 210, 223-225, 240-246, 251, 252, 294-296, 303, 308, 309, 352, 353, 356, 371, См.: Инцест, Эндогамия  
 Бобер 34, 57, 75, 106, 181-183, 254, 298  
 Бобовые 241  
 Болезнь. См.: Эпидемия  
 Боливия 61, 71  
 Бороро 69, 102, 115, 134, 152, 175, 189, 326, 360, 384  
 Босх И. 92  
 Брилла-Саварен А. 369, 370  
 Броненосец 33, 36, 99  
 Брусничник 48  
 Брюхо, желудок 156, 157, 218  
 Буало-Деспоро Н. 331  
 Бэрбат М. 273

## В

Вай-Вай 341, 366, 400  
 Ван Гельдер Р. Г. 388  
 Вареный, жареный 24, 162, 163, 198, 213, 231-233, 238, 245, 264, 315, 316, 320, 325, 331, 332, 363-378  
 Варрау 28, 37, 39, 41, 46, 50, 52, 87, 98, 99, 102, 106, 107, 110, 129, 204, 235, 337  
 Вассен С. Х. 86, 87  
 Вдовство 264, 280, 285, 308, 313, 326, 359, 367  
 Веки, ресницы 60, 69, 381  
 Венера (планета) 33-37, 61, 90, 100, 117, 222  
 Венесуэла 44, 51, 52, 99, 107, 113-120, 204, 235, 362, 390  
 Верже П. 190  
 Вертел для поджаривания 366, 370, 371  
 Вертикаль, горизонталь 23, 24, 30, 73-76, 115-146, 152, 183, 189, 190, 193, 197, 206, 227, 334-336, 352, 353, 356. См.: Земля, небо  
 Ветер 100, 264, 290, 291, 320, 321, 349  
 Вечерняя звезда 221  
 Виандоты 261, 315, 366

Вийот 262, 405  
 Виннебаго 183, 281, 283, 289, 291, 305  
 Винту 394, 409  
 Влагалище, зубастое влагалище 123, 192, 256, 282, 284, 361, 362  
 Внутренности 28-39, 66, 77, 78, 192, 218, 219, 310, 322-325, 359, 360, 363, 375, 378. См.: Желудок, Кишечник  
 Внутри, вовне 206, 215, 218, 219, 333, 347, 358-362, 366, 367  
 Вода стоячая, текущая 50, 160, 244, 318, 321, 348, 351-353  
 Водяное чудовище диевае 21, 30  
 Война и др. 69-82, 89, 124, 138, 144, 223, 233, 234, 239, 250-252, 262, 279-282, 283-286, 294, 305, 307, 311, 322, 326, 331, 334, 340, 343-346, et passim.  
 Волк 33, 42, 191, 198, 253, 254, 282, 350  
 Волосы Вероники (созвездие) 28-30, 39, 65-67, 77, 78, 85, 90  
 Воображаемый, реальный, символический 59, 62, 67, 79, 87, 93, 94, 124, 125, 204, 206, 233, 247, 249, 301, 318, 353, 365  
 Ворон, ворона. Вороновые 106, 271, 314, 333, 335  
 Ворон (созвездие) 29, 324  
 Воспалительный процесс 356, 357  
 Воспитание девушек 116-124, 129, 150, 157, 161-167, 169, 180, 188-190, 192, 193, 229, 230, 308, 325, 380, 381, 384, 385  
 Временной, пространственный и др. 12, 25, 26, 79, 89, 115, 116-146, 152, 164-167, 185, 190, 224, 295, 324, 335, 350-354, 356 et passim.  
 Время. См.: Временной, пространственный  
 Выдра 34, 45, 47, 48, 59, 60, 106, 107, 109, 123, 283  
 Вышивка 162, 187-190, 195, 205, 213, 219, 254, 278, 280, 291, 293-396, 298, 303, 308, 309, 324

## Г

Гагара 173, 183-186, 193, 195-200, 209  
 Гейзерих 327, 407  
 Геллий Авл 361, 407  
 Генезис 169  
 Гермафродит 50, 79, 117, 130, 131, 133, 146, 168, 173, 230, 280, 284, 285, 290, 292, 293, 306, 310, 312, 316, 320, 321  
 Гиалы (астр) 28, 35-38, 76  
 Гикори 42, 314  
 Гинекология 163, 164, 166, 169, 190, 385  
 Гледичия 51, 395, 396  
 Глиняная посуда (керамика) 81, 118, 136, 364-369, 371, 372, 377  
 Голенастые 89  
 Голова 409  
 Голова катящаяся 40, 41, 67-82, 87, 108, 139, 264, 265, 269, 355, 376  
 Голова-трофей 74, 233, 251, 252, 264-269, 273, 280, 291-293, 297, 301, 303, 305-309. См.: Охота за головами, Скальп  
 Горбатый 312, 313, 319, 321  
 Град 276  
 Гренландия 60  
 Греция 369  
 Гриб 42, 251  
 Гроза 272, 273, 275, 291, 321, 333, 335, см: гром  
 Гром 135, 159, 160, 190, 238, 252, 254, 266, 268, 270-278, 281-283, 284, 299, 300, 313, 319-321, 323, 331-336, 342, 345, 346, 370  
 Громкий выход кишечных газов 72, 360  
 Груз лодки 223

Гуарайю 61, 70, 396  
Гуарани 65, 103, 120, 121, 281  
Гуариба 71, 273  
Гуйе К. Х. 91, 92  
Гусеница 88  
Гусь 235, 254, 281, 288, 336, 370

## Д

Дарвин, Кювье, Линней 199  
Двуутробка 122, 130-133, 136, 403  
Деверё Ж. 361  
Декада 238, 249-287, 299, 306, 309, 310, 321-328, 350, 403  
Дендроколаптиды 25  
День, ночь 12, 14, 33, 68-82, 90-94, 106-146, 150, 156-169, 179, 181, 189, 210-212, 221-223, 228, 229, 277, 278, 301-303, 311, 343, 344, 247, 352, 385, 386. См.: *Равноденствие*, *Солнцестояние*  
Дети (питание) 378-381  
Диахрония, синхрония 79-82, 111-124, 133-146, 164, 165, 168, 198, 199, 229, 277, 377  
Диегеньо 113  
Дикие коты 253  
Дикий виноград 387  
Дикобраз 49, 91, 155-157, 160-162, 169, 171-175, 180-206, 209, 213-215, 232, 233, 238, 249, 278, 279, 287, 293-296, 301, 308, 309, 319, 323, 333-338, 402  
Диплоидность 255, 261, 274, 350, 404  
Догриб 298, 406  
Дождь, ливень 100, 160, 272, 274, 276, 286, 320  
Доказательство 13, 14, 38, 49, 50, 54-56, 111-112, 157, 265-268, 274-277, 299, 313-321, 338, 339, 346, 347, 353-355  
Дрозд американский. См.: *«Красное горло»*  
Дуализм Манданов 201, 235, 236, 334, 335, 347-349  
Дурнишник 53, 396  
Дух вод 130, 133, 283  
Дух Дождя 235, 239  
Дух животных 87  
Дух лесов 40, 46  
Дух садов 332, 346, 348, 352  
Дыня 367  
Дюмезиль Ж. 370, 408  
Дюшан М. 359  
Дятел 84, 219, 288, 320

## Е

Евреи 369  
Европа 48, 176, 335, 362, 367, 369, 370, 380  
Енот-полоскун 264

## Ж

Жаба 35, 44-49, 55-59, 61, 75, 84, 88, 90, 92, 100, 113, 114, 133, 134, 162, 163, 180, 181, 204, 215-217, 220, 237, 242. См.: *Земноводное*, *Лягушка*  
Жаба песка 216  
Жалость 359  
Жареный 362, 364, 366, 376  
Же 57, 103, 134, 137, 152, 160, 182, 231-233, 235, 245, 246, 325, 326, 363, 378

Железо 47, 288-290, 315

«Желтая птица» 195

Желудок. См.: Внутренности

Жемчужины 183-185, 195, 204, 264, 265

Жесткокрылые 19, 25-27, 74, 157, 245

Журавль 281, 282, 338, 339, 355

### З

Зародыш 190, 197, 198, 289

Затмение 30-34, 65, 85, 89, 90, 121, 134, 142, 164, 215, 253

Затыкать, продырявливать (персонаж) 21-25, 42-44, 89, 90, 117-124, 137-139, 144, 156, 157, 163, 164, 191, 193, 198, 213, 265, 279, 280, 334, 349, 350, 358-362

Заяц 106, 333, 342, 350

Звезда 33-35, 65, 70-72, 77, 78, 103, 1112, 115, 116, 132, 133, 150-155, 161, 170-172, 175, 178-180, 183, 191, 192, 206, 209, 210, 221, 222, 234, 237, 254, 277, 361 et passim

Зеленая лягушка-древесница 43, 50, 271-263, 280

Земля, небо 12, 114-124, 137-146, 150, 156-168, 175-180, 191, 193, 195, 196, 219, 226-228, 231, 232, 236, 246, 264, 271, 297, 299, 300, 308, 309, 311, 312, 321-327, 334, 346-348, 352, 354, 356, 378, 379, 384, 385. См.: Вертикаль, горизонталь

Земноводное 35, 44, 49, 50, 58, 59, 61. См.: Жаба, Лягушка, Зеленая лягушка-древесница

Зимородок 254

Зловоние 42, 46, 56, 99, 131, 133, 192, 261, 338

Змеиная ягода (*snakeberry*) 48

Змея 36, 74, 75, 88, 129, 130, 135, 136, 198, 211-214, 227, 251, 252, 270-275, 282, 283, 299, 300, 323, 326, 331-337, 339-346

Значение 26, 52, 51, 93, 94, 137, 149, 168, 170, 176, 180, 187, 198, 199, 239, 242, 302, 337, 364, 371

Зодиак 92, 185

Золотая ветвь 228, 409

Зубы 69, 74, 76, 106, 150-163, 164, 213, 216, 237-246, 325, 379

### И

Ива 194, 223, 237, 332, 350

Иглоспинный дикобраз. См.: Дикобраз

Игра с веревочкой 128, 400

Игуана 105

Икра, молоки 45, 48, 79, 110, 395

Интервал 13, 15, 132-146, 164, 277, 278, 324, 337, 347, 357. См.: Непрерывность, Хроматизм

Инфраструктура 15, 28-30, 50, 51, 67, 103, 126, 135, 139, 143, 153, 158, 180, 181, 188, 194, 200-206, 209, 218, 222-225, 227, 228, 240, 242, 149, 274, 275, 301, 314, 315, 319, 321, 351-353, 375, 376

Инцест 32, 67-69, 73, 90, 98, 99, 101, 102, 103, 109-111, 113-124, 137, 142, 143, 239, 240, 289, 296, 297, 308, 352, 353. См.: Эндогамия, Экзогамия

Ирокезы 41, 51, 60, 69, 97, 106-109, 126, 211, 223, 254, 258, 315, 394

Исключение при перечислении 71

История, исторический 49-53, 93, 94, 142, 150, 151-154, 170-175, 192, 196, 198-206, 109, 212, 214, 221, 302, 307, 308, 327, 328, 348, 365

### Й

Йиваро 99, 115, 304, 367, 387, 409

### К

Кайман 88, 89, 337-339, 356. См.: Аллигатор



Кайнганг 367, 408  
 Календарь 144, 166, 167, 169, 177, 184-186, 194, 196-198, 224, 258-263, 268, 275-277, 290, 291, 314, 319-321, 326, 333, 335, 336, 341-344, 350-354  
 Калифорния 44, 45, 51, 71, 72, 113, 127, 128, 253, 254, 258, 259  
 Камас 375, 409  
 Камень 52, 137, 150, 184, 185, 213, 223, 235, 237, 238, 241, 284, 288-290, 292, 296, 297, 302, 303, 308, 309, 375  
 Камыш 349. См.: Тростник  
 Канада 14, 50, 153, 173, 203, 204, 295, 315, 316, 369  
 Канзас 52, 254, 295, 304-306, 366  
 Каннибализм 27, 28, 58, 145, 146, 219, 221, 233, 234, 238-245, 265, 279, 282, 284-288, 290, 292, 293, 297, 321-324, 326, 327, 356, 379 et passim.  
 Канопус (звезда) 34, 35  
 Каперс 367, 408  
 Каража 69, 341  
 Кардозо де Оливьера Р. 16  
 Карибу 34, 183, 184, 395, 300, 402  
 Карок 127, 400  
 Картофель 382  
 Катламет 33  
 Като 260, 404  
 Кахиты 51  
 Качели, колыбель 45-47, 264, 313  
 Кашуяна 87, 398  
 Каэтету. См.: Свинья дикая  
 Квуэйксада. См.: Свинья дикая  
 Кедр. См.: Американский можжевельник  
 Кельсонн К. Р., Холл Э. Р. 202, 203  
 Киова 155, 195, 254, 292, 293  
 Китай 254  
 Кишечник. См.: Желудок, Внутренности, Печень, Селезенка  
 Клатат 45, 109, 113, 114, 128, 253, 255, 257-263, 307, 400  
 Клещ 31  
 Клён 50, 312-321  
 Кляйн (группа) 272-274, 292, 307, 319  
 Коата 71, 83-85, 105  
 Ковчег 349-353  
 Ког 113-117, 130, 400  
 Коза 254  
 Козодой 72, 88, 90, 107, 220  
 Койот 42, 56, 75, 225-227, 260, 282, 348  
 Колумбия 39, 113, 114  
 Комар 41, 51  
 Комета 112. См.: Метеор  
 Конклин Г. К. 391  
 Консервы 375, 376, 382, 383  
 Копчение 366, 367, 370-377  
 Копченное мясо  
 Корзинки (плетеные изделия) 49, 118, 129, 262  
 Кох-Грюнберг Т. 35, 69 et passim  
 «Красное горло» 110  
 Красота (женская) 19, 20, 25, 53-56, 155, 156, 161, 162, 189, 213, 214, 216, 237, 238, 378

Крики 258, 260, 404  
 Крисс 139  
 Кровь. См.: Менструация  
 Кролик. См.: Заяц  
 Крот 300  
 Крыса 19, 91, 253. См.: Мышь  
 Крыса мускусная (ондатра) 254  
 Крыса полевая 241, 242  
 Крыса сумчатая 238, 241  
 Крючки 53, 54, 396. См.: Оболочка соцветия  
 Кубео 86, 97, 103, 368, 398  
 Куинолт 126, 400  
 Культура, природа 49, 50, 57, 58, 137, 138, 166, 167, 190-192, 195, 196, 205, 218, 219, 229, 230, 245, 273, 314, 317, 325, 327, 328, 334, 339, 357, 362, 363-377, 382, et passim.  
 Куница 33, 173, 184, 253  
 Куноару 50. См.: Лягушка, Зеленая лягушка-древесница  
 Куриные 84  
 Курупира 67  
 Кутеная 109, 153, 154, 261, 263, 400, 401  
 Кутровые (растения) 39, 394  
 Кухня, кулинарное искусство 15, 19, 33, 34, 51, 58, 91, 134, 135, 137-146, 151, 245, 274, 285, 312, 314, 315, 326, 332, 357-378, 382, et passim.  
 Кэдло 153, 210, 256

