



*...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  
иностраннх 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 Livergart, Boris Kapustin,  
Frances Pinter, Andrey Poletayev, Irina  
Savelieva, Lorina Repina, Alexei Rutkevich,  
Alexander Filippov

«Университетская  
библиотека»



Клод  
Леви-Строс  
ифологии

Том 1.

# Сырое и приготовленное

Claude  
Lévi-Strauss  
Mythologiques  
Le Cru et le Cuit

Éditions Plon, 1964



Университетская  
библиотека  
Культурология

ЦГНИИ ИНИОН РАН  
Культурная инициатива  
Университетская книга  
Москва - Санкт-Петербург  
2000  
Éditions Plon, 1964



**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:**

Переводчики: З.А. Сокулер (Увертюра, Часть I), К.З. Акопян  
Ответственный редактор: Е.О. Пучкова  
Художник: П.П. Ефремов

Л 36 **Клод Леви-Строс.** Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. — 406 с. — (Книга света)

ISBN 5-7914-0042-X

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, 1999

© З.А. Сокулер, перевод, 1999

© К.З. Акопян, перевод, 1999

© Университетская книга, 1999

ISBN 5-7914-0042-X

К музыке



*Посвящается музыке*

*Кормилица мечты, воспоминаний мать,  
Тебя под этот кров хотим сейчас призвать!*

[Ода к Музыке. Для женского хора и соло  
(к открытию дома друга).

Слова Эдмона Ростана<sup>\*1</sup>. Музыка Эммануэля Шабрие<sup>\*2</sup>]

# Увертюра

**В** данной книге мы постараемся показать, каким образом эмпирические категории, такие как сырое и приготовленное, свежее и тухлое, мокрое и горящее и т.п., категории, которые можно точно определить только этнографическим наблюдением, приняв точку зрения отдельной культуры, могут тем не менее служить концептуальными инструментами для выработки абстрактных понятий и увязывания их в предложении.

Исходная гипотеза подразумевает, что отправным пунктом исследования служит наиболее конкретный уровень, т.е. определенная народность или группа народностей, достаточно сходных по своим обычаям, истории и культуре. Это необходимая методологическая предосторожность, которая, однако, способна завуалировать или ограничить наш проект. Используя отдельные мифы туземных обществ в качестве своего рода лаборатории, мы осуществим опыт, который в случае успеха будет иметь обобщающее значение, ибо мы надеемся, что он докажет существование логики чувственных качеств, выявит переходы, существенные этой логике, и сформулирует ее законы.

Взяв за основу *один* миф, принадлежащий *одному* обществу, мы проанализируем его сначала в этнографическом контексте, а потом в сравнении с другими мифами того же общества. Затем, последовательно расширяя сферу нашего исследования, мы перейдем к собственным мифам соседних обществ, также рассматривая их в этнографическом контексте. Постепенно мы придем к обществам более удаленным при неизменном условии, что между всеми рассматриваемыми нами обществами можно установить или с достаточным основанием постулировать реальные исторические или географические связи. Здесь мы познакомим читателя только с первыми этапами этого долгого пути в мире мифов туземцев Нового Света. Наш путь начинается в сердце тропической Америки и, как мы предполагаем, доведет нас до северных районов Северной Америки. Путеводной нитью будет служить миф индейцев Бороро\* из Центральной Бразилии. И дело не в предположении, что этот миф является более архаичным, чем другие, к которым мы обратились после него, и не в том, что мы счи-

---

\* В русской традиции принято писать названия племен и народностей со строчной буквы, но, поскольку некоторые из них (напр., «же» или «оно») совпадают с русскими частицами или местоимениями, мы сочли возможным, чтобы не создавать путаницы, писать их с прописной буквы, тем более что во франц. оригинале они пишутся по-разному: как с прописной буквы, так и со строчной, как в кавычках, так и без них. — *Прим. ред.*

таем этот миф более древним либо более полным. Причины, по которым именно миф индейцев Бороро первоначально привлек наше внимание, достаточно случайны. Мы хотели, чтобы синтетическое изложение материала как можно полнее воспроизводило аналитический ход рассуждения, поскольку нам казалось, что в итоге тесная связь, существующая, по нашему убеждению, между эмпирическим и систематическим аспектами, станет очевиднее, если избранный нами метод с самого начала будет о ней свидетельствовать.

Миф Бороро, далее будем называть его *референтным мифом*, представляет собой, как мы попытаемся показать, более или менее развитую трансформацию других мифов, принадлежащих данному, соседним или отдаленным обществам. Поэтому выбор любого представителя группы в качестве отправной точки исследования вполне правомерен. Референтный миф представляет интерес не потому, что является наиболее типичным, а в силу своего особого положения в группе. Именно это его положение побуждает к углубленной интерпретации, способствует возникновению проблем рефлексии.

\* \* \*

Однако, несмотря на вышеизложенные объяснения, наш проект может столкнуться с основанными на предубеждении возражениями со стороны исследователей мифов и специалистов по тропической Америке. Поскольку данный проект не ограничивается определенными территориальными пределами или определенными способами классификации, его контуры остаются нечеткими. Мы не можем систематически задать всю сумму элементов, дающих материал для нашего проекта. Надеемся, что сама реальность будет направлять его и укажет ему путь более надежно, чем если бы мы пытались сделать это заранее. Опираясь на референтный миф, выбранный, конечно, произвольно, мы в силу интуитивного ощущения богатства и плодотворности такого выбора применим к данному мифу анализ согласно правилам, сформулированным в предыдущих работах (L.-S., 5, 6, 7, 9), и сконструируем для каждой последовательности группу трансформаций либо внутри самого мифа, либо устанавливая отношения изоморфизма между последовательностями, извлеченными из разных мифов той же самой народности. Таким образом, от исследования отдельных мифов мы придем к рассмотрению путеводных схем, располагающихся на той же оси. В каждой точке этой оси, выявляемой схемой, можно провести, так сказать, по вертикали, другие оси, представляющие собой результат той же самой операции; они являются следствием анализа мифов соседних народностей, обнаруживающих сходство с исходным мифом, а не отличных от него мифов той же народности. Благодаря такому подходу путеводные схемы упрощаются, обогащаются или трансформируются. Каждая из них порождает новые оси, перпендикулярные предыдущим в другой плоскости, и в результате двоякого движения — проспективного и ретроспективного — на новых осях проявляются последовательности, извлеченные или из мифов более отдаленных народностей, или из мифов уже рассмотренных, которые сначала были

оставлены без внимания, потому что казались бесполезными или неподдающимися интерпретации. По мере того как нечеткий контур сферы нашего исследования охватывает все большие области, ядро данного проекта конденсируется и организуется. Разрозненные нити соединяются, лакуны заполняются, устанавливаются связи, и сквозь хаос начинает проступать нечто, напоминающее порядок. Вокруг исходной группы, словно вокруг зародышевой молекулы, образуются последовательности, упорядоченные в группы трансформаций и повторяющие структуру и детерминации исходной. Постепенно выстраивается многомерное образование, центральные части которого обнаруживают определенную организацию, тогда как на периферии еще царят неопределенность и смешение.

Однако мы не надеемся, что разложенный с помощью анализа мифологический материал кристаллизуется в стабильную и определенную структуру. Научное исследование мифов делает лишь первые шаги, так что даже предварительные результаты можно считать удачей, к тому же мы убеждены, что полного завершения исследований достичь невозможно; даже если теоретически допустить такую возможность, не существуют и никогда не будут существовать народность или группа народностей, чьи мифы и этнографию (без которой изучение мифов невозможно) было бы реально изучить полностью. Претензия на завершенное исследование тем более лишена смысла, что речь идет о подвижной реальности, непрерывно разрушаемой прошлым и изменяемой будущим. Каждый проиллюстрированный в литературе случай далек от полноты, и мы вынуждены довольствоваться возможностью располагать образчиками и частями. Исходный пункт исследования неизбежно носит случайный характер, потому что принципы организации мифологического материала содержатся в нем самом и выявляются постепенно. Столь же неизбежно и то, что «пункт прибытия» обнаруживается сам собой, внезапно: на каком-то этапе работы ее идеальный объект приобретает форму и плотность, достаточные для того, чтобы его скрытые свойства, а главное его существование как объекта, уже не могли быть подвергнуты сомнению. Это напоминает исследование материи под микроскопом, с помощью которого все равно нельзя наблюдать ее предельную структуру, возможен лишь выбор степени увеличения: любое увеличение обнаруживает определенный уровень организации, обладающий относительной истинностью, и исключает — коль скоро мы его приняли — восприятие других уровней.

Эти соображения в какой-то мере объясняют особенности, или парадоксы, данной книги. Будучи законченной работой, ведущей к выводам, в которых, как мы надеемся, читатель найдет ответы на первоначально поставленные вопросы, наша книга отсылает ко второму тому, за ним, быть может, последует и третий. Но эти тома, если они когда-нибудь выйдут в свет, не станут продолжением друг друга: скорее, это будет возвращение к одному и тому же материалу, новый подход к одним и тем же проблемам в надежде обнаружить свойства, оставшиеся нерасчлененными или незамеченными, с помощью иного освещения и иного расчленения материала. Если исследование будет разворачиваться так, как мы предполагаем, то его развитие пойдет не линейно, а по спирали: постоянно возвращаясь к прежним результатам и вклю-

чая новые объекты лишь в той мере, в какой их познание позволяет углубить предварительные результаты предшествующих исследований.

Тем более не надо удивляться, если эта книга, посвященная мифологии, использует также сказки, легенды, псевдоисторические традиции, обращается к церемониям и обрядам. Мы не руководствуемся слишком поспешным суждением о том, что является мифологическим, а что — нет, и считаем себя вправе рассматривать любые проявления мыслительной или социальной активности изучаемых народностей, если в ходе анализа обнаружится, что они могут прояснить или дополнить миф, даже когда они составляют лишь его, как выражаются музыканты, «необходимое» сопровождение (см. по этому поводу: L-S., 5, гл. 12). В то же время, хотя данное исследование концентрируется на мифах тропической Америки, откуда взято большинство примеров, требования самого анализа по мере его разворачивания заставляют нас обращаться к мифам других регионов. В этом плане наше исследование похоже на те примитивные организмы, которые, хотя и имеют оболочку, сохраняют способность выпячивать свою протоплазму, вытягивать псевдоподии: такое сходство в поведении не покажется странным, если учесть, что целью в обоих случаях является захват и ассимиляция посторонних тел. Мы также воздержимся от поспешных классификаций мифов на космологические, сезонные, божественные, героические, технологические и пр. Предоставим возможность самому мифу, подвергнутому анализу, раскрыть свою природу и принадлежность к определенному типу: подобная цель недостижима для описаний, опирающихся на внешние и произвольно выделенные черты мифов.

Таким образом, в книге нет сюжета: за основу берется анализ одного мифа, для чего приходится ассимилировать несколько сотен мифов. Хотя наше исследование посвящено определенному географическому и культурному пласту мифологии, временами оно приобретает черты трактата по общей мифологии. Оно не имеет начала, потому что развивалось бы аналогично, даже если бы иным был исходный пункт. Тем более оно не имеет конца, потому что многие проблемы рассмотрены в нем лишь в общем виде, а то и просто оставлены до лучших времен. Карта нашего исследования напоминает розетку: прежде всего с помощью этнографии и других мифов вокруг каждого мифа устанавливается его семантическое поле, а потом та же самая операция повторяется для каждого из мифов. В результате произвольно выбранная центральная зона может многократно перекрываться, но частота наложений уменьшается по мере удаления от нее. Чтобы получить повсюду одинаковую плотность, надо многократно повторять этот процесс, обрисовывая новые круги вокруг периферийных точек. Одновременно расширяется и первоначальная территория. Анализ мифов уподобляется работе Пенелопы. Малейший прогресс в исследовании дает новую надежду, которая, в свою очередь, зависит от преодоления новой трудности. И этот процесс бесконечен.

Следует признаться: странности подобного замысла книги нас не только не пугают, но, напротив, представляются свидетельством того, что нам, быть может, удалось уловить некоторые фундаментальные свой-



ства предмета исследования с помощью плана и метода, скорее, открывшихся нам, нежели намеренно избранных нами. Еще Дюркгейм говорил об изучении мифов (S.142): «Эту сложную проблему надо рассматривать в ней самой, ради нее самой и методами, предназначенными именно для нее». Он указывал на причину такого положения дел, упоминая далее (S.190) о тотемических мифах, «которые, без сомнения, ничего не объясняют и только перемещают трудность, но самим перемещением, как кажется, смягчают логический скандал». Мы полагаем, что эту глубокую формулировку можно распространить на всю сферу мифологической мысли, придав ей, быть может, более широкое толкование, чем имел в виду Дюркгейм.

В самом деле, изучение мифов ставит методологическую проблему в том смысле, что оно не может соответствовать принципам картезианской методологии: делить трудность на столько частей, сколько нужно для ее разрешения. Не существует ни реального предела анализа мифов, ни скрытой целостности, которую можно было бы выловить в итоге работы по декомпозиции. Темы множатся до бесконечности. Если в какой-то момент покажется, что нам удалось вычленить отдельную тему, то вслед за этим придается констатировать, что она снова сливается с другими в силу обнаружения новых, непредвиденных ранее сходств. Следовательно, единство мифа проявляется лишь как проект и тенденция, но не как состояние самого мифа. Это единство есть воображаемое явление, порожденное усилиями интерпретации. Оно должно придать мифу синтетическую форму, чтобы он не растворился в смешении противоположностей. В связи с этим можно было бы сказать, что наука о мифах есть *анаκλαστική* в широком смысле этого старого термина, основанном на его этимологии: изучение связного вместе с бессвязным. Но, в отличие от философской рефлексии, претендующей на то, чтобы восходить к самым истокам. — рефлексия, о которой идет речь здесь, изучает то, что не связано ни с каким источником, кроме виртуального. Расхождение последовательностей и тем — фундаментальное свойство мифологической мысли, которая представляет своего рода излучением: лишь изменение направлений и их углов позволяет постулировать общий источник — воображаемую точку, где могли бы сойтись лучи, если они не параллельны и не исходят из другого центра. Как мы покажем далее, эта множественность являет собой нечто весьма существенное, поскольку она связана с двойственной природой мифологического мышления, которое совпадает со своим объектом, давая его гомологичный образ, но никогда не растворяется в нем, ибо развивается в другой плоскости. Повторение тем демонстрирует смесь бессилия и упорства. Мифологическая мысль не заботится о законченности: всегда остается что-то, что можно было бы дополнить. Как и ритуалы, мифы *бесконечны*. Пытаясь подражать этому спонтанному движению мифологической мысли, наше исследование тоже оказывается слишком коротким и слишком длинным, оно подчиняется собственной необходимости и собственному ритму. Даже если в нем есть единство, это можно заметить, лишь оторвав взгляд от книги. Другими словами, единство может сложиться только в голове читателя.

Больше всего возражений, без сомнения, будет адресовано этнографическому контексту книги. Как бы мы ни заботились об источниках информации, некоторые из них все же были упущены, а другие оказались для нас недоступны<sup>1</sup>. К тому же, данные, почерпнутые из источников, не всегда приведены у нас в их изначальном виде. Чтобы чрезмерно не перегружать изложение, приходилось сортировать мифы, отбирать определенные версии, сокращать мотивы в их вариантах. В каждом случае нас могут обвинить в том, что мы подгоняли материал под свою задачу. В самом деле, если убедительные примеры были отобраны нами из огромного массива мифов, то они значительно теряют силу воздействия. Может быть, действительно, нужно было привести все известные мифы тропической Америки, прежде чем решиться делать сравнения?

Подобное возражение становится особенно весомым, если учесть обстоятельства, замедлившие выход в свет этой книги. Она была практически закончена, когда появилось сообщение о публикации первого тома *Энциклопедии Бороро*. Мы решили подождать, пока этот том появится во Франции, полистать его и последний раз пройти по тексту нашей книги. Но, в силу тех же соображений, не лучше ли было отложить нашу публикацию до появления второго тома, который будет посвящен мифам и именам собственным? Изучение первого тома *Энциклопедии Бороро* дало нам богатую пищу для размышлений: помимо содержащейся в нем ценной информации мы получили хороший урок. Авторы энциклопедии, с поразительной невозмутимостью отмечая изменение собственных взглядов — в тех случаях, когда не замалчивают это, — крайне резко реагируют на любую информацию, не совпадающую с полученной ими в последнее время. Но и такой подход чреват методологической ошибкой. Информация, противоречащая другой информации, ставит проблему, а не разрешает ее. Мы с большим уважением относимся ко всем информаторам, современным или тем, которых выслушивали миссионеры прошлого, чья информация представляет особую ценность. Заслуги авторов энциклопедии настолько очевидны, что можно, не умаляя признательности, которую они вполне заслуживают, сделать им маленький упрек: у них досадная манера считать, что последняя по времени информация отменяет любую предыдущую.

Мы ни на минуту не сомневаемся, что вновь появившиеся документы или те, которые еще появятся, повлияют на наши интерпретации. Некоторые, предложенные с большой осторожностью, получают, может быть, подтверждение, а другие будут отброшены или изменены. Но в такой дисциплине, как наша, научное знание делает уверенные шаги вперед, только если его погоняют усилие и сомнение. Оставим метафизике нетерпеливое желание иметь все или ничего. Чтобы наше предприятие было оправдано, вовсе не требуется заверять, что оно и в будущем и во всех своих мельчайших деталях всегда получит подтверждение. Наши запросы скромнее: достаточно, если мы сделаем сложную проблему менее неразрешимой. Не будем забывать, что в науке не существует вечных истин. Ученый — это не тот, кто дает правильные ответы: это тот, кто ставит правильные вопросы.

Далее, критики, которые стали бы упрекать нас в том, что мы не составили законченного списка южноамериканских мифов прежде чем анализировать их, совершили бы большую методологическую ошибку, игнорируя природу и роль этих свидетельств. Совокупность мифов той или иной народности — того же порядка, что и речь. Если данная народность не вымерла физически или духовно, совокупность и не может быть законченной. Точно так же можно упрекать лингвиста в том, что он пишет грамматику языка, не дав законченного списка всех высказываний, которые когда-либо были или будут произнесены. Опыт показывает, что число фраз, незначительное по сравнению с теми, которые теоретически реально было бы собрать (не говоря уж о тех, что собрать невозможно, поскольку они произносились до того, как лингвист принялся за работу, не при нем или будут произнесены позднее), уже позволяет разрабатывать грамматику изучаемого языка. И даже частичная грамматика, или набросок грамматики, представляет собой ценное достижение, в случае если речь идет о неизвестных языках. Не надо ждать накопления неограниченного множества высказываний, чтобы увидеть синтаксические правила, потому что они предшествуют появлению всего этого множества. А мы в нашем исследовании как раз хотим сделать набросок синтаксиса южноамериканской мифологии. Если появятся новые тексты, то это даст нам повод проверить или модифицировать изложение некоторых грамматических законов, какие-то отбросить либо сформулировать новые. Но в любом случае не надо требовать от нас полноты мифологического дискурса. Ибо, как мы только что отметили, подобное требование не имеет смысла.

Другое возражение более серьезно. Можно оспорить наше стремление собирать мифы и справа, и слева, пояснять миф Чако вариантом мифа Гуайаки, миф Же — его колумбийским вариантом. Но дело в том, что при всем уважении к истории и желании использовать ее уроки структурный анализ отказывается ограничивать себя рамками того, что уже исследовано историками. Доказывая, что мифы самого отдаленного происхождения объективно образуют группу, такое исследование, напротив, ставит проблемы перед историей и побуждает искать их решения, — а мы надеемся дать доказательства того, что группа действительно налицо. Это вынуждает этнографов, историков и археологов объяснять, как и почему.

Но пусть они не беспокоятся. Рассуждая о том, почему исследуемые нами мифы можно объединить в группы, мы не рассчитываем, что в один прекрасный день историческая критика сведет системы логических сходств к перечислению многочисленных заимствований, показывающих, что современные или древние народности происходили одни от других, несмотря на то что их отдаленность друг от друга в пространстве и во времени никак не позволяла ожидать этого или, по крайней мере, делала невозможной проверку такого предположения. Мы для начала предложим историкам увидеть в туземной Америке средние века, которым не хватает своего Рима: неопределенную массу, вышедшую из старого синкретизма, структура которого была, без сомнения, очень слабой; в лоне этой структуры там и сям в течение многих веков существовали очаги высокой цивилизации и варварские племена, цивилизаторские тенденции и разрушительные силы. В игре внутренних причин и из-за

нашествия европейских завоевателей эти силы разрушили в конце концов саму структуру. Тем не менее ясно, что группа, составляющая объект нашего исследования, обусловлена тем, что она в каком-то смысле кристаллизовалась в уже вполне определенной семантической среде, элементы которой служили для комбинаций всякого рода: не столько ради подражания, сколько для того, чтобы позволить многочисленным маленьким обществам утвердить свою оригинальность, черпая из ресурсов диалектики оппозиций и корреляций в рамках общей концепции мира.

Оставим эту интерпретацию в состоянии наброска. Она опирается на исторические предположения: высокая античность народов тропической Америки, повторяющиеся переселения во всех направлениях многочисленных племен, демографическая текучесть и слияния создали условия для очень древнего синкретизма, на базе которого возникали наблюдаемые различия между группами, совсем или почти совсем не отражающие архаические условия, но являющиеся вторичными и производными. Несмотря на формальный подход, структуралистский анализ подкрепляет этнографические и исторические интерпретации, которые мы предложили более двадцати лет назад. Тогда их сочли слишком смелыми (см. L.-S., 5, p. 118 и след. и всю главу VI), но с тех пор они неуклонно завоевывали признание. Если из этой книги вытекает какое-то следствие для этнографии, оно состоит в том, что народность Же — вовсе не «маргиналы», как считали в 1942 г., когда вышел в свет первый том «Учебного пособия по южноамериканским индейцам». (Мы уже тогда выступали против этой гипотезы.) Же играли центральную роль в истории Южной Америки, сравнимую с той ролью, которую в Северной Америке сыграли очень древние культуры и их остатки в бассейнах рек Фрейзера и Колумбии. Когда наше исследование переместится в северные районы Северной Америки, основания для такого сравнения станут более очевидными.

\*\*\*

Мы сочли необходимым упомянуть хотя бы эти конкретные результаты структурного анализа (другие результаты, относящиеся только к культурам тропической Америки, будут изложены в настоящей книге), чтобы предостеречь читателя в связи с теми обвинениями в формализме и идеализме, которые подчас раздаются в наш адрес. В самом деле, не повинна ли данная книга в еще большей степени, чем наши предшествующие работы, в том, что она толкает этнологию на неприемлемый для нее путь психологии, логики, философии? Не отвлекаем ли мы таким образом этнологию от ее основных задач, состоящих в изучении конкретных обществ и отношений между индивидами и группами, с трех точек зрения — социальной, политической и экономической? Беспокойство подобного рода вытекает из полного непонимания нашей задачи. И, что еще существеннее, оно ставит под сомнение преемственность программы, которой мы методично следуем, начиная с «*Элементарных структур родства*» — ибо хотя бы в отношении этого исследования такой упрек, как нам кажется, не может быть сформулирован убедительно.

И если работа *«Первобытное мышление»* выглядит как некая пауза в осуществлении данной программы, то лишь потому, что нам понадобилась передышка между двумя усилиями. Мы использовали ее, чтобы охватить взглядом открывшуюся перед нами панораму, измерить пройденный путь, наметить вехи дальнейшего маршрута, составить общее представление о новых областях, в которые нам придется заглянуть, даже если мы твердо решили не уклоняться от своей дороги и не дерзать охотиться в слишком хорошо охраняемых угодьях философии (ну разве что иногда побраковничествовать)... Как бы то ни было, эта пауза была лишь временной, а никак не завершением нашего пути, и разделяла два этапа: первый — пройденный в *«Структурах»*, и второй, который начинает настоящая книга.

Цель же остается неизменной. Исходя из этнографического опыта, создать инвентарь ментальных структур, привести, казалось бы, произвольные данные в порядок, выйти на уровень, где открывается необходимость, имманентная иллюзиям свободы. За вроде бы поверхностными случайностями и многообразными несоответствиями правил брака мы выделили в *«Элементарных структурах родства»* небольшое число простых принципов, с помощью которых очень сложная совокупность обычаев, на первый взгляд даже абсурдных (и так обычно и описываемых), сводилась к осмысленной системе. В то же время не было никакой гарантии внутреннего происхождения этих принципов. Они вполне могли быть отражением в сознании людей определенных требований общественной жизни, объективированных в ее институтах. Подобное отражение в психическом плане было бы следствием определенного механизма, который и надлежало бы тогда обнаружить.

Поэтому исследование, предпринимаемое нами теперь в области мифологии, бесспорно более значимо. Мифология не несет очевидной практической функции. В отличие от ранее рассмотренных явлений, она не имеет непосредственного отношения к отличной от нее и более объективной реальности, порядок которой она воспроизводила бы в разуме. Тут разум кажется совершенно свободным и следующим собственной творческой спонтанности. Поэтому, если удастся доказать, что за кажущейся произвольностью, свободой и ничем не связанной изобретательностью лежат законы, действующие на более глубоком уровне, то заключение станет неизбежным: разум, оставшись наедине с самим собой и освободившись от обязанности компоновать объекты, сводится к тому, чтобы в каком-то смысле имитировать себя как объект; его законы и операции не отличаются принципиально от тех, которыми он руководствуется при осуществлении другой функции, и он таким образом удостоверяет свою природу вещи среди вещей. Не будем углубляться в этом направлении и удовольствуемся признанием, что человеческий разум кажется детерминированным даже в своих мифах, откуда следует, что он таков повсюду<sup>1</sup>.

Стремясь к исследованию ментальных ограничений, мы в своей проблематике приближаемся к кантовской, хотя и идем другим путем и приходим к другим заключениям. Этнолог, в отличие от философа, не обязан возводить в принцип рефлексии условия собственного мышления либо науки своего общества и своего времени с тем, чтобы возвести эти истины локального характера в ранг разума, универсальность которого будет лишь гипотетичной, возможной. Хотя этнолог озабочен

теми же проблемами, его подход противоположен в двух отношениях. Вместо гипотезы универсального рассудка он обращается к эмпирическому наблюдению коллективных рассудков, чьи, так сказать, отвердевшие свойства открываются ему в бесчисленных конкретных системах представлений. И поскольку в его глазах, в глазах человека определенной социальной среды, культуры, региона и исторического периода, эти системы представляют целую гамму вариаций, возможных в рамках определенного жанра, он выбирает те вариации, расхождение между которыми кажется ему наиболее явным, в надежде, что выявляющиеся сами собой правила метода, переводящего эти системы в термины этнологии и обратно, обнажат сеть фундаментальных и общих ограничений: превосходная гимнастика, в которой упражнение в рефлексии, доведенное до объективных пределов (ибо последние уже намечены и перечислены в ходе этнографического исследования), делает рельефным каждый мускул и каждое скелетное сочленение, выявляя таким образом общую анатомическую структуру мышления.

Мы узнаем этот аспект своей программы у П.Рикера, который справедливо характеризует такую программу как «кантианство без трансцендентального субъекта»<sup>3</sup>.

Это ограничение вовсе не означает лакуну. Мы видим тут необходимое философское следствие выбора, сделанного с этнографической точки зрения, потому что, когда мы ищем условия, при которых системы истин становятся взаимобратимыми и могут одновременно рассматриваться многими субъектами, совокупность этих условий сама приобретает характер объекта, наделенного собственной реальностью и независимого от всякого субъекта.

Ничто не может дать лучшего примера такой объективированной мысли и продемонстрировать эмпирически ее реальность, чем мифология. Говорящие субъекты, производящие и передающие мифы, если и осознают их структуру и способ действия, то лишь частично и не непосредственно. С мифами дело обстоит так же, как и с языком: говорящий субъект, который станет сознательно применять фонологические и грамматические законы (при условии, что он обладает необходимыми знаниями и навыками), почти тут же потеряет нить своего рассуждения. Точно так же использование мифологического мышления требует, чтобы его свойства оставались скрытыми; иначе человек окажется в положении исследователя, который не может верить в мифы, поскольку занимается их анализом. Анализ мифов не направлен и не может быть направлен на то, чтобы показать, как мыслят люди. В частных случаях, а к ним и приковано наше внимание, по меньшей мере сомнительно, чтобы аборигены Центральной Бразилии действительно усматривали в мифологических рассказах, столь их очаровывающих, те системы связей, к которым мы эти рассказы сводим. А если с помощью мифов мы распознаем некоторые архаические или воображаемые обороты речи нашего собственного народного языка, то и тут напрашивается аналогичный вывод, ибо осознание приходит извне, с помощью чужой мифологии. Мы пытаемся показать не то, как люди мыслят в мифах, а то, как мифы мыслят в людях без их ведома.

И, может быть, стоит пойти еще дальше, абстрагируясь от всякого субъекта и рассматривая мифы как в известном смысле мыслящие *сами себя*<sup>4</sup>.

Потому что речь здесь идет не столько о том, что есть в мифах (не будучи при этом в сознании людей), сколько о системе аксиом и постулатов, определяющих наилучший возможный код, способный придать общее значение бессознательным продуктам, являющимся фактами разумов, обществ и культур, наиболее удаленных друг от друга. Поскольку сами мифы основаны на кодах второго порядка (коды первого порядка — те, из которых состоит язык), книга эта может рассматриваться как набросок кода третьего порядка, предназначенного для обеспечения взаимопереводимости многих мифов. В этом смысле было бы вполне правомерно считать ее мифом, — в некотором роде, мифом мифологии.

Но, подобно другим кодам, и наш код не избран нами и ни у кого не выпрошен. Он имманентен самой мифологии, и нам остается лишь обнаружить его. Один этнограф, работавший в Южной Америке, удивлялся тому, каким образом к нему приходят мифы: «Каждый или почти каждый рассказчик преподносит историю на свой манер. Даже в важных деталях разброс вариантов огромен...» И тем не менее аборигенов это совсем не волнует: «Один Каража, сопровождавший меня из деревни в деревню, услышал множество вариантов такого рода и все их принял с равным доверием. И дело не в том, что он не заметил противоречий. Просто они его совершенно не интересовали...» (Lipkind, 1, p.251). Наивный комментатор, прибывший с другой планеты, мог бы с большим правом (коль скоро речь идет об истории, а не о мифе) удивиться тому, что в множестве работ, посвященных Великой французской революции, не всегда описываются или отбрасываются одни и те же эпизоды и одно и то же событие подается под разными углами зрения. Тем не менее все эти варианты относятся к одной и той же стране, одному и тому же периоду, одним и тем же событиям, реальность которых рассыпается в этом многообразии реконструкций. Ибо критерий правильности неприменим к отдельным элементам истории. Каждый из эпизодов при изолированном рассмотрении оказывается неуловимым. Но по крайней мере некоторые из них одеваются плотью, если их удастся включить в последовательность, члены которой внушают большее или меньшее доверие вследствие связности целого.

История предпринимает доблестные и необходимые усилия, чтобы достичь иного положения, но, несмотря ни на что, проницательный историк должен признать, что история не больно-то отличается от мифа. И то, что верно для первой, тем более верно для второго. Схемы мифов производят впечатление абсолютной объективности, если не претерпевают внешних влияний, не приобретают и не теряют свои элементы. Отсюда вытекает, что, претерпевая трансформацию, схема затрагивает сразу все аспекты. Поэтому, когда какой-то аспект отдельного мифа кажется необъяснимым, законно подойти к нему в манере предварительной и гипотетической как к трансформации гомологичного аспекта другого мифа, который вследствие этого относят к той же группе и который легче интерпретировать. Что мы и делали многократно: например, объясняя

эпизод с закрытой пастью ягуара в  $M_7$  противоположным эпизодом с разверстой пастью в  $M_{55}$ ; или эпизод с реальной услужливостью грифов-стервятников в  $M_1$ , исходя из их мнимой услужливости в  $M_{65}$ . Вопреки возможным опасениям относительно нашего метода, мы не попадаем в порочный круг. Данный метод предполагает, что каждый отдельный миф существует как частичная реализация схемы, выявить которую можно только постепенно, опираясь на отношения взаимообъяснения между многими мифами.

Но при этом нас, конечно, обвинят в излишней интерпретации и упрощении. Повторим еще и еще: мы не считаем, что каждое из объяснений имеет равную ценность, и сами подчеркиваем предварительность некоторых из них. Но было бы лицемерием не доводить свои выводы до конца. А возможных критиков спросим: велика ли важность того, что некоторые выводы остались предварительными? Ведь если антропология способствует лучшему познанию объективированной мысли и ее механизмов, значит, она все равно приведет к тому, что мы осуществляем в настоящей книге, где мысль южноамериканских аборигенов принимает форму под воздействием операций моей мысли и наоборот. Важно, что человеческий разум, независимо от совпадения отдельных случайных содержаний, обнаруживает структуру, все более и более различимую по мере того, как продвигается взаиморефлексивное движение двух мыслей, действующих одна на другую, и возникает искорка сближения, из которого может вырасти общее постижение. И если сближение открывает нам сокровище, не будет проблемы в том, как это сокровище разделить, ибо мы начинаем с признания (L.-S., 9) его неотчуждаемости и неотделимости.

## II

Уже здесь, во введении, мы должны заявить, что пытались выйти за пределы оппозиции чувственно воспринимаемого и понимаемого, сразу исходя из уровня знаков. Знаки объясняются через знаки. Даже малое число знаков можно использовать в строго определенных комбинациях, способных до малейших нюансов передавать все многообразие чувственного опыта. В результате чего мы надеемся достичь уровня, на котором логические свойства проявляются как атрибуты вещей, доступных такому же непосредственному восприятию, как вкусы и запахи, специфика которых исключает всякую ошибку, однако отсылает к некой комбинации элементов, что при ином выборе или расположении может дать восприятие другого запаха. Благодаря понятию знака мы будем работать на уровне понимаемого, а не только чувственно воспринимаемого, чтобы связать и вторичные качества с истиной.

Поиск среднего пути между работой логической мысли и эстетическим восприятием совершенно естественно вдохновляется примером музыки, которая этот путь всегда и использовала. Такое сближение напрашивается само собой, и не только из общих соображений. В самом начале работы над этой книгой мы обнаружили, что невозможно распределить ее материал в соответствии с традиционными нормами. Деление



на главы насилывало движение мысли, обедняло и искажало его, затуманивало суть. Парадоксальным образом получалось, что надо предоставить мысли больше свободы и гибкости, чтобы сделать ее доказательной. Так мы убедились, что порядок представления документов не может быть линейным и что фразы комментария не связаны между собой простым отношением «сначала — потом». Необходимы были особые средства компоновки, чтобы дать читателю ощущение одновременности. Оно, разумеется, иллюзорно, поскольку мы все равно связаны порядком изложения. Однако мы можем по крайней мере попытаться подыскать ему эквивалент, чередуя дискурсы краткие и пространные, то убыстряя ритм, то замедляя его, то нагромождая примеры, то оставляя их за кадром. Таким образом мы констатировали, что наш анализ располагается на многих осях. Одной из основных, разумеется, является ось последовательного изложения, но не менее важна и ось сравнительной плотности, обуславливающая использование выразительных форм, аналогичных соло и тутти в музыке или экспрессивных напряжений и кодов замещения, которые в ходе работы над текстом привели к появлению оппозиций, сопоставимых с пением и речитативом, инструментальным ансамблем и арией.

Мы позволили себе свободно располагать наши темы в разных измерениях, и в результате получилось, что деление на примерно равные главы должно уступить место разбивке на менее многочисленные, но более объемные и сложные части, неравные по длине, каждая из которых была бы целостностной в силу собственной внутренней организации, определяемой единством замысла. По той же причине эти части не могут иметь одинаковую форму; каждая подчиняется правилам тона, жанра и стиля, а сами правила определяются природой рассматриваемого материала и используемыми для этого техническими средствами. И тут музыкальные формы предлагали нам разнообразные возможности, уже проверенные опытом, потому что сравнение с сонатой, симфонией, кантатой, прелюдией, фугой и т.д. позволяло показать, что в музыке вставали проблемы, аналогичные тем, которые ставит анализ мифов, и музыка уже находила для них решения.

Но в то же время мы не могли не учитывать глубинных причин этой на первый взгляд удивительной близости между музыкой и мифом (структурный анализ просто подчеркивает их близость, переводя ее в другой план). Важным шагом здесь будет обращение к тому инварианту нашей личной истории, который не изменяли никакие перипетии, даже могучие откровения, каким явилось в подростковые годы слушание «*Леллеаса*», а потом «*Свадебки*»<sup>3</sup>; речь идет о служении алтарю «бога Рихарда Вагнера». Ибо Вагнер бесспорно является отцом структурного анализа мифов (и даже сказок, ср. *Майстерзингеров*). Весьма показательно, что этот анализ сначала был осуществлен в музыке!<sup>5</sup> Поэтому, показывая, что анализ мифов подобен большой партитуре (L.-S., 5, p. 234), мы просто извлекаем логическое следствие из вагнеровского открытия: структура мифов раскрывается с помощью музыкальной партитуры.

Мы должны были воздать должное Вагнеру: однако упоминание о нем только подтверждает, что вопрос о близости музыки и мифологии действительно существует, но не имеет ответа. Ответ же, по

нашему мнению. кроется в общем свойстве мифа и музыкального произведения: они суть языки, каждый по-своему трансцендирующие членораздельную речь и подобно ей (в отличие от живописи) одновременно разворачивающиеся во времени. Отношение ко времени имеет характер весьма своеобразный: будто музыка и мифология нуждаются во времени только для того, чтобы его опровергнуть. И та, и другая являются средствами для преодоления времени. С помощью звуков и ритмов музыка живет в пространстве физиологического времени слушателя. Это время диахронично, ибо необратимо. И тем не менее музыка преобразует сегменты, обращенные к слушателю, в синхронную и замкнутую на себе целостность. Слушание музыкального произведения в силу самой его внутренней организации останавливает утекающее время. Как простыня, подхваченная ветром, она его нагоняет и накрывает. До такой степени, что, слушая музыку, мы получаем доступ к своего рода бессмертию.

Отсюда уже видно, чем музыка похожа на миф: преодолением антиномии истекающего исторического времени и пребывающей структуры. Но чтобы окончательно оправдать это сравнение, нужно развить его полнее, чем мы это сделали в другой работе (L.-S., 5; p. 230 — 233). Как и музыкальное произведение, миф оперирует двойным содержанием: внешним, материя которого соткана в одном случае из исторических событий (или считающихся таковыми) — они образуют теоретически неограниченные последовательности, откуда каждое общество для выработки мифов извлекает ограниченное число подходящих элементов; в другом случае — из столь же неограниченной последовательности физически реализуемых звуков, где каждая музыкальная система выбирает свою гамму. Второй аспект содержания относится к порядку внутреннему. Он покоится в психофизиологическом времени слушателя, и его факторы очень сложны: тут и периодичность церебральных волн, и органические ритмы, и способность памяти, и сила внимания. Мифология, со своей стороны, апеллирует к аспектам нейропсихическим самой длиной изложения, повторением тем, другими формами возвращения и параллелизмов. Для правильного восприятия они требуют, чтобы разум слушателя скользил, если так можно выразиться, из стороны в сторону по всему полю повествования по мере его разворачивания. Все это в равной мере применимо и к музыке. Но помимо времени психического она обращается и к физиологическому и даже висцеральному времени. Мифология, конечно, тоже не игнорирует это время. Рассказанная история может быть «волнующей», хотя роль «волнения» тут не так велика, как в музыке. Ведь всякий контрапункт влияет на сердечные и дыхательные ритмы, делая их немим сопровождением к музыке.

Ограничимся для простоты висцеральным временем. Музыка действует посредством двух сетей. Первая — физиологическая, т.е. природная. Ее существование связано с тем, что музыка использует органические ритмы и таким образом делает существенными разрывы, которые иначе остались бы в латентном состоянии и как бы утонувшими в длительности. Другая сеть — культурная. Она состоит в шкале музыкальных звуков, причем число звуков и расстояние между ними варьируются

у разных культур. Эта система интервалов обеспечивает музыке первый уровень артикуляции в зависимости не от относительной высоты (являющейся результатом чувственных качеств каждого звука), а от иерархических отношений между нотами гаммы. Отсюда фундаментальное различие тоники, чувственного, и доминанты, выражающее отношение, которое политональные и атональные системы запутали, но не разрушили окончательно.

Миссия композитора состоит в том, чтобы разнообразить эту разрывность, не уничтожая ее принципа: то создавая лакуны в сети музыкальных звуков, то, напротив, заполняя их. То, что верно по отношению к мелодии, верно и для ритма. Композитор использует второе музыкальное средство, время физиологической сети, теоретически неизменное, и подгоняет его, повторяет или задерживает.

Музыкальные эмоции обусловлены именно тем, что в каждый момент не совпадает с ожиданиями слушателя, основанными на замысле композитора; слушателю кажется, будто он угадывает этот замысел, но в действительности он неспособен его постичь, ибо сам подчиняется двойной периодичности: грудной клетки, что обусловлено его индивидуальной природой, и гаммы, обусловленной образованием. Если композитор убирает часть звуков гаммы, мы испытываем великолепное чувство падения; мы ощущаем себя оторванными от опорной точки сольфеджио и устремляющимися в пустоту, — и это потому, что поддержка, которая тут же будет нам предложена, оказалась не на ожидаемом месте. Когда композитор поступает по-другому, он вынуждает нас к гимнастике более сложной, чем та, к которой мы привыкли. Мы то подвижны, то принуждены двигаться и всегда — за пределы того, на что мы считаем себя способными. Эстетическое удовольствие образовано этим многообразием смятений и передышек, обманутых и неожиданно вознагражденных ожиданий. Оно — результат вызова, заключенного в произведении, и того противоречивого чувства, что испытания, которым нас подвергают, непреодолимы, хотя одновременно нам предлагаются великолепные и совершенно неожиданные средства, которые позволяют все преодолеть. Двойственность присутствует уже в партитуре, передающей это чувство

*«излучая священное Зло,  
убивая чернилами букв в рыданиях сивилл».*

Замысел музыкального произведения, как и мифа, осуществляется в слушателе и благодаря ему. В обоих случаях наблюдается одна и та же инверсия отношений между передающим и принимающими, потому что именно принимающий в конце концов должен обнаружить существо сообщения передающего: музыка живет во мне, я слушаю себя через нее. Миф и музыкальное произведение оказываются дирижерами, а слушатели — молчаливыми исполнителями.

И если спросят, где же в действительности находится средоточие произведения, ответить будет невозможно. Музыка и мифология ставят человека перед лицом виртуальных объектов, лишь тень которых актуальна, сознательных сближений (музыкальная партитура и миф

не могут быть ничем другим), неизбежно бессознательных истин и их следствий. В случае мифа мы угадываем причины этой парадоксальной ситуации: она связана с иррациональным отношением между общим творчеством и индивидуальным его восприятием. Мифы не имеют авторов: при первом же восприятии их в качестве мифов, каково бы ни было их происхождение, они уже существуют только воплощенными в традиции. Когда миф рассказан, индивидуальные слушатели получают сообщение, которое приходит, собственно говоря, ниоткуда. По этой причине ему приписывают сверхъестественное происхождение. Понятно, что единство мифа проецируется на некое виртуальное средоточие: вне сознательного восприятия слушателя вплоть до точки, где излучаемая энергия будет поглощена бессознательной работой переорганизации. Музыка ставит гораздо более сложную проблему, ибо мы не знаем всех ментальных условий музыкального творчества. Другими словами, мы не знаем, каково отличие между сознанием немногочисленных людей, способных продуцировать музыку, и того бесчисленного множества слушателей, с которыми этого не происходит, хотя они вполне могут ее воспринимать. И в то же время различие столь отчетливо и проявляется столь рано, что, скорее всего, оно обусловлено особой глубинной и сакральной природой музыки. Музыка, без сомнения, представляет собой язык сообщений, которые может понимать огромное большинство людей, хотя лишь немногие способны их творить. При этом среди всех языков одна лишь музыка объединяет несовместимые определения и является одновременно и объяснимой, и непередаваемой, что делает творца музыки существом, подобным богам, а саму музыку — высшей загадкой наук о человеке, загадкой, таящей ключи к дальнейшему развитию этих наук.

Иначе обстоит дело с поэзией, которая якобы поднимает проблемы того же рода. Конечно, не все люди способны писать стихи, но все же поэзия оперирует обычной, доступной всем членораздельной речью. Она лишь налагает на ее использование частные ограничения. Музыка же оперирует своими собственными выразительными средствами, не имеющими никакого другого использования. В принципе, любой образованный человек может писать стихи, хорошие или плохие, тогда как музыкальное творчество предполагает особые способности, которые невозможно развить, если их нет.

\* \* \*

Страстные любители живописи станут возражать против того привилегированного места, какое мы отвели музыке, или, по крайней мере, потребуют аналогичного для графических и пластических искусств. Мы, однако, полагаем, что с формальной точки зрения используемые материалы, т.е. звуки и цвета, располагаются не в одной и той же плоскости. Чтобы обосновать это, иногда говорят, что музыка не является подражательным искусством, или, точнее: она не подражает ничему, кроме как себе самой; у зрителя же, глядящего на полотно, сразу возникает воп-

рос: «Что здесь изображено?» Но, рассматривая проблему с такой точки зрения, мы натываемся на другую трудность: есть живопись, которая ничего не изображает. Художник-абстракционист может сослаться на музыку для обоснования своего направления и доказывать, что он вправе организовывать формы и цвета если и не совершенно свободно, то, во всяком случае, по правилам, не зависящим от чувственного опыта, как это делает музыка со звуками и ритмами.

Однако, приняв такую аналогию, мы станем жертвами глубокого заблуждения. Потому что если цвета «естественно» существуют в природе, то музыкальных звуков, кроме как случайных и преходящих, в природе нет. Есть только шумы<sup>6</sup>.

Звуки и цвета не являются сущностями одного и того же уровня. Оправданным может быть только сравнение между цветами и шумами, т.е. зрительными и акустическими явлениями, в равной степени принадлежащими природе. И тут мы видим, что по отношению и к тем, и к другим человек принимает одну и ту же установку, ибо не может обойтись без опоры. Конечно, известны неясные шумы и неопределенные цвета, но как только мы оказываемся в состоянии различить их и придать им форму, то немедленно стараемся их идентифицировать, связав с каким-либо источником: эти цветные пятна суть цветы, разбросанные в траве, это поскрипывание производит крадущийся шаг или качающаяся под ветром ветка...

Поэтому между живописью и музыкой нет подлинной аналогии. Одна находит свою материю в природе: цвета существовали до того, как их стали использовать, и сам язык показывает нам их происхождение, называя оттенки: небесно-голубой, бутылочный, лимонно-желтый, вишневый и т.д. Иными словами, цвета существуют в живописи только потому, что уже есть окрашенные предметы, и лишь в абстракции цвета могут быть отделены от своих природных субстратов и рассмотрены как термины независимой системы.

Тут можно было бы возразить: то, что верно относительно цветов, неприменимо к формам. Геометрические и все прочие производные от них формы существуют в культуре, как и музыкальные звуки. Но искусство, которое использовало бы лишь такие формы, неизбежно оказалось бы только декоративным. Если искусство игнорирует сами объекты, не извлекая из них свою субстанцию, оно остается безжизненным и никогда не достигнет подлинного существования. Создается впечатление, что у живописи нет иного выбора, кроме как обозначать живые существа и вещи, включая их в свое действие, или участвовать в значении существ и вещей, включаясь в них.

Нам кажется, что присущая пластическим искусствам подчиненность объектам связана с тем фактом, что организация форм и цветов в нашем чувственном опыте (которая сама, разумеется, является функцией бессознательной активности разума) играет для этих искусств роль первого уровня артикуляции реальности. Благодаря ему они оказываются способны ввести второй уровень, связанный с выбором и аранжировкой объектов и их интерпретацией на основе требований техники, стиля и манеры, т.е. транспонируя их согласно правилам кода, характерного для данного художника или для общества. Если живопись

заслуживает названия языка, то только в той мере, в какой она, как всякий язык, содержит специальный код, порождающий термины из меньшего числа исходных, которые сами указывают на некий более общий код. Тем не менее тут есть отличие от членораздельной речи, чем и обусловлено то, что живописное сообщение воспринимается сначала эстетически, и только потом интеллектуально, тогда как в обычном языке все наоборот. В речи вступление в действие второго кода стирает оригинальность первого. Отсюда «произвольный характер», признаваемый за лингвистическими знаками. Лингвисты подчеркивают именно этот аспект, когда говорят, что «морфемы — элементы значения — разбиваются в свою очередь на фонемы — элементы артикуляции, лишённые значения» (Benveniste, p.7). Следовательно, в членораздельной речи первый, незначащий код выступает условием и средством для значений второго, так что само значение располагается в одной плоскости. Двойственность снова восстанавливается в поэзии, которая обращается к виртуальным значениям первого кода и интегрирует их во второй, оперируя одновременно интеллектуальным значением слов и синтаксических конструкций и эстетическими свойствами, относящимися к другой системе, которая подкрепляет основное значение, изменяет его или противоречит ему. То же можно сказать и о живописи: оппозиция форм и цветов трактуется здесь как отличительные черты одновременно двух систем, представляющих собой интеллектуальные значения, связанные с общим опытом и являющиеся результатом расчленения чувственного опыта на объекты; и пластические ценности становятся значениями лишь при условии взаимосвязанности с первой системой. Два артикулированных механизма сцепляются друг с другом и порождают третий, объединяющий их свойства.

Отсюда понятно, почему абстрактная и, более общо, любая беспредметная (*non figurative*) живопись теряет способность быть означаемой: она отказывается от первого уровня артикуляции и заявляет, что для ее существования достаточно второго. Особенно поучительна в этом отношении параллель, которую пытаются провести между такими современными потугами и китайской каллиграфией. Но ведь надо учесть, что в первом случае формы, к которым прибегает художник, не существуют никаким иным способом. Поэтому ничто не мешает определить их как элементарные формы: это напоминает некий каприз, когда художник занимается пародией на комбинаторную деятельность с элементами, которые таковыми не являются. Каллиграфическое искусство, напротив, полностью опирается на тот факт, что выбранные им и переданные на основе конвенций графики, чувственности, движения и стиля элементы существуют и сами по себе в качестве знаков, предназначенных выполнять в системе письма другие функции. Только при таких условиях живопись является языком: когда она контрапунктом сопоставляет два уровня артикуляции.

Отсюда видно также, почему сравнение живописи с музыкой неприемлемо — кроме случая каллиграфической живописи. Но это связано с тем, что каллиграфия представляет собой живопись как бы второго уровня. Подобно ей, музыка отсылает к первому уровню артикуляции, созданному культурой: для каллиграфии это система идеограмм, для му-

зыка — музыкальные звуки. На данном уровне проявляются естественные свойства элементов, благодаря чему графические символы, в первую очередь китайская письменность, выражают эстетические свойства, независимые от интеллектуальных значений, которыми их нагружают. И каллиграфия эксплуатирует именно эти свойства.

Затронутый нами момент весьма принципиален. потому что современная музыкальная мысль явно или скрыто отбрасывает допущение о естественном основании, объективно обосновывающем систему отношений, установленных между нотами гаммы. Последняя, согласно многозначительной формулировке Шёнберга, определяется исключительно «совокупностью отношений звуков между собой». Однако структурная лингвистика может помочь преодолеть ложную антиномию объективизма в стиле Рамо<sup>4</sup> и конвенционализма современных авторов. Соответственно членения, которые производит каждая гамма в звуковом континууме, возникают иерархические отношения между звуками. Эти отношения не продиктованы природой, потому что физические свойства шкалы произвольных музыкальных звуков значительно превосходят по числу и сложности те, что выбраны всеми тональными системами вместе. Подобно любой фонологической системе, все модальные или тональные системы (и даже политональные или атональные) опираются на физиологические и физические свойства, которые они выделяют среди всего практически неограниченного множества возможных, используя их оппозиции и комбинации, и на их основе вырабатывают код, служащий для различения значений. Аналогично живописи, музыка предполагает, таким образом, природную организацию чувственного опыта, не означающую, однако, что она этой организации подчиняется.

В то же время не надо забывать, что живопись и музыка поддерживают с природой, с помощью которой они говорят, противоположные отношения. Природа непосредственно предлагает человеку образцы любых цветов, и даже их материю в чистом виде. Чтобы рисовать, надо просто их использовать. Но, как мы подчеркивали, природа производит шумы, а не музыкальные звуки. Последние суть монополия культуры, создательницы инструментов и пения. Это развитие отражается в языке: мы по-разному описываем нюансы цветов и звуков. В первом случае мы почти всегда прибегаем к помощи метонимии, как будто такой-то оттенок желтого неотделим от зрительного образа соломы или лимона, такой-то оттенок черного — от обгоревших углей, а оттенок коричневого — от растертой земли. Мир звуков описывается обычно с помощью метафор. Достаточно вспомнить для доказательства хотя бы *«les sanglots longs des violons de l'automne»*<sup>5</sup> или *«la clarinette, c'est la femme aimée»* (кларнет — это любимая женщина)». Разумеется, культура иногда обнаруживает цвета, не принадлежащие, как она считает, природе. Правильнее было бы сказать, что она их обретает, ибо природа в этом отношении неисчерпаемо богата. В то же время, помимо уже обсуждавшегося пения птиц, музыкальные звуки не существовали бы, не изобрети их человек.

Лишь, так сказать, задним числом музыка признает за звуками физические свойства и выделяет определенные звуки, чтобы постро-

ить иерархическую систему. Но разве нельзя сказать, что она в этом отношении не отличается от живописи, гораздо позднее узнавшей, что существует физика цветов, тех самых цветов, которые она считала своей епархией? Но дело в том, что живопись с помощью культуры интеллектуально организует природу, уже существующую в качестве чувственно воспринимаемой организации. А музыка поступает противоположным образом: ибо культура уже дана ей, но в чувственной форме, и лишь позднее она с помощью природы организует ее интеллектуально. Ее материал принадлежит культуре, и это объясняет то, что музыка рождается совершенно свободной от связей представления, которые в то же время удерживают живопись в зависимости от чувственного мира и его организации.

В иерархизированной структуре гаммы музыка находит свой первый уровень артикуляции. Существует поразительный параллелизм между претензиями так называемой конкретной музыки и живописи, справедливо называемой абстрактной. Отказываясь от музыкальных звуков и обращаясь исключительно к шумам, конкретная музыка ставит себя, с формальной точки зрения, в положение живописи: она оказывается наедине с естественными данностями. И, как и абстрактная живопись, она сначала старается разрушить систему актуальных или виртуальных значений, элементами которой были эти данности. Прежде чем использовать шумы, конкретная музыка старается сделать их неузнаваемыми, чтобы слушатель не поддался естественной склонности соотнести их с какими-то образами: со стуком тарелок, свистом локомотива, кашлем или звуком ломаемой ветки. Она, таким образом, разрушает первый уровень артикуляции, который может дать ей очень мало, ибо человек вообще плохо воспринимает и различает шумы, по-видимому, из-за доминирования привилегированной категории шумов, каковой являются звуки человеческого языка.

Случай конкретной музыки обнаруживает забавный парадокс. Сохранив за шумами их способность представления, она получит в свое распоряжение первый уровень артикуляции, который позволит ей утвердить некую систему знаков, введя второй уровень. Но посредством такой системы почти ничего нельзя сказать. Чтобы убедиться в этом, достаточно представить себе, какого рода истории можно было бы поведать с помощью шумов. Нужно быть уверенным, что шумы будут правильно поняты и в то же время вызовут эмоции. Этой трудностью и обусловлено решение лишить шумы их природы и превратить в псевдозвуки; но между таковыми уже невозможно установить простые отношения, образующие сигнификативную систему другого плана, способную служить основой для второго уровня артикуляции. Сколько бы ни упивалась конкретная музыка иллюзией собственной значимости, она всего лишь топчется в стороне от смысла.

Мы совершили бы непростительную ошибку, отнеся все вышесказанное и к серийной музыке. Последняя решительно встает на сторону звуков, владеет утонченной грамматикой и синтаксисом и потому бесспорно является музыкой, которую она, быть может, даже помогает сохранить. Хотя эти проблемы имеют, конечно, другую природу и



лежат в другой плоскости, они тем не менее предлагают некоторые аналогии с проблемами, обсуждавшимися выше.

Доводя до предела эрозию индивидуальности отдельных тонов, начинающуюся с принятия темперированной гаммы, серийная мысль, как кажется, признает лишь очень слабую степень организации в отношениях между тонами. Все выглядит так, будто она стремится найти наиболее слабую степень организации, совместимую с унаследованной от традиции шкалой музыкальных звуков, или, точнее, разрушить простую организацию, частично обусловленную внешними факторами (ибо она является результатом выбора из предсуществующих возможностей), чтобы освободить пространство для гораздо более гибкого и сложного, но признанного кода: «Мысль композитора, используя определенную методологию, создает нужные ей объекты и формы их организации каждый раз, когда ей нужно себя выразить. Классическое тональное мышление было основано на Вселенной, определенной тяготением и притяжением, серийное же мышление — на расширяющейся Вселенной» (Булез)<sup>6</sup>.

В серийной музыке, продолжает Булез, «больше нет заранее заданной шкалы звуков, заранее заданных форм, т.е. общих структур, в которые должна вписываться мысль отдельного композитора». Обратим внимание на то, что термин «заранее заданный» содержит двусмысленность. Если структуры и формы, разрабатываемые теоретиками, часто оказываются искусственными или даже ошибочными, то отсюда вовсе не следует, что не существует никакой общей структуры, которую сможет в один прекрасный день выявить лучший анализ музыки, учитывающий все ее проявления в пространстве и времени. Что было бы с лингвистикой, если бы критика различных грамматик, составлявшихся филологами в разные эпохи, привела к убеждению, что у языка вообще нет определенной грамматики? Или если бы различия в грамматических структурах, демонстрируемые отдельными языками, заставили бы лингвистику отказаться от сложного, но столь существенного поиска общей грамматики? Скорее надо спрашивать себя, что происходит при такой концепции с первым уровнем артикуляции, который необходим для музыкального языка так же, как и для всякого иного, и который состоит именно из общих структур, позволяющих благодаря своей социальности кодировать и раскодировать отдельные сообщения. Какой бы ни была пропасть невразумительности, отделяющая конкретную музыку от серийной, все равно встает вопрос о том, не поддаются ли они обе одной и той же утопии нашего века, состоящей в том, чтобы построить систему знаков на одном только уровне артикуляции.

Защитники доктрины серийности ответят, без сомнения, что они отказываются от первого уровня, чтобы заменить его вторым, и компенсируют потерю благодаря изобретению третьего уровня, которому они доверяют роль, исполняемую ранее вторым. Так что все равно получаются два уровня. После эпохи монодии и полифонии серийная музыка означала бы пришествие «полифонии полифоний»: она объединяла бы чтение по вертикали и по горизонтали в одной форме чтения «наискосок». Несмотря на свою логичность, такая аргументация упускает самое существенное. Действительно справедливо, что в любом язы-

ке первый уровень артикуляции не мобилен. разве что в очень узких пределах. Но тем более его нельзя заменять. Относительные функции двух уровней артикуляции не определяются в абстракции, лишь относительно друг друга. Элементы, которым надлежит быть означающими в новом порядке второго уровня артикуляции, должны заранее обладать требующимися качествами, т.е. быть предуготовленными для значения. Это возможно только тогда, когда данные элементы не просто извлечены из природы, но уже организованы в систему первым уровнем артикуляции. Было бы ошибкой предполагать, что эта система опирается лишь на природные свойства, которые будто бы являются априорным условием коммуникации. Иными словами, первый уровень содержит реальные, но бессознательные отношения, и именно в силу этого он может функционировать, не будучи известным или правильно понятым.

Что же касается серийной музыки, то ее связь с первым уровнем недостаточна либо вообще отсутствует. Только идеологически эту систему можно сравнить с языком. Ибо, в противоположность членораздельной речи, неотделимой от своего физиологического и даже физического основания, данная система не может держаться на одном месте: она непрерывно дрейфует, отбросив свои якорные цепи. Это — судно без парусов, капитану которого наскучило постоянно выступать в роли понтонного мостика и он вышел в открытое море в глубоком убеждении, что, подчинив жизнь на борту строгому протоколу, он уберет свой экипаж от ностальгии по оставленному порту и от заботы о том, в каком направлении их несет...

Конечно же, подобный выбор мог быть продиктован нуждами времени. Возможно даже, что путешествие, в которое бросились живопись и музыка, закончится у новых берегов, более плодородных, чем те, что давали им приют в течение многих веков, но теперь оскудевшие. Если такое и произойдет, то вопреки капитану, ибо, как мы видим, по крайней мере в отношении серийной музыки, такая возможность неприемлема. Речь идет не о путешествии к иным землям, координаты которых неизвестны, а существование сомнительно. Предлагается нечто более радикальное: реальным признается только путешествие, а не земля, и все пути к чему-то заменяются правилами навигации.

Как бы то ни было, мы сейчас хотим указать на другое. Хотя живопись и музыка блуждают сообща, разница между ними очевидна. Не отдавая себе в этом отчета, абстрактная живопись с каждым днем все более выполняет в обществе функции декоративной. Она отходит от языка, понимаемого как система значений, тогда как серийная музыка держится за дискурс: увековечивает и углубляет традицию *песни*, т.е. жанра, в котором музыка, позабыв, что у нее есть собственный язык, пользуется словами. Не выдает ли такая зависимость от слова неуверенность в том, что в ситуации отсутствия общепринятого кода сложные сообщения будут хорошо приняты теми, кому их приходится адресовать? Язык, державшийся на шарнирах, если ему эти шарниры сломать, неизбежно развалится на части, которые раньше были средствами взаимной артикуляции природы и культуры, и они рассеются в разные стороны. Слушатель на свой манер констатирует это, потому что использование

композитором необычайно утонченного синтаксиса (подразумевающего более многочисленные комбинации, чем те, которые позволяет создать система, опирающаяся на двенадцать полутонов, чтобы описать все их изгибы в четырехмерном пространстве, определяемом высотой, длительностью, интенсивностью и тембром) отзывается для него то в плане природы, то в плане культуры, но редко в их единстве: то инструментальные партии отзываются в нем исключительно сочностью тембра, действуя как природный возбудитель; то вокальная партия, в которой пресечены всякие поползновения на мелодичность, производит впечатление только обычной членораздельной речи.

В свете вышеизложенных соображений упоминание о расширяющейся Вселенной, которое мы встретили у одного из наиболее заметных представителей серийной школы, приобретает особое значение, ибо оно показывает, что эта школа поставила свою будущность и будущность музыки в зависимость от того, удастся ли ей преодолеть традиционное разделение слушателя и композитора, и, отняв у слушателя способность бессознательно обращаться к общей системе, заставить его самого воспроизводить индивидуальный акт творчества. Силой внутренней и всегда новой логики каждое произведение будет выбивать слушателя из его пассивности, заставляя сливаться с порывом, так что разница между слушателем и творцом музыки будет уже не в природе их, а лишь в степени. Но вполне может получиться и по-другому. Ибо, к сожалению, нет гарантии, что все тела расширяющейся Вселенной будут воодушевлены одной и той же скоростью и смогут передвигаться в одном и том же направлении. Астрономическая аналогия подсказывает как раз обратное. И вполне вероятно, что серийная музыка откроет нам универсум, в котором музыка не увлекает слушателя на свою траекторию, но удаляется от него. Напрасно будет она изощряться, чтобы удержать слушателя: каждый день она будет казаться ему все более далекой и неуловимой. Удалившись настолько, что перестанет его волновать, она исчезнет, останется лишь идея музыки, но и та в конце концов потеряется под ночным сводом молчания, напоминая людям о себе лишь коротким и ускользающим мерцанием.

\*\*\*

Читатель может прийти в замешательство от этих рассуждений о серийной музыке, которые вроде бы неуместны во введении к труду, посвященному мифам южноамериканских индейцев. Оправдание состоит в том, что, согласно нашему проекту, мы рассматриваем последовательности каждого мифа и сами мифы в их взаимоотношениях как инструментальные партии музыкального произведения и уподобляем их изучение изучению симфонии. Такая процедура правомочна лишь при условии, что существует изоморфизм между системой мифов, принадлежащий лингвистическому порядку, и системой музыки, в которой мы также видим определенный язык. Потому что понимаем его, однако абсолютная оригинальность, отличающая этот язык от членораздельной речи, объясняет его непереводаемость. Бодлеру принадлежит глубокое

замечание о том, что, хотя каждый слушатель воспринимает произведение по-своему, можно тем не менее констатировать, что «музыка вызывает в различных мозгах аналогичные идеи» (p.1213). Иными словами, музыка и мифология вызывают в слушателях работу общечеловеческих (*commune*) ментальных структур. Принятая точка зрения предполагает обращение к тем общим структурам, которые отбрасывает серийная доктрина, ставя под сомнение само их существование. С другой стороны, данные структуры могут быть названы общими только при условии, что за ними признают объективное основание по эту сторону сознания и мысли, тогда как серийная музыка хочет быть сознательным творением разума и утверждает его свободу. Тут появляются проблемы философского порядка. Сила теоретических амбиций, очень строгая методология, разительные теоретические успехи делают серийную школу в большей степени, чем беспредметная живопись, знаком современного течения мысли, которое тем более важно отличать от структурализма, что они действительно имеют общие черты: исключительно интеллектуальный подход, преимущественное значение, приписываемое систематическим упорядочиваниям, недоверие к механистическим и эмпирическим решениям. Тем не менее в своих теоретических предпосылках серийная школа является антиподом структурализма. Ее отношение к структурализму сравнимо с отношением философского атеизма к религии с тем лишь отличием, что сейчас дело материализма защищает структуралистская мысль.

Следовательно, наш диалог с серийной мыслью не является отступлением от главной темы, но, напротив, продолжает и развивает темы, уже затронутые в первой части введения. Мы хотим показать, что, хотя в общественном сознании постоянно смешиваются структурализм, идеализм и формализм, достаточно сопоставить структурализм и настаивающий идеализм или формализм, чтобы стала отчетливо видна его собственная, детерминистская и реалистическая направленность.