**Л**  
 Лавр, лавровые 20, 38, 39, 399  
 Ламантин 99, 394  
 Лебедь 264, 265, 280, 299, 336  
 Ледоход, ледяной затоп 94, 185, 186, 195-197, 224, 340, 346, 350-353, 357, 359  
 Леманн-Нитше Р. 113, 137 et passim.  
 Ленивец (зоол.) 74, 76, 361  
 Лепча 90, 398  
 Лес, Саванна 29, 113, 257, 348, 369  
 Лилейные 375, 409. См.: Камас  
 Лингвистический 39, 44, 57, 62, 93, 102, 103, 109, 110, 131, 152-155, 176-180, 199, 202, 209, 214, 215, 237, 239, 257, 263, 274-277, 366, 367, 377  
 Липа 42, 314  
 Лиса 42, 253  
 Лобковые волосы 288, 290, 294-309, 324  
 Логика 14, 15, 24, 28, 92, 93, 102, 103, 125, 126, 129, 141-146, 152, 164, 192, 199, 209, 274, 282, 303, 311, 328, 338, 343, 355, 356, 386  
 Лосось 127, 128, 260, 382  
 Лось 295, 300. См.: Американский лось  
 Лоуренс Б. 402  
 Лошадь 153, 224, 359, 360  
 Луисеньо 113  
 Лукиан 361, 407  
 Луна 14, 15, 30-36, 45, 49, 55, 56, 61-93, 98-123, 125-146, 149-173, 179-189, 193-195, 201, 209-232, 237-242, 249-262, 277, 280, 286, 287, 397-313, 319-325, 334, 336-338, 341, 350, 354, 362, 363, 385 et passim  
 Людовик XII 193, 402  
 Летучая мышь 119

Лягушка 13, 14, 19, 122-27, 33, 41-62, 74, 75, 79, 85, 99, 100, 106, 109-116, 149, 150, 155-157, 166-169, 179, 181, 193, 204, 205, 213-220, 229, 233, 242-246, 253, 254, 286, 322-324, 362, 379. См.: Жаба, Земноводное, Зеленая Лягушка-древесница  
Лякросс (хоккей) 270, 405

## М

Мадьеквивис 262-277, 281, 283, 285, 291, 320, 321  
Манс 20, 21, 24-27, 41, 232-244, 250, 286, 332, 333, 335, 343, 345-348, 350, 351, 366, 382 et passim  
Майа 105, 106, 110, 257, 341, 398  
Майду 49, 259, 404  
Макгрегор С. Э. 50, 51  
Малайский кинжал. См.: Крисс  
Малайцы 139  
Малеситы 261  
Манабозо, Манабуш, Манабус, Нанабозо, Ненебук, 191, 316, 317, 321. См.: Нихасан  
Манао 131  
Манданы 349-353  
Маниок 40, 84, 91, 100, 394  
Маори 369, 408  
Маранда П. 402  
Маска 95, 87  
Маскутен 296, 406  
Масло 264, 367  
Мастурбация 57, 58, 61  
Матка (анат.) 28, 80, 363  
Мед 19, 47-52, 57, 166, 192, 203-205, 313-320, 387, 364. См.: Оса, Пчела, Шершень, Шмель  
Медведь 42, 43, 45, 49-53, 55, 107, 181, 183, 184, 253, 254, 264, 265, 277, 291, 298-300, 310, 317, 322, 323-325, 347, 348  
Медведица (Большая, Малая) 29, 254, 255  
Медовый месяц 189, 305, 314  
Медуза (мифолог.) 264, 405  
Мексика 13, 39, 50-52, 203, 256, 262, 366  
Мелипоны, мелипониды 51, 395. См.: Пчела  
Менструация 28, 68, 70, 71, 78, 79, 80, 86, 103, 160, 162-169, 181, 189, 190, 198, 220, 229, 232, 233, 264, 265, 267, 273, 274, 284, 285, 297, 303-309, 310-312, 314-319, 363, 380, 383, 384, 385  
Метафора 13, 25, 49, 57, 59-62, 77, 98, 101, 102, 124, 193, 220, 239, 296, 307, 308, 312, 318, 373  
Метеор 72. См.: Комета  
Метеорология 177, 180-186, 197, 198, 264, 272, 273, 275-277, 282, 286, 291, 292, 316, 319-321, 350, 351, 370 et passim  
Методология 11-16, 37, 39, 50, 74-78, 93, 110, 138, 149, 150, 152, 157, 168, 170-175, 198, 199, 206, 217, 230, 236, 249, 270, 273, 292, 293, 296, 301, 302, 306, 307, 309, 317, 338, 252-357, 362, 363  
Метонимия 25, 57, 77, 100-103, 124, 221, 296, 302, 307, 316, 406  
Мех 42, 219, 234, 235, 250, 271  
Мимозовые 86  
Мириаста 86  
Млечный Путь 34, 80-82, 100, 112, 114, 123, 133  
Модуляция 15, 143

Мокасины 188, 253, 278-280, 283, 288, 290, 294, 303, 308  
Мокви 61, 396  
Молоки, икра 45, 48, 49, 79, 80, 109, 110  
Молоко. См.: Продукты секреции  
Моно О. 190  
Монтень М. де 330, 407  
Мораль 15, 94, 123, 124, 163, 164, 188-190, 324, 383-386  
Морж 254  
Москит 41, 42. См.: Комар  
Мост, пешеходные мостки 339, 355  
Моча. См.: Выделения, Недержание, Продукты секреции  
Мочевой пузырь 46, 50, 187, 192, 215  
Музыка 19, 99, 124, 142, 143, 183, 211, 261, 281, 338, 343, 351, 354  
Муравей 41, 88, 91, 184, 191, 253, 278-282, 292, 293  
Муравейник 91, 361  
Муфлон 282  
Мушмула 237, 403  
Мышь 33, 43, 54, 91, 106, 191, 238, 240, 241, 261, 298, 300, См.: Крыса  
Мягкий, твердый 77, 78, 364

## И

Ивахо 154, 177, 319  
Нанду 114, 400  
Наркотик 86, 87  
Натчез 258, 404  
Неделя 261, 269  
Недержание 19, 24, 46, 110, 155, 156, 162, 163, 179, 191, 193, 205, 213-215, 229, 237, 261, 311, 312, 316-318, 362  
Ненормальное рождение 164, 289  
Неподвижный, подвижный 23, 24, 120, 134-146, 164, 165, 184, 201, 339, 351, 353, 385  
Нерпрерывный, прерывистый 143-146, 259, 262, 275-278, 324, 328, 337, 341-347, 356, 357, 385. См.: Интервалы, Хроматизм  
Нибелунги 239, 403  
Низ, верх 22, 23, 29, 60, 61, 77, 78, 90, 107, 117, 126, 127, 137, 183, 186, 206, 215, 219, 273, 275, 276, 283, 294, 319, 321-326, 334, 354, 356, 360-362. См.: Земля, небо  
Нихансан 53-56  
Новая Гвинея 140, 141  
Новая Зеландия 369  
Новая Каледония 365, 369, 408  
Носуа 88  
Ночь. См.: День  
Нума Помпилий 327, 406  
Нумерация 256-253, 267-270, 282. См.: Арифметический  
Нырок 185, 195, 196, 402

## О

Обезьяны 89, 93, 119, 262. См.: Коата, Гуариба  
Обезьяна-паук. См.: Коата  
Обезьяна-ревун 88. См.: Гуариба  
Обидчивый перевозчик 87-89, 332, 333, 337-347, 354-356

Облысение, плешивость 130-133, 134-137, 234, 235, 282, 283, 295, 312-314, 319, 321, 383-385  
 Оболочка соцветия. См.: Крючки  
 Обычай, ритуалы 26, 74, 86-88, 124, 134, 157-161, 167, 168, 185-190, 194, 224, 227, 231-237, 240, 243, 249, 250, 255, 258, 263, 284-286, 293, 295, 296, 303-307, 315, 316, 334-337, 341-357, 370, 379 et passim  
 Овидий 326, 327, 406  
 Огненная Земля (Она, Яганы, Ямана) 34, 41, 52, 71, 72, 126, 133, 210, 267, 280, 289, 400  
 Океания 302, 381  
 Окипа 222, 234-237, 241, 243, 252, 254, 334, 341-343, 350-353  
 Оксинед 54, 234, 243, 334  
 Оленевые 41, 45, 46, 88, 91, 191, 218, 260, 271, 279-281, 284, 295, 296, 299, 300, 303, 309, 325, 326, 332, 336, 345, 348  
 Олень 223, 282, 300  
 Олива 367  
 Ономатополя 136, 400  
 Опата 257, 404  
 Опоссум. См.: Крыса сумчатая  
 Орегон, Вашингтон 44, 51, 60, 71, 72, 135, 258, 260, 262, 382  
 Орел 44, 107, 161, 162, 218, 224-228, 253, 282, 284, 298-300, 333-335, 347, 348, 353. См.: Охота на орлов  
 Ореол лунный, солнечный 30, 34. См.: Паргелий  
 Орион 28-30, 34-39, 65-67, 76-80, 84, 85, 89, 90  
 Оса 49, 160, 316. См.: Мед, Пчела, Шершень, Шмель  
 Осетр 72  
 Остров 99, 100, 183, 332, 339-341, 349  
 Острые приправы (лук, лук-шалот, чеснок). См.: Приправа, Пряности, специи  
 Острый. См.: Острые приправы  
 Осэдж 52, 366, 396  
 Отверстия, теория о. 137-139, 360-362  
 Охота 19-39, 48, 54, 57, 58, 67, 68, 78, 79, 89, 91, 192, 224, 258-263, 284-289, 292, 294, 305, 307, 342, 346, 353 et passim.  
 Охота за головами 67-82, 109, 238, 251, 252, 264, 267, 273, 279, 284, 286, 292, 294, 301, 304-309. См.: скальп, голова-трофей  
 Охота на орлов 218, 223-228, 284, 298-300, 334, 353. См.: Орел  
 Оцелот 262, 405  
 Ошибочный выбор 219, 242, 244, 250, 252, 334, 379. См.: Плохой союз

## П

Падающая звезда 112  
 Пайют 56, 396  
 Пака 91  
 Палатин 327, 407  
 Пальма бакаба 19, 24, 27  
 Пальма чима, чонто 71  
 Пальцы 25, 41, 257-259, 262, 268, 275  
 Пантера 299-301  
 Парагвай 391  
 Парадигматический, синтагматический 13, 27, 28, 31, 32, 41, 52, 56-58, 62, 66, 75-82, 92, 93, 110, 111, 123, 149, 150, 354, 355  
 Паргелий 33, 34, 394

Парика 86, 87  
 Паук 44, 106  
 Пауни 43, 53, 54, 56, 135, 153, 176, 198, 305, 311  
 Пелликулы 307, 406  
 Пенис (длинный) 14, 19, 20, 48, 56, 59-62, 98, 123, 124, 138, 139, 189, 361  
 Перекрестные кузены 73, 113, 312, 319  
 Перепончатокрылые 49  
 Перец 364, 365  
 Периодичность 13-15, 27-39, 44, 57, 60, 65-83, , 93, 101-105, 109, 114-146, 149-151, 164, 165, 169, 177, 180-187, 190, 195, 196, 212, 224, 225, 228, 229, 259, 267, 268, 271-277, 280, 281, 282, 287, 290-293, 295, 297, 301, 305, 308, 309, 311, 316, 322, 324, 327, 335, 384, 385, et passim.  
 Перу 114, 304  
 Петроглиф 52, 97, 117, 120, 126, 134, 229, 396  
 Печень 88, 307  
 Печь 363, 368, 369, 376  
 Пиво, вино 20, 21, 24, 25, 84, 86, 99, 119, 380, 384  
 Пиганьоль А. 369  
 Пигментное пятно 70, 80. См.: Белый, черный  
 Пима 51  
 Пирога 13, 21, 23, 24, 30, 38, 39, 97-146, 149, 163, 164, 184, 212, 219-221, 222-228, 256, 338-357, 385. См.: Ковчег  
 Питание 24-27, 57, 58, 84, 360, 361, 381, 383  
 Пихта бальзамическая 46, 312, 314-316, 318, 319  
 Пищеварение 261, 349, 350, 287-362  
 Пиявка 184  
 Планета. См.: Юпитер, Венера  
 Платон 280  
 Плетеные изделия. См.: Корзинки  
 Плечевая кость 75  
 Плеяды 28-30, 35-39, 65-67, 72, 76-80, 90, 185, 198, 254, 325  
 Плиний 361, 362, 408  
 Плод кайвару 83  
 Плохой союз 55, 56, 171, 178, 179, 183-185, 192, 196, 210, 252, 384  
 Плутарх 380  
 Пляска Солнца 157-161, 165, 190, 195, 217, 222, 229, 233, 276, 318  
 Подсолнечник 234, 312, 332, 333, 343, 349, 351  
 Позвоночник 288, 289, 312, 313, 319. См.: Горбатый  
 Пол звезд 109, 144, 167, 168, 215, 229  
 Полигамия 34, 220  
 Полинезия 302  
 Полный, пустой 327, 328, 362  
 Половая зрелость 73, 183, 189, 232, 233, 378, 381-385  
 Половодье. См.: Ледоход, Потоп, наводнение  
 Полярная звезда 221  
 Помо 259, 260  
 Пополь-вух 387  
 Попугай 26, 393  
 Попугай 21, 22, 26, 27, 29, 40, 105, 190  
 Послание 26, 39, 50, 62, 65, 79, 83, 105, 134, 177, 178, 379  
 Пост (воздержание от пищи) 158-160, 187, 232, 235, 318, 353  
 Посуда 58, 81, 136  
 Пот. См.: Продукты секреции  
 Потоп, наводнение 57, 75, 106, 116-122, 134-137, 184, 211, 234, 236, 240, 347-354, 258-260

Пояс невинности 189  
 Прайс Р. 99  
 Приправа 25, 57, 59, 364, 365, 377  
 Продолговатый, округлый  
 Продукты секрции (молоко, пот и т. д.) 29, 47, 58, 151, 183, 314, 318, 319  
 Промискуитет 61, 68, 160, 250-252, 285, 295, 296, 302, 353, 259, 360  
 Пространство. См.: Временной, пространственный  
 Прямой, переносный (смысл) 24, 25, 45, 47-50, 53, 55, 57, 59-62, 85, 100-102, 137-139, 149, 150, 168, 192, 193, 317, 345, 346  
 Пряности, специи 25, 58, 59, 362, 365, 376  
 Птица 31, 33, 34, 88, 89, 109, 114, 119, 120, 123, 237, 283, 284, 292, 302, 324, 332-337, 341-346, 352, 358, 359, 361, 363, 369, et passim  
 Птица аика 21  
 Птица ану, анум 31, 32  
 Птица арапасо 19, 22-25  
 Птица бунна 340  
 Птица-Гром. См.: Гром  
 Птица инхамбу 84, 87, 88  
 Птица каракара прето 31  
 Птица коното 119  
 Птица монан 21  
 Птица петоко  
 Птица-Солнце 118-120, 133  
 Птицы водоплавающие. См.: Гагара, Гусь, Нырок, Чомга, Утка  
 Птицы ныряющие. См.: Нырок, Чомга  
 Пума 299  
 Пуэбло 51, 259, 261, 304  
 Пуэльче 33  
 Пчела 50-52, 57, 88, 316. См.: Мед, Оса, Шершень, Шмель  
 Пьюджет-Саунд 126, 400

## Р

Равноденствие 14, 15, 123, 126-133, 157, 163, 163-168, 222, 228, 229, 323, 341-345, 354.  
 См.: Ночь, День  
 Радуга 30, 37, 38, 66, 70, 71, 73, 76-82, 85, 90, 112, 114, 121-123, 132, 142, 254, 277, et passim.  
 Развернутые, скрытые отношения 178, 179, 195, 199-200, 206  
 Рвота 57, 58, 84, 338, 362  
 Ревность 157, 211, 220, 239, 240, 264, 265, 267, 269, 284-286, 301, 308, 309, 312, 320  
 Регулы. См.: Менструация  
 Рейчард Дж. Э. 150  
 Рейшель-Долматофф Ж. 391  
 Река, текущая в двух направлениях 117-128, 134, 229  
 Рим 254, 326-328, 369  
 Роды 19, 24, 48, 70, 71, 79, 80, 107, 163-167, 169, 190, 192, 222, 289, 290, 306, 363, 380, 381, 383, 385  
 Рождество 370  
 Розеттский камень 237, 403  
 Роман 13, 15, 83-94, 142, 143, 192, 331, 356, 357  
 Рукуйер 39. См.: Уркуу  
 Руссо Ж. 48  
 Руссо Ж. Ж. 149, 169, 208, 248, 378

Рыба 20-30, 35, 37-41, 60, 62, 65-67, 71, 72, 78, 79, 81, 82, 87, 88, 98-106, 113, 121, 135, 152, 338-340, 347, 367, 368, et passim.  
Рыба арапайма 98, 399  
Рыба каратинга 59, 60  
Рыба кот 107  
Рыба матринчан 21, 27  
Рыба патака 27  
Рыба пиранья 21, 27, 117, 118, 121, 123  
Рыба пирасема 21, 27, 81  
Рыба сурубим 34, 35  
Рыба хури 28  
Рыбная ловля 19-39, 47, 54, 57, 60, 65, 66, 78, 81, 82, 88, 98, 101, 102, 123, 135, 192, 195, et passim.  
Рысь 33, 42

## С

Салиши 33, 44-46, 49, 51, 55, 92, 97, 109, 110, 113, 127, 128, 155, 176, 210, 254, 263, 307, 339, 340, 383, 394  
Санема 362  
Санпоил 44, 128  
Сарациниды 27  
Сардина 382  
Сарыч 253, 271, 285, 286, 299, 333, 348, 407  
Саук 295, 316, 325, 406  
Сахаптины 127, 128, 135, 155, 176, 210, 252, 258, 259, 263, 361, 381, 401  
Сахарный тростник 99  
Свадебное покрывало 295, 296  
Светлый, темный. См.: Белый, черный  
Свинья дикая 89, 91, 325, 326  
Святого Кристофа трава 48, 335, 395  
Священные флейты 124, 261  
Сгоревший, сгнивший 131-146, 191, 192, 197, 219, 220, 359-362, 366-377, 382, 383  
Северный олень. См.: Карибу  
Сегюр де 358, 407  
Селезенка 192  
Сен-Викторский Г. 364  
Серийный 11-13, 21, 79-82, 85-94, 141-143  
Сибирь 33, 135, 139, 295  
Сикким 90  
Символ, символический. См.: Воображаемый  
Симплегады 45, 395  
Синекдоха 302, 406. См.: Метонимия  
Синица 174-178, 195, 196, 199, 200, 264, 271, 272  
Сириус 34, 35  
Скальп 15, 265, 265, 267, 289-281, 283-286, 292-297, 300, 302-309, 319, 323. См.: Охота за головами, Голова-трофей  
Скальп (теория) 265, 267, 285, 301-307  
Скворец 31, 139-140, 172-179, 195-197, 218-219, 349-350  
Скорпион (созвездие) 34  
Скунс 42, 350, 407  
Слепой, кривой, косоглазый 68, 89, 105, 106, 109, 110, 114, 130, 155, 156, 161, 188, 216, 233, 237, 246, 361



Смола 50, 309-311, 314-317, 319, 320  
 Снежная сова 285, 286, 342, 343  
 Собака 42, 46-48, 65, 73, 105, 107, 184, 191, 197, 282, 292, 298, 299, 311, 313, 345, 326, 349  
 Собирательство 26, 27, 57, 241, 242, 260 et passim  
 Сова 33  
 Совокупление, копуляция 24-27, 54-55, 59-61, 84-85, 129-130, 145, 158, 167-168, 189, 191, 229, 250-251, 285-286, 295-296, 314 et passim  
 Совращение 35, 36, 49, 50, 51, 72, 151, 162, 192, 193, 213, 280, 281, 292, 296, 317  
 Созвездия 81-83, 93. См.: под собственными именами  
 Сойка 34, 45, 49  
 Солнце 13, 14, 29, 33, 34, 37, 60-93, 97-123, 126-146, 149-173, 178-184, 193, 194, 201, 209-261, 176, 278-293, 297-304, 308-314, 315, 318, 319, 321-327, 333-341, 350, 353, 356, 362, 370, 378, 379, 385, et passim.  
 Солнцестояние. См.: День, Ночь  
 Соль 364  
 Сомовые 34  
 Сорока 280  
 Сосна 49  
 Соссюр Ф. де 199, 239, 403  
 Социальная организация 89, 102, 107, 131, 132, 139, 140, 201, 203, 209, 235, 236, 249, 255, 304-307, 325, 351, 369  
 Сперма 57, 58, 70, 712, 80, 158, 391  
 Статистический (метод) 171-175  
 Стрекоза 85-87  
 Структура 12, 13, 15, 21-28, 38, 81, 82, 92-94, 143, 149, 150, 154, 170, 171, 175, 198, 199, 205, 206, 236, 255, 256, 270, 302, 306, 324, 342, 356, 364, 373, 377  
 Стручковый перец 19, 25, 27, 58, 99, 245, 246, 366, 376  
 Судорога, паралич 42, 44, 117, 120, 222, 262, 264, 265, 274, 291, 360, 361  
 Сушеное мясо 292, 293, 332, 342, 360, 374-375

## Т

Табак 87, 284, 348-350, 287, 364, 367  
 Таити 302  
 Таксономия 23, 27, 54-56, 58, 76, 91, 92, 240, 241, 282  
 Тапа 85, 398  
 Тапир 31, 35, 36, 61, 88, 91, 219, 261, 337, 398  
 Таракан 98, 101  
 Тариана 132  
 Твана 377, 382, 409  
 Теплота 90, 99, 102-109, 129, 133, 209-211  
 Теплый, холодный 364, 381, 382  
 Терамон Г. де 18  
 Термит 41  
 Тестикулы 60, 61, 88, 92, 234, 288, 292  
 Тикаль 105, 399  
 Тираниды 31, 393  
 Тлинкиты 383, 409  
 Тоба 103, 399  
 Тобогган 49, 283, 395  
 Толстой Л. 148, 401  
 Толстый, тонкий 216-219, 237, 270  
 Томпсон С. 14, 150, 152, 153, 154, 170-175, 179, 183, 196, 205, 334

Томпсон. См.: Салиши  
Тополь 156, 160, 162, 402  
Триада 28, 29, 34-39, 129-133, 177-179, 183, 184, 191, 195, 196, 216, 220-223, 228, 241, 261, 294-297, 302-304, 324, 245-250, 352, 354, 364, 370, 373, 374  
Тростник 349  
Трубка. См.: Табак  
Трумаи 368, 408  
Трупиалы 31, 394  
Туамоту 302, 406  
Тукано 86, 87, 123, 124, 131, 398  
Туловище 19-39, 41, 77-79, 117-121, 139, 159, 155, 167, 180, 182, 183, 190-194, 197, 222, 227, 235, 315, 339, 351  
Тупи 65, 67, 99, 121, 122, 131, 132, 210, 214, 326, 361  
Тыква 234, 332  
Тыквенные растения 351

## У

Угольный мешок (астроном.) 81, 82, 99  
Угорь 261  
Улитка 33  
Уруку 34, 38, 39, 88  
Утка 33, 236, 336  
Утренняя звезда 197, 198, 214, 221, 280, 321. См.: Венера

## Ф

Фасоль 29, 234, 332, 351, 366  
Фасоль земляная 238, 241, 242  
Финская (школа) 170-174  
Фонтана Б. Л. 51  
Фрейзер Д. Д. 384, 385, 409

## Х

«Хороший дикарь» 164  
Хроматизм 277, 328. См.: Интервал, Непрерывность  
Хромота, прихрамывание 128, 266, 267, 319, 333, 336, 337  
Хуат-Одинокый-Человек 348, 349, 351, 352, 358-360  
Хупа 254, 383, 409

## Ц

«Царствование женщин» 124, 166  
Целибат 53-56, 71, 73-82, 109, 116, 123, 124, 137, 138, 144, 192, 243, 263, 264, 267, 273, 277, 278, 283, 285, 288, 290-292, 211-213, 340, 352, 359, 405  
Центавр (созвездие) 99  
Цимшиан 33, 34, 180, 181, 394

## Ч

Чако 61, 103, 166, 192, 381, 409  
Червь 253

Червь древесный 258  
Червь земляной 20, 22-26, 62, 85  
Червь кишечный 45  
Черепаха 43, 56, 84, 122, 340, 355  
Чехи 369  
Чилкат 259  
Чиригуано 65, 381, 397  
Чироки 51, 211, 212, 258  
Чинук 127, 128, 135, 176, 210, 254, 291, 383, 384  
Чукчи 139

### Ш

Шапка 55, 381, 383, 385  
Шаста 128, 253, 254, 260, 261, 403  
Шатобриан Ф. Р. де 51, 64, 65, 83, 96, 103, 320, 397  
Шауни 295, 406  
Шеренте 103, 160, 233, 235, 325, 401  
Шершень 49, 51. См.: Мед, Оса, Пчела, Шмель  
Шмель 49, 51. См.: Пчела, Шершень, Оса, Мед  
Шнур, веревка 183, 225-228, 289-299, 302, 310, 322-324, 332, 358  
Шошоны 56, 153-155  
Шрам (человек со шрамом) 280-283, 291, 293, 296, 311

### Щ

Щепки дерева 20, 21, 26, 60-62  
Щука 106

### Э

Экскременты 24-27, 40-47, 58, 59, 67, 84, 110, 118, 135, 139, 210, 312, 317, 318, 342, 356, 361, 362 et passim  
Электрический угорь 44, 118  
Эндогамия, Экзогамия 21-26, 58, 79, 97-124, 126-146, 239-246, 251, 252, 283, 353, 356.  
См.: Инцест  
Эпидемия, болезнь 34, 81, 86, 155, 191, 211, 222, 241, 253, 255, 260, 264-267, 289, 297, 380, 383, 384  
Эразм Роттердамский 7, 231, 380  
Эскимосы 33, 37, 41, 60-62, 71, 72, 127, 128, 140, 257, 259, 295, 381, 396, 404  
Этика. См.: Мораль  
Эхо 45, 339

### Ю

Южный крест 99  
Юки 256  
Юпитер 33, 34  
Юрок 127, 254, 259, 260, 263, 362, 377

### Я

Яганы. См.: Огненная Земля

Ягоды 48, 49, 50, 205, 370. См.: *Actaea*, Брусничник  
Ягуа 367, 408  
Ягуар 30, 45, 65, 83, 84, 88, 92, 93, 122, 175, 190, 219, 231, 245, 246, 325, 326  
Яд, отравы 19, 26, 39, 48, 49, 83, 86, 192, 211, 267, 314, 316, 383  
Язва 241  
Ямана. См.: Огненная Земля  
Яна 254  
Яруро 99, 399  
Ясень 222, 225  
Ящерица 84

## Указатель латинских названий

*Abies balsamea*. См.: Пихта бальзамическая  
*Acer negundo*. См.: Клен  
*Acer saccharum* 434  
*Actaea Arguta* 335  
*Actaea pachipoda* 48  
*Actaea rubra* 48, 335, 337, 395  
*Actaea spicata* 395. См.: Святого Кристофа трава  
*Agave parryi* 51  
*Agelaius*. См.: Blackbird  
*Alces alces*. См.: Американский лось  
*Alouatta*. См.: Гуариба  
*Amphicara*. См.: Фасоль земная  
*Antilocapra americana*. См.: Антилопа  
*Apis mellifica* 51. См.: Пчела  
*Arapaima gigas*. См.: Рыба Арапайма  
*Artemisia*. См.: Полынь  
*Ateles*. См.: Коата  
  
*Betula*. См.: Береза  
*Bixa orellana*. См.: Рукуйер, Уруку  
Blackbird 31  
Bobolink 31  
*Buteo*. См.: Сарыч  
  
*Caecropia* sp. 337  
*Camassia quamash*. См.: Камас  
*Caprimulgus* sp. См.: Козодой  
*Cassidix oryzivora* 31  
*Characinus amazonicus*, *Brycon* sp. См.: Сарациниды  
*Chickadee*. См.: Синица  
*Cebus* 87  
*Cornus* sp. 251  
*Cottonwood*. См.: Тополь  
*Crotophaga*. См.: Птица ану  
  
*Dama hemionus* 218, 284  
*Dama virginiana* 282, 284

*Delphinapterus leucas*. См.: Белуха  
*Dentalia* 205  
*Diapterus* sp. См.: Рыба каратинга  
*Dolichonix oryzivorus*. См.: Bobolink

*Electrophorus electricus*. См.: Электрический угорь  
*Erethizon dorsatum*. См.: Дикобраз  
*Eutamias* sp. См.: Белка полосатая