Все, что утверждалось о любом языке, кажется нам тем более верным, когда речь идет о музыке. Если среди других человеческих творений она представляется нам наиболее подходящей, чтобы на ее примере показать сущность мифологии, то причиной тому — ее совершенство. Мифология занимает среднее положение между двумя противоположными типами систем знаков — музыкальным языком и членораздельной речью. Поэтому стоит рассмотреть ее в обеих этих перспективах, чтобы лучше понять. Однако, когда, как мы делаем это в настоящей книге, выбирается взгляд на мифологию, аналогичный взгляду на музыку (а не на язык, см. наши предыдущие работы (L.-S., 5, 6, 8, 9), привилегированное положение музыки становится более ясным. Начиная сопоставление, мы упомянули общее для мифа и музыкального произведения свойство — функционировать, согласуя две сети, внутреннюю и внешнюю. Но в случае музыки эти сети, которые никогда не бывают простыми, усложняются вплоть до удвоения. Сеть внешняя, или культурная, образованная шкалой интервалов и иерархическими отношениями между нотами, отсылает к виртуальной разрывности. Лишь сеть музыкальных знаков, являющихся культурными объектами в силу факта их противопоставления шумам, одна дается *sub specie*

naturae. Симметрично сеть внутренняя, или природная, относящаяся к порядку церебральных явлений, подкрепляется второй внутренней сетью и, так сказать, становится еще более природной: это сеть висцеральных ритмов. Следовательно, в музыке опосредование природы и культуры, осуществляющееся в лоне любого языка, становится гиперопосредованием. Располагающаяся в месте встречи двух областей музыка позволяет себе выходить за пределы, нарушать которые остерегаются другие виды искусства. И со стороны природы, и со стороны культуры она решается идти дальше их. Так объясняется в принципе (если не в своем генезисе и действии, что, как мы видели, остается величайшей загадкой для наук о человеке) необычайная способность музыки действовать одновременно на разум и на чувства, возбуждать идеи и эмоции, смешивая их в потоке, где они перестают существовать раздельно, но находят отзвук друг в друге.

Мифология, разумеется, представляет собой лишь имитацию такого порыва. Тем не менее ее язык обнаруживает наибольшее число общих с музыкой черт, и не только благодаря их очень высокой, с формальной точки зрения, степени внутренней организации, но и в силу более глубоких причин. Музыка показывает индивиду его физиологическую укорененность, мифология делает то же самое с укорененностью социальной. Одна берет нас за нутро, а другая, если можно так выразиться, — за групповое начало. Чтобы достичь этого, обе они используют свои необычайно тонкие культурные механизмы, каковыми являются музыкальные инструменты и мифологические схемы. В случае музыки удвоение средств в виде инструментов и пения воспроизводит в самом своем союзе единение природы и культуры, потому что известно, что пение отличается от разговорного языка тем, что требует участия всего тела и строго дисциплинирует его правилами вокального стиля. Музыка утверждает свои претензии более полным, систематическим и последовательным образом. Но помимо того что мифы часто поются, даже их рассказывание обычно сопровождается дисциплиной тела: запрещается дремать или сидеть и т.п.

В этой книге (1-я часть, I, 2) мы установим, что существует изоморфизм между оппозицией природы и культуры и между количеством непрерывным и количеством дискретным. В поддержку нашего тезиса можно привести тот факт, что бесчисленные общества прошлого и настоящего рассматривали отношение между разговорным языком и пением по образцу отношения между непрерывным и дискретным. Иначе говоря, в лоне культуры пение отличается от разговорного языка, как культура отличается от природы; пропетый или нет сакральный дискурс мифа таким же образом противопоставляется дискурсу профанному. Так же часто сопоставляют пение и музыкальные инструменты с масками: это акустический эквивалент того, чем являются маски в плане пластическом (и в силу этой причины они, особенно в Южной Америке, часто бывают соотносимы друг с другом физически и морально). Таким окольным путем музыка и мифология, которую иллюстрируют маски, оказываются символически сближенными.

Все эти сравнения вытекают из близости музыки и мифологии на одной и той же оси. Но музыка располагается на этой оси противопо-

ложно членораздельной речи. из чего следует, что, будучи языком полным и несводимым ни к какому другому, она должна быть способна выполнять те же функции. Рассмотренная целостно и в своем отношении к другим системам знаков музыка сближается с мифологией. Но в той мере, в какой функция мифов сама является аспектом дискурса, в музыкальном дискурсе обязательно должна найтись особая функция, демонстрирующая особую близость с мифом и вписывающаяся в отмеченное выше общее сходство музыкального и мифологического жанров в целом.

Очевидно, что существует соответствие между музыкой и языком с точки зрения разнообразных функций. В обоих случаях первое различие выступает тогда, когда мы начинаем обращать внимание на то, с кем главным образом связана функция — с составителем или с получателем сообщения. Введенный Малиновским термин «фатическая функция», строго говоря, не подходит к музыке. Ясно, однако, что почти вся народная музыка — хоровое пение, пение, сопровождающее танец, и т.д. — и значительная часть камерной музыки служат прежде всего для удовольствия исполнителей (иначе говоря, составителей сообщения). Тут речь идет о своего рода субъективированной фатической функции. Любители, составившие квартет, не особо беспокоятся о том, есть ли у них слушатели; они, может быть, вообще предпочитают обойтись без оных. Но даже в этом случае фатическая функция сопровождается функцией усилия (*fonction conative*), ибо совместное исполнение порождает гармонизацию движений и экспрессии, что является одной из главных целей играющих. Функция усилия берет верх над другой функцией, когда рассматривают военную и танцевальную музыку, призванную управлять движениями других. В музыке в большей мере, чем в лингвистике, фатическая функция и функция усилия неотделимы. Они располагаются по одну сторону оппозиции, другой полюс которой занимает функция познавательная. Она доминирует в театральной и концертной музыке, стремящейся прежде всего — но не исключительно — передать наделенное информацией сообщение аудитории, которая выполняет функцию получателя.

В свою очередь, познавательная функция анализируется в различных формах, соответствующих типу сообщения. Это приблизительно те же формы, что и выделяемые лингвистами под названиями металингвистической, референциальной и поэтической функции (Jakobson, 2, гл. XI и p. 220). Признавая существование различных видов музыки, мы можем объяснить, почему нам нравятся разные композиторы. Все становится ясным, как только мы поймем, что бесполезно пытаться ранжировать их по порядку предпочтения (например, выясняя, кто из них более «великий»). Просто они принадлежат разным типам, соответственно природе передаваемой ими информации. В этом отношении композиторов можно разделить приблизительно на три группы, между которыми существуют различные переходы и комбинации. Бах и Стравинский окажутся у нас музыкантами «кода». Бетховен, но также и Равель — музыкантами «сообщения», а Вагнер и Дебюсси — музыкантами «мифа». Первые выявляют и комментируют в своих сообщениях правила музыкального дискурса; вторые рассказывают; третьи кодируют свои сооб-

шения с помощью элементов, принадлежащих уже категории рассказа. Без сомнения, никакое произведение этих композиторов не сводится целиком к одной из вышеприведенных формул, да и сама классификация не претендует на характеристику сущности произведения, подчеркивая лишь относительную важность каждой из функций. Мы ограничились упоминанием только трех этих пар композиторов ради краткости, приведя по одному имени классика и одному — современного творца музыки<sup>7</sup>.

Но установленные различия ярко проявляются даже в додекафонической музыке, потому что Веберн явно принадлежит к группе «кода», Шёнберг — «сообщения», а Берг — «мифа».

Что касается эмотивной функции, то она существует и в музыке. В профессиональном музыкальном жаргоне есть даже специальный термин для обозначения этого аспекта — заимствованное из немецкого языка слово «Schmalz»<sup>7</sup>.

Тем не менее в силу всего вышесказанного ясно, что роль эмотивной функции в музыке выделить труднее, чем в членораздельной речи, потому что в принципе, если не фактически, эмотивная функция и музыкальный язык совпадают.

\* \* \*

Гораздо короче мы прокомментируем употребление имеющей логико-математический вид символики, встречающейся в этой книге. К ней не надо относиться чересчур серьезно. Сходство между нашими формулами и математическими уравнениями весьма поверхностно, ибо наши формулы не позволяют выстраивать их в цепочки выводов. Речь идет о другом. Некоторые анализы мифов оказываются столь долгими и кропотливыми, что невозможно было бы довести их до конца, не обладая бы сокращенной записью, своего рода стенографией, помогающей суммарно определить путь, общие черты которого открывает интуиция: этот путь нельзя пройти иначе, кроме как по частям, даже если рискуешь потерять направление. Формулы, записанные с помощью математических символов, в силу того что они уже имеются в типографии, ничего не доказывают, но превосхищают дискурсивное изложение, обрисовывая его контуры, или же резюмируют это изложение, позволяя охватить взглядом сложные совокупности отношений и трансформаций, детальное описание которых могло бы подвергнуть суровому испытанию терпение читателя. Они призваны не заменять это описание, но иллюстрировать его в упрощенном виде, что тем не менее казалось нам полезным, хотя некоторые могут решить, что они излишни и даже затемняют основной материал, добавляя новые неточности к уже имеющимся.

Лучше, чем кто бы то ни было, мы понимаем, что придаем таким словам, как симметрия, инверсия, эквивалентность, гомология, изоморфизм и др., слишком вольное истолкование, используя их для обозначения больших совокупностей отношений, в которых мы смутно видим какое-то сходство. Но если у структурного анализа мифов есть

будущее, то способ, каким мы выбираем и используем эти понятия, должен стать объектом суровой критики. Необходимо заново определить каждый термин и закрепить за ним определенное использование. Особенно должны быть проанализированы приблизительные категории, которые мы используем как подручные средства, чтобы сделать их четче и применять более методически. Только тогда станет возможен подлинный логико-математический анализ мифов. Теперь, после этого смиренного признания, нам, быть может, простят наивную попытку очертить контуры такого анализа. В конце концов, научному исследованию мифов пришлось преодолеть чудовишные трудности, на что долго никто не решался. Как бы ни была тяжела данная книга, это всего лишь маленький уголок завесы, который удалось приподнять.

Закончится введение несколькими меланхолическими аккордами после ставших уже ритуальными благодарностей нашим давним сотрудникам: господину Жаку Бертэну, в чьей лаборатории рисовались карты и диаграммы, господину Жану Пуйону за его заметки в связи с курсом, явившимся частью этой книги, мадемуазель Николь Бельмон, которая помогала с документацией и указателями, мадам Эдне Лемей, обеспечившей перепечатку, моей жене и господину Исааку Шиве, которые вычитывали гранки. Ну вот, теперь пришло время для обещанного меланхолического заключения. Глядя на этот неудоволимый и неясный текст, я сомневаюсь в том, действительно ли публика получит от него впечатление музыкального произведения, как это внушают ему план и названия глав. Читатель увидит в этом скорее комментарии, аналогичные тем, что обычно пишутся о музыке, бессвязные и абстрактные, как будто музыку можно рассказать — музыку, привилегия которой говорить то, что нельзя высказать никак иначе. Следовательно, музыки нет ни здесь, ни там. И после того как я это трезво констатировал, да будет мне, по крайней мере, позволено в утешение лелеять надежду, что читатель, преодолев раздражение и скуку, в том же порыве, что отдалит его от книги, перенесется к заключенной в мифах музыке — той, что полностью сохранена в их текстах; более того, наряду с ее гармонией и ритмом мифы сохраняют и тот тайный смысл, которым я усердно пытался овладеть, — правда не без ущеба для его могущества и величия, повергающих в трепет того, кто с ним сталкивается в его первозданности, — смысл, таящийся в дебрях образов и знаков, еще всецело проникнутый колдовскими чарами, благодаря которым он способен волновать, ибо в таком виде он для нас непонятен.



Часть первая

**Тема с вариациями**

# І. Песнь Бороро

## а) Ария Разорителя Гнезд

**И**ндийцы Бороро Центральной Бразилии, чья территория находилась некогда на Бразильском плоскогорье от реки Парагвай до реки Арагуая, рассказывали среди прочих и такой миф.

*М<sub>1</sub> (референтный миф). Бороро: о ксибаэ э иари «ара и их гнезда»*

В стародавние времена пошли женщины в лес, собирать пальмы для приготовления «ба» — чехла на пенис, который вручали подросткам при инициациях. Один юноша тайком последовал за матерью, свалил ее и изнасиловал.

Когда она вернулась, ее муж заметил, что к поясу жены прилипли перья, подобные тем, которыми украшают себя юноши. Заподозрив неладное, он велел всем танцевать, чтобы посмотреть, у кого из молодых людей есть в украшении такие перья. И к своему великому изумлению обнаружил, что такие перья имеются только у его сына. Он потребовал повторить танец, но увидел то же, что и в первый раз.

Убедившись в своем несчастье и желая отомстить, обманутый муж послал сына в «гнездо» духов за большой танцевальной погремушкой (бапо), которую он пожелал иметь. Юноша советуется с бабушкой, и она объясняет ему, какая смертельная опасность подстерегает его в «гнезде» духов. Бабушка советует внуку заручиться помощью колибри.

Когда юноша, сопровождаемый колибри, добирается до водного обиталища духов, он остается ждать на берегу, а колибри летит к погремушке и перегрызает веревочку, на которой та висит: погремушка падает в воду и издает звук «йо!». Потревоженные шумом духи пускают в ход стрелы. Но колибри летит так быстро, что благополучно достигает берега вместе с украденной вещью.

Тогда отец приказывает сыну принести маленькую погремушку духов, и история повторяется, с теми же деталями, только помогает юноше на этот раз йурити, голубь, известный быстрым полетом (вид *Leptoptila*). В ходе третьей экспедиции юноша добывает бютторе. Это — что-то вроде колокольчиков, сделанных из копыт каэтету (*Dicotyles torquatus*) и связанных веревочкой; такие колокольчики носят на лодыжках. Помогает ему насекомое из семейства саранчевых (*Acridium cristatum*, см.: E.B., vol. 1, p.

780)), которое летает медленнее, чем птица, так что стрелы многократно ранят его, но не убивают.

Придя в ярость оттого, что задуманное не удалось, отец приглашает сына поохотиться с ним на ара, которые гнездились на утесе. Бабушка не знала, как помочь в этой новой беде, но дала внуку волшебную палочку: в случае падения можно было держаться за нее.

У подножия утеса отец устанавливает длинный шест и приказывает сыну лезть по нему. Едва юноша достиг высоты гнезд, как отец повалил шест, но в последний момент сын успевает воткнуть палочку в расщелину утеса и, повиснув в пустоте, зовет на помощь, а отец уходит.

Юноша замечает рядом с собой лиану. Он цепляется за нее и с трудом взбирается на вершину, а затем, отдохнув немного, принимается за поиски пищи. Сделав лук и стрелы из веток, он охотится на ящериц, которые в изобилии водятся на плато. Избыток добычи он привязывает к поясу и к повязкам из хлопка, стягивающим его руки и лодыжки. Но убитые ящерицы портятся и воняют так сильно, что юноша теряет сознание. Грифы-стервятники (*Cathartes urubu*, *Coragyps atratus foetens*) слетаются на трупный запах и пожирают сначала ящериц, а потом вырывают куски из тела юноши, начав с ягодич. Придя в себя от боли, наш герой прогоняет стервятников, но остается без полностью отъеденных ягодич. Однако насытившись, птицы спасают его: они подхватывают юношу клювами за пояс и повязки на руках и ногах, взлетают и тихо кладут его у подножия горы. Герой приходит в себя. «словно пробудившись от сна». Чувствуя голод, он ест дикие плоды, но замечает, что, лишившись зада, не может удержать в себе пищу: она сразу вываливается из него. Юноша в затруднении, но вскоре вспоминает сказку, которую ему рассказывала бабушка: там герой решил ту же проблему, сделав себе искусственный зад из теста, приготовленного из растертых клубней.

Восстановив таким образом свою физическую целостность и наконец наевшись, юноша возвращается в свою деревню, но обнаруживает, что она покинута. Долго блуждает он в поисках соплеменников. В один прекрасный день он находит следы ног и отпечатки палки, в которых признает следы своей бабушки. Юноша идет по этим следам, однако, догнав сородичей, боится показываться и принимает обличье ящерицы, чье появление и уловки долго интригуют старуху и ее второго внука, младшего брата нашего героя. В конце концов он решает открыться им в подлинном облике. [Чтобы вернуться к своим, герой последовательно принимает облик четырех птиц и бабочки, но его не узнают. Colb., 2, p. 235 — 236.]

Однажды ночью разразилась ужасная буря, сопровождающаяся грозой, и все очаги в деревне погасли, кроме очага бабушки юноши, к которой на следующее утро стали приходить сородичи, прося огня, среди них и вторая жена отца-убийцы. Она узнает своего пасынка, считавшегося мертвым, и бежит предупредить мужа. Тот как ни в чем не бывало берет ритуальную погремушку и принимает сына с песнями, приветствуя его, словно после путешествия.

Тем не менее герой думает о мести. Как-то, гуляя со своим младшим братом в лесу, он ломает ветку дерева апи, разветвленную напоподобие рогов. Действуя по указаниям старшего брата, младший настойчиво просит и добивается от отца, чтобы тот приказал устроить коллективную охоту. Превратившись в маленького грызуна агутти, он незаметно помечает место, где спрятал-

ся в засаде отец. Тогда герой украшает свой лоб ложными рогами, превращается в оленя и атакует отца с такой стремительностью, что протыкает его. Затем во весь дух мчится к озеру, куда бросает свою жертву. Духи буногоэ — рыбы-людоеды — моментально поедают тело. От людоедского пиршества в воде остаются лишь разрозненные кости да на поверхности воды плавают легкие, которые превратились в водяные растения, похожие, как говорят, на этот человеческий орган.

Вернувшись в деревню, герой мстит также женам своего отца (в том числе и собственной матери).

Этот миф составляет сюжет песни, называемой ксобогеу, которую поет клан пайвоэ, являющийся кланом героя (Colb., 3, p. 224-229; 343-347). Более древняя версия оканчивается так. Юноша заявляет: «Я не хочу больше жить с Оларимугу, они плохо со мной обращались, и чтобы отомстить им и моему отцу, я нашлю на них ветер, холод и дождь». Затем он увозит свою бабушку в лодке в дальние страны и возвращается, чтобы покарать индейцев, как и обещал (Colb., 2, p. 236).

## б) Речитатив

1. Известно, что деревня Бороро состоит в идеальном случае из восьми коллективных хижин, и в каждой проживает несколько семей. Хижины располагаются по кругу, в центре которого находится мужской дом. Диаметр, ориентированный с востока на запад, делит деревню на две половины. На севере — «сера» — размещаются четыре хижины, принадлежащие (если считать с востока на запад) кланам: бадегеба кобугиви («начальники из верхней части»); бокодори («большой броненосец»); ки («тапир»); бадегеба себегиви («начальники из нижней части»). На юге — «тугаре», — если считать с запада на восток, находятся четыре хижины, принадлежащие, соответственно, кланам: ивагудду, «гральха азюль» (птица *Uroleuca cristanella*); ароре — гусеница; апиборе — пальма акуру (*Attalea speciosa*); пайве, или пайвоэ, — обезьяна гуариба (вид *Alouatta*). Ось, ориентированная с востока на запад, как предполагается, продолжается с каждой стороны вплоть до «деревень духов», над которыми властвуют на западе культурный герой Бакороро, чьей эмблемой является деревянная поперечная дудка (ика), а на востоке — культурный герой Итуборе, его эмблема — резонатор (панна), сделанный из вычищенных и пробуравленных тыкв, скрепленных горлышко к горлышку с помощью воска.

Во всех наблюдавшихся случаях одни кланы разделялись на подкланы и на линии; другие кланы исчезли, так что общая структура сложнее. Чтобы описать социальную структуру Бороро, мы должны выбирать между тремя путями: либо использовать, как это сделано здесь, упрощенную теоретическую модель; либо взять план такой-то и такой-то деревни, обусловленный исторической и демографической эволюцией чисто локального значения (L.-S. 0); либо поступить аналогично составителям Е.В. (Энциклопедии Бороро) (vol. 1, p. 434-444): не обговаривая этого особо, использовать синкретическую модель, сводящую в единую схему данные.

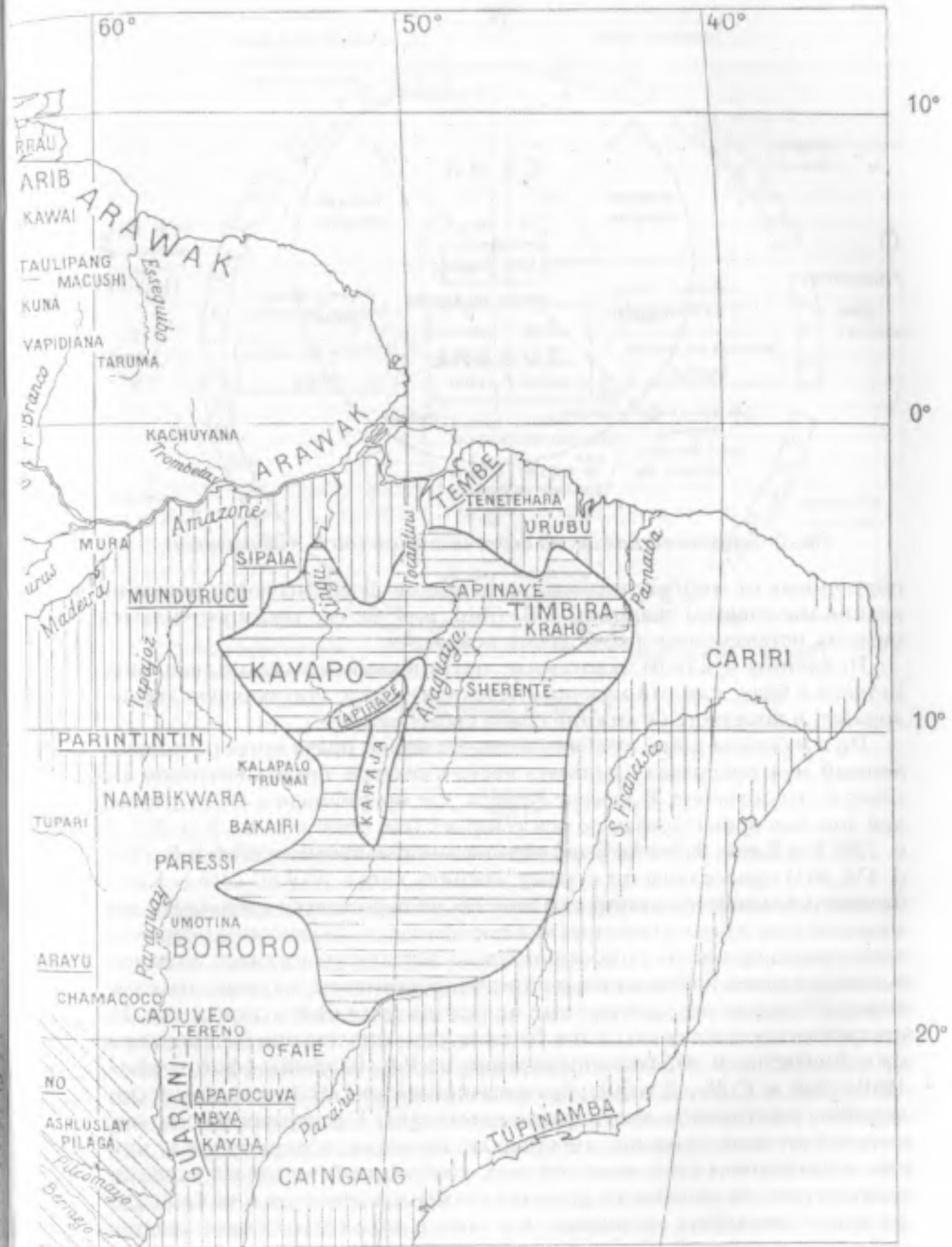
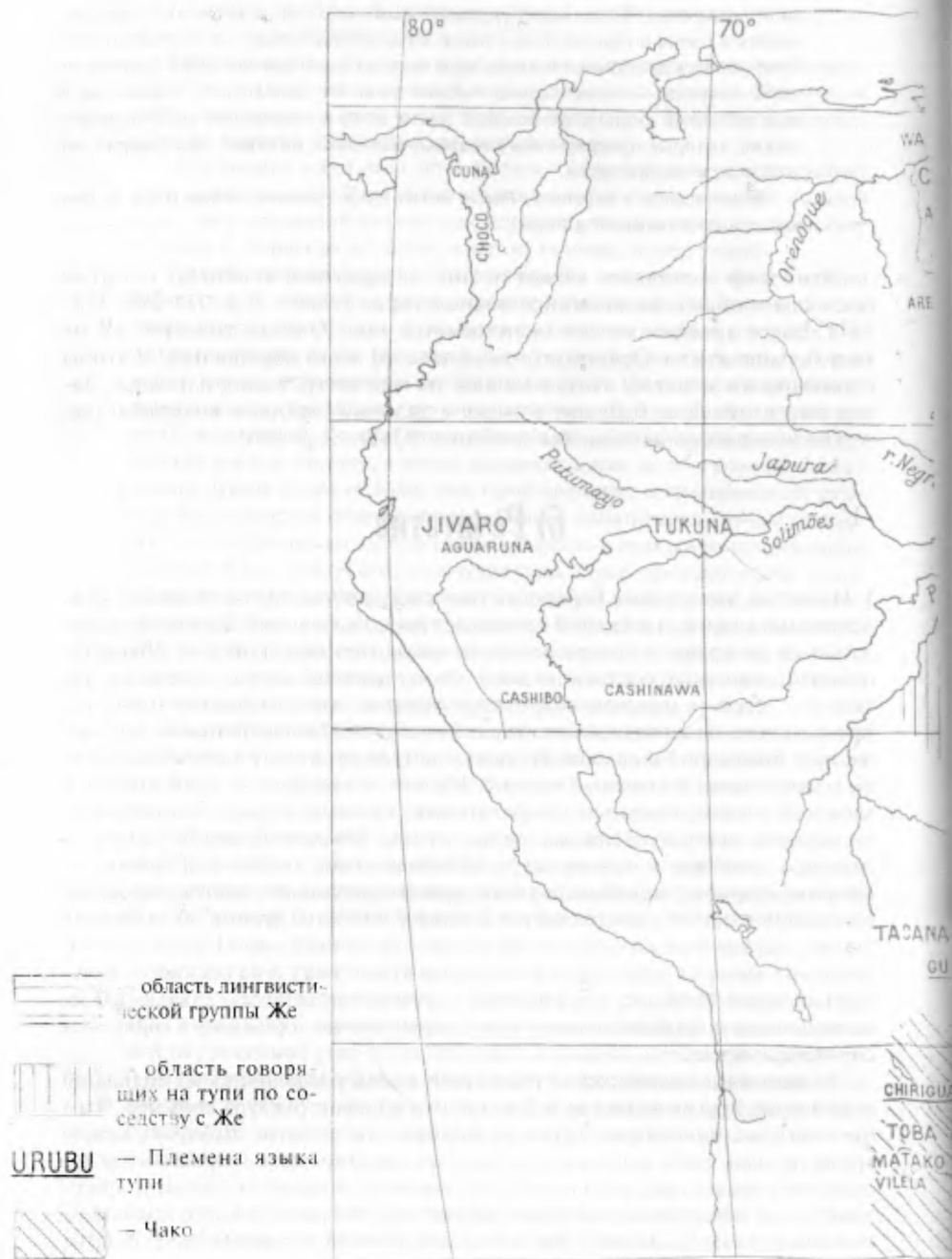


Рис. 1. Расположение основных упоминаемых племен

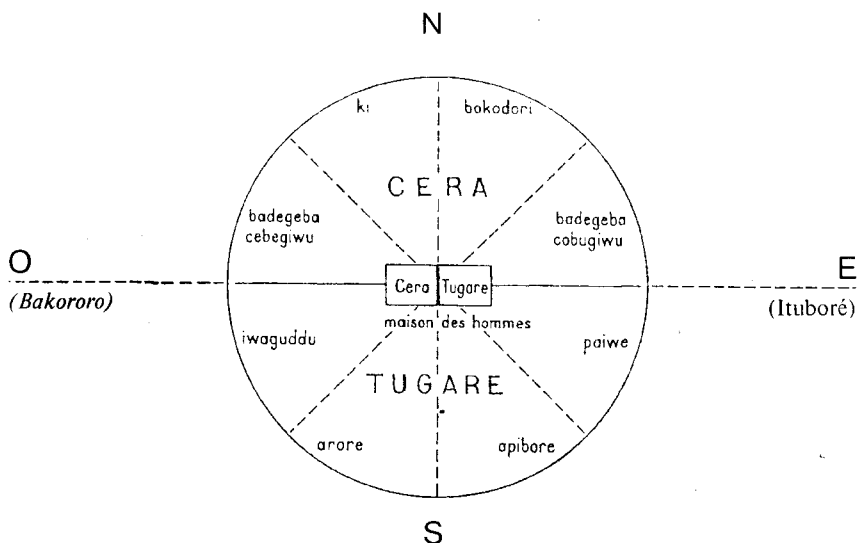


Рис.2. Теоретическая схема деревни Бороро (по К.Альбисетти)

полученные от многих туземных источников. В обозначении названий кланов мы следуем традиции Е.В. (ibid, p. 438), где также уточняются смыслы, оставшиеся долгое время неясными.

Половины и кланы экзогамны, матрилинейны и матрилокальны. Вступая в брак, каждый мужчина переходит черту, отделяющую две половины, и поселяется в хижине клана своей жены.

Но в мужском доме, куда женщины не имеют права входить, новоявленный муж продолжает занимать место в секторе, предназначенном его клану и его половине. В деревне Кежара, где мы работали в 1935 г., мужской дом был ориентирован по оси север-юг (см. план в: L.-S., 0, p. 273; 3, p. 229). Без каких бы то ни было объяснений или комментариев Е.В. (ibid, p. 436, 445) присоединяется к этому мнению, хотя с 1919 по 1948 г. Кольбачини и Альбисетти вместе или порознь не переставали утверждать, что мужской дом ориентирован по оси восток-запад. Можно лишь теряться в догадках о причинах этого запоздалого пересмотра взглядов, подтверждающего наши наблюдения, но противоречащего всему тому, что салезианцы<sup>8</sup> писали на данную тему на протяжении более сорока лет. Не следует ли предположить, что в течение всех этих лет они базировались на единственном наблюдении деревни из Риу-Баррейру (фотографию 1910 г. см. в: Colb., 2, p.7,9), построенной возле католической миссии, деревни, в которой вообще немало аномалий? (Квадратная планировка вместо круговой: «индейцы не придают значения различию между кругом и квадратом» (sic); мужской дом, снабженный четырьмя входами, соответствующими четырем угловым точкам квадрата, где к каждой двери ведет тринадцать тропинок). Но даже в этом случае более поздние наблюдения вовсе не обязательно лишают ценности наблюдения предыдущие. При чтении Е.В. создается такое впечатление, что авторы и их

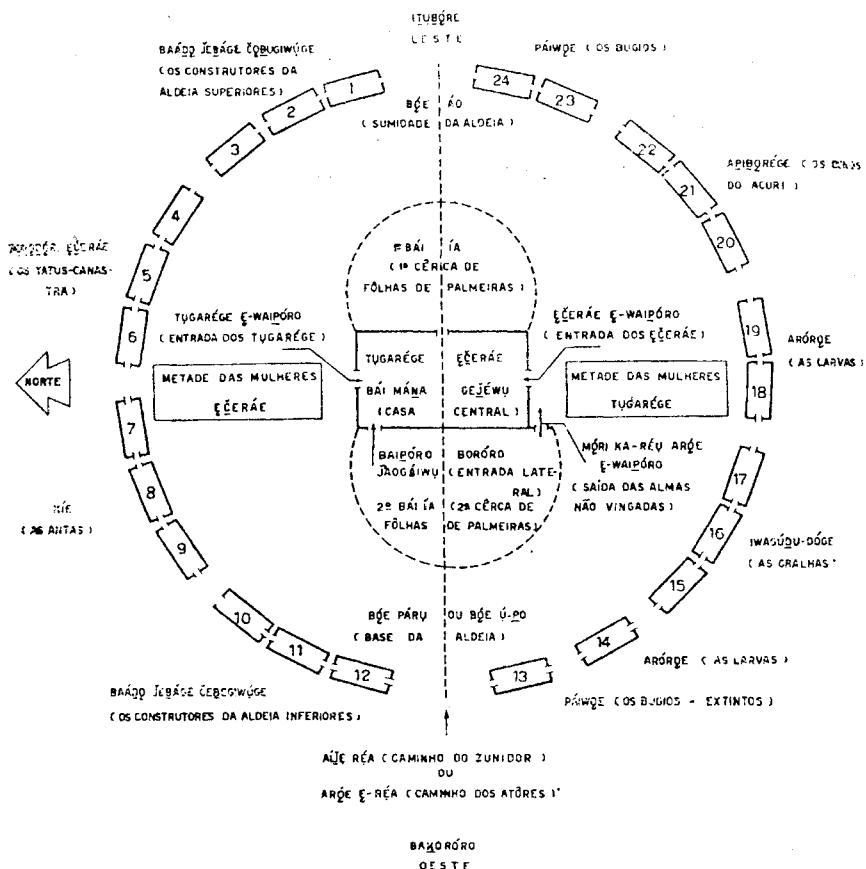


Рис.3. Теоретическая схема деревни Бороро (по Е.В., vol. I, p. 436)

предшественники устремились на поиски единственной абсолютной истины, каковой относительно Бороро, может быть, никогда и не существовало. Цена свидетельства своих информаторов, селезианцы, похоже, недостаточно прислушиваются к свидетельствам, отличающимся от их собственных. Вежливо, но твердо они приглашают туземцев прийти к общему мнению относительно того, что должно стать единственной догмой. И в результате, просматривая работы от Colb., 1 до Colb., 2, а потом 3, вплоть до Е.В., обратившись также и к Альбисетти (см. библиографию), сталкиваешься с двойственным процессом обогащения и обеднения: информация и детали накапливаются, суммируются, чтобы стать *Энциклопедией*; но в то же время контуры отвердевают, первоначальные указания исчезают, причем так, что никогда не знаешь, об исправленной ошибке или об истине идет речь, и не потому ли допущены пропуски, что авторы не были готовы признать: реальность Бороро не сводится к единой системе принципов.