*Falcata comosa*. См. Фасоль земляная

*Gavia* sp. См. Гагара, нырок  
*Genipa americana* 32, 69  
*Gleditschia triacanos*. См.: Гледичия  
*Guilielma* sp. См.: Пальма чима, чонто  
*Gulo luscus*. См.: Барсук

*Hawk*. См.: Сарыч  
*Heteromide* 241. См.: Крыса сумчатая  
*Hickory* sp. См.: Гикори  
*Hoplias malabaricus*. См.: Рыба хури  
*Hyla versicolor*. См.: Зеленая лягушка-древесница

*Ibycter* sp. 31  
*Ibycter americanus*. См.: Птица каракара прето

*Juniperus* sp., *virginiana*. См.: Американский можжевельник

«Lodge-boy and thrown away» 217, 335  
*Lycoperdon*. См.: Гриб

*Maianthemum* sp. 48  
*Meadow-lark*. См.: Скворец  
*Microtus* sp. См.: Крыса полевая  
*Morphos menelaus*. См.: Бабочка Морфо

*Nasica* sp. См.: Птица арапасо  
*Nectarina lecheguana* 52. См.: Оса

*Oenocarpus* sp. См.: Пальма бакаба  
*Oxycoccus Vaccinium magosaroti*. См.: Брусничник

*Parus* sp. См.: Синица  
*Persea gratissima*. См.: Авокадо  
*Piptadenia peregrina* 86  
*Pitangus sulphuratus*. См.: Птица петоко  
*Podiceps auritus*. См.: Нырок  
*Populus* sp. См.: Тополь  
*Pygocentrus* sp. См.: Рыба пирания

*Salix* sp. См.: Ива  
*Serresalmus* sp. См.: Рыба пирания  
*Snakeberry*. См.: Змеиная ягода

*Solidago* sp. См.: «Золотая ветвь»

*Strunella magna*. См.: Скворец

*Tamias striatus*. См.: Белка полосатая

*Tamiasciurus hudsonicus*. См.: Белка красная

*Thevetia* sp. 39

*Tilia americana* 42, 314. См.: Липа

*Trigona* sp. См.: Пчела

*Tsuga canadensis* 194

*Turdus migratoris*. См.: «Красное горло»

*Viola* sp. 86

*Vole*. См.: Крыса полевая

*Watter-willow*. См.: Ива

*White-fish* 72

*Wood-deer*. См.: Оленевые

*Xanthium* sp. См.: Дурнишник

# Библиография

Чтобы не менять порядковые номера работ, уже упоминавшихся в библиографиях к предыдущим томам, мы расположили заново процитированные работы каждого автора безотносительно к дате публикации.

## Список основных сокращений:

<i>A A</i>	<i>American Anthropologist.</i>
<i>APAMNH</i>	<i>Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.</i>
<i>ARBAE</i>	<i>Annual Report of the Bureau of American Athnolgy.</i>
<i>BBAE</i>	<i>Bulletin of the Bureau of American Athnolgy.</i>
<i>Colb.</i>	<i>Colbacchini. A.</i>
<i>CUCA</i>	<i>Columbia University Contributions to Anthropology.</i>
<i>E.B.</i>	<i>Albisetti, C. e Venturelli, A. J. : Enciclopédia Bororo. vol. I, Campo Grande, 1962.</i>
<i>HSAl</i>	<i>Handbook of South American Indians, BBAE 143. 7 vol., Washington, D.C., 1946-1959.</i>
<i>JAFL</i>	<i>Journal of American Folklore.</i>
<i>JRAI</i>	<i>Journal of the Royal Anthropological Institule of Great Britain and Ireland.</i>
<i>JSA</i>	<i>Journal de la Société des Américanistes.</i>
<i>K.-G.</i>	<i>Koch-Grünberg. Th</i>
<i>L.-N.</i>	<i>Lehmann-Nitsche, R.</i>
<i>L.-S.</i>	<i>Lévi-Strauss, C1.</i>
<i>MAFLS</i>	<i>Memoirs of the American Folk-Lore Society.</i>
<i>Nim.</i>	<i>Nimuendaju, C.</i>
<i>RIHGB</i>	<i>Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro.</i>
<i>RMDLP</i>	<i>Revista del Museo de la Plata.</i>
<i>RMP</i>	<i>Revista do Museo Paulista.</i>
<i>SWJA</i>	<i>Southwestern Journal of Anthropology.</i>
<i>UCPAAE</i>	<i>Universilv of California Publications in American Archaeology and Ethnology.</i>

Abbeville, Cl. d' :

*Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres cir-convoisines, Paris, 1614.*

Abreu, J. Capistrano de :

*Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauas. Rio de Janeiro, 1914.*

Adney.e. T. and Chapelle, H. I. :

*The Bark Canoes and Skin Boats of North America, Smithsonian Institution, Washington, D.C., 1964.*

Améro, J.

*Les Classiques de la table, n.éd., 2 vol., Paris, 1855.*

Anderson, E. and Cutler, H.C.:

«Methods of Popping Corn and their Historical Significance», *SWJA*, 6, 3, 1950.

Armentia, H.:

«Arte y vocabulario de la Lengua Cavineña», *RMDLP*, vol. 13, 1906.

- Arnaud, E.:  
«Os Índios Galibi do rio Oiapoque», *Boletim do Museu Goeldi*, n.s. Antropologia 30, Belém-Pará, 1966.
- Aschmann, H.:  
«A Primitive Food Preparation Technique in Baja Californiá», *SWJA*, 8, 1, 1952.
- Audubon, J. J.:  
*Scènes de la nature dans les États-Unis et le nord de l'Amérique*, trad. par E. Bazin, 2 vol., Paris, 1868.
- Baldus, H.:  
(2) *Lendas dos Índios do Brasil*, São Paulo, 1946.  
(6) «Karaja-Mythen», *Tribus, Jahrbuch des Linden-Museums*, Stuttgart, 1952-1953.
- Ballard, A. C.:  
(1) «Mythology of Southern Puget Sound», *Univ. of Washington Publications in Anthropology*, vol. 3, no. 2, 1929.
- Barbeau, M.:  
(1) «Huron and Wyandot Mythology», *Memoir 80, Anthropol. Series no. II, Geological Survey of Canada*, 1915.  
(2) «Huron-Wyandot Traditional Narratives», *National Museum of Canada, Bull. No. 165*, Ottawa, 1960.
- Barbut, M.:  
«Le sens du mot «structure» en mathématiques» in: «Problèmes du Structuralisme», *Les Temps Modernes*, 22<sup>e</sup> année, no. 246, nov. 1966.
- Barker, M. A. R.:  
(1) «Klamath Texts», *University of California Publications in Linguistics*, vol. 30, Berkeley, 1963.  
(2) «Klamath Dictionary», *ibid.*, vol. 31, Berkeley, 1963.
- Barnouw, V.:  
«Acculturation and Personality Among the Wisconsin Chippewa», *Mtmoir Number 72, AA 52*, 4, 2, 1950.
- Barrau, J.:  
*L'Agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie* (Commission du Pacifique Sud), Nouméa, 1956.
- Barrère, P.:  
*Nouvelle relation de la France équinoxiale*, Paris, 1743.
- Barrett, S. A.:  
(1) «The Cayapa Indians of Ecuador», *Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation*, 2 vol., New York, 1925.  
(2) «Porno Myths», *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 15, 1933.
- Beals, R. L.:  
«The Contemporary Culture of the Cáhita Indians», *BBAE 142*, Washington, D.C. 1945.
- Becher, H.:  
(1) «Algumas notas sobre a religião e mitologia dos Surára», *RMP*, n.s. vol. II, São Paulo, 1959.  
(2) «Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámy-Stämme in Nordwestbrasilien», *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Humburg*, vol. 26, 1960.
- Becker-Donner, E.:  
«Nichtkeramische Kulturfunde Nordwestargentinien», *Archiv für Völkerkunde VIII*, Wien, 1953.



Beckwith, M.W.:

(1) «Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies», *MAFLS*, vol. 32, New York, 1938.

(2) «Mythology of the Oglala Dakota», *JAFL*, vol. 43, 1930.

Bennett, W. C.:

«Numbers, Measures, Weights, and Calendars», *HSAL*, vol. 5, 1949.

Berthrong, D. J.:

*The Southern Cheyennes*, Norman, Oklahoma, 1963.

Bloomfield, L.:

(1) «Sacred Stories of the Sweet Grass Cree», *Bulletin 60, Anthropological Series no. II, National Museum of Canada*, Ottawa, 1930.

(2) «Plain Gree Texts», *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 16, New York, 1934.

(3) «Menomini Texts», *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 12, New York, 1928.

Boas, F.:

(2) «Tsimshian Mythology», 3<sup>ist</sup> *ARBAE* (1909-1910), Washington, D.C., 1916.

(4) ed.: «Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes», *MAFLS*, vol. II, 1917.

(5) «Mythologie der Indianer von Washington und Oregon», *Globus*, vol. 43, 1893.

(6) «Traditions of the Ts'Ets'a'ut», *JAFL*, vol. 10, 1897.

(7) «Kathlamet Texts », *BBAE* 26, Washington, D.C., 1901.

(8) «The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay», *Bulletin of the American Museum of natural History*, vol. 15, New York, 1901-1907.

(9) «Kutenai Tales», *BBAE* 59, Washington, D.C., 1918.

(10) «Chinook Texts», *BBAE* 20, Washington, D.C., 1894.

(11) «Property Marks of the Eskimo», *AA*, n.s., vol. 1, 1899.

(12) «The Mythology of the Bella Coola», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 2, 1900.

Bogoras, W. G.:

(1) «The Folklore of Northeastern Asia as compared with that of North-western America», *AA*, n.s., vol. 4, 1902.

(2) «The Chukchee», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. II, 1904-1909.

Bowers, A. W.:

(1) *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950.

(2) «Hidatsa Social and Ceremonial Organization», *BBAE* 194, Washington, D.C., 1965.

Braidwood, K. J. et. al.:

«Symposium: Did Man once live by beer alone?», *A A*, 55, 4, 1953.

Brehm, A. E.:

(1) *Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreichs*, Leipzig und Wien, 10 vol., 1890-1893.

(2) *La Vie des animaux*, 4 vol., Paris, s.d.

Brett, W. H.:

(1) *The Indian Tribes of Guiana*, London, 1858.

(2) *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, London, s.d. (1880).

Bridges, E. L.:

*Uttermost Part of the Earth*, London, 2nd ed., 1950.

Bright, W.:

«The Karok Language», *University of California Publications in Linguistics*, vol. 13, Berkeley, 1957.

- Brinton, D.:  
*Native Calendars of Central America and Mexico*, Philadelphia, 1893.
- Bruner, E. M.:  
 «Mandan-Hidatsa Kinship terminology», *AA*, 57, 4, 1955.
- Bullen, R. P., ed.:  
 «Caribbean Symposium», *American Antiquity*, 31, 2, part I, 1965.
- Bunzel, R. L.:  
 (1) «Introduction to Zuni Ceremonialism», 47<sup>th</sup> *ARBAE* (1929-1930), Washington D.C., 1932.
- Burt, W. H.:  
*A Field Guide to the Mammals*, Cambridge, Mass., 1952.
- Bushnell, Jr., D. I.:  
 «Tribal Migrations East of the Mississippi», *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 89, no. 12, Washington, D.C., 1934.
- Cadogan, L.:  
 (4) «Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairà», *Antropologia*, no. 5, Boletim no. 227, Universidade de São Paulo, 1959.  
 (5) «En torno al BAIETE-RI-VA y el concepto guarani de NOMBRE», *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. I, no. I, Asunción, 1965.
- Callender, C.:  
 «The Social Organization of the Central Algonkians», *Milwaukee Public Museum, Publications in Anthropology*, no. 7, Milwaukee, 1962.
- Cardus, J.:  
 Las misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia, *Barcelona*, 1886.
- Catlin, G.:  
 Voir: Donaldson, Th.  
 Chamberlain, A. F.:  
 «The Maple amongst the Algonkian Tribes», *AA*, o.s. 4, 1891.
- Chamberlain, L. S.:  
 «Plants Used by the Indians of Eastern North America», *American Naturalist*, vol. 35, Jan. 1901.
- Chapman, J. W.:  
 «Athapaskan Traditions from the Lower Yukon», *JAFL*, 16, 1903.
- Chateaubriand, F. de:  
 (1) *Voyages en Amérique, en Italie, au Mont Blanc*, nouvelle éd., Paris, 1873.  
 (2) *Mémoires d'Outre-Tombe*, éd. de la Pléiade, 2 vol., Paris, 1951.  
 (3) *Génie du Christianisme*, éd. Garnier-Flammariion, 2 vol., Paris, 1966.
- Clastres, P.:  
 La Vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay (ms.)
- Coleman, B., Frogner, E. and Eich, E.:  
*Ojibwa Myths and Legends*, Minneapolis, 1962.
- Colleville, M. de et Cadogan, L.:  
 «Les Indiens Guayaki de l'Yñarö», *Bulletin de la Faculté des Lettres*, TILAS 3, 4 Strasbourg, 1963-1964.
- Cooper, J. M.:  
 «The Araucanians», *HSAL*, vol. 2, *BBAE* 143, Washington, D.C., 1946.
- Cope, L.:  
 «Calendars of the Indians North of Mexico», *UCPAAE*, vol. 16, Berkeley, 1919.
- Complanter, J.:  
*Legends of the Longhouse*, Philadelphia-New York, 1938.