В то же время салезианцы сами обнаружили в верхних течениях рек Итикуира и Коррентес, что останки мертвых укладывались в гроты в стенах утесов, вместо того чтобы быть погруженными в реки согласно повсюду наблюдаемому обычаю, и это вплоть до недавнего времени, если судить по состоянию найденных останков (Е.В., vol. 1, p. 537-541). Но в таком случае какого разнообразия обычаев можно ожидать в других сферах, не столь существенных для туземцев, как погребальные обряды? В Е.В. многократно высказывается мнение, что Бороро являются потомками народа, пришедшего из Боливии, следовательно, имевшего по прибытии более высокую степень цивилизации, чем сейчас, которая включала использование драгоценных металлов. Было бы напрасно полагать, что в ходе миграции туземцы могли сохранить все черты своей древней организации. Конечно, эта организация претерпела многочисленные и разнообразные изменения в разных местах (различают восточных и западных Бороро, а среди первых — жителей песчаных плато и болотистых долин). Свою роль сыграло и влияние соседних народностей, культуры которых весьма несхожи между собой, будь то на востоке, на западе, на севере или на юге.

2. Клань различается рангами в социальной иерархии, эмблемами, привилегиями и запретами, связанными с техникой и стилем изготавливаемых объектов, а также церемониями, песнями и именами собственными. Имена протагонистов в референтном мифе дают в этом отношении полезные указания. Мы обсудим их пока предварительно, поскольку ожидаем выхода в свет второго тома *Энциклопедии Бороро*, в котором как раз и будут обсуждаться имена собственные.

Героя зовут Жеригуигуатуго. Это имя, упоминаемое в Е.В. (vol. 1, p.689), не встречается в списке имен клана пайвоэ, см. Colb., 3 (словарь собственных имен, p. 441-446). Оно состоит из двух частей: «атуго», что значит «разрушенный», «разукрашенный» (это прилагательное в функции существительного обозначает ягуара) и «жеригуигуи» (сухопутная черепаха) (джеригхигхе «кагадо», см.: B. de Magalhães, p. 33; жеригиги «имя одной из разновидностей Кагадо», Е.В., vol. 1, p.689) или «созвездие Ворона» (Colb., 1, p.33-34; 2, p.220; 3, p.219, 420). Последнее толкование, отброшенное в Е.В. (vol. 1, p.612-613) в пользу другого созвездия, еще будет подробно обсуждаться в данной работе (IV часть, II). Герой носит также имя Торибуго, происходящее, без сомнения, от «тори», «камень» (ср.: Colb., 3, лексика см. p. 446): тори бугу, м. и ж.р. «сото pedra»). Из Е.В. (vol. 1, p.981) следует, что на сакральном языке черепаха жеригиги называется тори табову, т.е. «та, чей панцирь как камень», что сближает оба имени. Черепаха — один из эпонимов клана пайвоэ (Colb., 3, p.32), к которому, как мы знаем, принадлежит герой. По правилу матрилинейной филиации это должен быть также клан его матери — Корого. Согласно Е.В. (vol. 1, p.746), слово «короге» обозначает врага племени, побежденного и затем ассимилированного в качестве подклана пайвоэ.

Если мать и сын — тугаре, то отец должен принадлежать другой половине клана, потому что половины экзогамны; следовательно, он — сера. Согласно словарю собственных имен Colb. 3 (p. 441), его имя Боквалориреу, иногда передаваемое как Бокуадориреу (от: «боквадо», «де-



рево йатоба»), относится к клану бадегеба себегиви, «начальников из нижней части», который как раз входит в половину сера.

Вторую жену отца зовут Киареваре. Имя Киареваре просто упомянуто в Е.В. (vol. 1, p.716).

3а. Миф начинается с описания обрядов инициации. Они, согласно Colb., 3, могут длиться целый год, а согласно Е.В., — много месяцев, вплоть до того момента, как в деревне кто-нибудь умрет, потому что заключительная фаза инициации может совпадать с погребальными обрядами. Несмотря на это противоречие, которое, разумеется, вовсе не является непреодолимым, оба источника согласны в том, что посвящаемые ведут очень тяжелое существование во время путешествия длиной во многие сотни километров («dezenas et dezenas de leguas»), совершаемого под водительством старших. Когда их в конце концов приводят обратно, исхудавших и заросших, они появляются, полностью закрытые листьями, под которыми матери должны узнать их, чтобы потом помыть, выщипать шетину и причесать. Посвящаемые выполняют ритуал прыжков через огонь, и церемония возвращения заканчивается общим мытьем в реке (Colb., 3, p.239-240). Матери забирают своих мальчиков, «горько плача и издавая крики и стенания, будто умер близкий. Они плачут, потому что, начиная с этого момента, мальчик эмансипируется, отдаляется от женского общества и присоединяется к обществу мужчин. Теперь до конца своих дней юноша носит ба — чехол на пенис...» (*op.cit.*, p.171-172; Е.В., vol. 1, p.628, 642).

3б. Об этом-то чехле прежде всего и идет речь в мифе. Туземцы приписывают изобретение чехла герою Байтоого, с которым мы скоро познакомимся (М<sub>2</sub>, с. 53-54 настоящего издания). Раньше «не протыкали крайнюю плоть и не носили чехол; не знали никаких украшений, которые носят теперь, не причесывались с помощью уруку» (*op.cit.*, p.61). Слово «ба» означает и «яйцо», и «тестикул» (B. de Magalhães, p.19), однако, согласно Е.В. (vol. 1, p.189), это два совершенно разных слова.

3с. В наиболее древних версиях мифа, «именно женщины накануне инициации идут в лес собирать пальму бабассу [*Orbignia*] на ба для мальчиков. Женщины и изготавливают его, а мужчины одевают на надлежащее место...» (Colb., 3, p. 172)». Это утверждение решительно опровергается в Е.В. (vol. 1, p.641), где говорится, что пальму собирают только «дедушки и дяди, или, точнее, близкие родственники матери посвящаемого» (*ibid*).

Такое разногласие ставит любопытную проблему. Исходный текст мифа и его подстрочный итальянский перевод исключают двусмысленность:

|         |              |                  |                     |
|---------|--------------|------------------|---------------------|
| ba — gi | maerege e    | maragoddu — re.  | Korogo              |
| Il ba   | gli antenati | essi lavorarono. | Korogo (имя матери) |

|                |                     |              |
|----------------|---------------------|--------------|
| gameddo aremme | e-bo <sup>s</sup> . | u — ttu — re |
| anche donne    | colle               | essa ando    |

Следующая, написанная по-португальски работа отцов-сезианцев, принадлежащая Кольбачини и Альбисетти (Colb., 3), содержит вышепри-

веденную версию. Однако если свериться с текстом Бороро, заново предложенным в этом издании, то можно констатировать, что начало мифа было изменено:

Koddoro gire maregue e maragoddure. Korogue utture  
*Esteria ela antepassados eles trabalhavam. Korogue foi*

aremebo jameddo  
*mulheres com tambem*

(Colb., 3, p. 343).

Иными словами, хотя португальская версия и этнографический комментарий не изменились, текст Бороро и его подстрочный перевод уже не те: в лес по-прежнему идут женщины, но собирают они не пальму на чехлы для пениса, а солому для циновок, «*esteria*». Может быть, это другая версия мифа, полученная от другого информатора? Ничуть не бывало: помимо единственного приведенного выше расхождения, обе версии — 1925 и 1942 гг. — совпадают. Более того: обе версии фрагментарны и прерываются на одном и том же месте. Поэтому модификация текста 1942 г. может быть произведена только туземным переписчиком (с салезианцами) постоянно сотрудничали два или три умеющих писать информатора). Переписывая миф, он мог обнаружить, что какая-то деталь не соответствует обычаям, которые он сам наблюдал или о которых ему рассказывали, и переписчик мог взять на себя смелость переделать текст, чтобы привести его в соответствие с тем, что он считал фактами. Не замеченный в 1942 г., этот факт все-таки должен был привлечь внимание позднее: отсюда — смена позиции в Е.В., вполне соответствующая тому, что было сказано выше об изменении взглядов ее авторов. Таким образом, можно предсказать, что во втором томе *Энциклопедии Бороро* при изложении этого мифа и комментариев к нему будут вообще убраны всякие упоминания об участии женщин в изготовлении чехлов.

Подобная свобода в обращении с текстом мифа весьма неприятна. Как мы показали в другом месте (L.-S., 6), миф вполне может противоречить этнографической реальности, и это расхождение также будет частью его структуры. Возможно, что миф содержит воспоминание об исчезнувших событиях или о событиях, еще сохраняющихся, но на другой части территории племени. В данном случае, исходная версия мифа заслуживает тем большего внимания, что новые материалы и новые интерпретации, которые можно найти в Е.В., подкрепляют связь, реальную или символически представляемую мифом, между надеванием чехла на пенис и регламентацией сексуальных отношений, характерной для общества Бороро. Только после надевания чехла молодой человек имеет право жениться (р.628). «Поручитель», которому предписано сделать и надеть чехол, должен быть не из той половины клана, к какой принадлежит посвящаемый: «Принимают во внимание и те подклены, в которых молодой человек может выбирать жену: поручитель должен принадлежать такому клану» (р.639). В самом деле, у Бороро экзогамия половин усложняется тем, что есть правила предпочтительных браков между по-

ловинами кланов и линиями (p.450). В конце церемонии «посвящаемый подносит своему поручителю еду, соблюдая по отношению к нему тот же ритуал, что и жена по отношению к мужу» (p. 629).

Этот последний момент имеет решающее значение, потому что в Colb., 2 постулировалось обратное отношение между посвящаемым и поручителем. Комментируя рассказ об обрядах инициации на языке Бороро:

emma — re — u            ak' oredduḡe — re — u  
esso proprio (esso qui)    la tua moglie costui,

автор заключил, что «в сознании индейцев йоруббадаре (поручитель) представляет будущую супругу» (p. [105] и примеч. 4). Colb., 3 (p. 172), сохраняя ту же интерпретацию.

Опираясь на новое описание, сделанное грамотным информатором, Е.В. утверждает, что речь идет о ложном понимании и что сексуальный символизм ба сложнее. Согласно новому тексту, дедушки и старшие братья посвящаемого сначала добывают почку (или побег, по-португальски «broto») пальмы бабассу и представляют ее человеку, который выбирает из них того, кто будет играть роль поручителя, говоря ему: «Это (эта почка) на самом деле будет твоей женой». С помощью своих старших и младших братьев (будущих «братьев жены» посвящаемого) тот изготавливает из пальмовых листьев чехол для пениса, и в течение целой ночи посвящаемый будет носить его вокруг головы на манер короны. Утром же поручителя поставят перед увенчанным таким образом посвящаемым и повторят упомянутую выше фразу. После этого берут чехол, который посвящаемый держит в зубах; когда чехол надевают, посвящаемый должен смотреть в сторону, чтобы не видеть производимых манипуляций, осуществляющихся в два приема: сначала пробно, потом окончательно.

Если бы тезис, что «побег бабассу и чехол на пенис ... представляют женский пол, потому что их зовут супругами крестного» (Е.В., vol.1, p.640), был подтвержден, это дало бы новое содержание теоретическим соображениям о символизме чехла на пенис, по крайней мере в Южной Америке. Не рискуя забираться дальше в джунгли этого теоретизирования, подчеркнем по крайней мере одно из его следствий: ритуал отождествляет чехол не с женским полом вообще, но с женщинами определенной половины, а именно клана и подклана самого посвящаемого, с которыми преимущественно и вступает в брак подклан поручителя, т.е. эти женщины потенциальные «супруги» поручителя. И именно им инверсный вариант мифа приписал активную роль в собирании пальм, навевая то же самое отождествление образными средствами.

Однако при современном состоянии знаний интерпретацию Е.В. нельзя считать твердо установленной. Ритуальная формула: emmaḡe ak-oredduḡe (это будет твоей супругой) подразумевает субъект. Но остается неопределенным, кто же он. Кольбачини сначала полагал, что речь идет о поручителе, хотя формула обращена к посвящаемому. Но даже если мы должны перевернуть структуру обращения, все равно окажется, что «это» может быть как самим посвящаемым, так и побегом или чехлом. Но процитированные выше соображения Е.В. склоняют к первому варианту.

Как бы то ни было, решение этой проблемы несущественно для наше-

го доказательства: оно требует лишь того, чтобы поход в лес, с которого начинается повествование, имел четко выраженный женский характер.

И это действительно так и в исходной, и в измененной версиях, потому что в любом случае говорится, что мать героя пошла в лес «с другими женщинами». Собираение соломы для циновки также подтверждало бы, будь в том необходимость, инвариант женского характера похода в лес, ибо плетение относилось у Бороро к женским занятиям, в противоположность ткачеству — мужскому занятию (Colb., 1, p.31-32).

4. Бороро любят ловить птенцов ара, они выкармливают их в деревне, чтобы периодически выщипывать перья. Стены утесов, на которых гнездятся эти птицы, поднимаются на 200 — 300 метров над низкой болотистой равниной, образуя южную и западную границы центрального плато, постепенно понижающегося к северу, вплоть до бассейна Амазонки.

5. Ара занимают заметное место в мышлении туземцев, причем в двух отношениях. Их перья, тщательно сохраняемые в деревянных ларчиках, как и перья других птиц (тукана, хохлатой цапли, гарпии и т.д.), служат для изготовления диадем, корон, украшения луков и прочего. И в то же время Бороро верят в сложный цикл переселения душ: в течение некоторого времени души умерших вынуждены воплощаться в ара.

6. То, что подозрения зародились у мужа при одном взгляде на перья, заставшие в поясе жены после изнасилования, объясняется тем, что у Бороро одежда мужчин резко отличается от одежды женщин. Мужчины ходят голыми, за исключением чехла для пениса, но любят носить даже в повседневной жизни (не говоря уже о праздниках) богатые украшения из меха, разноцветных перьев, разнообразно раскрашенной коры. В отличие от них женщины носят что-то вроде плавок из белой коры (или черной в случае недомогания — см.: B. de Magalhães, p.29,30; E.B., vol.1, p.89) и высокий пояс, почти корсет, также из коры, но крашеной. Женские украшения состоят по большей части из хлопковых повязок, выкрашенных с помощью уруку, или красящего растения бикса орельяна (*Bixa orellana*), в красный, быстро выцветающий цвет, а также из кулонов и ожерелий из клыков ягуара или зубов обезьяны, надеваемых исключительно в дни праздников. Кремовая белизна зубов оттеняет охряную, темно-красную и коричневую гамму женского костюма, строгость которого разительно отличается от многоцветных мужских одеяний.

7а. В референтном мифе фигурирует множество видов животных: колибри, голубь, саранча, ящерица, гриф, олень. К этому мы еще вернемся позже. Агути, «cotia» (Collb., 3, p.430), *Dasyprocta aguti* — грызун, упоминаемый во многих эпонимах клана пайвоэ (l.c., p.32).

7б. Имеющаяся в нашем распоряжении информация не позволяет точно определить, что такое погодори (или боботори, см. Colb., 2, p.135), разновидность картофеля, с помощью которого герой изготовил себе новый зад. Согласно Е.В. (vol. 1, p.882), это разновидность съедобных клубней, похожих на кара, лесное диоскорейное растение, как уточняется в другом месте (p. 787), листья которого курят, как табак. Мы вернемся к этому в следующем томе, когда будем обсуждать мотив «затычки для зада» в американской мифологии. Он очень распространен в Новом Свете. Встречается в Северной Америке от Нью-Мехико до Канады, и особенно часто в мифологии племен штатов Орегон и Вашингтон (Коок, Калапуйя, Катламет и др.).

7 с. Мы не уверены и в том, из какого дерева герой сделал свои рога. На языке Бороро оно называется: *apí*. Словарь из издания Colb., 3 (p.410) дает *apí* : сукупира, и это значение подтверждается в Е.В. (vol. 1, p.77): *apí*, ормозия, семейство бобовых (вид *Ormosia*): но см. также p. 862 — бобовое растение. На самом деле это слово, происходящее из языка тупи, относится ко многим видам, особенно к *Bowdichia virgilioides*, чья твердость и ветвящаяся структура хорошо соответствуют употреблению, описанному в мифе, а также к растению *Pterodon pubescens* ( Noehne, p.284).

7d. Зато нет никаких сомнений относительно каннибалов *buioque*, мн.ч. *buioqo*: это пирании (род *Serrasallmus*, см. Е.В., vol. 1, p.52), обитающие в реках и озерах Бразилии, чья прожорливость общеизвестна.

8. Песня, упомянутая в конце мифа, опубликована Альбисетти (p.16-18) на языке, названном «архаическим» и потому не переводимом, даже для салезианцев. Текст упоминает битву между белыми и индейцами; убийство грифа-уруббу с красной головой его младшим братом птицей йапуира (иволга), поход Разорителя Гнезд на утес; его превращение в оленя, чтобы убить своего отца, и сбрасывание тела отца в воды озера «словно он был перышком».

## в) Первая вариация

Исходный мотив референтного мифа — это инцест с матерью, в котором повинен герой. Однако «виновность» сына существует словно бы только в голове его отца, желающего ему смерти и стремящегося ее подстроить. Но сам миф ничего не говорит о вине, потому что герой просит и получает помощь бабушки, благодаря чему преодолевает все испытания. В конце концов отец оказывается единственным виновным: виновным в желании отомстить. И он-таки и погибает.

Такое поразительное равнодушие по отношению к инцесту проявляется и в других мифах. Вот еще один миф, в котором наказывается мстящий муж:

### *М<sub>2</sub>. Бороро: происхождение воды, украшений и погребальных ритуалов*

В давние времена, когда два клана деревни принадлежали половине тугаре (а не сера, как сейчас) и происходили, соответственно, первый из клана ароре, второй — из клана апиборе, один из них был главный начальник по имени Биримоддо, что значит «красивая кожа» (Cruz, 1, Colb., p.29) и по прозвищу Байтоного. ( О смысле этого последнего слова мы поговорим позже.)

Однажды, когда жена Байтоного собралась в лес за дикими плодами — а она была членом клана бокодори из половины сера, — ее маленький сын захотел пойти вместе с ней, но она не разрешила, и он пошел за ней тайком.

И так он оказался свидетелем насилия, которое учинил над его матерью индеец клана ки, принадлежавший той же половине, что и она сама (и потому являющийся ее «братом», по терминологии индейцев). Предупрежденный сыном, Байтоного стал мстить обидчику, ранив его стрелами последовательно в плечо, руку, бедро, ягодицу, ногу, лицо и нанеся в

конец концов смертельную рану в бок. После этого ночью он удавил свою жену тетивой от лука. С помощью четырех броненосцев разных видов: бокодори (гигантский броненосец, *Priodontes giganteus*); жерего («тату-лизо», E.B., vol. 1, p. 687, «тату-бола», *Dasepus tricinctus*, B. de Magalhães, p. 33); энюкури («полевой тату-бола», E.B., vol. 1, p. 366); оквару (разновидность «тату-пеба», *ibid*, p. 840) он вырыл яму в точности под ложем своей жены и опустил туда труп, постаравшись хорошенько засыпать и заделать яму и закрыть ее циновкой, чтобы никто ничего не заметил.

Тем не менее мальчик ищет мать. Исхудавший и плачущий, он тратит все силы на поиски убийцы. В конце концов, однажды, когда Байтоного вышел прогуляться со своей второй женой, мальчик обратился в птицу, чтобы отправиться на поиски матери, но перед тем, как улететь, уронил свой помет на плечо Байтоного. Помет пророс там в виде большого дерева (йатоба, *Hymenea courbaril*).

Обремененный и согнутый такой тяжестью, Байтоного покидает деревню и блуждает в чаще. Всякий раз, когда он останавливается отдохнуть, появляются озера и реки, хотя перед этим воды на земле не было. При каждом появлении воды дерево уменьшается и в конце концов совсем исчезает.

Байтоного, восхищенный созданным им пейзажем, решает не возвращаться в деревню, управление которой он доверяет своему отцу. Младший начальник, правивший в его отсутствие, последовал за ним: так двойное управление было возложено на половину сера. Став двумя культурными героями Бакороро и Итуборе (см. выше, с. 43), бывшие начальники, время от времени посещали своих односельчан, дарили им украшения и инструменты, которые изобретали и изготавливали в своем добровольном изгнании<sup>9</sup>.

Когда, великолепно украшенные, они первый раз появились в деревне, отцы героев, ставшие их преемниками, сначала испугались, но потом приняли сыновей с ритуальными песнями. Акарио Бокодори, отец Акарио Борого, спутника Байтоного, требует, чтобы герои (которых, кажется, уже не двое, а целая когорта) отдали ему все свои украшения. Миф завершается загадочным на первый взгляд эпизодом: «Он убил не тех, кто принес много, но тех, кто принес мало» (Colb., 3, p. 201-206).

## г) Интерлюдия дискретного

Остановимся еще раз на этом эпизоде, который не затрагивает непосредственно нашего доказательства, но удобен для демонстрации центрального положения этих двух мифов в философии Бороро и потому оправдывает наш выбор.

Как в референтном мифе, так и в только что изложенном герой принадлежит половине тугаре. Оба мифа представлены у Кольбачини как этиологические повествования: первый объясняет «происхождение ветра и воды» (*op.cit.*, p. 221), второй — «происхождение воды и украшений» (*op.cit.*, p.201). Две эти функции вполне соответствуют роли героев из половины тугаре, а именно «сильных» (?). Творцы или демиурги, они чаще всего ответственны за существование рек, озер, дождя, ветра, рыб.

растений, изделий человеческих рук... Будучи скорее жрецами, чем колдунами, герои сера (слово, интерпретируемое иногда в значении слабости<sup>10</sup>) выступают позднее как *организаторы и управители* того, что было *создано* тугаре: они уничтожают монстров, раздают животным подходящую для них пищу, упорядочивают жизнь в деревне и в обществе.

Уже с этой точки зрения есть параллелизм между двумя мифами. В обоих мифах герой принадлежит тугаре и создает либо воду небесного происхождения (после того, как он вскарабкался наверх с помощью свисающей лианы), либо воду земного происхождения (после того, как был согнут вниз под тяжестью дерева). В то же время небесная вода способна причинять зло, потому что происходит от бури бадогebaгe (Бороро отличают ее от мягких благодетельных дождей бутаудогуэ, см. Colb., 3, p.229-230; мы еще вернемся к этой оппозиции, которой уже нет в Е.В.), в то время как земная вода благодетельна. Это противопоставление надо сравнить с симметричными и инверсными обстоятельствами сотворения: первый герой невольно оторван от своей деревни злонамерениями отца; второй также оторван, но добровольно, он вдохновлен добрыми чувствами к своему отцу и передает ему свои функции<sup>11</sup>.

После этих предварительных замечаний вернемся к эпизоду убийства, в котором повинен Акарио Бокодори. Мы находим такого же персонажа, с аналогичной ролью и тем же именем — отличающимся только транскрипцией, а такие неопределенности постоянны в нашем источнике — Акариу Бокодори, также члена клана «начальников из верхней части» (см. Colb., 3, словарь собственных имен, p.442: Аккариу Бокодори (*sic*), м. и. ж. р. «известный своими украшениями из когтей большого броненосца»). Миф гласит:

*М<sub>3</sub>. Бороро: после потопа*

После потопа земля заселялась снова; но к этому времени люди так размножились, что Мэри, Солнце, испугался и стал думать, как уменьшить их число.

Он приказал всем жителям деревни пересечь большую реку по стволу дерева. Дерево Мэри сознательно выбрал непрочное. И оно действительно сломалось под тяжестью, и все погибли, за исключением человека по имени Акариу Бокодори, который немного замешкался, потому что у него были кривые ноги.

У жителей деревни, которых увлек водоворот, волосы стали волнистыми или кудрявыми, а у тех, что утонули в спокойной воде, — тонкими и прямыми. Это выяснилось позже, когда Акариу Бокодори воскресил всех своими заклинаниями, сопровождаемыми звуками барабана. Сначала он воскресил Буремоддодогуэ, потом Рарудогуэ, Битодудогуэ, Пугагуэгуэгуэ, Рокуддудогуэ, Кодогуэ и, наконец, своих любимцев Бонугуэ. Но в живых он оставил только тех, что принесли ему дары. Остальных же убил стрелами, за что получил прозвище Мамуиаугуэксуба, «убийца», или Эвидоксеба, «причиняющий смерть» (Colb., 3, p.231, 241-242).

Тот же персонаж встречается и в других мифах: как и Бокодори, он убивает своих спутников, но на этот раз, чтобы покарать их, ибо они не воздали ему должное как начальнику и ссорились между собой (Colb., 3,

р.30). Этот рассказ, к сожалению, слишком фрагментарен, чтобы его можно было использовать.

Итак, мы знаем по меньшей мере два мифа, герои которых имеют похожие имена, принадлежат половине сера и истребляют «возвращающихся», принесящих подарки, потому что подарки кажутся им слишком скромными<sup>12</sup>.

В одном случае характер подарков не уточняется. В другом, как мы знаем, речь идет об украшениях и ритуальных одеждах, неравномерно распределенных между кланами: они являются исключительной собственностью каждого клана, независимо от того, «богатым» или «бедным» он объявляется. Украшения и ритуальные одежды, таким образом, служат для установления различий в лоне общества.

Но рассмотрим более внимательно  $M_3$ , который, хотя ничего не уточняет о характере подарков, зато очень ясен в двух других моментах. Прежде всего, он стремится объяснить различия в физическом облике людей (а не в их социальной принадлежности): это эпизод с волосами.

Далее, содержащееся в мифе перечисление остается довольно загадочным при современном состоянии нашего знания, однако окончание «-гуэ» указывает на формы множественного числа<sup>13</sup>, поэтому ясно, что миф упоминает различные отдельные социальные группировки людей, скорее всего, племена или народности: группы, наделенные разной ценностью уже не *помимо* общества, но на основе общества.

В первом случае имеют место различия между индивидами в лоне группы, во втором — различия между группами. По отношению к этому двойному аспекту  $M_3$   $M_2$  находится на промежуточном уровне: социальных различий между подгруппами в лоне группы.

Кажется, что два этих мифа, взятые вместе, относятся к трем областям, каждая из которых сама по себе непрерывна, но в которые необходимо ввести дискретность, чтобы концептуализировать их. В каждом случае эта дискретность получается благодаря элиминации каких-то порций непрерывного. Непрерывное обедняется, и менее многочисленные элементы свободнее разворачиваются в том же пространстве, поскольку разделяющее их теперь расстояние достаточно, чтобы они не вторгались на чужую территорию и не смешивались друг с другом.

Нужно, чтобы людей стало меньше, чтобы близкие физические типы можно было ясно различить. Потому что, если допустить существование кланов или народностей, приносящих *незначительные* дары — т.е. таких, чье своеобразие относительно, — то между двумя данными кланами или народностями может появиться неограниченное количество других кланов или народностей, которые будут так мало отличаться от соседних, что в конце концов все спутается. В любой области формирование системы значений возможно только на основе дискретных количеств.

Такая интерпретация не представляется достаточно убедительной, пока ограничивается лишь материалами Бороро. Более убедительной она становится в свете аналогичных интерпретаций мифов других народностей, чья формальная структура близка структуре только что рассмотренных мифов. Для того чтобы могли конституироваться пять больших кланов, из которых, как полагают Оджибве, состоит их общество, нужно, чтобы от шести сверхъестественных персонажей осталось только пять, одного необходимо



изгнать. По мнению народности Тикопиа, когда чужое божество пожелало, чтобы местные боги приготовили в честь него трапезу, предки смогли сохранить четыре «тотемических» растения (L.-S., 8, p.27-29, 36-37; 9, p.302).

Во всех этих случаях, следовательно, дискретная система получается в результате разрушения элементов или удаления их из исходной непрерывной совокупности. Причем осуществляющий это уменьшение персонаж сам ущербен: шесть богов Оджибве добровольно завязали себе глаза и изгнали того, кто приподнял повязку. Тикарау, бог-грабитель у Тикопиа, притворился хромым, чтобы завладеть пиршественной едой. Акариу Бокодори тоже хромает. Слепые или хромые, одноглазые или однорукие мифологические персонажи встречаются во всех концах света и путают нас, потому что мы принимаем их состояние за признак неполноценности. Но подобно тому как система, превращенная в дискретную путем изъятия каких-то элементов, становится более богатой логически, хотя и беднее численно, так и мифы зачастую придают увечным и больным положительное значение, воплощая в них различные модусы опосредования. Мы смотрим на увечье и болезнь как на лишенность бытия, т.е. как на зло. Однако если смерть столь же реальна, сколь и жизнь, то ничто не лишено бытия, и любые состояния, даже патологические, по-своему положительны. «Менее бытийное» имеет право занимать в системе полноценное место, потому что оно есть переходная форма между двумя «полными» состояниями.

В то же время ясно, что сближаемые нами мифы предлагают оригинальные решения проблемы перехода от непрерывного количества к дискретному. По мнению Оджибве, достаточно убрать одну единицу из первого, чтобы получить второе. Увеличение дистанции между элементами на одну пятую уже делает систему дискретной. Тикопиа используют более сложное решение: вначале пища была в неопределенном количестве, и понадобилось от этой неопределенности (следовательно, от достаточно большого, и даже теоретически неограниченного числа, потому что исходная еда не перечисляется) перейти к цифре четыре, чтобы гарантировать дискретный характер системы. Можно понять основание этого различия: у Тикопиа действительно четыре клана, и миф должен был, даже дорогой ценой, заполнить пропасть, отделяющую воображаемое от реального. Задача Оджибве менее сложна: они могут заплатить дешевле, элиминировав только одну единицу. В самом деле, пять результирующих кланов не более реальны, чем шесть сверхъестественных, из которых они якобы возникли, потому что на самом деле общество Оджибве складается из нескольких десятков кланов, относимых к одному из шести «больших» кланов мифа с помощью чисто теоретической родословной. В одном случае, следовательно, от мифа идут к реальности; в другом — не выходят за пределы мифа.

Сколь бы по-разному ни оценивали Тикопиа и Оджибве цену перехода от непрерывного к дискретному, эти два порядка все равно являются формально гомогенными. В каждом случае они складываются из похожих и сравнимых между собой количеств. Просто количества могут быть больше или меньше — у Оджибве они различаются на единицу, но у Тикопиа неопределенное количество *n* должно сократиться до четырех.

Решение Бороро представляется более оригинальным по сравнению с предшествующими. Оно рассматривает непрерывное как своего рода сумму, с одной стороны, очень многочисленных, с другой — неравных слагае-



Рис. 4. Три примера мифологического перехода от непрерывного количества к дискретному

мых, и сводит самые маленькие к более крупным. Так что результирующее дискретное образуется отнюдь не изъятием одного из суммируемых количеств (решение Оджибве) или изъятием значительного числа эквивалентных слагаемых (решение Тикопиа). У Бороро эта операция избирательна и касается наименьших количеств. В конце концов дискретное у Бороро состоит из неравных между собой количеств, выбранных среди наибольших, отделяемых друг от друга интервалами, вырезанными из прежней непрерывности и соответствующими пространству, ранее занимаемому самыми малыми количествами (см. рис.4).

Эта логическая модель прекрасно подходит обществу Бороро<sup>14</sup>, как его можно наблюдать эмпирически.

У Бороро есть богатые или бедные кланы, каждый из которых ревниво следит за более или менее многочисленными привилегиями; эти привилегии сводятся для более обеспеченных к хвастливому наслаждению благами мира: одеждой, украшениями, ритуальными одеждами, драгоценностями. Миф не только объясняет эти отличия: он одновременно утешает и внушает униженным страх. Миф утешает их, ибо новые богачи не всегда были такими; но, как выжившие в массовом уничтожении, в котором погибли самые бедные, они занимают место избранных. Однако одновременно миф внушает и страх, показывая, что бедность раздражает богов.

Возможно, что кланы Оджибве когда-то были иерархизированными; достоверно, что у Тикопиа существовал порядок первенства между четырьмя кланами и их линиями. Если наш анализ верен, то надо было бы проверить, имеют ли эти социальные различия у двух народов тот же характер, что и у Бороро, т.е. не являются ли они более идеологическими и менее реальными, не выражаясь, в отличие от Бороро, в неравном праве на владение богатствами. В случае Оджибве это невозможно проверить из-за недостатка документации. Относительно Тикопиа данная гипотеза становится правдоподобной благодаря замечанию Фёрса (Firth, p.358) о том, что их социальная иерархия не отражает распределения богатств. Не развивая эту гипотезу дальше, мы только хотим отметить, что приведенное рассуждение понадобилось нам для того, чтобы показать центральное положение наших мифов и их отношение к существенным чертам социальной и политической организации<sup>15</sup>.

## д) Продолжение первой вариации

В мифе о Байтоого (M<sub>2</sub>), как и в референтном мифе (M<sub>1</sub>), кровосмеситель кажется менее виноватым, чем оскорбленный супруг, стремящийся отомстить. Именно месть, а не кровосмешение, получает сверхъестественное наказание.

Между тем второй миф не только подтверждает наличие такой установки, но и указывает путь к ее интерпретации. Имя героя — Байтоого — означает «запертый» (Colb., 3, p.29). Мы не будем рассматривать параллель между этим именем и синонимичным прозвищем, встречающимся на другом конце континента, в мифах народов Клатат и Молок. Ограничимся указанием на то, что оба случая объяснимы с помощью интерпретации того же типа.

Мы не утверждаем, что в этом имени нет ничего кроме выявляемого одним лишь синтагматическим контекстом. Возможно, и даже правдоподобно, что данный термин указывает на парадигматическую совокупность, в которой Бороро соответствуют менее матрилинейным Каража. У этих последних Липкинд (Lipkind, 2, p.186) и Дитши (Dietschy, p.170-174) отмечают древний обычай запираť девушек, знатных наследниц, и подвергать их различным запретам. Как бы ни были неопределенны подобные указания, они в свою очередь напоминают ирокезский обычай, когда «детей держат в спальнях мешках». Но принятый нами метод запрещает на этой стадии придавать мифологическим функциям абсолютные значения, взятые вне мифа. Такая процедура слишком часта в мифографии и почти неизбежно приводит к юнгианству. Мы не собираемся предварительно искать значение имени Байтоого в сфере, трансцендирующей сферу мифа, или связывать его с внешними институтами. Нам важно выявить его в контексте, в системе оппозиций, наделенных функциональным значением. Символы не имеют внутренне присущих им инвариантных значений, они не автономны по отношению к контексту. Их значение зависит прежде всего от *положения*.

Что же все-таки общего между героями обоих мифов? Герой M<sub>1</sub> (чье имя представляет настолько особую проблему, что лучше отложить его обсуждение, см. ниже с. 136) совершает incest с матерью, потому что сначала он отказывается расстаться с ней, когда она уходит выполнять чисто женскую обязанность, которая — согласно более старой версии — состоит в собирании пальмы. Пальма предназначена для изготовления чехла на пенис, надеваемого мальчикам во время инициации, что является знаком их отделения от женского мира. Мы видели (с. 49), что произвольные исправления ослабили этот чисто женский аспект, но не отменили его полностью. Изнасиловав свою мать, герой отрицает социологическую ситуацию. Может быть, он сам слишком молод для инициации; но он не настолько молод, чтобы участвовать в женском занятии, относится оно или не относится к инициации. Термин «иппаредду», которым герой постоянно называется в мифе, «обозначает обычно мальчика, достигшего определенного физического развития, но не половой зрелости и получения чехла на пенис... Достигая статуса «иппаре» (мн.ч.), мальчики начинают покидать материнскую хижину и посещать мужской

дом» (Е.В., vol. 1, p. 623). Итак, вместо того чтобы постепенно разрывать связи с матерью, герой усиливает близость с ней действием, сексуальная природа которого ставит его по другую сторону инициации, хотя сам акт и осуществляется до инициации. Вдвойне парадоксальным образом он возвращается в материнское лоно тогда, когда другие сыновья окончательно отторгаются от него.

Без сомнения, Байтоного, герой  $M_2$ , во всех отношениях находится в противоположной ситуации. Это взрослый человек, прошедший инициацию, женатый, отец семьи. Но, слишком болезненно пережив инцест, он также злоупотребил своим правом на владение женой. К тому же он задушил жену и тайно закопал, т.е. отказал ей в двойном погребении: временном (на деревенской площади, т.е. на публичном и сакральном месте, а не в семейной хижине, месте частном и профанном) и окончательном, которому предшествует временное. При окончательном погребении останки (очищенные от мяса, покрашенные и украшенные мозаикой из наклеенных перьев) погружают в воды озера или реки, ибо вода есть место пребывания душ и необходимое условие для их сохранения. Наконец, Байтоного совершил ошибку, симметричную и противоположную ошибке Жериугуигуатуго: последний — ребенок, «злоупотребивший» своей матерью, в то время как он уже потерял на нее право. Бойтоного — муж, «злоупотребивший» женой: он лишил своего сына матери, тогда как тот еще имеет на нее право.

Если мы решимся в порядке рабочей гипотезы интерпретировать имя второго героя общим знаменателем семантических функций, то термин «запертый» будет означать такую установку по отношению к женскому миру, когда носитель данного — или гомологичного — имени отказывается должным образом дистанцироваться от него, стремится или укрыться в этом мире, или доминировать в нем в большей степени или дольше, чем позволено. «Запертый» — это тот, кто, скажем так, «держится за мамину юбку», это человек, который не может оторваться от женского общества, в котором он родился и вырос (т.к. проживание матрилокально), чтобы присоединиться к мужскому обществу, вдвойне отличному от женского: физически, потому что пребывает в мужском доме, в центре деревни, тогда как женские хижины находятся вокруг, и мистически, потому что мужское общество воплощает в этом дольном мире общество душ (ароз) и соответствует тем самым сакральному в противоположность профанному и женскому.

\*\*\*

Хотя мы не можем на этой стадии исследования прибегать к аргументам парадигматического порядка, невозможно обойти молчанием миф Мундуруку ( $M_4$ ), в котором упоминается удивительный обычай, близкий к только что описанному, за исключением того, что Мундуруку патрилинейны и, по-видимому, лишь недавно перешли к матрилокальности: у них мальчика-подростка запирают, чтобы защитить от происков женского мира (будь то реальный институт или утверждение из мифа). Согласно  $M_{16}$ , у культурного героя Карусакаибе сын погиб от диких свиней, несмотря на то что его из предосторожности посыпали крахмалом, чтобы он казался больным и неспособным встать. Тогда герой сам, без женщины, сделал себе сына. ожи-

вив статую, вырубленную им из ствола дерева. Стремясь защитить красавца-сына от зависти и вожделения (M<sub>150</sub>), он запер мальчика в маленькую каморку, построенную специально для этого внутри хижины. Старая женщина стояла на часах перед каморкой, чтобы никакая другая женщина не могла приблизиться и заглянуть внутрь (Murphy, 1, p.71, 74).

Более удаленные от Бороро, но, как и они, матрилинейные и матрилокальные, Апинайе и Тимбира запирали посвящаемых на второй стадии инициаций, изолируя их с помощью циновок, натянутых на жерди, в углу материнской хижины. Изоляция длилась от пяти до шести месяцев, в течение которых посвящаемых нельзя было ни видеть, ни слышать (Nim., 5, p.59; 8, p.184 и рис. 13). По свидетельству нашего источника, данный ритуал тесно связан с регламентацией брака: «раньше большая часть пепийе (посвящаемых) вскоре после этого женились и переходили в хижину тещи» (Nim., 8, p.185). «Завершающая часть ритуала, когда будущие тещи волокли посвящаемых веревками, была грубым представлением предстоящего брака» (*ibid*, p.171).

\* \* \*

Вернемся, однако, к мифу о Байтоого (M<sub>3</sub>) с того места, где мы его покинули.

Кара настигает героя через его сына, которого он хотел обмануть. Сын превращается в птицу, а отец, испачканный его пометом, становится деревочеловеком.

Бороро классифицируют растительный мир по трем категориям. Согласно мифу, первые растения появились в таком порядке: лианы, дерево йатоба, болотные растения (Colb., 3, p. 202). Эта трехчастность очевидно соответствует трем элементам: небу, земле, воде. Превратившись в птицу, ребенок стал небесным персонажем: сделав отца деревочеловеком, а именно носителем йатобы (лесного дерева), он определил его как персонажа земного, ибо земля есть опора прямостоящих деревьев. Байтоого смог освободиться от дерева, лишь сотворив воду, элемент-посредник между двумя полярными элементами неба и земли, ту самую воду, в которой он отказал останкам своей жены (ибо тогда никакой воды еще не было), препятствуя тем самым коммуникации между миром социальным и миром сверхъестественным, мертвыми и живыми.

Установив с помощью воды космическое опосредование, которому он воспрепятствовал в плане мистическом, Байтоого стал культурным героем, и люди теперь обязаны ему украшениям и ритуальными одеждами, т.е. культурными посредниками, трансформирующими биологического индивида в личность (причем все ритуальные одеяния имеют определенную форму и отделку соответственно клану); украшения, заменяя плоть на предварительно очищенном скелете покойника, образуют его новое, спиритуальное тело, и превращают его в дух, т.е. посредника между физической смертью и социальной жизнью.

Резюмировать этот миф можно следующим образом.

Злоупотребление союзом (убийство супруги, с которой произошел инцест, лишение ребенка матери), отягченное святотатством, а оно тоже

является формой отсутствия чувства меры (закапывание жены, отказ ей в водном погребении, условия перевоплощения), спровоцировало расхождение полюсов небесного (ребенок) и земного (отец). Виновный, исключенный в результате из общества мужчин (являющегося «водным» обществом, подобно обществу душ, чье имя оно носит), восстановил контакт между небом и землей, создав воду; и, поселившись в обиталище душ (поскольку он и его спутник стали героями Бакороро и Итуборе, главами двух деревень за пределами человеческого поселения), восстановил контакт между мертвыми и живыми, открыв последним ритуальные одежды и украшения, служащие одновременно эмблемой общества мужчин и спиритуальной плотью общества душ.

## е) Вторая вариация

Работа Кольбачини и Альбисетти содержит другой миф. Герой этого мифа иллюстрирует своим поведением тот смысл, который в качестве рабочей гипотезы мы приписали имени Байтогого. Героя, однако, зовут Биримоддо, что является, как мы видели, настоящим именем Байтогого. Однако тут есть сложность: Биримоддо — это имя клана аропе половины тугаре (Colb., 3, p. 201, 206, 445; E.B., vol. 1, p.277; Rondon, p.8), тогда как новый герой принадлежит клану бокодори половины сера. И тем не менее его сестра и он сам носят имя Биримоддо (Colb., 3, p.220-221). Поэтому лучше не делать никаких выводов из сходства имен.

### *М<sub>5</sub>. Бороро: происхождение болезней*

В те времена, когда болезни были еще неизвестны и люди не ведали боли, один подросток упорно отказывался посещать дом мужчин и записался в семейной хижине.

Раздраженная таким поведением, его бабушка каждую ночь подходила к спящему внуку и, присев над его лицом, отравляла его своими кишечными газами. Мальчик слышал шум и чувствовал зловоние, но не знал причины. Больной, похудевший и полный подозрений, он притворился спящим и, обнаружив наконец зловерные действия старухи, убил ее заостренной стрелой, которую вонзил так глубоко в заднепроходное отверстие бабушки, что все внутренности вывалились наружу.

С помощью броненосцев — в следующем порядке: оквару, энюкури, жерего, бокодори (последовательность, обратная последовательности М<sub>2</sub>, см. выше с. 54) — он тайно выкопал яму и зарыл в ней труп, в точности на том месте, где спала старуха, а потом замаскировал свежевыкопанную землю цинновками.

В тот же самый день индейцы организовали поход на рыбалку «на отраву»<sup>16</sup>, чтобы добыть еды на обед.

На следующий день женщины пошли на место рыбалки, чтобы собрать дохлых рыб. Перед выходом сестра Биримоддо хотела оставить своего малыша бабушке: но бабушка не откликнулась, и на то была причина. Тогда женщина посадила ребенка на ветку дерева и велела ждать ее возвращения. Оставленный ребенок превратился в гермитника.

Река была полна дохлой рыбы. Но вместо того чтобы, как это делали

другие женщины. ходить туда и обратно, доставляя добычу в деревню. мать малыша стала жадно пожирать рыбу. Ее живот раздулся, и она почувствовала мучительные боли.

Женщина стонала, и вместе с ее воплями из нее вылетали болезни: все болезни, которыми она заразила деревню и которые сеяли смерть среди людей. Таково происхождение болезней.

Два брата виновной, Биримоддо и Кабореу, решили убить ее ударом рогадины. Один из них отсек сестре голову и бросил ее в озеро на востоке, другой отсек ноги и бросил в озеро на западе. Затем братья воткнули свою рогадину в землю (Colb., 3, p.220-221. В Е.В., vol. 1, p.573, встречается начало другой версии).

В силу своей особой структуры, этот миф ставит столь сложные проблемы, что мы будем анализировать его по частям и многократно. Сейчас же рассмотрим только те черты, которые связывают его с той же группой мифов, к которой относятся мифы, рассмотренные ранее.

Прежде всего, герой — «Байтокого», добровольно замыкающийся в семейной хижине, т.е. в женском мире, потому что он отказывается занять свое место в мужском доме<sup>17</sup>.

Был ли у Бороро в древности социорелигиозный институт, до сих пор сохраняющийся в их мифах в виде темы «запертого мальчика»? Находимые у Каража, Апинайе, Тимбира и Мундуруку параллели заставляют предположить, что да. Тем не менее необходимо сделать два замечания. Прежде всего, мифы упоминают это не как обычай, а скорее как индивидуальное поведение, противоречащее требованиям морального и социального порядка. Еще более существенно то, что эмпирические наблюдения общества Бороро указывают на симметричные, хотя и противоположные обычаи. Как было отмечено выше, именно женщины в обрядах инициаций оплакивают окончательное отделение от них сыновей, а не наоборот. Зато существует обычай Бороро, имеющий отношение к «запертому мальчику»: обычай «стыдливого жениха». Нужно, чтобы родители жены применили силу к новобрачному и перетасили его личные вещи в свою хижину. Сам же новобрачный будет очень долго решаться, прежде чем переменит место жительства. В течение многих месяцев он будет по-прежнему жить в мужском доме, «до тех пор пока не излечится от стыда быть мужем» (Colb., 3, p.40)<sup>18</sup>.

Так что фактически новобрачный замыкается в мужском доме из отвращения к переселению в женский мир, с чем неминуемо связан брак, путь к которому открывает инициация. Ситуация, упомянутая в мифе, отличается от «стыда быть мужем», потому что в мифе речь идет о подростке, замкнувшемся в женском мире, связанном с домашним хозяйством, конец которому должна положить инициация.

Как  $M_1$  и  $M_2$ ,  $M_3$  демонстрирует свой этиологический характер: он объясняет происхождение болезней, тогда как миф о Байтокого сначала объяснял происхождение земной воды, а уже потом, через ритуальные одежды, происхождение погребальных обрядов. Подобно тому как эти обряды представляют переход от жизни к смерти (а ритуальные одежды — противоположный переход), болезни, являющиеся промежуточным состоянием между жизнью и смертью, и особенно

наиболее характерное их проявление — жар — рассматриваются иногда в Америке как одевание<sup>19</sup>.

Третий важный момент состоит в том, что и тут герой лишает свою жертву надлежащего погребения, т.е. возможности быть погребенной в водах. Заняв место бабушки, женщина поляризует своего ребенка в земной форме (термитник) и злоупотребляет той водой, в которой ей было отказано. Возникают болезни как промежуточный термин между землей и водой, т.е. между жизнью и смертью.

И здесь, как и в других мифах, появление промежуточного термина находит свой исток в чрезмерной, непосредственной близости мальчика-подростка и женского общества, за которую и карает внука бабушка.

Если учесть, что, согласно короткому мифу, опубликованному Кольба-чини (Colb., 3, p. 211) после мифа о Байтоого, сотворение рыб дополняет и завершает сотворение воды, то мы еще глубже почувствуем близость мифов  $M_2$  и  $M_5$ , герой которых (или героиня) зовется Биримоддо (это три персонажа: 1) тот, кого прозвали Байтоого; 2) молодой человек, отравляемый зловонием; 3) его сестра, ответственная за появление болезней). Если объединить рассматриваемые мифы, получится целостный цикл, открывающийся incestом между братом и сестрой (в классификационном смысле), за чем последовало появление воды (без рыб); далее — incest наоборот (бабушка — внук) и противоположное incestу событие (мать оставила своего сына); заканчивается все поглощением рыб (без воды). В первом мифе ( $M_2$ ) одна жертва истекала кровью, другая была удушена (без кровопролития). Во втором мифе ( $M_5$ ) обе жертвы были продырявлены (без кровопролития), одна внешним действием (проткнута), другая — внутренним (лопается из-за того, что слишком много съела); из обеих извергаются нечистоты, будь то метонимически (зловоние) или метафорически (болезни, извергающиеся как стоны). Такие нечистоты в  $M_2$  виновный получает в виде птичьего помета, а в  $M_5$  виновный в аналогичном «злоупотреблении» женским миром — в виде кишечных газов.

Если можно написать:

- а)  $M_2 =$  происхождение украшений ( $p$ ) и погребальных ритуалов ( $r$ );  
 $M_5 =$  происхождение болезней ( $m$ )

и притом:

$$\begin{aligned} b) \quad p, r, &= f(\text{смерть} \Rightarrow \text{жизнь}) \\ m &= f(\text{жизнь} \Rightarrow \text{смерть}), \end{aligned}$$

то мы вправе извлечь из  $M_2$  надлежащие отношения:

отец/сын; отец  $\equiv$  земля; сын  $\equiv$  небо;

которые мы в трансформированном виде находим в  $M_5$ :

мать/сын; сын  $\equiv$  земля; мать  $\equiv$  вода.

Мы доказали, что относящиеся к герою по имени Биримоддо мифы



Бороро, которые на первый взгляд кажутся разнородными, принадлежат к одной и той же группе, характеризующейся следующей схемой: неумеренная приверженность семейным связям влечет разрыв между элементами, хотя по норме они должны быть связаны. Связь восстанавливается благодаря введению промежуточного термина, происхождение которого стремится показать миф: воды (между небом и землей); украшений для тела (между природой и культурой); погребальных ритуалов (между живыми и мертвыми); болезней (между жизнью и смертью).

## ж) Кода

Разорителя Гнезд не зовут Биримоддо, тем более он не прозван Байто-гого. Однако:

1) его имя также имеет эстетическую коннотацию, включая слово «атуго», означающее «украшенный, раскрашенный», в то время как имя Биримоддо означает «красивая кожа»;

2) он ведет себя как «запертый», потому что инцест с матерью является подтверждением его желания остаться замкнутым в женском мире;

3) как и другие герои, герой  $M_1$  чуть не гибнет от нечистот: разлагающихся ящериц, которыми он покрыт, да и в других отношениях его приключения выглядят как трансформации приключений героев  $M_2$  и  $M_5$ ;

4) на самом деле лишь при наложении  $M_1$  и  $M_2$  мы получаем трехчастную классификацию растений, о которой шла речь выше, центральный эпизод  $M_2$  связывает героя с земными растениями (дерево йатоба); начальный и конечный эпизоды  $M_1$  связывают героя с воздушными (лиана, спасающая ему жизнь) и с водными растениями (возникшими из внутренних органов его упавшего в воду отца);

5) три персонажа мужского пола определяются как сыновья ( $M_1$ ,  $M_2$ ) или как внук ( $M_3$ ); все трое переживают страшное исхудание, на чем настаивают тексты соответствующих мифов; причины этого исхудания разные для каждого мифа, но тем не менее стоят в отношении трансформации:

$$\left[ \begin{array}{l} M_1 \text{ (лишение пищи,} \\ \text{добываемой сестрой)} \end{array} \right] \Rightarrow \left[ \begin{array}{l} M_2 \text{ (лишение матери,} \\ \text{добывающей пищу)} \end{array} \right] \Rightarrow \left[ \begin{array}{l} M_5 \text{ (вдыхание анти-} \\ \text{пищи, испускаемой} \\ \text{бабушкой)} \end{array} \right];$$

6) аналогично  $M_1$  и  $M_5$  представляют инверсные формы переполнения:

$$\left[ \begin{array}{l} M_1 \text{ (неспособность удержать про-} \\ \text{глоченную пищу)} \end{array} \right] \Rightarrow \left[ \begin{array}{l} M_5 \text{ (неспособность извергнуть про-} \\ \text{глоченную пищу)} \end{array} \right];$$

7)  $M_1$ ,  $M_2$  и  $M_5$  имеют общими лишь некоторые структурные черты, которые можно изложить так: вначале инцест, т.е. злоупотребляющая связь; в результате — разведение с помощью некоего члена, играющего роль посредника между двумя полюсами. Однако в  $M_5$ , как кажется, нет инцеста, а в  $M_1$  — нет опосредующего термина.

|                         | $M_1$ | $M_2$ | <del><math>M_3</math></del> |
|-------------------------|-------|-------|-----------------------------|
| Инцест .....            | +     | +     | ?                           |
| Опосредующий член ..... | ?     | +     | +                           |

Но действительно ли дело обстоит именно так? Присмотримся повнимательнее.

Инцест, по видимости отсутствуя в  $M_3$ , присутствует в нем двойко. Во-первых, прямо и символически, поскольку речь идет о мальчике, упорно остающемся в лоне материнской хижины. Инцест проявляется и иначе, на этот раз косвенно. Он состоит в поведении бабушки, в котором сквозит шокирующая близость явно инцестуозного характера, трояко инверсированная: с бабушкой, а не с матерью: сзади, а не спереди: спровоцированная агрессивной женщиной, а не агрессивным мужчиной. Если мы сравним два диаметрально противоположных инцеста: в  $M_2$  — «нормальный» и «горизонтальный», ибо он имеет место между родственниками одного и того же поколения (брат и сестра), по инициативе мужчины и вне деревни; и в  $M_3$  — «вертикальный» (между бабушкой и внуком) и осуществляющийся в негативном и перевернутом виде, и к тому же инициатива принадлежит женщине, а дело происходит не только в деревне, но даже в самой семейной хижине, и не днем, а ночью, — то мы найдем обоснование радикального переворачивания единственной последовательности, общей для этих мифов: четырех броненосцев, которые в  $M_2$  перечисляются от самого большого до самого маленького, а в  $M_3$  — в обратном порядке<sup>20</sup>.

Мы готовы легко согласиться с тем, что провинность героя  $M_1$  влечет разьединение: чтобы отомстить, отец посылает его сначала в страну мертвых, а потом бросает на скале — между небом и землей. Герой надолго остается на вершине, оторванный и от земли, и от своих.

Но где же тут опосредующий член? Чтобы ответить на этот вопрос, мы постараемся доказать, что  $M_1$  (референтный миф) является элементом группы мифов, объясняющих происхождение *приготовления пищи* (хотя этот мотив там вроде бы отсутствует), и что кухня рассматривается туземным мышлением как опосредование. Наконец, мы покажем, что данный аспект остается в мифе Бороро замаскированным, потому что этот миф представляется инверсией, или переворачиванием мифов, пришедших от соседних народов, которые видели в кулинарных операциях деятельность-посредницу между небом и землей, жизнью и смертью, природой и обществом.

Чтобы показать все это, мы начнем с анализа мифов, происходящих от различных племен языковой группы Же. Данные племена занимают обширную территорию, соседствующую с территорией Бороро на севере и на востоке. Есть также некоторые основания полагать, что язык Бороро может быть отдаленным ответвлением языковой семьи Же.

# Вариации Же

## (шесть вариаций с речитативом)

Эпизод с Разорителем Птичьих Гнезд, образующий основную часть референтного мифа, встречается также в начале мифа Же о происхождении огня. Версии этого мифа имеются у всех восточных и центральных племен Же, которые были изучены.

Начнем с версий северной группы, Кайапо, которые могут быть и упомянутыми выше Кайамодогоуэ (см. примеч. 17 к наст. изданию; см. также Colb., 2, p.125, примеч. 2), хотя сейчас последних склонны отождествлять с Шаванте (E.B., vol. 1, p.702).

### а) Первая вариация

#### *М<sub>7</sub>. Кайапо-Горотире: происхождение огня*

Выследив пару ара, гнездящихся на вершине крутого утеса, индеец приводит юного свояка (beau-frère) по имени Ботокуэ, чтобы помочь поймать птенцов. Последнему приходится карабкаться по импровизированной лестнице; забравшись на высоту гнезда, мальчик заявляет, что там только яйца (остается неясным, врал он или говорил правду). Своак требует достать яйца; падая, яйца превращаются в камни и ранят ему руку. Разозленный, он убирает лестницу и уходит, не поняв, что птицы были заколдованные (оайанга) [?].

Ботокуэ остается на вершине пленником утеса в течение нескольких дней. Он исхудал: голод и жажда вынуждают его поглощать собственные экскременты. Наконец, он замечает пятнистого ягуара, у которого были лук, стрелы и всякого рода дичь. Ему хочется позвать ягуара на помощь, но он онемел от страха.

Ягуар замечает на земле тень мальчика и тщетно пытается поймать ее. Потом поднимает глаза, расспрашивает пленника, ставит лестницу и предлагает Ботокуэ спуститься. Испуганный, герой долго колеблется: наконец, он решается, и ягуар любезно подставляет ему свою спину и предлагает отправиться к нему в гости подкрепиться жареным мясом. Но Ботокуэ не понимает, что значит «жареное», потому что в те времена индейцы еще не знали огня и питались сырым мясом.

У ягуара герой видит большой ствол горящей йатобы. Рядом — уложенные камни, как это теперь бывает у индейцев, устраивающих очаг (ки). Таким образом герой в первый раз ест приготовленное мясо.

Но жена ягуара, которая была индеанкой, не любит молодого человека и зовет его «ме-он-кра-тум» (чужой сын, подкидыш). Тем не менее ягуар, не имеющий детей, решает усыновить мальчика.

Каждый день ягуар уходит на охоту, оставляя своего приемного сына с женой, которая вызывает подкидышу все возрастающую неприязнь. Она дает ему есть только старое и черствое мясо и листья. Когда мальчик жалуется, она царапает ему лицо, и несчастный вынужден спасаться в лесу.

Ягуар ругает жену, но все напрасно. В один прекрасный день он дает Ботокуэ совсем новый лук и стрелы, показывает, как этим пользоваться, и советует в случае необходимости использовать лук против мачехи. Ботокуэ убивает мачеху, послав стрелу ей прямо в грудь. Испуганный, он убегает, захватив с собой лук, стрелы и кусок жареного мяса.

Ночью он приходит в свою деревню, ошупью находит в темноте ложе матери, которая не без труда признает сына (ибо все считают его мертвым), рассказывает свою историю и раздает мясо. Индейцы решают овладеть огнем.

Когда они прибывают к ягуару, там никого нет. А поскольку жена ягуара мертва, дичь, убитая накануне, осталась сырой. Индейцы жарят ее и уносят огонь. В первый раз можно осветить ночью деревню, поесть жареного мяса и обогреться у очага.

Но ягуар, разгневанный неблагодарностью своего приемного сына, укравшего «огонь и секрет лука и стрел», переполнен яростью ко всем живым существам, особенно к людям. Лишь отблеск огня мерцает теперь в его зрачках. Он охотится с помощью своих клыков и ест сырое мясо, торжественно отрекшись от мяса жареного (Banner, I, p.42-44).

## б) Вторая вариация

*М<sub>8</sub>. Кайано-Кубен-кран-кеги: происхождение огня*

Когда-то у людей не было огня. Убивая дичь, они резали мясо на узкие полоски, которые растягивали на камнях и сушили на солнце; таким образом они питались тухлым мясом.

Однажды некий человек заметил двух ара, которые вились вокруг отверстия в стене утеса. Чтобы разорить их гнездо, он заставляет юного свояка, брата жены, карабкаться по длинному стволу дерева с предварительно нанесенными насечками. Но в гнезде оказываются только круглые камни. Возникает спор, который переходит в ссору и заканчивается, как в предыдущей версии. Только в этом случае молодой человек, спровоцированный своим зятем, сознательно бросает камни и ранит его.

Обеспокоенной жене индеец говорит, что мальчик заблудился, и, чтобы усыпить подозрения, делает вид, будто собирается на поиски. В это время, умирая от голода и жажды, герой вынужден есть свои экскременты.

ты и пить свою мочу. Он превращается в скелет, обтянутый кожей, когда появляется ягуар, который тащит на плечах свинью каэтету. Хищник замечает тень и пытается ее поймать. Но герой всякий раз отодвигается, и тень исчезает. «Ягуар посмотрел по сторонам, потом, закрыв пасть, поднял голову и заметил человека на утесе». Завязывается диалог.

Происходит объяснение, как в предыдущей версии. Испуганный юноша не решается сесть на спину ягуара, но соглашается залезть на свинью каэтету, которую тот несет на плечах. Таким образом они прибывают к ягуару. Жена ягуара в это время пряла. «Ты привел чужого сына», — упрекнула она мужа. Ничуть не смутившись, ягуар объявил, что берет мальчика к себе и будет его откармливать.

Однако жена ягуара не давала молодому человеку мяса тапира, позволяя есть только оленину, и при каждом удобном случае выпускала когти. По совету ягуара, мальчик убил ее с помощью лука и стрел, полученных от своего защитника.

Он уносит «добро ягуара»: хлопчатые нити, мясо, огонь. По возвращении в деревню герой открылся сначала сестре, потом матери. Его пригласили в нгобе (мужской дом), где он рассказал свое приключение. Индейцы решили превратиться в животных, чтобы овладеть огнем: тапир понесет горящий ствол дерева, птица йао будет тушить угли, упавшие по дороге, олень займется мясом, а пекари — хлопчатыми нитями. Экспедиция удается, и люди распределяют между собой огонь (Méttraux, 8, p.8 — 10).

## в) Третья вариация

*М<sub>9</sub>. Апинайе: происхождение огня*

В расщелине утеса человек замечает гнездо ара с двумя птенцами. Он приводит туда юного свояка, приказывает ему карабкаться по дереву, которое специально для этого срубил, очистил от веток и установил. Но мальчик боится, потому что ара яростно защищают свои гнезда. Разъяренный мужчина убирает ствол и уходит.

В течение пяти дней герой остается в расщелине, страдая от голода и жажды. Он не решается двигаться, и птицы, летающие вокруг без страха, покрывают его пометом.

Мимо проходит ягуар, видит тень, тщетно пытается поймать ее. Герой плюет на землю, чтобы привлечь его внимание, и завязывается диалог. Ягуар требует двух птенцов, юноша бросает ему птенцов, которых ягуар тут же пожирает. Затем он ставит ствол дерева и приглашает мальчика спуститься, обещая, что не съест его и даст воды утолить жажду. Не без колебаний герой решается спуститься, ягуар сажает его верхом и доносит до реки, где мальчик вволю пьет и засыпает. Ягуар будит его шипками, отмывает от помета и объявляет, что хочет усыновить его, ибо не имеет детей.

В доме ягуара они видят большой ствол поваленной йатобы, горящий с одного конца. В те времена индейцы еще не знали огня и ели сырое мясо, сушеное на солнце. «Что это тут дымит?» — спросил мальчик. «Это огонь, — ответил ягуар, — Вот увидишь, этой ночью я тебя согрею». И дал

мальчику кусок жареного мяса. Тот поел и заснул. Ночью он проснулся, поел еще и опять заснул.

На другой день ягуар пошел на охоту, а мальчик забрался на ветку дерева, чтобы ждать его возвращения. Но к полудню он очень проголодался, вернулся в дом и стал просить жену ягуара дать ему поесть. «Еще чего! — зарычала она, оскаливая зубы. — Я тебе покажу!». Испуганный, герой бежит навстречу ягуару и все ему рассказывает. Ягуар бранит свою жену, и она обещает больше так не делать. Но на следующий день все повторяется.

Последовав совету ягуара (который дал ему лук и стрелы и научил пользоваться ими, стреляя в термитник), мальчик убивает агрессивную жену ягуара. Его приемный отец одобряет это, дает ему жареного мяса и объясняет, как вернуться в деревню, следуя течению ручья. Однако — предостерег он мальчика — надо быть осторожным, если кто-нибудь окликнет тебя. Ответить можно только утесу и дереву арозйра, но нельзя откликаться на «нежный зов гниющего дерева».

Герой отправился в путь, ответил двум первым голосам и — забыв наставления ягуара — также и третьему. По этой причине жизнь человеческая ограничена. Если бы мальчик ответил только двум первым голосам, люди могли бы жить так же долго, как утес и дерево арозйра.

Немного позднее мальчик слышит еще один зов и останавливается. Это Мегалонкамдуре, людоед, который старается с помощью различных ухищрений (длинные волосы, ушные украшения) выдать себя за отца героя, но безуспешно. Герой в конце концов устанавливает его личность, но людоед побеждает его в борьбе и кладет в свою корзину.

По дороге людоед останавливается, чтобы поохотиться за носухами. Герой из корзины советует ему сначала расчистить тропинку и пользуется этим, чтобы спастись, предварительно положив вместо себя в корзину большой камень.

Вернувшись домой, людоед предлагает детям лакомый кусочек, еще лучше, чем носухи. Но в глубине корзины они находят только камень.

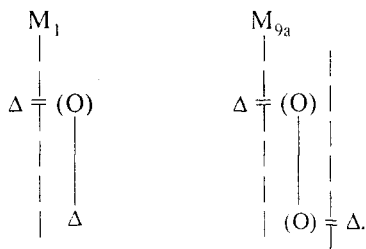
В это время мальчик уже вернулся в деревню и рассказывает свои приключения. Все индейцы отправляются в дорогу, чтобы разыскать огонь, и их сопровождают трое животных: птицы жахо и жаку будут гасить упавшие искры, тапир понесет горящий ствол... Ягуар принял их благосклонно: «Я усыновил твоего сына». — говорит он отцу героя. И дарит людям огонь (Nim., 5, p.155 -158).