- Coues, E., ed.:  
*Manuscript Journals of Alexander Henry and of David Thompson, 3 vol., New York, 1897.*
- Couto de Magalhães, J. V.:  
*O Selvagem, 4ª ed. completa com Curso, etc., São Paulo-Rio de Janeiro, 1940.*
- Cresswell, J. R.:  
 «Folk-Tales of the Swampy Cree of Northern Manitoba», *JAFL*, vol. 36, 1923.
- Culin, S.:  
 «A Summer Trip among the Western Indians», *Bulletin of the Free Museum of Science and Art*, Philadelphia, Jan. 1901.
- Curtin, J.:  
 (1) *Myths of the Modocs*, Boston, 1912.  
 (2) *Seneca Indians Myths*, New York, 1922.
- Curtin, J. and Hewitt, J. N. B.:  
 «Seneca Fiction, Legends and Myths. Part I», *32nd ARBAE* (1910-1911), Washington, D.C., 1918.
- Cushing, F. H.:  
 «Zuñi Breadstuff», *Indian Notes and Monographs*, vol. 8, Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York, 1920.
- Dangel, R.:  
 «Bear and Fawns», *JAFL*, vol. 42, 1929.
- Deetz, J.:  
 «The Dynamics of Stylistic Change in Arikara Ceramics», *Illinois Studies in Anthropology*, no. 4. Urbana, 1965.
- Dempsey, H.A.:  
 «Religious significance of Blackfoot quillwork», *Plains Anthropologist*, vol. 8, 1963.
- Denig, E.T.:  
 «Indian Tribes of the Upper Missouri. Edited with notes and biographical sketch by J. N. B. Hewitt», *46th ARBAE* (1928-1929), Washington. D.C. 1930.
- Densmore, F.:  
 (1) «Uses of Plants by the Chippewa Indians», *44th arbae* (1926-1927), Washington. DC, 1928.  
 (2) «Chippewa Customs», *BBAE* 86, Washington, D.C., 1929.
- Derbshire, D.:  
*Textos, Hixkaryâna. Belém-Pará. 1965.*
- Dieterlen, G. et Calame-Griaule, G.:  
 «L'Alimentation dogon», *Cahiers d'études africaines*, 3, 1960.
- Dixon, R. B.:  
 (1) «Shasta Myths», *JAFL*, vol. 23, 1910.  
 (2) «Maidu Myths», *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 17, 1902-1907.  
 (3) «Maidu Texts», *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 4, 1912.  
 (7) «The Shasta», *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 17, 1902-1907.
- Dixon, R.B. and Kroeber, A. L.:  
 «Numeral Systems of the Languages of California», *A A*, vol. 9, n° 4-, 1907.
- Donaldson, Th.:  
 «The George Catlin Indian Gallcry», *Annual Report... of the Smithsonian Institution*, part II, Washington, D.C., 1886.

Dorsey, G. A.:

- (1) «Traditions of the Skidi Pawnee», *MAFLS*, Boston-New York, 1904.
- (2) «The Pawnee. Mythology», *Carnegie Institution of Washington*, Publ. no. 59, 1906.
- (3) «The Mythology of the Wichita», *Carnegie Institution of Washington*, Publ. no. 21, 1904.
- (4) «The Cheyenne. I. Ceremonial Organization», *Field Columbian Museum, Publication 99, Anthropol. Series*, vol. IX, no 1, Chicago, 1905.
- (5) «The Arapaho Sun Dance; the Ceremony of the Offerings Lodge», *Field Columbian Museum, Publ. 75, Anthropol. Series*, vol. IV, Chicago, 1903.
- (6) «Traditions of the Arikara», *Carnegie Institution of Washington*, Publ. no. 17, 1904.
- (7) «Sun Dance» in: Hodge, F. W., ed. «Handbook of American Indians North of Mexico», *BBAE* 30, 2 vol., Washington, D.C., 1910.

Dorsey, G. A. and Kroeber, A. L.:

«Traditions of the Arapaho», *Field Columbian Museum, Publ. 81. Anthropol. Series*, vol. V, Chicago, 1903.

Dorsey, J. O.:

- (1) «The Cegiha Language», *Contributions to North American Ethnology*, vol. VI, Washington, 1890.
- (2) «A study of Siouan Cults», *II<sup>th</sup> ARBAE* (1889-1890), Washington, D.C., 1984.
- (3) «Omaha Sociology», *3<sup>rd</sup> ARBAE* (1881-1882), Washington, D.C., 1884.

Driver, H.E.:

- (1) «Culture Element Distribution: XVI Girls' Puberty Rites in Western North America», *Anthropological Records*, 6, 2, Berkeley, 1941.
- (2) «Ceographical-Historkal versus Psycho-Functional Explanations of Kin Avoidances», *Current Anthropology*, vol. 7. no. 2. April 1966».

Driver, H.E. and Massey, W.C.:

«Comparative Studies of North American Indians», *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., vol. 47, part 2, Philadelphia, 1957.

DuBois, C.:

«Wintu Ethnography», *UCPAAE*, vol. 36, no. I, Berkeley, 1935.

DuBois, C. and Demetrapoulou, D.:

«Wyntu Myths», *UCPAAE*, vol. 28, 1930-1931.

DuBois, C. G.:

«The Religion of the Luiseño Indians», *UOPAAE*, vol. 8, Berkeley, 1908.

Dumézil, G.:

*Les Dieux des Germains, essai sur la formation de la religion Scandinave*. Paris, 1959.

Eggan, F.:

«The Cheyenne and Arapaho Kinship System» in: Eggan, F. ed.. *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago. 1937.

Elmendorf, W. W.:

«The Structure of Twana Culture [with] Comparative Notes on the Structure of Yurok Culture [by] A. L. Kroeber», *Research Studies, Monographie Supplement 2*. Pullman, 1960.

Érasme de Rotterdam:

- (1) *La Civilité puérile*, trad. nouvelle, texte latin en regard... par Alcide Bonneau, Paris, 1877.
- (2) *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, étude critique, traduction et commentaire par J. C. Margolin, Genève, 1966.

- Erikson, E. H.:  
«Observations of the Yurok. Childhood and World Image», *UCPAAE*, vol. 35, Berkeley, 1943.
- Ewers, J. C.:  
«The Horse in Blackfoot Indian Culture», *BBAE* 159, Washington, D.C., 1955.
- Farabee, W. C.:  
(1) «The Central Arawak», *Anthropological Publications of the University Museum*, 9, Philadelphia, 1918.  
(2) «Indian Tribes of Eastern Peru», *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 10, Cambridge, 1922.
- Faron, L. C.:  
(1) «Mapuche Social Structure», *Illinois Studies in Anthropology*, no. 1, Urbana, 1961.  
(2) «The Magic Mountain and other origin Myths of the Mapuche Indians of Central Chile», *JAFI*, vol. 76, 1963.  
(3) *Hawks of the Sun*, Pittsburgh, 1964.
- Farrand, L.:  
«Traditions of the Qinault Indians», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, New York, 1902.
- Fejos, P.:  
«Ethnography of the Vagua», *Viking Fund Publications in Anthropology*, vol. I, New York, 1943.
- Fenton, W.N.:  
«An Outline of Seneca ceremonies at Coldspring Longhouse», *Yule University Publications in Anthropology*, no. 9, New Haven, 1936.
- Fernald, M.L. and Kinsey, A. C.:  
*Edible Wild Plants of Eastern North America* (Gray Herbarium of Harvard University, Special Publication), Cornwall-on-Hudson, 1943.
- Fisher, M. W.:  
«The Mythology of the Northeastern Algonkians in Reference to Algonkian Mythology as a Whole» in: F. Johnson, ed.: *Man in Northeastern North America, Papers of the R.S. Reabody Foundation*, vol. 3, Andover, Mass., 1946.
- Flannery, R.:  
«The Gros Ventres of Montana; Part I, Social Life», *The Catholic University of America, Anthropol. Series*, no. 15, Washington, D.C., 1953.
- Fletcher, A. C. and La Flesche, F.:  
«The Omaha Tribe», 27<sup>th</sup> *ARBAE* (1905-1906), Washington, D.C., 1911.
- Fock, N.:  
«Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe», *National-museets skrifter. Ethnografiks Roekke*. VIII, Copenhagen, 1963.
- Fontana, B. L.:  
(lettre du 11 décembre 1963).
- Frachtenberg, L. J.:  
(1) «Coos Texts», *CUCA*, vol. I, New York-Leyden, 1913.  
(2) «Shasta and Athapaskan Myths from Oregon (Collected by Livingston Farrand)», *JAFI*, vol. 28, 1915.
- Franciscan Fathers:  
*An Ethnological Dictionary of the Navaho Language*, Saint Michaels, Arizona, 1910.
- Franklin, A.:  
*La Vie privée d'autrefois. Les repas*. Paris, 1889.

- Frazer, J. G.:  
(4) *The Golden Bough*, 3<sup>rd</sup> ed., 13 vol., London, 1923-1926.
- Frikel, P.:  
(1) «Mori-A Festa do Rapé. Índios Kachúyana; rio Trombetas», *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n.s., *Antropologia*, no. 12, Belém-Pará, 1961.  
(2) «Ometanímpe, os Transformados», *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n.s., *Anthropologia*, no. 17, Belém-Pará, 1961.
- Fulop, M.:  
«Aspectos de la cultura tukana: Cosmogonia; Mitología, Parte I», *Revista Colombiana de Antropologia*, vol. 3, 5, Bogotá, 1954, 1956.
- Garth, Th., R.:  
«Early Nineteenth Century Tribal Relations in the Columbia Plateau», *SWJA*, 20, 1, 1964.
- Gatschet, A. S.:  
«The Klamath Indians of South-Western Oregon», *Contributions to Noeth American Ethnology*, vol. II, two Parts, Washington, 1890.
- Gilij, F. S.:  
*Saggio di storia americana*, etc., 4 vol., Roma, 1780-1784.
- Gilmore, M. R.:  
(1) «Uses of Plants by the Indians of the Missouri River Region», 33<sup>rd</sup> *ARBAE* (1911 -1912), Washington, D.C., 1919.  
(2) «Notes on Gynecology and Obstetrics of the Arikara Indians», *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, vol. 14 (1930), 1931.  
(3) «Months and Seasons of the Arikara Calendar», *Indian Notes*, vol. VI, no. 3, *Museum of the American Indian, Heye Foundation*, 1929.
- Goddard, P. E.:  
«Hupa Texts», *UCPAAE*, vol. I. no. 2, Berkeley, 1904.
- GODEL, R.:  
*Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale*, Genève, 1957.
- Goeje, C. H. de:  
(1) «Philosophy. Initiation and Myths of the Indians of Guiana and adjacent countries», *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44, Leiden, 1943.  
(2) «De inwijding tot medicijnman bij de Arawakken in tekst en mythe». *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, "S-Gravenhagen, 101, 1942.
- Golder, F. A.:  
«Tales from Kodiak Islands», *JAFI*, vol. 16, 1903.
- COLDMAN, I.:  
«The Cubeo Indians of the Northwest Amazon», *Illinois Studies in Anthropology*, no. 2, Urbana, 1963.
- GOLDSCHMIDT, W.:  
«Nomlaki Ethnography», *UCPAAE*, vol. 42, 4, Berkeley, 1951.
- Granet, M.:  
*Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Paris, 1926.
- Grinnell, G. B.:  
(1) «Falling Star», *JAFI*, vol. 34, 1921.  
(2) *The Cheyenne Indians*, 2 vol., New Haven, 1923.  
(3) *Blackfoot Lodge Tales*. New York, 1892.  
(4) «Coups and Scalp among the Plains Indians», *AA*, vol. 12, 1910.  
(5) «Cheyenne Woman Customs», *AA*, vol. 4, 1902.  
(6) «Some Early Cheyenne Tales», *JAFI*, vol. 20-21, 1907-1908.
- Guallart, J. M.:  
«Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañón», *Peru Indígena*, vol. 7, nos. 16-17, Lima, 1958.

- Gunther, E.:  
«Ethnobotany of Western Washington», *Universiti of Washington Publications in Anthropology*, vol. 10, no.1, Seattle, 1945.
- Gusinde, M.:  
*Die Feuerland Indianer*, 3 vol., Möding bei Wien, 1931-1939.
- Haas, M. K.:  
«Addenda to Review of bloomfield's «The Menomini Language»», *AA*, vol. 68, 2, 1, 1966.
- Haeberlin, H.:  
«Mythology of Puget Sound», *JAFL*, vol. 37, 1924.
- Haeberlen, H. and Gunther, E.:  
«The Indians of Puget Sound», *Univ. of Washington Publications in Anthropology*, vol. 4, 1, 1930.
- Hagar, S.:  
«Weather and the Seasons in Micmac Mythology», *JAFL*, vol. 10, 1897.
- Hall, E. R. and Kelson, K. R.:  
*The Mammals of North America*, 2 vol., New York, 1959.
- Harrington, J. P.:  
«The Ethnogeography of the Tewa Indians», *29<sup>th</sup> ARBAE*, Washington, D.C., 1916.
- Havard, V.:  
(1) «Food Plants of the North American Indians», *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 22 (3), 1895.  
(2) «Drink Plants of the North American Indians», *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 23 (2), 1896.
- Heiser, Jr., Ch. B.:  
«The Sunflower among the North American Indians», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 95, no. 4, Philadelphia, 1951.
- Henry, J.:  
(1) *Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*, New York, 1941.
- Henshaw, H. W.:  
«Indian Origin of Maple Sugar», *AA*, o.s. 3, 1890.
- Hewitt, J. N. B.:  
(1) «Iroquoian Cosmology», *21<sup>st</sup> ARBAE* (1899-1900), Washington, D.C., 1903.  
(2) «Iroquoian Cosmology-Second Part», *43<sup>rd</sup> ARBAE* (1925-1926), Washmgton, D.C., 1928.
- Hilger, I. M.:  
(1) «Menomini Child Life», *JSA*, t. 40, 1951.  
(2) «Arapaho Child Life and its Cultural Background», *BBAE* 148, Washington, D.C., 1952.
- Hissink, K. und Hahn, A.:  
*Die Tacana, I. Erzählungsgut*, Stuttgart, 1961.
- Hoffman, W. J.:  
«The Menomini Indians», *14<sup>th</sup> ARBAE* (1892-1893), Washington, D.C., 1896.
- Holtved, E.:  
(1) «The Eskimo Legend of Navaranâq», *Acta Arctica.*, i, Copenhagen, 1943.  
(2) *The Polar Eskimos Language and Folklore*, 2 vol., Copenhagen, 1951.
- Hubaux, J.:  
*Les Grands Mythes de Rome*, Paris, 1945.
- Humboldt, A. de, et Bonpland, A.:  
*Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, 23 vol., Paris, 1807-1835.