Есть и другая версия (M<sub>9a</sub>), отличающаяся от вышеизложенной в нескольких пунктах. В ней речь идет соответственно о тесте и зяте. Жена ягуара, искусная пряжа, вначале демонстрирует благожелательность, и, когда она начинает угрожать, герой убивает ее по собственной инициативе, а ягуар, не веря в злобность своей супруги, сердится на него. Три зова, о которых идет речь далее, являются зовами самого ягуара, провожающего героя на расстоянии: он следует за мальчиком до деревни, камня и гниющего дерева. Но ничего не говорится о том, как герой реагировал на два последних зова. Когда индейцы приходят за огнем, ягуар обнаруживает еще большее радушие, чем в предыдущей версии, так как сам призывает животных на помощь индейцам. Он отказывается от по-

мощи диких свиней каэтету и квуэйксада, но соглашается, чтобы тапи-ры перенесли горящее дерево, а птицы склевывали упавшие искры.

Этот вариант сохраняет родственную связь и разницу в возрасте между двумя персонажами, что, как будет видно в дальнейшем, является инвариантом всей данной группы мифов. Но последний миф неожиданным, на первый взгляд, образом переворачивает функции «давателя жены» и «получателя жены», что вначале пытались приписать лингвистической ошибке. Этот миф рассказывал по-португальски индеец Апинайе, пришедший вместе с тремя товарищами в Белем с ходатайством к властям. Всякий раз, когда текст приведенного мифа можно сравнить с текстами, собранными почти в то же самое время Нимуендау в самих индейских деревнях, приходится констатировать, что, хотя версия апинайца из Белема более многословна, она содержит меньше информации (ср: ниже, с. 72). Однако надо отметить, что в  $M_{9a}$  жена ягуара кажется менее враждебной, чем во всех других версиях, а ягуар оказывается еще более доброжелательным, чем в  $M_9$ , где он и так чрезвычайно великодушен: не веря, что его жена виновна, он не держит никакого зла на убившего ее героя. Ягуар демонстрирует живейшую готовность отдать индейцам огонь и сам же организует его доставку.

Как только мы это осознаем, отмеченная выше странность объясняется. У Апинайе, как и у других матрилинейных и матрилокальных народов, отец жены не является, собственно говоря, «давателем жены». Эта роль исполняется скорее братьями девушки, но и они не столько «дают» свою сестру ее будущему мужу, сколько «берут» его в свою хижину (Nim., 5, p.80). В таких условиях отношение «тесть — зять» в  $M_{9a}$  не столько *инверсия* отношения брачного союза, сколько *распространение* этого отношения, и устанавливается, так сказать, на втором уровне. Данный аспект выступает явно при сравнении  $M_{9a}$  с референтным мифом, в котором матрилинейное родство и матрилокальное определение проживания также являются важными темами:



$M_{9a}$  представляет собой вариант, в котором все родственные отношения и соответствующие моральные установки ослаблены. Эта версия самая слабая среди всех имеющихся.

## г) Четвертая вариация

*M<sub>10</sub>. Восточные Тимбира: происхождение огня*

Раньше у людей не было огня, и они нагревали мясо, раскладывая его на солнце на плоских камнях, чтобы оно не было совсем сырым.

В те времена случилось так, что один человек повел юного свояка разорять гнезда ара на склоне утеса. Птенцы защищались, и мальчик не решился их схватить. Разозленный, человек сбросил лестницу и ушел. Герой остался зажатый в расщелине, страдающий от жажды, покрытый пометом птиц «так, что на нем завелись паразиты; и птенцы его уже больше не боялись».

Дальнейшее совпадает с версией Апинайе. Однако в данной вариации объясняется, что жена ягуара была беременна и не могла переносить никакого шума: поэтому она приходит в ярость, когда герой шумно ест жареное мясо, которое дает ему приемный отец. Но мальчик не мог есть по-другому, ибо мясо было слишком хрустящим. Оружием, полученным от ягуара, герой ранит жену спасителя в лапу и убегает. А она, отяжелевшая из-за беременности, не преследует его.

Герой рассказывает свое приключение отцу, который собирает остальных. Расставляются бегуны на равных расстояниях вплоть до жилища ягуара, и организуется эстафета: горящая головня передается из рук в руки и достигает деревни. Жена ягуара напрасно умоляет, чтобы ей оставили хоть уголек: жаба плюет на остатки очага, и тот гаснет (Nim., 8, p.243).

## д) Пятая вариация

*M<sub>11</sub>. Восточные Тимбира (группа Крахо): происхождение огня*

Два героя-цивилизатора Пуд и Пудлере жили когда-то с людьми и научили их пользоваться огнем. Но когда они покинули людей, то унесли огонь с собой, и люди оказались вынужденными есть сырое мясо, высушенное на солнце, вместе с «пау пуба».

В то время два свояка отправляются в поход, и младший из них, брошенный на склоне утеса, плачет среди разозленных птиц. «На второй день птицы привыкли к нему. Помет ара падал ему на голову, и там кишели черви. Мальчик был голоден...».

Дальнейшее соответствует другим версиям. Жена ягуара беременна и забавляется тем, что пугает мальчика, угрожая его съесть. Ягуар открывает герою секрет лука и стрел, и, следуя его совету, мальчик ранит жену ягуара в лапу и затем убегает. Вздурораженные индейцы организуют эстафету, чтобы овладеть огнем: «Если бы не было ягуара, они до сих пор ели бы сырое мясо» (Schultz, S. 72-74).

В другом контексте, в мифе Крахо, повествующем о визите человеческого персонажа к ягуару, содержится замечание, прямо связывающее тему огня с темой беременности: «Жена ягуара была сильно беременна (*sic*), накануне родов. Все было приготовлено для родов, особенно хороший огонь, ибо ягуар — хозяин огня» (Pompeu Sobrinho, p.196).



## е) Шестая вариация

### *M<sub>12</sub>. Шеренте: происхождение огня*

Как-то один человек решил повести юного свояка в лес ловить ара, которые гнездились в дуплистом дереве. Он заставил мальчика карабкаться по шесту, но, поднявшись на уровень гнезда, тот соврал, что видит только яйца. В ответ на требования своего спутника мальчик взял белый камень, который держал во рту, и бросил вниз. Падая, камень превратился в яйцо и разбился о землю. Разозленный, индеец бросил героя на верхушке дерева, где тот провел пять дней.

Мимо проходит ягуар, который замечает мальчика, спрашивает, что с ним случилось, требует от пленника двух птенцов (преспокойно сидящих в гнезде), приглашает прыгнуть, и, зарывав, ловит его лапами. Мальчик боится, но зверь не причиняет ему никакого вреда.

Ягуар относит героя на своей спине к ручью. Хотя мальчика мучит жажда, он не может там попить, потому что, как объясняет ягуар, вода принадлежит урубубу. То же повторяется у следующего ручья, вода которого принадлежит «малым птицам». Добравшись до третьего ручья, герой пьет с такой жадностью, что иссушает весь ручей, не оставив ни капельки крокодилу, хозяину воды, несмотря на все его мольбы.

Мальчик плохо принят женой ягуара: она упрекает мужа в том, что он «привел этого тощего и уродливого ребенка». Жена ягуара приказывает мальчику поискать у нее вшей, и, когда держит его между лап, рычит, чтобы испугать. Но герой нравится ягуару, который дарит ему лук, стрелы, украшения, жареное мясо и отпускает обратно в деревню, посоветовав, если его будет преследовать жена, целиться ей в сонную артерию. Все так и случилось, и жена ягуара была убита.

Вскоре мальчик слышит шум. Это два его брата. Он показывается им, и они бегут в деревню предупредить мать о его возвращении. Сначала она не верит, ибо считает его мертвым. Но мальчик предпочитает не возвращаться сразу и прячется. Он показывается по случаю погребального праздника айкман.

Все изумляются, увидев жареное мясо, которое он принес собой. «Как же оно приготовлено?» — «На солнце», — упрямо отвечает мальчик, но в конце концов открывает тайну своему дяде.

Люди собираются в поход, чтобы похитить огонь у ягуара. Горящий ствол переносят две быстро летающие птицы: мутум и водяная курочка, а за ними летит жаку и клюет упавшие искры (Nim., 7, p. 182 - 183).

## ж) Речитатив

1. Как и Бороро, Кайапо, Апинайе и Тимбира матрилокальны. Шеренте патрилокальны и патрилинейны. В других группах Же принцип филиации не ясен и по-разному интерпретируется у разных авторов.

До известной степени эти аспекты социальной структуры отражаются в мифе. Герой Бороро из M<sub>1</sub> показывается прежде всего бабушке и

младшему брату; герой двух версий Кайапо ( $M_7$ ,  $M_8$ ) показывается только матери или сначала матери, а потом сестре: в версиях Апинайе ( $M_9$ ) и Крахо ( $M_{11}$ ) нет подобных указаний; в версии Тимбира ( $M_{10}$ ) герой показывается отцу; а в версии Шеренте — братьям ( $M_{12}$ ). Соответствие лишь частично отражает оппозицию между отцовским и материнским. Однако наиболее четко контраст между двумя типами социальных структур отмечается между Бороро и Шеренте.

2. Героя  $M_7$  зовут Ботокуэ. Это слово означает глиняный, деревянный или сделанный из ракушек диск, который большинство Же вставляют в мочку уха, а иногда в разрез в нижней губе.

3. Очаг из камней — «ки», упомянутый в  $M_7$ , заставляет вспомнить о кулинарной технологии, присущей только Же и незнакомой их соседям Бороро, как и племенам языка тупи. Его место в мифах будет изучено особо.

4. Помогающие животные фигурируют во многих версиях:

| <u><math>M_8</math></u> | <u><math>M_9</math></u> | <u><math>M_{10}</math></u> | <u><math>M_{12}</math></u> |
|-------------------------|-------------------------|----------------------------|----------------------------|
| тапир                   | тапир                   |                            | мутум                      |
| птица йао               | жахо                    |                            | жаку                       |
|                         | жаку                    |                            |                            |
| олeneвый                |                         |                            |                            |
| свинья                  |                         | жаба                       | водяная курочка            |

Функции этих животных таковы:

- нести головню: тапир ( $M_8$ ,  $M_{10}$ ), мутум и водяная курочка ( $M_{12}$ );
- нести мясо: олень ( $M_8$ );
- нести хлопчатые нити: свинья ( $M_8$ );
- склеивать упавшие искры: йао, жахо ( $M_8$ ,  $M_9$ ): жаку ( $M_9$ ,  $M_{12}$ );
- загасить оставшиеся угли: жаба ( $M_{10}$ ).

Йао, жахо: тинаму, вид *Grypturus*; жаку, или галлиначе (ее горло красно, потому что она глотала искры); мутум, вид из рода краксов. Свинья пекари, часто отличаемая в наших мифах от каэтету, является несомненно белобородым пекари (называемым также квуэйксада): *Dicotyles labiatus*, *Tayassu pecari*. Каэтету поэтому должен быть ошейниковым пекари: *Dicotyles torquatus*, *Tayassu tajacu*. Животные второго вида меньше, живут в одиночку или неустойчивыми стадами, тогда как первый вид живет стадами.

5. Дерево ароэйра:  $M_9$  не уточняет, идет ли речь о белой ароэйре (вид *Lytharea*); о нежной ароэйре (ложный перец, *Schinus molle*, семейство сумачовых) или о красной ароэйре (*Schinus terebinthifolius*, семейство сумачовых). Но контекст показывает, что подразумевается что-то твердое и долговечное.

6. Мегалонкамдуре ( $M_9$ ). Нимуендау (5, p.156) дает такую этимологию этого имени: ме-галон — «образ, тень, фантом, ромб». Сравним в  $M_{11}$  имя тени героя, которую напрасно пытается схватить ягуар: «мепа-гарон» — «тень, дух, пугающее явление» (Schulz, p.72, примеч. 59; ср. Pompeu Sobrinho: «дух, душа», p.195-196) и термин Кайапо «мен карон»: «После смерти становятся мен карон... враждебный призрак и преследователь, ревнующий к живым, которые сохранили жизнь, тогда как он ее уже потерял» (Banner, 2, p. 36; ср. также p. 38-40 и Lukesch, 2, «мекарон», «человеческая душа, призрак»).

7. Эпизод охоты на носух (*Nasua socialis*) в  $M_9$  имеет очень широкое распространение. Его обнаруживают вплоть до Северной Америки, где носуху заменяет енот-полоскун. Еще более близкий к рассмотренной области эпизод существует в слегка измененном виде у Гуарани-Мбиа из Парагвая:

*$M_{13}$ . Гуарани-Мбиа: людоед Шариа*

Людоед Шариа нашел носух и убил одну из них. Герой Куарайа (Солнце) вскарабкался на дерево, и Шариа послал в него стрелу. Солнце притворилось мертвым и испражнилось. Шариа собрал испражнения, запернул их в листья лилии и положил в свою корзину вместе с трупом, а сверху прикрыл носухами. Потом он пошел ловить рыбу, а корзину оставил на берегу. Солнце воспользовалось этим, чтобы убежать, но сначала положило на дно корзины камень.

Шариа пришел в свою хижину, его дочери заглянули в корзину: «Вот Ниаканраишан! Вот его испражнения!» Дочери стали вынимать носух: «Вот носухи... а это... это камень!» Под носухами лежал только камень (Cadogan, p.80-81; другую версию см. в Borba, p. 67-68).

8. Эстафета ( $M_{10}$ ,  $M_{11}$ ). Это хорошо известный институт у Же. Бегуны действительно несут «головню»: нарезанные и раскрашенные деревянные палочки. У Крахо такие эстафеты происходят после коллективных охот. У других племен эстафеты бывают иногда церемонией, иногда развлечением. Иногда эстафеты следуют после «бега за деревом», иногда они сами имеют такой характер. Но нет никаких особых указаний на связь этих эстафет с нашими мифами.

9. «Пау пуба» ( $M_{11}$ ). Шульц комментирует: «на языке Крахо это «пи(н)йапок»; информатор говорит, что их много в лесу, но теперь их больше не едят! Невозможно понять, о чем идет речь» (op.cit. p.72, примеч. 56). Нимуендау дает следующее значение этого слова на языке Шеренте: пуба, «тесто из перебродившего маниока» (6, p.39)<sup>21</sup>.

Ср. на языке Кайапо: «беро», «пуба, вымоченный в воде маниок» (Banner, 2, p.49). У Тенетехара «пуба» означает мягкий и мясистый маниок, который оставляют размокать (глагол «пубар»), пока он не разлагается (Wagley-Galvão, p.39). Слово относится к португальскому языку: «пубой называют размоченный и перебродивший маниок, оставшийся в течение нескольких дней закопанным в грязи» (Valdez, статья «Puba»). Ниже мы увидим другие основания, чтобы полагать, что речь здесь идет о гниющем дереве (пау — «дерево»).

10. Деревня Шеренте разделяется на две половины, являющиеся пат-

рилинейными, патрилокальными и экзогамными. Каждая половина включает три клана плюс один «чужой» клан, итого в деревне восемь кланов, хижины которых расположены подковой, открытой с западной стороны. Северная половина называется сдакран, а южная — чиптато. Первая связывается с луной, а вторая — с солнцем.

В мифе ( $M_{12}$ ) злой свояк принадлежит сдакран, а его жертва — чиптато, как это явствует из разъяснения Нимуендау:

Когда надо было украсть у ягуара горящий ствол, мутум и водяная курочка схватили его первыми. Мутум, чей хохолок завился в пламени, принадлежал клану [чиптато], который получил с тех пор имя «кузе», что значит «огонь». По этой причине у членов клана иногда бывают выющиеся темно-рыжие волосы. Кузе и кренпрехи [клан половины сдакран, находящийся напротив клана кузе, на восточном конце деревни] были признанными изготовителями большинства украшений, предназначенных другим кланам их половин... Кренпрехи украшали все свои изделия хвостовыми перьями красного ара... взамен они получали от кузе украшения, отделанные мехом ягуара (Nim., 6, p. 21-22).

Поэтому естественно, что в мифе индеец из половины сдакран ищет гнездо ара и что мальчика из клана чиптато усыновляет ягуар. В то же время с только что процитированным толкованием можно сопоставить имя героя Кайало из  $M_7$ , а также мифы Бороро, проанализированные в предыдущей главе, в которых, как мы видели, тоже упоминается происхождение украшений, свойственных каждому клану, и выводятся на сцену герои, чьи имена означают «раскрашенный», или «красивая кожа».

Погребальные празднества айкман предназначались для воздания почестей видным членам племени и происходили спустя немного времени после погребения. На эти празднества приглашались все деревни, и размещение частей на всё время, пока длились празднества, воспроизводило взаимное расположение кланов и их половин (Nim., 6, p. 100-102).

\* \* \*

В совокупности шесть только что рассмотренных версий сходны вплоть до совпадений. Так, можно заметить инвариант (кроме уже обсуждавшегося случая  $M_{12}$ ) отношения между двумя мужчинами: муж сестры и брат жены или, соответственно, первый старше, а второй моложе. Тем не менее можно заметить и различия, касающиеся, разумеется, деталей, но не теряющие от этого своего значения.

1. Причиной ссоры является то робость героя, который не решается схватить птенцов ( $M_9$ ,  $M_{10}$ ,  $M_{11}$ ), то его злонамеренность: он сознательно обманывает своего зятя ( $M_{12}$ ). В этом отношении  $M_7$  и  $M_8$  занимают промежуточное положение, может быть, исключительно в силу неопределенности самого текста.

2. Согласно разным версиям, герой связан с нечистотами по-разному: покрыт птичьим пометом в  $M_9$ ,  $M_{10}$ ,  $M_{11}$ ; вынужден есть собственные испражнения в  $M_7$ ,  $M_8$ .

3. Внимание ягуара привлекается к герою произвольно в  $M_7$ ,  $M_8$ ,  $M_{9a}$ ,  $M_{12}$  (?). Герой старается привлечь к себе его внимание в  $M_9$ ,  $M_{10}$ ,  $M_{11}$ .

4. Герой поднимается к пленнику в  $M_8$ , но принимает его внизу во всех других версиях. Зато ягуар не получает никакого вознаграждения в  $M_7$  и  $M_8$ ; но требует и получает пленцов во всех других версиях.

5. Жена ягуара убита в  $M_7$ ,  $M_8$ ,  $M_9$ ,  $M_{9a}$ ,  $M_{12}$ ; только ранена в  $M_{11}$  и  $M_{10}$ .

6. Ягуар блажелателен к людям в  $M_9$  и  $M_{9a}$ ; неблагожелателен в  $M_7$ . В прочих мифах об этом нет никаких упоминаний.

Если мы обозначим сильную установку знаком (+), а слабую знаком (-), то получим следующую таблицу

|                        | $M_7$ | $M_8$ | $M_{9a}$ | $M_9$ | $M_{10}$ | $M_{11}$ | $M_{12}$ |
|------------------------|-------|-------|----------|-------|----------|----------|----------|
| Поведение героя        | (+)   | (+)   | —        | —     | —        | (—)      | +        |
| Отношение к нечистотам | +     | +     | —        | —     | —        | —        | 0        |
| Внимание ягуара        | +     | +     | +        | —     | —        | —        | 0        |
| Поступок ягуара        | —     | +     | —        | —     | —        | —        | —        |
| Бескорыстие ягуара     | +     | +     | —        | —     | —        | —        | —        |
| Судьба жены            | +     | +     | +        | +     | —        | —        | +        |
| Антагонизм: ягуар/люди | +     | 0     | —        | —     | 0        | 0        | 0        |

Версии Кайапо в принятых нами терминах выступают одновременно как последовательные и относительно сильные, версии Апинайе и Тимбира-Крахо — как последовательные и относительно слабые. Версия Шеренте с этой точки зрения обладает меньшей степенью внутренней последовательности (злонамеренность героя по отношению к своим, дважды повторенная: он обманывает зятя, а потом жителей своей деревни; смертельно ранит жену ягуара стрелой в сонную артерию); но в других аспектах она сближается со слабыми версиями. Обращает на себя внимание поразительная инверсия: в  $M_7$  яйца превращаются в камни; в  $M_{12}$  камень превращается в яйцо. Структура мифа Шеренте ( $M_{12}$ ) резко отличается, таким образом, от структуры других версий, что частично объясняется, может быть, социальной структурой Шеренте, находящейся в четкой оппозиции структур других племен из Же. Мы вернемся к этому позже.

Помимо этих общих элементов, различающихся лишь способами реализации, многие мифы содержат особые мотивы, аналогов которым, по крайней мере на первый взгляд, мы не находим в прочих версиях. Это:

1) эпизод с казету, только при посредстве которого герой соглашается залезть на спину ягуара ( $M_8$ );

2) происхождение короткой жизни и приключение с людоедом в  $M_9$ ;

3) беременность жены ягуара ( $M_{10}$ ,  $M_{11}$ ) и ее нетерпимость к шуму ( $M_{10}$ );

4) выпивание воды крокодила ( $M_{12}$ );

5) эпизод с вычесыванием вшей вместо эпизода с пищей ( $M_{12}$ ).

*Замечание.* Пункты 3 и 5 связаны между собой. Изменения поведения жены ягуара образуют систему, которую можно предварительно представить в виде следующей схемы:



Значение других особенностей будет проявляться постепенно. Каждая из них предполагает, что содержащий ее миф указывает в этом отношении на одну или несколько других групп трансформаций. Общую — и многомерную — систему трансформаций нам и предстоит воссоздать.

Часть вторая

**I. Соната хороших манер**

**II. Короткая симфония**

# I. Соната хороших манер

## а) Исповедание безразличия

**М**ифы Бороро свидетельствуют об удивительно безразличном отношении к инцесту: лицо, повинное в кровосмешении, фигурирует в них как жертва, а пострадавший просто наказан за акт мести или за вынашивание плана мести.

Сопоставимое безразличие обнаруживается и в мифах Же — оно проявляется в безразличии ягуара по отношению к своей жене. Для ягуара имеет значение только безопасность приемного сына (племянника в  $M_{11}$ ); он поддерживает его в действиях против мегеры, побуждает к сопротивлению, снабжает средствами для этого. И в конце концов герой решается убить ее, следуя совету ягуара, который принимает известие о своем вдовстве в высшей степени философски: «Это не имеет значения!» — отвечает он взволнованному убийце.

Нужно отметить, что между «безразличными формами поведения» существует обращающая на себя внимание симметрия:

1° Каждый раз они имеют отношение к мужу. Однако мужья Бороро (отец Разорителя Птичьих Гнезд и Байтогого) небезразличны, скорее, наоборот, за что даже оказываются наказанными. В то время как мужья Же (ягуары) по-настоящему безразличны, и миф расценивает такое их отношение в их же пользу.

2° Следовательно, в одном случае мужья являются *объектом* безразличия: они страдают от того безразличия, которое миф выражает по отношению к действию, только ими признанному преступным; в другом же случае они становятся *субъектом* безразличия. Можно было бы сказать, что при переходе от мифов Бороро к мифам Же связь между «внешним» и «внутренним» оказывается, в некотором смысле, обращенной: то же самое безразличие, которое у Бороро выражает внутреннее (мифический контекст), у Же — внешнее (видимое поведение ягуара).

3° У мужей Бороро отсутствие безразличия проявляется в отношении инцеста. Безразличие мужей Же относится к действию, которое, в той же мере представляя собой нечто исключительное, противоположно инцесту, — убийство матери «сыном».



4° В мифах Бороро семейные отношения (обнаруживаемые здесь) основаны на истинном родстве и родственной связи; в мифах Же они основываются на отношениях усыновления и на свойстве.

Причины этого безразличия станут очевиднее, если обратиться к мифу индейцев Офайе-Шаванте, живущих на юге Мату-Гросу. Отнесенные в свое время к лингвистической группе Же, Офайе теперь признаны в качестве самостоятельного семейства.

*М<sub>14</sub>. Офайе: супруга ягуара*

Женщины отправились на гарь собирать хворост. Одна из них, еще совсем подросток, заметила остов квуэйксада, оставленный там ягуаром. — «Как я хотела бы, — вскричала она, — быть дочерью ягуара! Я всегда ела бы мяса досыта!» — «Нет ничего проще, — ответил тотчас появившийся ягуар. — Иди со мной. Я не причиню тебе зла».

Поиски девушки были тщетными; и все решили, что ягуар съел ее.

Но однажды она вернулась и предстала перед своей сестрой, а потом и перед родителями. Она рассказала, что ее супруг ягуар дал ей возможность жить в изобилии и что он был бы очень рад снабжать продовольствием индейцев. «Какую дичь они предпочитают?» — «Любую!» — «Нет, ягуар все же хотел бы знать». — «Ну, хорошо, тапира!» — «Решено, — сказала женщина, — но следите за тем, чтобы сваи хижины были прочными: ягуар положит мясо на крышу».

На следующий день отец увидел, что хижина покрыта хорошо прожаренным мясом. Все с удовольствием его отведали. Двумя днями позже провизия была доставлена вновь.

Спустя некоторое время ягуар, уставший таскать мясо, известил через жену о своем намерении поселиться в деревне. «Ладно!» — сказал отец. (Он боялся ягуара, но любил мясо.) Впрочем, женщина объяснила, что ягуар не желал бы ставить свою хижину слишком близко от хижины родителей жены: он разместится немного в стороне, чтоб его не было видно.

Женщина удалилась: она стала учиться охотиться, как и ягуар. На следующее утро хижина индейцев вновь была покрыта мясом: каэтету, квуэйксада, тату, пака — здесь было все.

И ягуар пришел жить в деревню. Шурин завязал дружбу с новой супружеской четой, которая снабжала его разнообразной дичью: иахо, мутум, инхамбу, макуко. Однако бабушка относилась ко всему этому с подозрением: молодая женщина постепенно превращалась в хищника. Тело ее покрывалось черными пятнами, на руках и ногах выросли когти; только лицо оставалось человеческим, несмотря на клыки, торчавшие изо рта. Поэтому старуха прибегла к колдовству и убила внучку.

Это событие не произвело особого впечатления на отца, но вся семья испытывала страх перед ягуаром. Шурин отправился к ягуару: жена его мертва, не собирается ли он мстить? Согласится ли он с тем, чтоб ему отдали сестру покойной вместо нее? — «Ну нет, — ответил ягуар, — об этом не может быть и речи. Я ухожу. Я не желаю вам зла. Возможно, когда-нибудь вы еще вспомните обо мне...»

И ягуар, разозленный убийством жены, побежал, вызывая страх своим рычанием, и исчез; но рычанье еще долго слышалось вдали.

Хотя этот миф и делает акцент на уже поджаренном мясе, а не на огне для приготовления пищи, совершенно очевидно, что он близок мифам Же и развивает ту же тему: происхождение удовольствия от пищи связано с ягуаром, но для того, чтобы люди могли без риска получать это удовольствие, нужно обезвредить жену ягуара, устранить ее — требование, с которым в обоих случаях ягуар милостиво и с подчеркнутым безразличием примиряется.

Без сомнения, миф Офайе можно было бы назвать «ягуар у людей», а не так, как миф Же, — «человек у ягуаров». Несмотря на эту инверсию, смысл мифов Офайе и Же в равной степени является определенным: жена ягуара принадлежит к человеческому роду (ср. <sup>9</sup>М<sub>7</sub>: «жена ягуара, которая была индеанкой...») и вопреки этому у людей больше причин быть страшными ею, чем хищником. Она жена ягуара, но он не очень-то ею дорожит. Она принадлежит к человеческому роду, но люди убивают ее, отдавая предпочтение ягуару.

Благодаря превращению, которое иллюстрирует миф Офайе, мы можем разрешить это видимое противоречие, лишь сохраняя особенности, остающиеся без изменений на уровне группы мифов.

Ягуар и человек полярно отстоят друг от друга, их противоположность двояким образом обозначена в обыденной речи: один ест сырое, другой жареное; а самое главное — ягуар ест человека, но человек не ест ягуара. Контраст не только абсолютен: он предполагает, что между двумя членами существует отношение, основанное на отсутствии какой-либо взаимности.

Предположение о том, что все, чем сегодня обладает человек (и чем ягуар не обладает), могло достаться человеку от ягуара (который обладал этим в те времена, когда человек был всего лишен), требует, таким образом, чтобы между ними появился некий посредник: эту роль выполняет (принадлежащая к человеческому роду) жена ягуара.

Но как только передача осуществлена (при посредничестве женщины):

1) женщина становится ненужной, так как она выполнила роль, определенную предварительным условием, а это было единственное, что от нее требовалось;

2) ее дальнейшее существование противоречило бы исходной ситуации, которая определяется отсутствием какой-либо обоюдной общности между ягуаром и человеком.

Таким образом, необходимо устранить жену ягуара.

## б) Рондо<sup>\*10</sup> каэтету

Вышеизложенное поможет нам в том же духе разрешить и другую проблему: проблему, которую ставит посредническая роль верхового животного, принадлежащая в М<sub>8</sub> каэтету. Тело животного, на самом деле убитого на охоте ягуаром, в некотором смысле создает территорию, где происходит сближение человека и хищника. В немного ином контексте версия Офайе отдает ту же роль квуэйсада, чей остов, вызвавший страст-

ное желание героини, принадлежащей к человеческому роду, «сближает» ее с ягуаром. Наконец, миф Тукуна ( $M_{53}$ ), мы еще вернемся к нему, превращает каэтету (пекари с ожерельем) в дичь, первой предложенную человеку ягуаром, за которого человеческие дочери хотят выходить замуж (Nim., 13, p. 150). Получается группа из трех превращений:

|                     | Ягуар                  | Средний член | Люди                   |
|---------------------|------------------------|--------------|------------------------|
| Офайе ( $M_{14}$ )  | мужское                | квуэйксада   | женское, дружественное |
| Тукуна ( $M_{53}$ ) | женское, дружественное | каэтету      | мужское                |
| Кайапо ( $M_8$ )    | женское, враждебное    | каэтету      | мужское                |

В двух мифах верховое животное квуэйксада — один или вместе с каэтету — появляется лишь к концу, вместо того чтобы его появление произошло уже в начале. В  $M_8$  функцией квуэйксада (= пекари) является доставка в деревню хлопковых нитей, в отношении которых можно предположить, что они изготовлены женой ягуара, а это соответствует половому разделению труда и, кроме того, подтверждается  $M_{9a}$ . Посредничество квуэйксада дублирует, таким образом, посредничество, осуществляемое каэтету в начале того же мифа. В  $M_{9a}$  пара каэтету и другая пара — квуэйксада — не признаны ягуаром в качестве носильщиков огня. Это упоминание, сделанное лишь в виде исключения, тем более примечательно, что оно содержится в том варианте, в котором, как мы уже подчеркивали (с. 71), жена ягуара очевидно менее враждебна, а ее муж еще более дружелюбен, чем в других мифах данной группы. Таким образом, в этом случае было бы излишним прибегать к помощи посредника.

Для того чтобы оправдать выполнение роли каэтету, недостаточно сказать, что он равным образом служит пищей и ягуарам, и людям, ибо различные виды дичи столь же хорошо удовлетворяют этому условию. На путь, приводящий к решению, выводят другие мифы.

### *$M_{15}$ . Тенетехара: происхождение диких свиней*

Тупан (культурный герой) путешествовал в сопровождении своего приемного сына. Они прибыли в деревню, обитатели которой состояли в родственных отношениях с маленьким мальчиком, и Тупан поручил ребенка им. Но жители деревни обращались с мальчиком очень плохо, и он пожаловался на это Тупану, когда тот вернулся.

Придя в ярость, Тупан приказал мальчику собрать перья и насыпать их вокруг деревни. Когда перьев набралось достаточно, он их поджег. Окруженные пламенем, жители деревни бегали туда-сюда, не имея возможности вырваться. Понемногу их крики стали напоминать хрюканье, ибо все жители деревни превратились в свиней пекари и других диких свиней, а те, что все же сумели достичь леса, стали предками нынешних кабанов. Своего приемного сына Марапа-йва Тупан сделал Хозяином свиней (Wagley-Galvão, p. 134).

*М<sub>16</sub>. Мундуруку: происхождение диких свиней*

Стояло сухое время года, и все охотились в лесу. Демниург Карусакаибе расположился со своим сыном Корумтау в шалаше немного в стороне от главного стойбища. В то время не знали иной мелкой дичи, кроме каэтету, на которого и охотились все люди, кроме Карусакаибе, он охотился на инхамбу<sup>22</sup>. Каждый день Карусакаибе посылал своего сына в стойбище его сестер [«к соседям», Coudreau], чтобы обменять инхамбу на каэтету, убитых их мужьями. Недовольные происходящим, тети мальчика в конце концов рассердились и начали стыдить племянника [бросая ему только перья и кожу; Tosantins, p. 86 и Coudreau; Kruse, 3]. Он, плачущий, вернулся и рассказал отцу о том, что с ним произошло.

Карусакаибе приказывает сыну обнести стойбище валом из перьев, образовав над ним свод [и мальчик, исполняя это поручение, последовательно превращается в птицу и в жабу, Kruse, 3]. Потом Карусакаибе выпускает внутрь облака табачного дыма. От этого жители стойбища впадают в состояние оцепенения, и, когда демниург кричит им: «Ешьте вашу еду!», они полагают, что он приказывает им совокупляться: «поэтому они предаются акту любви, издавая обычные в подобных случаях звуки<sup>11</sup>». Все жители стойбища превращаются в диких свиней. Листья, которыми они затыкают себе ноздри, чтобы защититься от дыма, становятся свиными рылами, а тела покрываются шетиной, которую Карусакаибе бросает им, позаимствовав ее у муравьяда.