- Hunter, J. D.:  
*Manners and Customs of Several Indian Tribes Located West of the Mississippi*, reprinted. Minneapolis, 1957.
- Huxley, F.:  
*Affable Savages*, London, 1956.
- Hymes, V. D.:  
 «Athapaskan Numeral Systems», *International Journal of American Linguistics*, vol. 21, 1955.
- Ihering, R. von:  
*Dicionário dos animais do Brasil*, São Paulo, 1940.
- Imthurn, E. F.:  
*Among the Indians of Guiana*, London, 1883.
- Jablów, J.:  
 «The Cheyenne in Plains Indian Trade Relations, 1795-1840», *American Ethnological Society Monographs*, 19, New York, 1951.
- Jacobs, E. D.:  
*Nehalem Tillamook Tales*, Eugene, Oregon, 1959.
- Jacobs, M.:  
 (1) «Northwest Sahaptin Texts», *CUCA*, vol. 19, 1-2, New York, 1934.  
 (2) «Clackamas Chinook Texts», *International Journal of American Linguistics*, vol. 25, 1-2, 1958-1959.
- Jenness, D.:  
 «Myths and Traditions from Northern Alaska», *Reports of the Canadian Arctic Expedition*, 1913-1918.
- Jetté, Fr. J.:  
 «On the Superstitions of the Ten'a Indians», *Anthropos*, vol. 6, 1911.
- Jones, W.:  
 (1) «Ojibwa Tales from the North Shore of Lake Superior», *JAFL*, vol. 29, 1916.  
 (2) «Ojibwa Texts», *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 7, 2 parts, 1917-1919.  
 (3) «Kickapoo Tales... translated by T. Michelson», *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 9, Leyden-New York, 1915.  
 (4) «Fox Texts», *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 1, Leyden, 1907.
- Josselin de Jong, J. P. B.:  
 (1) «Original Odzibwe Texts», *Baessler Archiv*, 5, 1913.  
 (2) «Blackfoot Texts», *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde Nieuwe Reeks, Deel XIV, no. 4, 1914.*
- Karsten, R.:  
 (2) «The Head-Hunters of Western Amazonas», *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes humanarum litterarum*, t. 7, no. -I., Helsingfors, 1935.
- Keesing, F.M.:  
 «The Menominee Indians of Wisconsin», *Memoirs of the American Philosophical Society*, 10, 1939.
- Kennard, E.:  
 «Mandan Grammar», *International journal of American Linguistics*, vol. 9, 1, 1936-1938.
- Kensinger, K.:  
 «The Cashinahua of Southeastern Peru», *Expedition*, vol. 7, no. 4, 1965.
- Kilpatrick, J. F.:  
 «The Wahnauhi Manuscript: Historical Sketches of the Cherokees», *Anthropological Papers*, nos. 75-80, *BBAE* 196. Washington, D.C., 1966.



- Kingsley Noble, G.:**  
«Proto-Arawkan and its Descendants», Publ. 38, *Indiana University Research Center in Anthropology. Folklore and Linguistics, International Journal of American Linguistics*, vol. 31, no. 3, part 2, 1965.
- Klevan, I.:**  
«The Swan Maiden Myth among the Eskimo», *Acta. Arctica*, 13, Copenhagen, 1962.
- Koch-Grünberg, Th.:**  
(1) *Von Roroima zum Orinoco. Zweites Band. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer*, Berlin, 1916.  
(2) *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest Brasiliens*, n. ed., Stuttgart, 1921.  
(3) *Indianermärchen aus Südamerika*, Iena, 1921.
- Kohl, J. G.:**  
*Kitchi-Gami. Wanderings Round Lake Superior*, n. ed., Minneapolis, 1956.
- Krause, A.:**  
*The Tlingit Indian*,. Transl. by E. Gunther, Seattle, 1956.
- Krickeberg, W.:**  
*Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas*, etc., 2 vol., Berlin, 1949.
- Kroeber, A. L.:**  
(1) «Handbook of the Indians of California», *BBAE* 78, Washington, D.C., 1925.  
(2) «Arapaho Dialects», *UCPAAE*, vol. 12, Berkeley, 1916.  
(3) «The Arapaho», *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 18, part i, 2 and 4, New York, 1902-1907.  
(4) «Cheyenne Tales», *JAFI*, vol. 13, 1900.  
(5) *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, 1939.  
(6) «Gros Ventre Myths and Tales», *APAMNH*, vol. I, part 2, New York, 1907.
- Kruse, A.:**  
(2) «Erzählungen der Tapajoz-Munduruku», *Anthropos*, t. 41-44, 1946-1949.
- Ladd, J.:**  
*The Structure of a Moral Code*, Cambridge, Mass., 1957.
- Latham, R. E.:**  
(1) «Ethnology of the Araucanos», *JRAI*, vol. 39, 1909.  
(2) *La Organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago de Chue, 1924.
- Lehmann-Nitsche, R.:**  
(8) «El Caprmúlgido y los dos grandes astros», *RMDLP*, vol. 32, 1930.  
(9) «La Cosmogonia según los Puelche de la Patagonia», *RMDLP*, vol. 24, 2da parte, 1918.  
(10) «El viejo Tatrapi de los Araucanos», *RMDLP*, vol. 32, 1929.  
(11) «El Diluvio según los Araucanos de la Pampa», *RMDLP*, vol. 24 (2da serie, t. 12), 1916.
- Leland, Ch. G.:**  
*Tie Algonquin Legends of New England*, London, 1884.
- Lenz, R.:**  
«Estudios araucanos», *Anales de la Universidad del Chile*, vol. 91, 1895.
- Lévi-Strauss, C.:**  
(4) *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.  
(9) *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

- (10) Mythologiques. *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964 (cité CC).
- (13) «Résumé des cours de 1960-1961», *Annuaire du Collège de France*, 61<sup>e</sup> année, 1961-1962.
- (14) «The Deduction of the Crane», *AA* (à paraître).
- (15) Mythologiques. *Du Miel aux cendres*, Paris, 1967 (cité MC).
- (16) «Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud», *Renaissance, revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études*, vol. 1, fasc. 1 et 2, New York, 1943.
- (17) «Résumé des cours de 1964-1965», *Annuaire du Collège de France*, 65<sup>e</sup> année, 1965-1966.
- (18) «Le Sexe des astres», *Mélanges offerts à Roman Jakobson pour sa 70<sup>e</sup> année*. La Haye, 1967.
- (19) «Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins» (à paraître).
- Lothrop, S. K.:  
«The Indians of Tierra del Fuego», *Contributions from the Museum of American Indian, Heye Foundation*, vol. 10, New York, 1928.
- Lounsbury, F. G.:  
«Stray Number Systems among certain Indian Tribes», *AA*, n.s., vol. 48, 1946.
- Lowie, R. H.:  
(1) «The Test-Theme in North American Mythology», *JAFI*, vol. 21, 1908.  
(2) «The Assiniboiné», *APAMNH*, vol. 4, part 1, New York, 1909.  
(3) «Myths and Traditions of the Crow Indians», *APAMNH*, vol. 25, part 1, New York, 1918.  
(4) «Shoshonean Tales», *JAFI*, vol. 37, 1924.  
(5) «Studies in Plains Indian Folklore», *UCPAE*, vol. 40, no. 1, Berkeley, 1942.  
(6) «A Few Assiniboiné Texts», *Anthropological Linguistics*, Nov. 1960.  
(7) «The Religion of the Crow Indians», *APAMNH*, vol. 25, part 2, New York, 1922.  
(8) «Sun Dance of the Shoshoni, Ute, and Hidatsa», *APAMNH*, vol. 16, part 5, New York, 1919.  
(9) «Societies of the Arikara Indians», *APAMNH*, vol. 11, part 8, New York, 1915.  
(10) «The Tropical Forests: An Introduction», *HSAL*, vol. 3.  
(11) «The Material Culture of the Crow Indians», *APAMNH*, vol. 21, New York, 1922.
- Luomala, K.:  
«Oceanic, American Indian, and African Myths of Snaring the Sun», *Bernice P. Bishop Museum Bulletin* 168, Honolulu, 1940.
- McClintock, W.:  
*The old North Trail*, London, 1910.
- McGregor, S. E.:  
(lettre du 22 novembre 1963).
- McKernan, K. A.:  
«The Upper Tanana Indians», *Vale University Publications in Anthropology*, 55, 1959.
- McLaughlin, M. L.:  
*Myths and Legends of the Sioux*, Bismarck, N. D., 1916.
- McNeish, R. S.:  
«The Origin of New World Civilization», *Scientific American*, vol. 211, 5, 1964.

- Mandelbaum, D. G.:  
 «The Plains Cree», *APAMNU*, vol. 37, part 2, New York, 1940.
- Matthews, W.:  
*Grammar and Dictionary of the Language of the Hidatsa*, New York, 1873.
- Matthews, C.:  
*The Indian Fairy Book*, 1869 (trad. française: *Légendes Indiennes*, s.d.).
- Maximilian, Prince of Wied:  
*Travels in the Interior of North America*, transl. by H. E. Lloyd, London, 1843.
- Mayers, M.:  
*Pocomchi Texts*, University of Oklahoma, Norman, 1958.
- Mechling, W. H.:  
 «Malecite Tales», *Memoirs of the Canada Department of Mines, Geological Survey*, vol. 49, Ottawa, 1914.
- Medsger, O. P.:  
*Edible Wild Plants*, New York, Macmillan Co, 1939.
- Métraux, A.:  
 (5) «Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco», *MAFLS*, vol. 40, Philadelphia, 1946.  
 (8) «Mythes et contes des Indiens Cayapo (groupe Kuben-Kran-Kegn)», *RMP*, n.s., vol. 12, São Paulo, 1960.  
 (15) «Tribes of Jurua-Purus Basins», *HSAL*, vol. 3, *BBAE* 143, Washington, D.C., 1048.
- Michelson, T.:  
 (1) «The Narrative of a Southern Cheyenne Woman», *Smithsonian Miscellaneous Collection*, 87, no. 5, Washington, D.C., 1932.  
 (2) «The Narrative of an Arapaho Woman», *A A*, n.s., vol. 35, 1933.  
 (3) «Some Arapaho Kinship Terms and Social Usages», *A A*, n.s., vol. 36, 1934.  
 (4) «Micmac Tales», *JAFL*, vol. 38, 1925.  
 (5) «The Mythical Origin of the White Buffalo Dance of the Fox Indians», *40th ARBAE*, Washington, B.C., 1919.  
 (6) «Notes on the Buffalo-Head Dance of the Thunder Gens of the Fox Indians», *BBAE* 87, Washington, D.C., 1928.  
 (7) «The Proto-Algonquian Archetype of «Five»», *Language*, vol. 9, 1933.
- Montoya, A. R. de:  
 Gramática y diccionarios (Avte, vocabulario y tesoro) de la lengua tupi o guarani, n. ed., Viena-Paris, 1876.
- Mooney, J.:  
 (1) «Myths of the Cherokee», *19<sup>th</sup> ARBAE* (1897-1898), Washington, D.C., 1900.  
 (2) «Calendar History of the Kiowa Indians», *17<sup>th</sup> ARBAE*, Part 1 (1895-1896), Washington, D.C., 1898.  
 (3) «The Cheyenne Indians», *Memoirs of the American Anthropological Association*, I, 1907, part 6.  
 (4) «The Ghost-Dance Religion», *14th ARBAE* (1892-1893), Part 2, Washington, D.C., 1890.
- Mooney, J. and Olbrechts, F. M.:  
 «The Swimmer Manuscript. Cherokee Sacred Formulas and Medicinal Prescriptions», *BBAE* 99, Washington, D.C., 1932.
- Morgan, L. W.:  
*League of the ho-de-no sau-nee or Iroquois* (Reprinted by Human Relations Area Files), 2 vol., New Haven, 1954.

- Murie, J. R.:  
 «Pawnee Indian Societies», *APAMNH*, vol. II, *part 7*, New York, 1914.
- Murphy, R. F.:  
 (1) «Mundurucú Religion», *UCPAAE*, vol. 49, I, Berkeley-Los Angeles, 1958.  
 (2) *Headhunter's Heritage*, Berkeley-Los Angeles, 1960.  
 (3) «Matrilocahty and Patrilineality in Mundurucú Society», *AA*, 58, 1956.
- Murphy, R. F. and Quain, B.:  
 «The Trumai Indians of Central Brazil», *Monographs of the American Ethnological Society*, 24, New York, 1955.
- Neill, E. D.:  
 «Life Among the Mandan and Gros Ventre Eighty years Ago», *The American Antiquarian and Oriental Journal*, vol. 6, 1884.
- Nimuendaju, C.:  
 (2) «Sagen der Tembé-Indianer», *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, 1915.  
 (3) «Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipaia-Indianer», *Anthropos*, vol. 14-15, 1919-1920; 16-17, 1921-1922.  
 (5) «The Apinayé», *The Catholic University of America, Anthropological Series no. 8*, Washington, D.C., 1939.  
 (6) «The Serenté», *Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, vol. 4, Los Angeles, 1942.  
 (7) «The Eastern Timbira», *UCPAAE*, vol. 41, Berkeley, 1946. (13) «The Tukuna», *UCPAAE*, vol. 45, Berkeley, 1952.  
 (15) *Wortliste der Tukuna-Sprache*, Belém do Pará, 1929 (ms. du *Museu Nacional*, Rio de Janeiro).
- Nordenskiöld, E.:  
 (1) *Indianerleben, El Gran Chaco*, Leipzig, 1912.  
 (3) *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart, 1924.
- Nye, W. S.:  
*Bad Medicine and Good. Tales of the Kiowas*, Norman, Oklahoma, 1962.
- Nykl, A. R.:  
 «The Quinary-Vigesimal System of Counting in Europe, Asia and America», *Language*, vol. 2, 1926.
- Orchard, W.C.:  
 «The Technique of Porcupine-quill Decoration among the North-American Indians», *Contributions from the Museum of the American Indian, Heye Foundation*, vol. 4, no. I, New York, 1916.
- Osborn, H. A.:  
 (1) «Textos Folkloricos en Guaraó», *Boletín Indigenista Venezolano*, Años III-IV-V, nos. I-4, Caracas (1956-1957), 1958.  
 (2) «Textos Folkloricos en Guaraó II», *ibid.*, Año VI, nos. 1-4, 1958.  
 (3) «Warao II: Nouns, Relationals, and Demonstratives», *International Journal of American Linguistics*, vol. 32, 3, *part I*, 1966.
- Osgood, C.:  
 «Ingalik Social Structure», *Yale University Publications in Anthropology*, 53, 1958.
- Owen, Trefor Al.:  
*Welsh Folk Customs*, Cardiff, 1959.
- Palmer, R. S.:  
*The Mammal Guide. Mammals of North America North of Mexico*, New York, 1954.
- Parker, H.:  
 «The Scobs Was in her Lovely Mouth», *JAFI*, vol. 71, 1958.