Другие индейцы, оставшиеся в деревне, не знали ничего о судьбе своих соплеменников. Каждый день Карусакаибе тайно отправлялся к хлеву из перьев [«свиной горе», Kruse, 3] и через приоткрытую дверь вытаскивал оттуда одну свинью и давал ей немного еды. Затем выстрелом из лука он убивал ее, закрывал дверь и возвращался в деревню со своей дичью.

В отсутствие Карусакаибе, Дэиру (вызывающий разочарование) выпытывает у Корумтау тайну загона; но по своей неловкости позволяет свиньям разбежаться... (Murphy, I, p. 70-73)<sup>23</sup>.

*М<sub>18</sub>. Кайапо-Кубен-кран-кеги: происхождение диких свиней*

Поселившись с сыном в стороне от деревни, культурный герой О'оимбре посылает мальчика за съестными припасами к родственникам со стороны матери. Ребенка плохо принимают, и в качестве мести О'оимбре изготавляет из перьев и шипов некое волшебное средство, при помощи которого превращает всех жителей деревни в свиной пекари. Люди оказываются запертыми в хижине, как в хлеву. Такаке, соперник и зять О'оимбре, выводит одного из жителей деревни (подобно тому как это было проделано в предыдущем мифе) и убивает его. О'оимбре добывает признания от сына Такаке, отправляется в хлев и освобождает животных... (Métreaux, 8, p. 28-29).

Эта версия (из которой мы привели лишь отдельные фрагменты) интересует нас в особой степени, так как она возникла в племени Же, а мифы Тенетехара и Мундуруку (относящиеся к периферийным Тупи) помогают ее уточнить. Мифы Мундуруку и Кайапо совпадают в своем стремлении ограничить масштабы превращения в пекари или диких свиней ≠ каэтету. Рыло пекари, говорится в версии Кайапо, «гораздо более длинное»; версия Мун-

дуруку добавляет, что щетина у каззету черная и короткая, с белой примесью, в то время как щетина у диких свиней совсем черная и более длинная. Впрочем, на языке Тимбира квуэйксада называется /клу/ и термин, обозначающий каззету, образован простым добавлением уменьшительного суффикса /-pe/ (Vanzolini, p. 161). Итак:

- 1) казету: рыло более короткое, короткая щетина с белой примесью;  
2) «пекари», или «дикие свиньи»: рыло более длинное, щетина длинная и черная.

что и подтверждает предложенную выше идентификацию: 1) пекари с ожерельем (*Dicotyles torquatus*); 2) пекари с белыми губами (*D. labiatus*). Эти последние, которым мифы приписывают человеческое происхождение, «грубые, шумные, сбивающиеся в стадо; они защищаются сообща и могут оказать опасное сопротивление охотнику» (Gilmore, p. 328).

Три приведенных мифа позволяют понять, какова семантическая позиция этих двух видов: они объединены и противопоставлены друг другу внутри одной пары, в особой степени способной выразить идею посредничества между человечеством и животным миром, так как один из ее членов представляет собой, если можно так сказать, животное по предназначению, в то время как другой является животным в связи с устранением врожденной ему человеческой природы, отвергнутой его асоциальным поведением: предки «диких свиней» пекари были людьми, которые обнаруживали себя как «нелюди». Таким образом, каэтету и пекари — полулюди: первые обнаруживают это в синхронии в качестве животной половины пары, другая половина которой по своему происхождению человеческая; вторые — в диахронии, так как были людьми до того, как перешли в животное состояние:

## Синхрония



Если — что вполне возможно — мифы Мундуруку и Кайапо сохранили воспоминание о забытой сегодня технике охоты, состоящей в преследовании стад пекари, с тем чтобы загнать их в специально огороженные места<sup>24</sup>, в которых животных содержали бы и кормили, а затем, по мере необходимости, извлекали бы оттуда, то вторая оппозиция оказалась бы дублированием первой: пекари, полулюди в соответствии с мифом, представляли бы собой, в плане техноэкономической деятельности, полудомашних животных. Тогда нужно было бы допустить, что этот второй аспект объясняет первый и составляет его основание.

Мы не задаемся вопросом о причинах, по которым индейцы Центральной Бразилии приписывают особую позицию тайассуидам: достаточно переставить этот элемент мифа во множество различных соответствующих контекстов, чтобы постичь его семантическое содержание. Мы стремимся определить смысл, а не выявить этимологию. Исключая те благоприятные, но редкие случаи, когда два начинания взаимно перекрывают друг друга, что невозможно заранее предвидеть, самое разумное — это рассматривать их изолированно друг от друга.

\* \* \*

Теперь мы понимаем, почему эпизод с каэтету фигурирует в версии Кайапо ( $M_3$ ) в большей степени, чем в версиях других групп: ведь на самом деле известно, что версии Кайапо являются «сильными» в сравнении с остальными. Противостояние двух полярных персонажей — человека и ягуара — выявлено здесь с непревзойденной силой: заключительные поступки ягуара, «полного ненависти ко всем существам, и особенно — к роду человеческому», предполагают, что он уже с самого начала был отстранен от человека. Пара, предвещающая такой радикальный разрыв, вообще не могла бы возникнуть — даже в виде непрочного образования — без вмешательства некоего опосредующего члена. Миф Офайе ( $M_{14}$ ), в котором функционирует тот же посредник, является равным образом «сильной» версией, но окончательное разъединение затрагивает здесь одновременно и супругу, принадлежащую к человеческому роду и превращенную в ягуара, а затем убитую, и ее мужа — животное, которое навсегда исчезает, предварительно приобретя вид, наводящий на людей ужас.

С другой стороны, если предшествующий анализ верен, то нужно уделить особое внимание родственным связям, упомянутым в мифах о происхождении пекари. Миф Тенетехара ( $M_{15}$ ) не отличается определенностью, ограничиваясь указанием на то, что культурный герой имеет приемного сына («афилхадю») и завязывает ссору с его родителями. Если, однако, мальчик является также «племянником» (сыном сестры), на что намекает источник (Wagley-Galvão, p. 103), то связь между демиургом и родителями мальчика та же, что и описанная в мифе Мундуруку ( $M_{16}$ ), в котором демиург со своим сыном на этот раз противостоит сестрам (теткам мальчика) и их мужьям. В мифе Кайапо ( $M_{18}$ ) герой О'оимбре посылает сына выпрашивать еду у родственников со стороны матери, а затем ссорится с зятем Такаке, мужем своей сестры. Таким образом, речь всегда идет о конфликте между свойственниками, на чем сходство между ними и заканчивается.

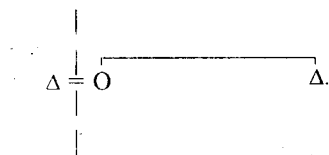
Действительно, проявления родственных и свойственных связей, упоминаемых в мифах Тенетехара и Мундуруку:



было бы трудно обнаружить у Кайапо, у которых наиболее интимный характер носят связи между братом и сестрой. в то время как между мужем и женой царит скрытый антагонизм, распространяющийся и на семью матери жены (Bannier, 2, p. 16). Полагаем, что в начале периода евангелизации подобной была ситуация и у Бороро, о чем говорится в одном важном отрывке из первой книги Кольбачини: «Мужчинам одной династии [= половины] категорически запрещено смеяться и разговаривать с женщинами другой династии, а также смотреть на них или показывать, что заметил их присутствие. Это правило тщательно и скрупулезно соблюдается. Мужчина, каков бы ни был его возраст, встретив на дороге или в любом другом месте одну или нескольких женщин, не только продолжит путь (если перед тем остановился), он будет избегать смотреть на них либо устремит свой взор в противоположном направлении, словно демонстрируя желание избежать встречи с ними взглядом или даже одной возможности этого. Любое уклонение от описанного традиционного правила было бы признано в высшей степени предосудительным; виновный вызвал бы публичное возмущение и был бы осужден всеми, ибо обмен взглядами или улыбками между лицами разных полов, принадлежащих к различным династиям, рассматривается как аморальный и зловерный акт».

«Никогда женщины одной династии не допустят, чтобы мужчины другой династии увидели их во время еды или отдыха и наоборот. Но не существует никакого сопоставимого с этим запрета для индивидов, принадлежащих к одной и той же династии, будь то мужчины или женщины. Следовательно, если мы видим, как разговаривают мужчина и женщина, можно сделать вывод, что они происходят из одной династической ветви, так как даже муж и жена на людях соблюдают указанное правило, хотя и менее скрупулезно; однако трудно предположить, что мужчина может говорить или шутить на людях со своей собственной супругой или позволит ей стоять рядом с ним и вообще быть вместе, исключая те случаи, когда оба отлучаются, отправившись за фруктами, клубнями или другими лесными продуктами, — поскольку за подобной деятельностью признается интимный характер». (Colb., I, p. 49-50.)

Таким образом, можно предположить, что в данных обществах гипотетическая линия разрыва пройдет не между кровными родственниками, а между свойственниками:



То, что происходит в  $M_{18}$ , достигается ценой другого заслуживающего внимания превращения.

В целом существует соответствие между парой культурных героев Мундуруку и парой Кайапо: Карусакаибе Мундуруку подобен Такаке Кайапо. Сопоставимая связь существует между Дэиру Мундуруку и О'оимбре Кайапо: оба вызывают разочарование по типу Тату, делают одни и те же ошибки и ответственны за одни и те же происшествя.

Но когда речь идет о конфликте между свойственниками, который по своему происхождению связан с превращением одной из двух групп в свиней, роли взаимоизменяются. В то время как

$$M_{16} \left[ \overbrace{\Delta \text{ --- } O}^{\text{---}} = \Delta \right] \Rightarrow M_{18} \left[ \overbrace{\Delta \text{ --- } O}^{\text{---}} \neq \Delta \right],$$

демиург уступает место вызывающему разочарование. У Мундуруку оскорбленный мужьями сестер Карусакаибе превращает обидчиков в свиней. Следовательно, он несет ответственность за *происхождение* диких свиней, в то время как герой-Тату — за то, что они разбежались, за их *утрату*. В мифе Кайапо герой-Тату О'оимбре занимает место демиурга Такаке как ответственный за происхождение свиней, в то время как последние представлены другой группой свойственников.

Однако в дальнейшем функции остаются настолько неизменными, что миф Кайапо связывает с О'оимбре происхождение свиней, а затем — и их утрату, явно не достаточно обосновывая это логически. В результате приходится создавать странный рассказ, в котором О'оимбре превращает жителей деревни в свиней и ведет себя после этого так, словно

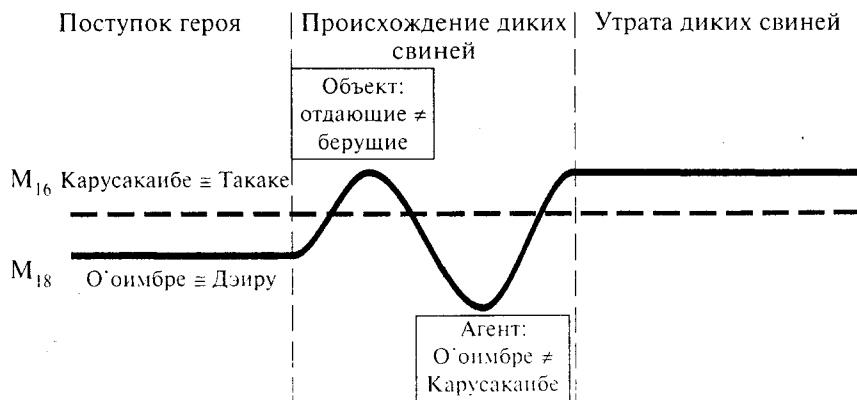


Рис. 5. Соотношение между мифом Кайапо и мифом Мундуруку

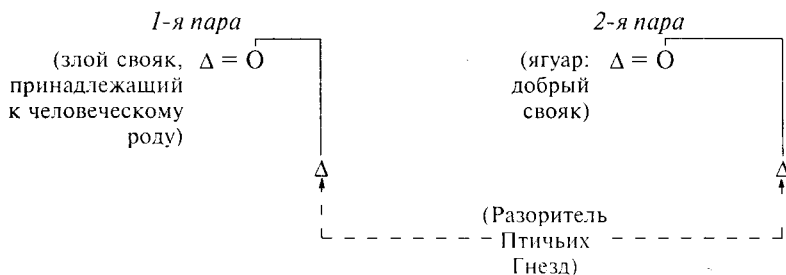


ничего не помнит, в то время как Такаке. — который в этом не принимал никакого участия, — выглядит единственным, кто знает о случившемся. Это внутреннее противоречие версии Кайапо показывает, что она может быть лишь вторичной переработкой версии Мундуруку. По отношению к последней «прямая» версия, т. е. версия Кайапо, делает двойной зигзаг и в результате второго зигзага уничтожает первый и восстанавливает параллелизм по отношению к продолжению рассказа Мундуруку (рис. 5).

Таким образом, упрощая версию Кайапо посредством взаимного уничтожения зигзагов, вполне можно свести ее к версии Мундуруку и, следовательно, принять в качестве базового лишь отношение свойства, упомянутое этой последней версией, которая, напомним, ссылается на плохое обращение со стороны мужей сестер, когда жертвой становится брат женщин (иными словами, «отдающий женщин» подвергается издевательствам со стороны «берущих») <sup>25</sup>.

Миф Офайе ( $M_{14}$ ) и на этот раз выполняет функцию недостающего звена, которое теперь может позволить вновь связать группу мифов о происхождении диких свиней с группой мифов о происхождении огня для приготовления пищи.  $M_{14}$  подчеркивает, что, как и будущие пекари, ягуар по отношению к человеческой группе находится в положении берущего женщину. Но это доброжелательный свояк, дающий людям огонь для приготовления пищи или жареное мясо в обмен на супругу, которую он получил от них, в то время как дикие свиньи — животное воплощение недоброжелательных свояков, отказывающих в пище, торгующих ею или подающих ее в оскорбительной форме.

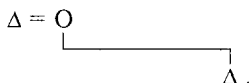
В связи с этим внутренние связи серии мифов «Разорителя Птичьих Гнезд» же кажутся еще более прочными, чем мы предполагали. Теперь понятно, что все мифы этой группы выводят на сцену не одну, а две пары свояков: сначала Разорителя Птичьих Гнезд (отдающего женщину) и мужа его сестры, которому он отказывает (умышленно или нет) в птенчиках; а затем — того же Разорителя Птичьих Гнезд (но выступающего в качестве представителя рода человеческого) и ягуара, которому люди дали женщину и который в обмен на это отдает человеку огонь и жареную пищу:



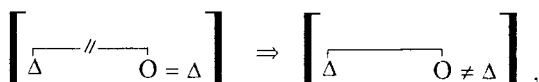
Таким образом, необходимо, чтобы принадлежащая к человеческому роду супруга ягуара была безвозвратно потеряна для людей (= превращена в ягуара, как в мифе Офайе), так как опыт говорит о том, что ягуар.

со своей стороны, не менее безвозвратно потерял огонь и возможность приготовления жареного мяса.

В мифе Бороро о Разорителе Птичьих Гнезд ( $M_1$ ) это соотношение лишь преобразовано: сын отказывается уступить свою мать отцу (что выражает совершенный им акт кровосмешения), а отец мстит тем же способом, которым старший свояк мстит младшему (отказывающемуся уступить ему птенчиков):



Если принять во внимание, что родственная связь у Бороро со всей очевидностью является матрилинейной, то мы увидим, что основополагающая ситуация остается неизменяемой: сын принадлежит не к группе отца, а к группе свояков по браку. Скрытым образом вводя принцип родственной связи, референтный миф приводит к изменению:



соответствующему тому, которое мы обнаружили в связи с мифом о происхождении диких свиней при переходе от версии Мундуруку к версиям Кайапо и Бороро.

У Бороро, социальные институты которых пребывают в большей, чем в других случаях, общей гармонии с матрилинейным принципом, их обуславливающим, изменение, о чем уже было сказано, происходит из-за того, что референтный миф вынуждает вспоминать о матрилинейном правиле родственной связи в отличие от мифов Же  $M_8$  и  $M_{12}$ , которые родственную связь двух мужских протагонистов определяют посредством одного лишь свойства. У Кайапо-Кубен-кран-кеги, как и Бороро, целиком и полностью матрилокальных, хотя и лишенных экзогамных половин и, возможно, даже однолинейной родственной связи (Dreyfus), изменение определяет именно понятие матрилокального местопребывания, что показывает  $M_{18}$ , упоминая о двух — вместо одной — друг за другом происшедших ссорах: первая, имевшая место между сыном О'оимбре и мужчинами Нгобе (Méttraux. 8, p. 28) с целью объяснения того, что сын и отец (действующие заодно в мужском доме) решили обосноваться вне деревни, а иными словами, что они как бы отказались от матрилокального местопребывания; вторая же — между сыном и «родственниками со стороны матери», в которой, как теперь становится понятным, он уже чувствует себя отделившимся от них. В связи с соединением функции демиурга и вызывающего разочарование в  $M_{18}$  не менее логично равным образом раздвоенным оказывается и ребенок в качестве действующего лица.

Таким образом, не следует удивляться тому, что Бороро трактуют тему отношений между свояками, постоянно внося изменения, приводящие к замене содержания на противоположное.

Некогда люди клана бокодори (половина сера) обладали сверхъестественным сознанием и весело жили в хижинах, сделанных из пуха и перьев и называемых «гнезда араса». Когда у них возникали какие-нибудь желания, они посылали одного из своих молодых братьев к сестре, чтобы она взяла у своего мужа то, что им нужно.

Так сообщили они о желании поесть меду; мед, который свояк пригласил их отведать в своей хижине, был густым, клейким и полным пены, так как, отправляясь на его сбор, он совокупился с женой.

Оскорбленные братья жены ушли и решили отыскать под водой камень, которым они смогли бы раскалывать скорлупу пальмовых орехов и раковины, — техническое средство для изготовления таких украшений, как кулоны и ожерелья. Наконец они обнаружили подходящий камень и с его помощью довели до благополучного конца свои работы по проделыванию отверстий. Успех в начинании вызвал у них ликующий смех, отличный от смеха, выражающего вульгарную радость. Этот «неестественный», или «жертвенный смех», был назван «смехом душ». Предание указывает также на ритуальное пение, которое характерно для клана бокодори [cf. E.V., vol. I, p. 114].

Стремясь из любопытства узнать причину криков, которые женщина услышала издалека, она выслеживает своих братьев и тем самым нарушает касавшийся ее запрет на заглядывание в хижину из перьев. После подобного бесчестия бокодори решили умереть. Для начала они торжественно разделили между родовыми ветвями украшения, которые должны были стать отличительными знаками каждого из них, а потом все вместе бросились в пылающий костер (за исключением уже женатых сородичей, коим надлежало продолжать род).

Сгоревшие братья обратились из пепла в птиц: в красного ара, желтого ара, в сокола, ястреба, цаплю... Другие обитатели деревни решили покинуть скорбное жилище. И только сестра регулярно возвращалась на место жертвоприношения, где она собирала растения, росшие из золы, — уруку, хлопок и бутылочную тыкву, которые затем раздавала своим близким (Cruz, 2, p. 159-164).

Как и в мифах о происхождении диких свиней, здесь имеются в виду отношения между свойственниками. Действие также разворачивается аналогично: применяется даже тот же синаксис, но с использованием иных «слов». На некоторой дистанции друг от друга находятся и два типа свояков; однако на этот раз отдающие женщин уподоблены птицам (а не охотникам за птицами); они холосты и в хижинах из перьев, в которых ведут райское существование, живут сами, вместо того чтобы заточить в подобную хижину людей женатых — своих сестер и свояков, — чтобы те испытали последствия проклятья.

В рассматриваемом мифе, как и в мифах о диких свиньях, отдающие женщин рассчитывают на поставки продуктов — мяса или меда — со стороны берущих. Но в то время как, например, в М<sub>16</sub> отказ от подобных поставок (или неохотное их предоставление) влечет за собой неупорядоченные сексуальные связи виновных, за чем следует их превращение в свиней, здесь мы видим противоположное: сексуальные сношения, зап-

решенные во время сбора меда, влекут за собой поступок, равный отказу от продовольственных поставок (так как последние состоят из несъедобного меда) и сменяющийся превращением жертв (а вовсе не виновных) сначала в культурных героев, изобретателей украшений и техники их изготовления, а потом посредством сожжения на костре — в птиц, чья окраска оказывается необыкновенно прекрасной и яркой (а следовательно, в большей степени пригодной для того, чтобы служить первичным материалом для украшений). Итак, напомним, что в группе мифов о диких свиньях отдающие женщин сохраняли человеческую природу и превращали свояков — узников задымленной хижины — в свиней, функция которых была естественной (служить пищей), некультурной. Таким образом, неизменной остается только основа, в соответствии с формулой:

(отдающие : берущие) : :  $M_{20}$  (птицы : люди) : :  $M_{16}$  (люди : свиньи).

Отметим также, что отношение свойства концептуализировано в форме оппозиции природа/культура и всегда опирается на точку зрения отдающих женщин: берущие женщин являются мужчинами только тогда, когда отдающие обладают сознанием. В противном случае они — животные, ягуар или свинья. Ягуар — когда природа стремится к культуре, поскольку он — свояк, который ведет себя цивилизованным образом и приносит в дар людям искусство, представляющее собой достижения цивилизации. Свинья — когда культура деградирует в природу, поскольку, будучи древними людьми, дикие свиньи вели себя грубо и, вместо того чтобы улучшать обычное поведение свояков (в обмен на полученных супругов), не находили ничего лучше, чем воспользоваться ими в сексуальном плане; иными словами, берут — что соответствует природе, вместо того чтобы отдать — что соответствует культуре.

Анализ  $M_{20}$  подтверждает нашу гипотезу о том, что миф Бороро не затрагивает код соответствующих мифов Же и Тупи ( $M_{15}$ ,  $M_{16}$ ,  $M_{18}$ ), но осуществляет это с целью искажения сообщения, которое касается происхождения некоторых культурных ценностей, присущих определенному клану, вместо обращения к некоему вспомогательному средству, представленному в той же степени определенным природным видом. Точно так же можно подтвердить, что на этот раз для передачи того же сообщения о происхождении диких свиней миф Бороро должен прибегнуть к некоему модифицированному коду:

#### *$M_{21}$ . Бороро: происхождение диких свиней*

День за днем люди ходили на рыбную ловлю и возвращались в деревню ни с чем. И в сердцах их поселилась грусть не только потому, что не удавалось поймать рыбу, но и потому, что жены сердились на то, что они приходят с пустыми руками, и выказывали им свою неприязнь. Женщины дошли даже до того, что бросили вызов своим мужьям.

Они объявили, что сами будут ловить рыбу. Однако ловить рыбу они не стали, а призвали выдр, которые, ловко ныряя, детали это за них. Женщины возвращались нагруженные рыбой, а мужчины, жаждавшие отыграться, по-прежнему не приносили ничего.

Через некоторое время мужчины заподозрили, что здесь кроется ка-

кая-то хитрость. И поручили следить за женщинами одной птице, которая обо всем им рассказала. На следующий день мужчины отправились на реку, поймали выдр и задушили их. Только одной удалось ускользнуть.

Теперь настала очередь мужчин высмеивать своих супругов: ведь они больше ничего не могли поймать. И женщины захотели отомстить мужьям. Они предложили им питье, сделанное из плодов пиквы (*Caryocar* sp.), из которых специально не извлекли бесчисленные колючки, покрывавшие косточки<sup>26</sup>. Колючки застряли у мужчин в горле; задыхаясь, мужчины начали хрюкать: «у, у, у, у» и превратились в диких свиней, которые издают именно такие звуки. (Colb., 3, p. 259-260).

\* \* \*

Следовательно, подтверждается ряд типологических особенностей.

1. У Бороро происхождение диких свиней ( $M_{21}$ ) выглядит как функция отъединения:

$$(O \neq \Delta).$$

2. Противоположное отъединение:

$$\left( \begin{array}{c} \text{---} // \text{---} \\ \Delta \qquad \qquad O = \Delta \end{array} \right),$$

которое у Мундуруку определяло происхождение диких свиней, для Бороро ( $M_{20}$ ) в таком случае влечет за собой происхождение культурных ценностей ( $\neq$  диким свиньям, природному фактору).

3. Когда мы имели:

$$M_{16} \left[ \begin{array}{c} \text{---} \neq \text{---} \\ (\Delta \qquad \qquad O) \end{array} \Rightarrow (\text{происхождение диких свиней}) \right],$$

социологическое противопоставление полярных терминов (отдающие женщин, берущие женщин) реализовывалось в форме:

*плохой охотник (на птиц)/хороший охотник (на каэтету).*

Когда у нас есть:

$$M_{21} \left[ \begin{array}{c} \text{---} \\ (O \neq \Delta) \end{array} \Rightarrow (\text{происхождение диких свиней}) \right],$$

социологическое противопоставление (на этот раз между мужьями и женами) реализуется в форме:

Следовательно:

$$a) \begin{bmatrix} M_{16} \\ (</>) \end{bmatrix} \Rightarrow \begin{bmatrix} M_{21} \\ (0/1) \end{bmatrix}$$

будет усилением противопоставления, так как отдающий женщину из  $M_{16}$  все же добывает дичь (хотя и худшего качества, чем та, которую добывают его свояки), в то время как мужа из  $M_{21}$  не ловят вообще ничего; и:

$$b) \begin{bmatrix} M_{16} \\ (\text{дичь} \equiv \text{воздух} \cup \text{земля}) \end{bmatrix} \Rightarrow \begin{bmatrix} M_{21} \\ (\text{дичь} \equiv \text{вода}) \end{bmatrix}.$$

Итак, точно так же, как мы имеем для

$$\begin{bmatrix} \text{Мундуруку} \\ (\Delta \text{ — } \neq \text{ — } O = \Delta) \end{bmatrix} // \begin{bmatrix} \text{Бороро} \\ (O \neq \Delta) \end{bmatrix} :$$

$$\begin{bmatrix} M_{16} \\ (\text{отдающие} = \text{охотники} \\ \text{женщин} \quad \text{за птицами}) \end{bmatrix} // \begin{bmatrix} M_{21} \\ (\text{женщины} = \text{удильщицы}^{*12} \\ \text{рыб}) \end{bmatrix},$$

далее мы подтвердим, что симметричным образом для

$$\begin{bmatrix} \text{Бороро} \\ (\Delta \text{ — } \neq \text{ — } O = \Delta) \end{bmatrix} // \begin{bmatrix} \text{Мундуруку и т.д.} \\ (O \neq \Delta) \end{bmatrix}$$

будет:

$$\begin{bmatrix} M_{20} \\ (\text{отдающие} = \text{птицы} \\ \text{женщин}) \end{bmatrix} // \begin{bmatrix} M_{150} \\ (\text{женщины} = \text{рыбы}) \end{bmatrix}.$$

4. Преобразование предшествующего:

$$\begin{bmatrix} M_{16} \\ (\text{дичь} \equiv \text{воздух} \cup \text{земля}) \end{bmatrix} \Rightarrow \begin{bmatrix} M_{21} \\ (\text{дичь} \equiv \text{вода}) \end{bmatrix}$$

может быть развито:

$$\left[ \begin{array}{c} M_{16} \\ \text{(природные факторы} \equiv \text{воздух} \cup \text{земля)} \end{array} \right] \Rightarrow \left[ \begin{array}{c} M_{20} \\ \text{(культурные ценности} \equiv \\ \text{вода} \cup \text{воздух)} \end{array} \right] \\ \Rightarrow \left[ \begin{array}{c} M_{21} \\ \text{(природные факторы} \equiv \text{вода} \cup \text{земля)} \end{array} \right];$$

другими словами: как в  $M_{20}$  мужчины «ловят» в реке инструмент культуры (каменное сверло), а затем превращаются в птиц, откуда и возьмут в дальнейшем свое начало перья для украшения, так в  $M_{21}$  женщины ловят рыбу, а потом превращают мужчин в свиней.

Более того, «рыбаки» из  $M_{20}$  действуют как сверхъестественные сознания («души», «смех» которых они торжественно открывают), в то время как рыбацки из  $M_{21}$  действуют при посредничестве выдр, природных существ.

5. Наконец, совокупность этих операций обнаруживает свое подобие на уровне акустического кода:

- а)  $M_{16}$ :  $\left( \begin{array}{c} \text{происхождение} \\ \text{диких свиней} \end{array} \right) = f \left( \begin{array}{c} \text{любовные} \\ \text{крики} \end{array} \cup \begin{array}{c} \text{ворчание} \\ \text{животных} \end{array} \right);$
- б)  $M_{20}$ :  $\left( \begin{array}{c} \text{происхождение} \\ \text{культурных ценностей} \end{array} \right) = f \left( \begin{array}{c} \text{священный} \\ \text{смех} \end{array} // \begin{array}{c} \text{профанный} \\ \text{смех} \end{array} \right);$
- в)  $M_{21}$ :  $\left( \begin{array}{c} \text{происхождение} \\ \text{диких свиней} \end{array} \right) = f \left( \begin{array}{c} \text{ворчание} \\ \text{животных} \end{array} // \begin{array}{c} \text{любовные} \\ \text{крики} \end{array} \right);$

так как превращение людей в свиней в  $M_{21}$  происходит — в противоположность тому, что происходит в  $M_{16}$ , — из разъединения столкнувшихся друг с другом супругов, но не из их плотского союза.

\* \* \*

Прервемся на некоторое время, чтобы поразмышлять над ходом нашего исследования. Мы начали с постановки проблемы, относящейся к роли каэтету в  $M_{21}$ , подкрепив это упоминанием о квуэйксада в начале  $M_{14}$ , который, как и предыдущий миф, связан с происхождением приготовления пищи. Задавшись вопросом о семантическом значении диких свиней, мы пришли к необходимости исследовать мифы о происхождении этих животных. Анализ данных мифов позволил сделать два вывода: с одной стороны и с определенной точки зрения (с точки зрения отношений свойства), существует изоморфизм между мифами первой группы (о происхождении приготовления пищи) и второй (о происхождении свиней); с другой стороны, эти две группы, оставаясь изоморфными, а следовательно, дополняющими друг друга, в результате взаимодополнения образуют то, что с целью подчеркивания их идеальной природы можно было бы назвать метасистемой (рис. 6).

Данная метасистема относится к условиям, в которых выполняет

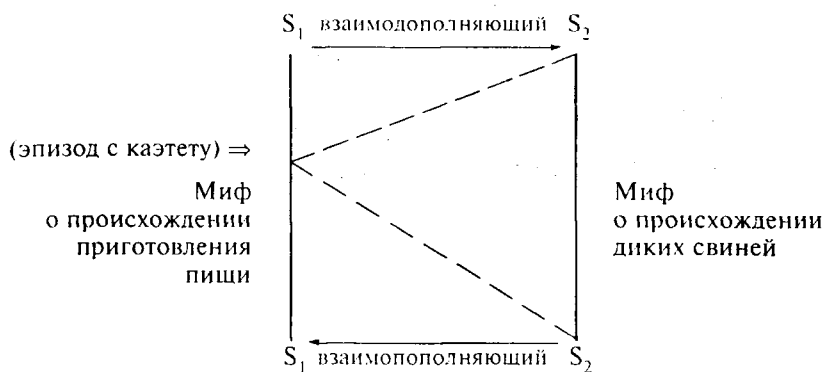


Рис. 6. Мифы о происхождении приготовления пищи (приготовленная пища) и мифы о мясе (сырая пища)

свою функцию отдающий женщину, т. е. мужчина, имеющий сестру или дочь и обреченный устанавливать отношения с существами, чья природа представляется ему несводимой к его собственной. Всегда уподобляемые животным, эти существа разделяются на две категории: категорию ягуара — доброжелательного и готового оказать помощь свояка, который отдает человеку искусства, представляющие собой достижения цивилизации, и категорию свиньи — свояка недоброжелательного, пригодного только *sub specie naturae*<sup>\*13</sup> и подобного дичи (так как ее просто невозможно одомашнить)<sup>27</sup>.

Эти результаты представляют прежде всего теоретический интерес. Деталь, послужившая нам исходным пунктом, принадлежит содержанию, с которым в ходе нашего расследования произошло превращение: оно стало некоей формой. Таким образом, мы осознаем, что в структурном анализе содержание и форма являются не отделенными друг от друга сущностями, а взаимодополняющими<sup>\*14</sup> точками зрения: чтобы углубить знания об одном и том же объекте, необходимо принимать их. Более того, содержание не просто превращается в форму; будучи простой деталью в начале нашего исследования, оно разрослось в систему того же типа и того же масштаба, что и изначальная система, которая содержала его в качестве одного из своих элементов.

Наконец, две мифические системы (группа мифов о Разорителе Птичьих Гнезд, с одной стороны, и о происхождении свиней — с другой) демонстрируют нам два типа существующих между ними отношений: они являются частично изоморфными и взаимодополняющими, так как ставят проблему матримониальной связи; но также частично гетероморфными и взаимодополняющими, так как из матримониальной связи каждая из них удерживает лишь один аспект.

Теперь попробуем рассмотреть все вышеизложенное на уровне метасистемы, объединяющей две системы —  $S_1$  и  $S_2$  — по принципу диптиха, в котором отдающий женщину (и являющийся их общим членом) поочередно рассматривает два возможных типа своих свояков: по левую сторону от него



находится добрый ягуар, по правую — злая свинья. Ранее мы ясно сформулировали правила, позволяющие преобразовывать одну ситуацию в другую или, если угодно,  $S_1$  (мифы, героем которых является Разоритель Птичьих Гнезд) в  $S_2$  (мифы о происхождении свиней). Наше доказательство может быть окончательным образом подтверждено, если окажется возможным повторить весь ход исследования, двигаясь уже в ином направлении: начав с мифов о происхождении ягуара, вернуться к мифам о Разорителе Птичьих Гнезд. А именно это мы и собираемся теперь сделать.