- Parsons, E. C.:  
 (3) «Kiowa Tales», *MAFLS*, vol. 22, New York, 1929.  
 (4) «Micmac Folklore», *JAFL*, vol. 38, 1925.
- Petitot, E.:  
 (1) *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Paris, 1886.  
 (2) *Monographie des Déné-Dindjié*, Paris, 1876.
- Petrullo, V.:  
 «The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela», *Anthropological Papers* no. II, Bureau of American Ethnology, Washington, D.C., 1939.
- Phinney, A.:  
 «Nez Percé Texts», *CUCA*, vol. 25, New York, 1934.
- Piganiol, A.:  
 «Le Rôti et le bouilli», *A Pedro Bosch-Gimpera*, Mexico, 1963.
- Preuss, K. Th.:  
 (1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vol., Göttingen, 1921-1923.  
 (3) «Forschungreise zu den Kagaba», *Anthropos*, vol. 14-21, 1919-1926.
- Price, R.:  
 «Martiniquan Fishing Magic» (*ms.*, communiqué par l'auteur en 1964).
- Prince, J. D.:  
 «Passamaquoddy Texts», *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 10, New York, 1921.
- Prytz-Johansen, J.:  
*The Maori and his religion*, Copenhagen, 1954.
- Radin, R.:  
 (1) «The Winnebago Tribe», 37<sup>th</sup> *ARBAE* (1915-1916), Washington, D.C., 1923.  
 (2) «The Thunderbird War Club, a Winnebago Tale», *JAFL*, vol. 44, 1931.  
 (3) «Ethnological Notes on the Ojibwa of Southeastern Ontario», *AA*, vol. 30, 1928.
- Rand, S. T.:  
*Legends of the Micmacs*, New York-London, 1894.
- Rassers, W. H.:  
 «Inleding tot een bestudeering van de Javaansche Kris», *Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen; afdeeling letterkunde*, Nieuwe Reeks deel I, no. 8, 1938.
- Ray, V. F.:  
 (2) «Sanpoil Folk Tales», *JAFL*, vol. 46, 1933.  
 (3) *Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern California*, Seattle, 1963.
- Reichard, G. A.:  
 (2) «Literary Types and the Dissemination of Myths», *JAFL*, vol. 34, 1921.  
 (3) «An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths», *MAFLS*, vol. 41, 1947.
- Reichel-Dolmatoff, G.:  
 (1) *Los Kogi*, 2 vol., Bogota, 1949-50—1951.  
 (2) «Mitos y cuentos de los Indios Chimila», *Boletín de Arqueología*, vol. I, no. I, Bogotá, 1945.  
 (3) «The Agricultural Basis of the Sub-Andean Chiefdoms of Columbia» in: Wilbert, J., ed., *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences. A Symposium*, Caracas, 1961.
- Reinach, S.:  
*Cultes, mythes et religions*, 5 vol., Paris, 1905-1923.
- Reinburg, P.:  
 «Folklore amazonien. Légendes des Zaparo du Curaray et de Canelos», *JSA*, n.s., vol. 13, 1921.

- Riggs, S. R.:  
«A Dakota-English Dictionary», *Contributions to North American Ethnology*, vol. VII, Washington, D.C., 1890.
- Robinet, F. M.:  
«Hidatsa I, II, III», *International Journal of American Linguistics*, vol. 21, 1955.
- Rodrigues, J. Barbosa:  
«Poranduba Amazonense», *Anais da Biblioteca nacional de Rio de Janeiro*, vol. 14, fasc. 2 (1886-1887), Rio de Janeiro, 1890.
- Rolland, E.:  
*Faune populaire de la France*, tome II, «Les Oiseaux sauvages», Paris, 1879.
- Rondin. C. M. da Silva:  
«Esboço gramatical e vocabulário da lingua dos Indios Boróro», *Publ. no. 77 da Comissão... Rondon; Anexo 5, etnografia*, Rio de Janeiro, 1948.
- Roth, H. L.:  
«American Quillwork: a Possible Clue to its Origin», *Man*, 23, 1923, p. 113-116.
- Roth, W. E.:  
(1) «An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians», *30<sup>th</sup> ARBAE* (1908-1909), Washington, D.C., 1915.  
(2) «An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians», *38<sup>th</sup> ARBAE* (1916-1917), Washington, D.C., 1924.
- Rousseau, J.:  
(lettre du 25 juin 1964).
- Rousseau J. et Raymond, M.:  
«Etudes ethnobotaniques québécoises», *Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal*, no. 55, 1945.
- Saintyves, P.:  
*L'Éternuement et le bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore médical*, Paris, 1921.
- Saake, W.:  
(1) «Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana», *Proceedings of the 3<sup>rd</sup> Intern. Congress of Americanists*, Copenhagen (1956), 1958.  
(3) «Aus der Überlieferung der Baniwa», *Staden-Jahrbuch*, Bd. 6, São Paulo, 1958.
- Salzmann, Z.:  
«A method for Analyzing Numerical Systems», *Word*, vol. 6, no. 1, New York, 1950.
- Sapir, E.:  
(1) «Wishram Texts», *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 2, Leyden, 1909.  
(2) «The Algonkin Affinity of Yurok and Wiyot Kinship Terms», *JSA*, vol. 15, 1923.  
(3) «Yana Texts», *UCPAE*, vol. 9, 1, Berkeley, 1910.
- Saussure, F. de:  
«Notes» in: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 12, 1954.
- Schaeffer, Cl. E.:  
«Bird nomenclature and principles of avian taxonomy of the Blackfeet Indians», *Journal of the Washington Academy of Sciences*, vol. 40, no. 2, 1950.
- Schauensee, R. M. de:  
(1) *The Birds of Colombia*, Narberth, Pennsylvania, 1964.  
(2) *The Species of Birds of South America and their Distribution*, Narberth, Pennsylvania, 1966.

- Schomburgk, R.:  
*Travels in British Guiana 1840-1844*. Transl. and ed. by W. E. Roth, 2 vol., Georgetown, 1922.
- Schoolcraft, H. R.:  
 (7) *Oneóta, or Characteristics of the Red Race of America*, New York, 1845.  
 (2) *The Myth of Hiawatha*, Philadelphia, 1856.  
 (3) *Historical and Statistical Information Respecting... the Indian Tribes of the United States*, 6 vol., Philadelphia, 1851-1857.
- Schwarz, H. F.:  
 (2) «Stingless Bóes (Meliponidae) of the Western Hemisphere», *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 90, New York, 1948.
- Shafer, R.:  
 «Notes on Penutian», *International Journal of American Linguistics*, 18, 4, 1952.
- Silva, P. A. Brüzzi Alves da:  
*A Civilização Indígena do Uaupès*, São Paulo, 1962.
- Simms, S. C.:  
 «Traditions of the Crow», *Field Columbian Museum, Publ. 85. Anthropol. Series*, vol. 2, no. 6, Chicago, 1903.
- Simpson, R. de E.:  
 «A Mandan Bull-Boat», *The Masterkey*, vol. 23, no. 6, 1949.
- Skinner, A.:  
 (1) «Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux», *APAMNH*, vol. 9, New York, 1911.  
 (2) «Some Aspects of the Folk-Lore of the Central Algonkin», *JAFL*, vol. 27, 1914.  
 (3) «Plains Ojibwa Tales», *JAFL*, vol. 32, 1919.  
 (4) «Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians», *APAMNH*, vol. 13, part 1, New York, 1913.  
 (5) «Political Organization, Cults, and Ceremonies of the Plains-Ojibway and Plains-Cree Indians», *APAMNH*, vol. II, part 6, New York, 1914.  
 (6) «The Sun Dance of the Plains-Cree», *APAMNH*, vol. 16, part 4, New York, 1919.  
 (7) «Associations and Ceremonies of the Menomini Indians», *APAMNH*, vol. 13, part 2, New York, 1915.  
 (8) «Plains Cree Tales», *JAFL*, vol. 29, 1916.  
 (9) «Observations on the Ethnology of the Sauk Indians», *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, nos. 1, 2, 3, 1923-1925.  
 (10) «The Mascoutens or Prairie Potawatomi Indians», *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 6, nos. 1, 2, 3, 1924-1927.  
 (11) «War Customs of the Menomini», *AA*, vol. 13, 1911.  
 (12) «Societies of the Iowa, Kansa, and Ponca Indians», *APAMNH*, vol. II, part 9, New York, 1915.  
 (13) «Sauk Tales», *JAFL*, vol. 41, 1928.  
 (14) «Material Culture of the Menomini», *Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation*, New York, 1921.
- Skinner, A. and Satterlee, J. V.:  
 «Folklore of the Menomini Indians», *APAMNH*, vol. 13, part 3, New York, 1915.
- Smith, E. A.:  
 «Myths of the Iroquois», 2<sup>nd</sup> *ARBAE*, Washington, D.C., 1881.
- Smith, H. H.:  
 (1) «Ethnobotany of the Ojibwe Indians», *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 4, no. 3, 1932.

- (2) «Ethnobotany of the Forest Potawatomi Indians», *ibid.*, vol. 7, no. 1, 1933.
- Sparkman, P. S.:  
«Notes on California Folklore. A Luisefño Tale», *JAFL*, vol. 21, 1908.
- Speck, F. G.:  
(2) «Reptile-Lore of the Northern Indians», *JAFL*, vol. 36, 1923.  
(3) «Penobscot Tales and Religions Beliefs», *JAFL*, vol. 48, 1935.  
(4) «Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula», *JAFL*, vol. 38, 1925.  
(5) «Bird-Lore of the Northern Indians», *Public Lectures of the University of Pennsylvania*, vol. 7, 1921.  
(6) *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, 1935.  
(7) «Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Tumagami Ojibwa», *Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 71*, no. 9, *Anthropol. Series*, Ottawa, 1915.  
(8) «Some Micmac Tales from Cape Breton Island», *JAFL*, vol. 28, 1915.  
(9) «Huron Moose Hair Embroidery», *AA*, n.s., vol. 13, 1911.  
(10) *Penobscot Man*. Philadelphia, 1940.
- Spence, L.:  
*The Myths of the North American Indians*, London, 1916.
- Spencer, R. F.:  
«The North Alaskan Kskimo», *BBAE 171*, Washington, D.C., 1959.
- Spier, L.:  
(2) «Klamath Ethnography», *UCPAAE*, vol. 30, Berkeley, 1930.  
(3) «Notes on the Kiowa Sun Dance», *APAMNH*, vol. 16, part 6, New York, 1921.  
(4) «The Sun Dance of the Plains Indians: its Development and Diffusion», *APAMNH*, vol. 16, part 7, New York, 1921.
- Spinden, H.:  
(1) «Myths of the Nez Percé Indians», *JAFL*, vol. 21, 1908.  
(2) «A Study of Maya Art», *Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 6, 1913.
- Spott, R. and Kroeber, A. L.:  
«Yurok Narratives», *UCPAAE*, vol. 35, no. 9, Berkeley, 1942.
- Stamp, H.:  
«A Malecite Tale: Adventures of Buckchinskew», *JAFL*, vol. 28, 1915.
- Stephen, A. M.:  
«Hopi Journal, edited by E. C. Parsons», 2 vol., *CUCA*, vol. 23, New York, 1936.
- Stern, Th.:  
«Klamath Myths Abstracts», *JAFL*, vol. 76, 1963.
- Stirling, M. W.:  
«Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians», *BBAE 117*, Washington, D.C., 1938.
- Stock, C. de B.:  
«Folklore and Customs of the Lepchas of Sikkim», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 21, 1925.
- Stradelli, E.:  
(1) «Vocabulário da língua geral português-nheêngatú e nheêngatú-português, etc.», *RIHGB*, t. 104, vol. 158, Rio de Janeiro, 1929.
- Strong, W. D.:  
(1) «Aboriginal Society in Southern California», *UCPAAE*, vol. 26, Berkeley, 1929.



- (2) «From History to Prehistory in the Northern Great Plains» in: *Essays in Historical Anthropology of North America, Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 100, Washington, D.C., 1940.
- Sturtevant, W.C.:  
 «The Significance of Ethnological Similarities between Southeastern North America and the Antilles» in: S. W. Mintz, ed. «Papers in Caribbean Anthropology», *Yale University Publications in Anthropology*, nos. 57 to 64, New Haven, 1960.
- Susnik, B.J.:  
 «Estudios Emok-Toba. Parte 1<sup>ra</sup>: Fraseario», *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay*, vol. VII, 1902, *Etno-linguística*, 7, Asunción, 1962.
- Swanton, J. R.:  
 (1) «Myths and Tales of the Southeastern Indians», *BBAE* 88, Washington, D.C., 1929.  
 (3) «Some Neglected Data Bearing on Cheyenne, Chippewa and Dakota History», *AA*, vol. 32, 1930.  
 (4) «Southern Contacts of the Indians North of the Gulf of Mexico», *Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas*, 1922, Rio de Janeiro, 1924.  
 (5) «The Indians of the Southeastern United States», *BBAE* 137, Washington, D.C., 1946.
- Tastevin, C.:  
 (2) «Nomes de plantas e animais em língua tupy», *RMP*, t. 13, São Paulo, 1922.  
 (3) «La Légende de Bôyusú en Amazonie», *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 6<sup>e</sup> année, no. 22, Paris, 1925.  
 (4) «Le fleuve Murú. Ses habitants. Croyances et mœurs kachinaux», *La Géographie*, vol. 43, no. 4-5, 1925.  
 (5) «Le Haut Tarauacá», *La Géographie*, vol. 45, 1926.
- Taylor, D.:  
 «The Dog, the Opossum and the Rainbow», *International Journal of American Linguistics*, vol. 27, 1961.
- Teit, J.:  
 (1) «The Shuswap», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, Leiden-New York, 1909.  
 (2) «Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia», *JAFL*, vol. 25, 1912.  
 (3) «Cœur d'Alene Tales». Cf. Boas, F.: (4).  
 (4) «Traditions of the Thompson River Indians», *MAFLS*, vol. 6, 1898.  
 (5) «Mythology of the Thompson Indians», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XII, Leiden-New York, 1912.  
 (6) «The Salishan Tribes of the Western Plateaus», *45th ARBAE* (1927-1928), Washington, D.C., 1930.  
 (7) «Tahltan Tales», *JAFL*, vol. 32, 34, 1919-1921.  
 (8) «Kaska Tales», *JAFL*, vol. 30, 1917.
- Terrell, R. H.:  
 «Petroglyphs, Huge Honey Combs Found in Sonora, Mex.», *Press-Enterprise*, February 20, 1966.
- Thompson, J. E.:  
 (1) *The Civilization of the Mayas*. Chicago, 1927.  
 (2) *The Moon Goddess in Middle America. With notes on related deities*, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1939.

- Thompson, S.:  
«The Star-Husband Tale», (*Liber saecularia in honorem J. Qvigstadii*),  
*Studia Septentrionalia*, 4, Oslo, 1953.
- Thomson, Sir A. L.:  
*A New Dictionary of Birds*, London, 1964.
- Trik, A. S.:  
«The Splendid Tomb of Temple 1 at Tikal, Guatemala», *Expedition*, vol. 6,  
no. 1, Fall, 1963.
- Trowbridge, C. C.:  
«Mecărmear Traditions», *Occasional Contributions from the Museum of  
Anthropology of the University of Michigan*, Ann Arbor, 1938.
- Turner, G.:  
«Hair Embroidery in Siberia and North America», *Pitt-Rivers Museum  
Occasional Papers in Technology*, vol. 7, Oxford, 1955.
- Turney-High, H. H.:  
«Ethnography of the Kutenai», *Memoirs of the American Anthropological  
Association*, vol. 56, 1941.
- Uhlenbeck, C. C.:  
«Original Blackfoot Texts. A New Series of Blackfoot Texts».  
*Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam,  
Afdeling; litterkunde, Nieuwe Reeks*, Deel XII, I ; XIII, I, Amsterdam,  
1911-1912.
- Uhlenbeck, C. C. and Van Gulik, R. H.:  
«An English-Blackfoot and Blackfoot English Vocabulary», *ibid.*, Deel  
XXIX, 4; XXXIII, 2 ; 1930-1934.
- Voegelin, E. W.:  
«Kiowa-Crow Mythological Affiliations», *AA*, vol. 35, 1933.
- Wagley, Ch. and Galvão, E.:  
«The Tenetehara Indians of Brazil», *CUCA*, vol. 35, 1949.
- Walker, J. R.:  
«The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton  
Dakota», *APAMNH*, vol. 16, *pari 2*, New York, 1917.
- Wallis, W. D.:  
(1) «Beliefs and Tales of the Canadian Dakota», *JAFL*, vol. 36, 1923. —  
(and Wallis, R. S.):  
(2) *The Micmac Indians of Eastern Canada*, Minneapolis, 1955.
- Wassén, S. H.:  
(1) «Some General Viewpoints in the Study of Native Drugs Especially from  
the West Indies and South America», *Ethnos*, t. 2, Stockholm, 1964.  
(2) «The Use of Some Specific Kinds of South American Indian Snuff and  
Related Paraphernalia», *Etnologiska Studier*, 28, Göteborg, 1965.
- Wassén, S. H. and Holmstedt, B.:  
«The Use of Paricá, an Ethnological and Pharmacological Review», *Ethnos*,  
1, Stockholm, 1963.
- Waterman, T. T.:  
«The Explanatory Element in the Folk-Tales of the North-American  
Indians», *JAFL*, vol. 27, 1914.
- Waugh, F. W.:  
«Iroquois Foods and Food Preparation», *Canada Department of Mines,  
Geological Survey, Memoir 86*, Ottawa, 1916.
- Wavrin, marquis de:  
*Mœurs et coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud*, Paris, 1937.

Wedel, W. R.:

(1) «An Introduction to Pawnee Archaeology», *BBAE* 112, Washington, D.C., 1936.

(2) «The Greay Plains» in: Jennings, J.D. and Norbeck, E., ed.: *Prehistoric Man in the New World*, Chicago, 1964.

Wilbert, J.:

(7) «Erzählgut der Yupa-Indianer», *Anthropos*, Band 57, 1962.

(8) «Indios de la región Orinoco-Ventuari», Caracas, 1963.

(9) «Warao Oral Literature», *Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación la Salle de. Ciencias Naturales*, Monograph no. 9, Caracas, 1964.

(10) «Zur Kenntnits der Yabarana», *Naturwissenschaftlihe Gesellschaft, Antropologoca, Supplement-band no. I*, Köln, 1959.

Will, G. F.:

(1) «No-Tongue, a Mandan Tale», *JAFL*, vol. 26, 1913.

(2) «The Story of No-Tongue», *JAFL*, vol. 29, 1916.

Will, G. F. and Spinden H. J.:

«The Mandans. A Study of their Culture. Archaeology and Language», *Papers of the Peabody Museum of American Archaeol and Ethnol., Harvard University*, vol. 3, part 4, Cambridge, Mass., 1906.

Williams, M. L., ed.:

*Schoolcraft's Indian Legends*. East Lansing, Mich., 1956.

Wilson, E. W.:

«The Owl and the American Indian», *JAFI*, vol. 63, 1950.

Wilson, G. L.:

«Hidatsa Eagle Trapping», *APAMNH*, vol. 30, part 4, New York, 1928.

Wirz, P.:

«The Social Meaning of the Sept-house and the Sept-boat in Dutch and British New-Guinea», *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel LXXIV, Afl. I, Batavia, 1934.

Wissler, C.:

(1) «Some (Oglala) Dakota Myths», *JAFL*, vol. 20, 1907.

(2) «Sun Dance of the Plains Indians; General Introduction», *APAMNH*, vol. 16, New York, 1921.

(3) «Indian Beadwork», *Guide Leaflet no. 50, American Museum of Natural History*, 2nd ed., New York, 1931.

(4) «The Social Life of the Blackfoot Indians», *APAMNH*, vol. 7, part I, New York, 1911.

(5) «Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians», *APAMNH*, vol. II, part 4, New York, 1913.

(6) «Societies and Ceremonial Associations in the Oglala Division of the Teton-Dakota», *APAMNH*, vol. II, part I, New York, 1912.

Wissler, C. and Duvall, D. C.:

«Mythology of the Blackfoot Indians», *APAMNH*, vol. 2, New York, 1908.

Woodman, J. J.:

*Indian Legends and Tales of Captivity*, Boston, 1924.

Wood, R.:

«An Interpretation of Mandan Culture History», *River Basin Surveys Papers*, no. 39, *BBAE* 198, Washington, D.C., 1967.

Yarnell, R. A.:

«Aboriginal Relationships between Culture and Plant Life in the Upper Great Lakes Region», *Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan*, no. 23, Ann Arbor, Michigan, 1964.

## Список иллюстраций в тексте

- Рис. 1. — Птица *арапасо* (*арапассу*). (По: *Ihering*, p. 363.)
- Рис. 2. — Птица *Pitangus sulphuratus* (*непоко*). (По: *Brehm, Vogel*, v. I, p. 548.)
- Рис. 3. — Птица *Crotophaga minor* (*лесной индюк, анум*). (По: *Brehm, Vogel*, v. II, p. 126.)
- Рис. 4. — *Астрономические и анатомические триады*
- Рис. 5. *Стенная куропатка*. (По: *Brehm, La Vie des animaux*, vol. IV, p. 329.)
- Рис. 6. — *Тукуна и другие племена*
- Рис. 7. — *Структура группы мифов Тукуна, Кашинауа и Мундуруку*
- Рис. 8. — *Формы периодичности*
- Рис. 9. — Слева: блюдо Тукуна из Музея этнографии в Осло. Справа: блюдо Майя из Музея этнографии в Вене. (С фотографий из этих музеев.)
- Рис. 10. — *Структура мифов «о небесной пироге»*
- Рис. 11. — *Путешествие в пироге. Резьба по кости: предметы, найденные в Тикале.* (Фото из музея филадельфийского Университета)
- Рис. 12. — Рисунок Чиппева, начерченный углем на деревянной дощечке, оставленной в качестве послания. В послании говорится о том, что две семьи путешествуют на пироге. Животное-эпоним рода отца изображено на носу, животное-эпоним рода матери — на корме. Между ними расположены дети; животное-эпоним детей воспроизводит в уменьшенном виде животного-эпонима отца (в условиях патрилинейного общества). В пироге слева мы видим мужчину из рода медведя и его жену из рода рыбы-кота с тремя их детьми; в пироге справа — мужчину из рода орла и его жену из рода медведя с двумя их детьми. (По: *Depstorge*, 2, p. 176-177)
- Рис. 13. — *Схема интеграции социологического, географического и космологического кодов*
- Рис. 14. — *Районы расселения индейцев Таманак и Йабарана*
- Рис. 15. — *Соотношение преобразований между космическими и человеческими координатами*
- Рис. 16. — *Структурная решетка мифологических оппозиций*
- Рис. 17. — *Огонь для приготовления пищи и пирога*
- Рис. 18. — *Территория распространения истории спора небесных светил и расположение соседних племен*
- Рис. 19. — *Ось солнцестояния и ось равноденствия*
- Рис. 20. — *Теоретическая схема распространения мифов о женах небесных светил, согласно исторической школе*
- Рис. 21. — *Северный рог и ареал распространения «спора светил»*
- Рис. 22. — *Язык синицы.* (По: *Beckwith*, 1, p. 147)
- Рис. 23. — *Теоретическая схема распределения мифов о женах небесных светил, согласно структурному методу*
- Рис. 24. — *Американский дикобраз (Erethizon dorsatum).* (По: *Brehm, Säugetiere*, vol. 2, p. 567)
- Рис. 25. — *Приведение в соответствие логической структуры и географического распределения мифов о супругах звезд*
- Рис. 26. — *Ареал распространения дикобраза (Erethizon dorsatum).* (По: *Orchard*, pl. II.)
- Рис. 27. — *Ареал распространения дикобраза (Erethizon dorsatum).* (По: *Burt*, pl. 143.)
- Рис. 28. — *Ареал распространения дикобраза (Erethizon dorsatum).* (По: *Hall u Kelson*, pl. 143.)
- Рис. 29. — *Район распространения вышивки иглами.* (По: *Driver u Massey*, carte III.)
- Рис. 30. — *Бурдюк.* (По: *G. L. Wilson*, fig. 1, b et c.)
- Рис. 31. — *Символика Небесного народа (Bowers*, 2, p. 325.)
- Рис. 32. — *План жилища охотников на орлов.* (По: *G.L.Wilson*, p. 143.)

- Рис. 33. — Громы Меномини. (По: Skinner, 14, pl. LXX, p. 262)
- Рис. 34. — До введения периодичности и после ее введения
- Рис. 35. — «Пантеры» Меномини. (По: Skinner, 14, LXXI, p. 263. Самый маленький символ изображает обычную пуму.)
- Рис. 36. — Взаиморасположение двух триад
- Рис. 37. — Схема сети, связывающей семантические валентности Солнца и Луны
- Рис. 38. — Общая структура мифов о декадах племен Манданов и Меномини
- Рис. 39. — Схема географической области расселения Манданов
- Рис. 40. — Пирога в форме змея. Резьба по кости (Тикаль). (По: Trik, fig. 5, Фото из музея Филадельфийского Университета.)
- Рис. 41. — Путь, пройденный по мифологическому пространству в этой книге
- Рис. 42. — Кулинарный треугольник
- Рис. 43. — Районы Северной Америки, где высушивали или коптили мясо

# Содержание

Предисловие .....	9
Часть первая. Тайна женщины, разрезанной на куски .....	17
I. Сцена преступления .....	19
II. Прилипающая половина .....	40
Часть вторая. От мифа к роману .....	63
I. Времена года и дни .....	65
II. Обыденная жизнь .....	83
Часть третья. Путешествие Луны и Солнца на пироге .....	95
I. Экзотические любви .....	97
II. Ход небесных светил .....	125
Часть четвертая. Примерные девочки .....	147
I. Положение девушки .....	149
II. Наставления дикобраза .....	169
Часть пятая. Волчий голод .....	207
I. Широкий выбор .....	209
II. Блюдо из требухи по-мандански .....	231
Часть шестая. Равновесие .....	247
I. Декады .....	249
II. Три украшения .....	287
Часть седьмая. Правила хорошего тона .....	329
I. Обидчивый перевозчик .....	331
II. Небольшой трактат об этнологии кулинарии .....	358
III. Мораль мифов .....	378
Примечания автора .....	387
Примечания переводчика .....	393
Таблица символов .....	410
Указатель мифов. Составитель И.А. Осиновская .....	411
Общий указатель. Составитель И.А. Осиновская .....	419
Библиография .....	438
Список иллюстраций в тексте .....	459

**Клод Леви-Строс**  
**Мифологии.**  
**Т. 3. Происхождение застольных обычаев**

**Корректор Н.С. Сотникова**  
**Компьютерная верстка Ю.В. Балабанов**

Полиграфическое сопровождение заказа  
ООО «Культурная Инициатива»  
Лицензия ИД № 02089 от 19.06.2000 г.  
Подписано в печать 10.01.2000. Гарнитура Таймс  
Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 29. Уч.-изд. л. 28,2  
Тираж 3000 экз. Заказ № 3587

**Издательство Фонда поддержки науки и образования**  
**«Университетская книга»**  
**Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, д. 10**

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в Академической типографии «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ИНИОН РАН

и издательство

«Университетская книга»

Серия «Humanitas»

Учебная литература

## Путь в философию Антология

Книга, предлагаемая вниманию читателей, включает в себя тексты известных европейских философов XX в., размышлявших о сути, смысле философии и ее роли в жизни общества. Книга вводит читателя в творческую лабораторию философов XX века: Л.Витгенштейна, Р.Карнапа, М.Шлика, К.Поппера, М.Хайдеггера, Ж.-П.Сартра, Ортеги-и-Гассета, А.Бергсона, К.Ясперса, Г.Марселя, Ж.Маритета, Э.Мунье, Э.Левинаса, Т.Адорно, Ю.Хабермаса и др.

Книга предназначена для тех, кто заинтересован в серьезном знакомстве с европейской культурой и склонен к размышлению над происходящими в ней процессами. А также для всех тех, кто ищет ответа на вопрос: что такое философия? Книга может стать хрестоматийным пособием для студентов, аспирантов, старшеклассников школ, изучающих философию и ее историю. Каждый текст сопровождается специальной статьей и примечаниями, где в общих чертах рассказывается о том, какой смысл вкладывает автор в слово философия.



ИНИОН РАН  
и издательство  
«Университетская книга»

Серия «Humanitas»  
Учебная литература

## Ирина Галинская Потаенный мир Художника

Сборник литературоведа, культуролога и эстетика И.Л.Галинской «Потаенный мир художника» содержит ее работы 1980-х — 2000-го годов и посвящен единой сквозной теме — проникновению в глубинные пласты творчества и эстетических суждений целого ряда писателей, таких как Михаил Булгаков, Владимир Набоков, Дж.Д.Сэлинджер, Льюис Кэрролл, Маргарет Митчелл и др. И.Л. Галинская — автор книг «Философские и эстетические основы поэтики Дж.Д.Сэлинджера», «Загадки известных книг», «Льюис Кэрролл и загадки его текстов», «Ключи к роману Маргарет Митчелл «Унесенные ветром»», «Эстетические воззрения П.А.-Флоренского», «Современные философские проблемы художественной литературы», статей о М.А.Булгакове, В.В.Набокове, Дж.Джойсе, Гертруде Стайн, А.Теннисоне, Дж.Р.Р.Толкине, С.Колридже, М.Дрюоне, работ по философии и теории культуры. Большинство из упомянутых текстов вошли в настоящий сборник. Вместо послесловия публикуется статья известного русского философа и эстетика Арсения Гулыги (1921-1996) «О художественной типологизации», в которой оцениваются исследования И.Л.Галинской о Дж.Д.Сэлинджере и М.А.Булгакове. В частности, Арсений Гулыга пишет, что в своей работе о романе «Мастер и Маргарита» И.Л.Галинская сумела разгадать путем кропотливого исследования литературных и философских интересов, круга чтения писателя, анализа его жизненных обстоятельств и характера его окружения происхождение многих его иносказаний и шрифтов. Как известно, «тщательное прочтение» литературного произведения — это отнюдь не интерпретация, а экзегетическое упражнение в пристальном его изучении, то есть извлечение умело спрятанных автором «скользящих панелей» и даже «ящичков с двойным дном». Именно так, методом «конкретного литературоведения» (термин академика Д.С.Лихачева) прочтены в сборнике «Потаенный мир художника» тексты ряда известных, знаменитых книг.