### *M<sub>22</sub>. Матако: происхождение ягуара*

Один мужчина отправился со своей женой на рыбную ловлю. Он взобрался на дерево, чтобы наловить попугаев, и, поймав их, бросал добычу жене. Но та сразу же съедала птиц. «Почему ты ешь попугаев?» — спросил он. Как только муж спустился, жена раскроила ему затылок, вгрызшись в него зубами. Когда она вернулась в деревню, дети сбежались посмотреть, что принесла их мать. Она показала им голову отца, сказав, что это голова Тату. Ночью она съела своих детей и ушла в джунгли. Женщина превратилась в ягуара. Ягуары — это женщины (Métraux, *З.* р. 60-61).

### *M<sub>23</sub>. Тоба-Пилага: происхождение табака*

Одна женщина отправилась однажды со своим мужем на поиски попугайчиков (*Myopsitta monachus*). Мужчина взобрался на дерево, где находилось несколько гнезд, и побросал жене десятка три птенчиков. Но заметил, что жена их съедает. Объятый страхом, он схватил самую большую птицу и бросил ее вниз со словами: «Смотри, она совсем маленькая, но уже может летать!»

Женщина бросилась за птицей, а мужчина воспользовался этим, чтобы спуститься и убежать: он испугался быть также съеденным. Но жена преследовала его и, настигнув, убила. Затем она отрезала ему голову, положила ее в мешок, а оставшимся телом насыщалась до тех пор, пока ее желудок не переполнился.

Вернувшись в деревню, женщина начинает ощущать жажду. Прежде чем пойти к источнику, который находился чуть в отдалении, она запрещает своим пятерым детям трогать мешок. Но самый маленький старается заглянуть в него, на что в конце концов подбивает остальных; увидев отрезанную голову, дети сразу же узнают своего отца. Оповещенная деревня приходит в движение, и все, кроме детей, бросаются бежать. Вернувшись, мать с удивлением обнаруживает, что деревня пуста, но дети объясняют ей, будто все жители ушли, предварительно оскорбив их. И что именно из-за стыда за свою злую выходку они и убежали.

Возмущенная женщина хочет отомстить за детей и преследует жителей деревни. Она настигает их, устраивает резню и тут же пожирает свои жертвы. Подобная сцена повторяется несколько раз. Приведенные в ужас этими кровавыми расправами, дети хотят спастись. «Не двигайтесь. — говорит им мать. — или я вас съем». Дети умоляют ее. «Ну ладно, не бойтесь». — отвечает мать. Убить ее не смог никто; и в округе распространился слух, что появилась женщина-ягуар.

Втайне дети роют яму и прикрывают ее листвой. Когда мать объявляет, что пришел их черед быть съеденными, они убегают. Женщина броса-

ется за ними и попадает в западню. Дети идут просить помощи у Караншо (культурный герой: сокол, *Polyborus plancus*, равнодушно ведущий себя хищник и стервятник, cf. Ihering), который советует им выдолбить ствол дерева (*Chorisia insignis*) и спрятаться в дупле вместе с ним. Женщина-ягуар старается искромсать дерево своими когтями, но лишь увязает в древесине. Караншо остается только выбраться из ствола дерева и убить ее. Труп сжигают в костре. Через четыре-пять дней из золы прорастает какое-то растение. Именно так появился табак.

Из когтей женщины-ягуара сделали ошейники для собак, которых отпугивали по всем деревням, чтобы никто не усомнился в ее смерти (Métraux, 3, p. 60-61).

Другая версия уточняет, что женщина-ягуар соблазнила мужа своей подруги (цит. соч., p. 62-64).

### *M<sub>24</sub> Терена: происхождение табака*

Жила когда-то женщина-колдунья. Она вымазывала менструальной кровью саженцы карагуата (растение семейства бромелиевых, центральные листья которого у основания покрыты красными пятнами), а затем давала их есть своему мужу. Узнав об этом от сына, мужчина объявляет, что отправляется в джунгли за медом.

Он похлопал подошвами кожаных сандалий друг о друга — «чтоб легче было найти мед», — и у основания одного дерева обнаружил улей, а совсем рядом с ним — змею. Оставив чистый мед для своего сына, мужчина готовит для жены смесь из меда и телец змеиных зародышей, извлеченных из живота змеи, которую он убил.

Едва только женщина попробовала приготовленную для нее смесь, как все тело у нее стало зудеть. Расчесывая себя, она заявляет мужу, что собирается его съесть. Муж убегает и взбирается на дерево, где гнездились попугаи. Он сразу же успокаивает людоедку, бросая ей друг за другом трех птенчиков, находившихся в гнезде. А в то время как она устремляется за самым большим, попытавшимся улететь от нее, муж в поисках спасения бросается к яме, которую сам когда-то вырыл, чтобы использовать как западню для дичи. Он бежит к яме, но жена падает туда и разбивается насмерть.

Мужчина засыпает яму и начинает наблюдать за ней. Из земли пробивается неизвестное растение. Будучи любопытным, мужчина высушивает его листья на солнце; а когда приходит ночь, он, в большой тайне, курит их. Соплеменники застают его за этим занятием и начинают расспрашивать. Таким образом, люди стали пользоваться табаком (Baldus, 3, p. 220-221; 4, p. 133).

Эта группа мифов Чако ставит очень сложные проблемы, с которыми мы еще неоднократно встретимся в ходе данного исследования. Пока же ограничимся теми, что непосредственно относятся к искомому нами доказательству.

Прежде всего отметим, что мифы рассмотренной группы касаются то происхождения ягуара, то происхождения табака, то обоих сразу. Табак же обеспечивает связь с мифами о происхождении диких свиней, в которых он играет решающую роль и которые в соответствии с этим могут быть расположены следующим образом:

$T(\text{люди} \rightarrow \text{свины}) = f^{1 \times 16}(\text{табачный дым}, M_{16}), f^2(\text{дым от горящих перьев}, M_{15}), f^3(\text{волшебное средство из перьев}, M_{18}).$

В полной мере значимой функцией в данном ряду мифов, конечно же, обладает табачный дым: прежде всего это вытекает из способа — единственно удовлетворительного в логическом смысле — расположения отдельных элементов этого ряда; затем — из производного по отношению к  $M_{16}$  характера  $M_{18}$ , что уже установлено независимым образом; наконец — и в особой степени — из версии Карири, которую мы приберегли для этого случая.

#### *$M_{25}$ Карири: происхождение диких свиней и табака*

В те времена, когда демиург жил среди людей, люди попросили его дать им отведать диких свиней, которых тогда еще не существовало. Воспользовавшись тем, что все индейцы отсутствовали и в деревне оставались только дети младше десяти лет, Дедушка (имя демиурга) превратил их всех в молодых кабанов. Когда индейцы вернулись, он посоветовал им пойти на охоту, но предварительно с помощью большого дерева поднял молодых кабанов на небо. Увидев кабанов, люди последовали за ними и, поднявшись в небо, принялись их убивать. Демиург тем временем приказал муравьям свалить дерево, которое защищали своими телами жабы. Поэтому теперь у жаб кожа на спине вздута — результат полученных укусов.

Муравьям удалось свалить дерево. Не имеющие возможности спуститься, индейцы связали концы своих поясов, чтобы сделать из них веревку. Но веревка получилась слишком короткой, и они попадали один за другим на землю, переломав себе кости: «Именно от этого у нас пальцы рук и ног переломаны в стольких местах, и мы складываем тело по тем переломам, которые наши предки получили при падении».

Вернувшись в деревню, индейцы угощались мясом своих детей, превращенных в молодых кабанов. Они умоляли Дедушку спуститься с неба (куда он отправился вслед за детьми) и вернуться в деревню: «но он ничего не хотел делать и дал людям табак, чтобы не двигаться с места: они называют табак Бадзе и в определенное время совершают ему приношение» (Martin de Nantes, p. 228-231).

Как бы ни был искажен этот миф, сообщенный одним миссионером конца XVII в., а он пользовался любой возможностью, чтобы продемонстрировать свое презрительное отношение к верованиям индейцев, все же легко заметить, что миф Карири обнаруживает тесную связь с другими мифами о происхождении диких свиней — особенно с мифом Мундуруку ( $M_{16}$ ). В двух случаях именно табак, или старик Табак, осуществляет разделение человеческой семьи на людей, с одной стороны, и на свиней — с другой. Но имеются также и значительные различия.

У Мундуруку, как и в мифах Же и Тупи на эту тему, разрыв прерывает связь свойства; он шадит человеческую природу братьев женщин и низводит их сестер, а также мужей последних на уровень природы животной. Напротив, в мифе Карири разрыв затрагивает родственную связь, так как отделяет родителей от детей.

Мы уже обнаруживали подобного типа превращение в некоторых

мифах Бороро. Двусмысленная фраза Мартэна де Нанта: «Обычно женщины господствовали над мужьями» (*op.cit.*, p. 8) могла бы означать, что Карири, как и Бороро, были матрилинеарны и матриликальны. Но проблема, поставленная мифом, сложнее.

Во-первых, в версиях Мундуруку ( $M_{16}$ ), Варрау ( $M_{17}$ ) и Кайапо ( $M_{18}$ ) также, только на заднем плане, обнаруживается разрыв родственной связи. Здесь на самом деле сказано, что рассеяние диких свиней, по неосторожности или по причине злобности освобожденных (или собранных вместе), вызывающей разочарование, влечет за собой физическое исчезновение сына героя. Это исчезновение объяснимо с помощью соображений, относящихся к тому же порядку, что и соображения, приведенные ранее с целью интерпретации исчезновения принадлежащей к человеческому роду жены ягуара (с. 83). Ребенок как результат и символ матримонильного свойства теряет свою семантическую функцию, когда свойство разрушается в результате превращения берущих женщин в свиней. На самом деле мифы подчеркивают эту функцию, которая должна выполнять роль посредника между своими.

Без сомнения, любой отдающий на самом деле является также и берущим. Но, имея это в виду, мифы Мундуруку ( $M_4$  и  $M_{16}$ ) изо всех сил стремятся защитить культурного героя Карусакайбе от всех несообразностей двусмысленной ситуации. «В отсутствие и отца, и матери» и обладая полной властью над ребенком (Tocantins, p. 86), Карусакайбе находится уже, если можно так сказать, вне обычного круга. То же самое происходит и по другой версии ( $M_{109c}$ ), превращающей его в незаконнорожденного ребенка, брошенного матерью и подобранного выкармливающим животным (Kruse, 3, vol. 46, p. 920). Иногда его называют отцом двоих детей, которых никакая женщина не производила на свет. Или же он оказывается женатым на Сикриде (Схикриде), звавшейся до своего временного превращения в рыбу Ай-баман. Иногда Сикрида является матерью старшего сына демиурга, Корумтау (Корумтавбэ, Карутау, Кару-Тару — в зависимости от версии), — но в таком случае она должна была зачать его на расстоянии, оплодотворенная только словом Каруса-Кайбе, ибо, уточняет данная версия, последний «никогда не имел сексуальных сношений с женщиной» (Kruse, 3, vol. 46, p. 920). Иногда Сикрида появляется лишь после синтетического рождения второго сына демиурга, который женится на ней, с тем чтобы она занималась ребенком. Сикрида соблазняет своего собственного сына (Strömer, p. 133-136). Будучи же приставленной следить за вторым сыном демиурга, она либо соблазняет и его (Kruse, 3, vol. 47, p. 993), либо не может помешать женщинам деревни соблазнить его (Tocantins, p. 87-88).

Таким образом, напрямую или при помощи некоего посредника, супруга, теоретически полученная у «отдающих женщин», ведет себя так, как это свойственно берущим, и выступает при этом в двух крайних формах — в качестве соблазнительницы и кровосмесительницы. Более того, потеряв своего старшего сына, ставшего жертвой диких свиней, демиург изготавливает другого из ствола дерева, т. е. не занимая позиции берущего женщину, потому что в этот момент он уже превратил отдающих женщину в дичь.

Миф Кашинауа ( $M_{19}$ ) предлагает интересную инверсию данной схемы: превращение отцов и братьев девушки в диких свиней происходит в

результате ее противостояния их желанию выдать ее замуж. Она также решает проблему, обнаружив в дупле дерева (женская противоположность изваянию из ствола, созданному демиургом Мундруку) сына, лишнего отца и братьев. и делает его своим мужем (Abreu, p. 187-196).

Во-вторых, миф Карири, а именно миф о происхождении звезд ( $M_{34}$ ), речь о котором пойдет дальше (с. 113-114), оказывается у Бороро лишь едва измененным. Пока же мы ограничимся указанием на то, что в этом мифе дети поднимаются на небо потому, что выказали свою прозорливость (у Карири — потому что их родители обнаружили чревоугодие). Матери тщетно пытаются преследовать детей и, упав на землю, оказываются превращенными в животных (у Карири — родители, преследовавшие детей до самого неба, пытаются вновь спуститься и, падая, обретают скелет с суставами, превращаясь таким образом в настоящих людей).

Родство между  $M_{25}$ ,  $M_{15}$ ,  $M_{16}$ ,  $M_{18}$  (о происхождении диких свиней) устанавливается, таким образом, благодаря табаку, но при условии превращений: горизонтальная ось → вертикальная ось; связь свойств → связь родства. А родство между  $M_{25}$  и  $M_{34}$  (который является мифом о происхождении не только звезд, но также и диких животных) в отношении оси (вертикальной) и родственного отношения (связь родства) устанавливается при условии превращений: женщина → мужчина; деградация до уровня животной природы → восхождение к природе человеческой.

\* \* \*

Учитывая все сказанное, интересно узнать, как Бороро понимают происхождение табака. На эту тему можно привести два мифа. Вот первый.

*$M_{26}$ . Бороро: происхождение табака (1)*

Люди возвращались с охоты и, как у них было принято, свистом звали своих жен, чтобы те вышли к ним навстречу и помогли тащить дичь.

И вот, одна женщина по имени Атуруароддо взвалила на себя кусок змеи боа, которую убил ее муж; кровь, вытекающая из мяса, проникла в нее и оплодотворила.

Еще пребывая в утробе, «сын крови» беседует со своей матерью и предлагает помочь ей собирать дикие плоды. Он вылезает в облике змея, заползает на дерево и собирает там плоды, которые бросает матери, чтобы она их подбирала. Атуруароддо пытается убежать, но змей ловит ее и вновь забирается в свой внутриутробный приют.

Пришедшая в ужас от происшедшего, женщина рассказывает обо всем старшим братьям, которые устраивают засаду. Едва змей вылезает, чтобы забраться на дерево, как его мать убегает: и когда он спускается, чтобы вернуться в нее, братья матери убивают его.

Труп сжигают на костре, а из пепла рождаются уруку, хвойное дерево, табак, маис и хлопок... (Colb., 3, p. 197-199).

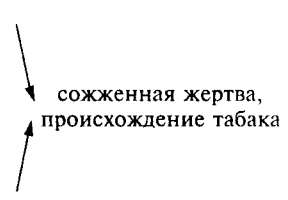
Этот миф строго симметричен мифам Тоба и Терена о происхождении табака ( $M_{23}$ ,  $M_{24}$ ):

|  |                          |                                      |                                       |
|--|--------------------------|--------------------------------------|---------------------------------------|
| $M_{23}$ Муж<br>$M_{24}$ { (Δ, свойство) | имеет супругу-<br>ягуара | уничтожающую<br>с помощью рта        | мужа,<br>забравшегося<br>на дерево    |
| $M_{26}$ { Мать<br>(О, родство)          | имеет сына-<br>змея      | защищается<br>с помощью<br>влагалища | от сына,<br>забравшегося<br>на дерево |



|  |   |                                      |
|--|---|--------------------------------------|
| $M_{23}$ { В поисках<br>$M_{24}$ животных (птиц) | которых супруга<br>не должна есть<br>(но которых она ест) | отъединение<br>от сделанного мужем   |
| $M_{26}$ { В поисках<br>растений (плодов)        | которые мать<br>должна есть<br>(но не ест)                | отъединение<br>от сделанного матерью |



|  |   |
|--|---|
| $M_{23}$ { Убитая родственниками мать<br>$M_{24}$ (= дети, пат<рилинеарная><br>родственная связь)              |  |
| $M_{26}$ { Убитый родственниками сын<br>(= дяди по мат<еринской линии>,<br>мат<рилинеарная> родственная связь) |   |

Второй миф Бороро о происхождении табака отсылает к герою Бай-тогого ( $M_2$ ), который, обосновавшись в водной среде, перенес «табак душ» в живот рыбы.

### *$M_{27}$ Бороро: происхождение табака (2)*

Рыбаки расположились на берегу, у воды, чтобы поджарить рыбу. Один из них вспарывает ножом живот кудлого (неидентифицированная рыба; порт<угальское> «аботоадо», Э.Б., vol. I, p. 748) и обнаруживает там табак.

Он прчет рыбу и курит табак только по ночам, втайне от своих товарищей. Рыбаки улавливают запах и застают его курящим. Тогда он решается поделиться с ними. Но индейцы проглатывали дым, вместо того чтобы выдохнуть его. «Нужно курить не так». — объясняет им Сверхъестественный Дух, который принял вид вампира. — Сделайте сперва: пуффф... приговаривая: дедушка, получай дым и отведи от меня зло! В противном случае вы будете наказаны, ибо этот табак принадлежит мне». Индейцы не послушались: и на следующее утро стали почти слепыми, превратившись в ариранх<sup>28</sup>. По этой причине глаза у выдр совсем маленькие (Colb., 3, p. 211-212).

В данном варианте симметрия обнаруживается именно в связи с мифом Карири о происхождении табака, так как в отношениях между землей и небом табак играет роль посредника, которую он вновь выполняет в отношениях между землей и водой (по причине веры Бороро в пребывание душ в воде). Как говорит миф Карири, люди стали настоящими и могут рассчитывать посредством приношений *табаку* не оказаться абсолютно отрезанными от неба потому, что обрели скелет с суставами. Согласно мифу Бороро, люди перестали быть настоящими людьми и превратились в животных, осужденных жить «на поверхности» воды, а кроме того, слепыми — лишенными «отверстия», выходящего наружу, потому что отказались от совершения приношений *табаком* по причине своей чрезмерной «целомудренности», выражаемой в отказе выдыхать дым табака («ибо они не видели табака», говорит Colb., 2, p. 211).

Наконец, для окончательного доказательства единства этой группы мифов укажем на повторение мотива скрывающегося курильщика в  $M_{24}$  и  $M_{27}$  так же, как и в одном варианте Ашлуслай (Métraux, 5, p. 64) мифов Тоба о происхождении табака, в котором появляется сова, своей функцией советчика людей напоминающая вампира из  $M_{27}$ . Таинственность на самом деле усиливает (или замещает — в мифе Ашлуслай) чрезмерную целомудренность, поскольку в Южной Америке акт курения носит главным образом социальный характер, и в то же время он устанавливает связь между людьми и сверхъестественным миром.

Мифы о происхождении табака в особой степени привлекают наше внимание в том случае, когда некоторые из них касаются также и происхождения ягуара, ибо мы рассчитываем, что мифы о происхождении ягуара вновь приведут нас к теме Разорителя Птичьих Гнезд. И это именно то, что происходит: муж женщины-ягуара оказывается Разорителем Птичьих Гнезд (cf.  $M_{22}$ ,  $M_{23}$ ,  $M_{24}$ ), родственным герою референтного мифа ( $M_1$ ) и мифам Же о происхождении огня ( $M_7$  до  $M_{12}$ ).

Во всех этих мифах герой взбирается на дерево (или на скалу), чтобы разорить гнездо попугаев. Птицы везде предназначаются для оставшегося внизу партнера, будь то свояк, который *сначала* является свояком, принадлежащим к человеческому роду, а *затем* — к роду животных, или супруга, принадлежащая *сначала* к человеческому роду, а *затем* — к роду животных.

Герой  $M_7$  —  $M_{12}$  отказывает в птенчиках свояку, принадлежащему к человеческому роду и не имеющему намерения их съесть; но свояку, относящемуся к роду животных, он отдает птенчиков для того, чтобы тот их съел.

В отличие от этого варианта сюжета, герой  $M_{22}$  —  $M_{24}$  предназначает птенчиков своей супруге, принадлежащей к человеческому роду; но, заметив, что она их ест (чем проявляет свою животную природу), он подменяет маленьких птенчиков на тех, которые способны летать и которых, следовательно, труднее поймать ( $M_{23}$ ,  $M_{24}$ ). Эти птенчики, если можно так сказать, находятся по другую сторону от птенчиков вообще, подобно яйцам, брошенным героем  $M_7$  и  $M_{12}$ .

В мифах Же птенчики, предложенные самцу-ягуару, позволяли герою умиротворить хищника и, следовательно, приблизиться к нему; в мифах Тоба, Матако, Терена они позволяют герою отдалить от себя самку-ягуара.

Наконец, во всех мифах определенную роль играет огонь: будь то огонь «созидающий» в мифах Же, которые относятся к происхождению

огня для приготовления пищи, или огонь разрушающий в мифах Чако о происхождении ягуара и табака, поскольку речь здесь идет о кремирующем костре, зола которого тем не менее рождает табак: прежде, чем употреблять, табак выставляют на солнце, вместо того чтобы жарить в домашнем очаге, и, таким образом, используют как антикулинарное растение, подобно тому как использовали люди мясо, не зная об огне ( $M_7$  —  $M_{12}$ ), и сжигают, не вводя в желудок, что является другим антикулинарным способом использования пищи.

Итак, все здесь вытекает одно из другого: табачный дым порождает диких свиней, в результате — появляется мясо. Для жарки этого мяса нужно, чтобы Разоритель Птичьих Гнезд получил от ягуара огонь для приготовления пищи; наконец, для избавления от ягуара нужно, чтобы другой Разоритель Птичьих Гнезд сжег свой труп в очаге, дав таким образом рождение табаку. Связь между тремя группами мифов может быть представлена следующей схемой, которая одновременно иллюстрирует и подтверждает название «рондо», данное этой части<sup>\*17</sup>:

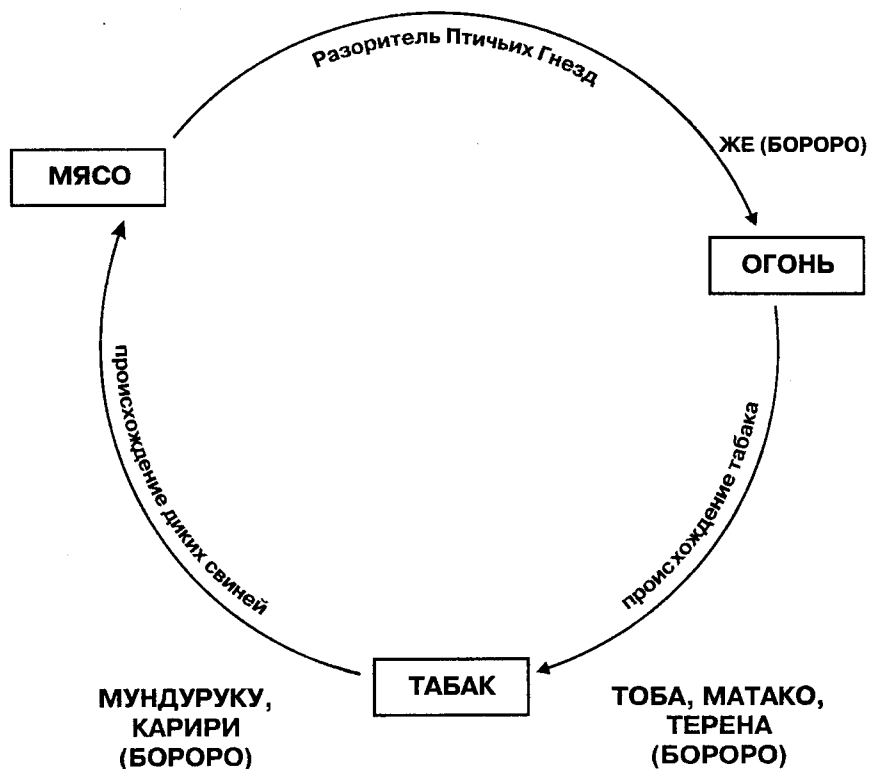


Рис. 7. Мифы о мясе, огне и табаке

*Примечание.* Чтобы прийти к изменениям в соответствии с мифами Бороро, нужно применить следующие правила:



## 1. Огонь → вода

поскольку: а) Разоритель Птичьих Гнезд из  $M_1$  является хозяином небесных вод, тушителем огня для приготовления пищи; б) табак происходит из земной воды, места пребывания рыб ( $M_{27}$ ).

Или же:

## 2. Огонь → огонь,

но тогда нужно, по  $M_{26}$ :

### 2.1) ягуар ( $\equiv$ огонь) → змей ( $\equiv$ вода).

В пункте 1 затем произойдут изменения:

#### 1.1) улетучившийся табак → табак, введенный в желудок (по $M_{27}$ );

#### 1.2) дикие свиньи → «ариранха» (по $M_{27}$ ).

Далее:

### 1.2.1) мясо → рыба

на основании  $M_{21}$ , где «ариранхи» представлены в качестве господствующих рыб, в то время как люди, превращенные в свиней за то, что прожорливо набивали себе желудок колючими фруктами (которые не должны были быть такими) вместо табака (в  $M_{27}$ ), который, по  $M_{26}$ , хорош только при том условии, если пощипывает<sup>18</sup>: «Когда табак крепкий, люди говорят: крепкий, хороший! Но когда он не крепкий, они говорят: плохой, не пощипывает!» (Colb., 3, p. 199).

Наконец, цикл завершается  $M_{121}$ , где выдры («ариранхи») превращаются в хозяек огня, хотя бы только по отношению к мифам Же о происхождении огня ( $M_7$  до  $M_{12}$ ):

### 1.2.2) ягуар → «ариранха».

Стоит ненадолго остановиться на превращении 1.2.1., обоснованность которого, на первый взгляд, выглядит сомнительной. Действительно, если рыба заменяется выдрами, потому что одни являются хозяевами других, то это предполагает, что мясо в соответствии с тем же принципом заменяет диких свиней: следовательно, нужно, чтобы дикие свиньи были не только «мясом». признанием чего мы ограничивались до настоящего времени, но также — и аналогично выдрам — хозяевами пищи; в данном случае — хозяевами мяса. Но как свиньи могли бы находиться сразу и одновременно в положении пищи и хозяек этой пищи?

Этнография, однако, подтверждает данное требование а priori формального анализа. И подтверждается это тем, что относится к ариранхам, — сперва по  $M_{21}$ , где ариранхи действенным образом играют роль хозяек рыб, а затем в соответствии с тем, как Бороро применяют магическое растение, называемое «из ариранхи»: ипие унорубо, которым они натирают сети, чтобы обеспечить богатый улов (Э.Б., vol. I, p. 643-644).

Соответствующее растение, потребляемое дикими свиньями (джуго, либо *Dicotyles labiatus*; *Dicotyles torquatus* называют джун), на языке Бороро называется джуго-доге эймеджера унорубо: «растение, которое ведет, направляет стадо диких свиней». Это пальма акури (*Attalea speciosa*), плоды ее любят свиньи: поэто-

му индейские вожди рассыпают листья акури по деревне, «чтобы подданные слушались их, как дикие свиньи слушаются своего вожака» (Е.В., vol. I, p. 692). Если выдра является гетерономной, хозяйкой иного вида, нежели ее собственный, то свинья автономна, так как она властвует только над своим видом. Таким образом, становится понятным, что мысль индейцев могла бы представить ее одновременно и как мясо, и как хозяйку мяса.

Опираясь на пару противоположностей — ариранха/ дикая свинья. — мы точно так же получаем, что в  $M_{21}$  люди превращаются в свиней, потому что они не разбираясь проглотили и мякоть плодов, и колючки, тогда как ариранхи имеют репутацию животных, которые едят лишь мясо больших рыб и оставляют голову и кости (Ihering, vol. 32, p. 373). Гайанский миф долго объясняет, почему выдра употребляет тело краба и пренебрегает клешнями (K.G., I, p. 101-102).

## в) Ребяческая вежливость

Мы выяснили, что между свояками из мифов группы Же устанавливается отношение симметрии. Эта симметрия проявляется также и иным образом.

Мужчина просит младшего брата своей жены добраться до гнезда, чтобы поймать птиц, которых страстно желает заполучить. Вместо того чтобы выполнить его просьбу, мальчик предлагает свояку *тень в качестве добычи*. Согласно различным версиям, мальчик не решается овладеть добычей: он бросает вместо птиц яйца, которые разбиваются о землю, либо — вместо яиц камни, которые ранят его свояка.

Когда появляется второй «свойка» мальчика — ягуар, герой избирает для себя тип поведения, дважды претерпевший обращение. Сначала он не позволяет ягуару поймать тень, которая падает от него на землю: вместо того чтобы посмеяться над комичными усилиями хищника, он обнаруживает себя. И когда ягуар спрашивает, что находится в гнезде, герой откровенно отвечает и дважды (так как в гнезде находятся две птицы) предоставляет ему возможность заполучить добычу.

Мы собираемся показать, как из-за того, что герой старается не быть по отношению к ягуару насмешником и обманщиком, — а точнее, из-за того, что он старается не смеяться, — ягуар не съедает его, а *обучает* искусствам, представляющим собой достижения цивилизации.

Многочисленные американские мифы свидетельствуют о том, что не существует ситуации, в большей степени вызывающей смех и в большей степени способствующей осмеянию кого-нибудь, чем та, в которой некто упускает добычу, увлекшись тенью, или изо всех сил старается овладеть тенью, принимая ее за добычу. В качестве подтверждения приведем миф Варрау из Гайаны, в достаточной степени очевидный для того, чтобы выполнить подобную роль, тем более что позже будет установлена связь других элементов этого мифа с теми, которые мы в дальнейшем из него выделим.

### *$M_{28}$ Варрау: происхождение звезд*

Жили-были когда-то два брата, старший слыл великим охотником. Каждый день, преследуя дичь, он все дальше и дальше удалялся от дома и таким образом как-то раз достиг ручья, которого никогда раньше не ви-

дел. Чтобы подстеречь животных, когда они придут на водопой, он забрался на дерево, росшее на берегу. Внезапно он увидел женщину: шлепая ногами по воде, она приближалась к нему, и ее поведение заинтересовало его. Каждый раз, опуская руку в воду, женщина вытаскивала оттуда двух рыб; одну из них она съедала, а вторую бросала в корзину. Размеры женщины поражали — поистине сверхъестественное существо. Ее голову украшала бутылка из тыквы, которую время от времени она снимала и бросала в воду, заставляя вертеться, как волчок. В эти моменты женщина останавливалась, чтобы следить за бутылкой, а потом возобновляла свой путь.

Охотник провел ночь на дереве и на следующий день вернулся в деревню. Он рассказал о своем приключении младшему брату, который стал просить у него разрешения пойти вместе с ним, чтобы увидеть «такую женщину, которая способна ловить и поедать столько рыбы». «Нет, ответил старший брат, ибо ты то и дело смеешься и можешь начать смеяться и над ней». Но младший обещал сохранять серьезность, и его брат позволил себя уговорить.

Достигнув ручья, старший брат вскарабкался на ранее облюбованное дерево, которое находилось на небольшом расстоянии от берега; младший же, чтобы не упустить ничего из ожидаемого зрелища, счел необходимым разместиться на дереве, расположенном поближе, и уселся на ветке, нависавшей над водой. Вскоре появилась женщина и возобновила свои проделки.

Оказавшись рядом с деревом, на котором сидел младший брат, она заметила его тень, темневшую на воде. Женщина попробовала поймать ее, потерпела в этом неудачу, но продолжала упорствовать: «Она быстро опускала руку сначала с одной стороны, потом с другой и делала такие забавные движения и смешные прыжки, что мальчик, находившийся прямо над ней, не смог удержаться от смеха, видя ее тщетные попытки поймать тень в качестве добычи. Он все смеялся и смеялся, не в силах остановиться».

Тогда женщина подняла глаза и обнаружила обоих братьев; младшему она приказала спуститься, но тот отказался. Придя в ярость из-за смеха мальчика, женщина наслала на него ядовитых муравьев (*Eciton* sp.); они так больно кусали и жалили его, что он вынужден был броситься в воду. Осмеянная женщина схватила мальчика и съела.

Затем она поймала старшего и посадила его в корзину, плотно закрыв ее. Вернувшись домой, женщина поставила корзину, запретив двум своим дочкам дотрагиваться до нее.

Но стоило им остаться одним, как девушки тут же бросились открывать корзину. Они были в восторге от внешности героя и от его охотничьих талантов. В конце концов, обе влюбились в него, а младшая спрятала его в свой гамак.

Когда людоедка собралась убить и съесть пленника, девушки признались в содеянном. Мать согласилась сохранить жизнь этому неожиданному зятю, но при условии, что он будет ловить для нее рыбу. Однако каким бы ни было количество принесенной им рыбы, людоедка съедала все, за исключением двух рыбок. А герой до такой степени был изнурен работой, что заболел.

Младшая девушка, ставшая его женой, согласилась тогда бежать с ним. Однажды он сказал теще, что, как обычно, оставил весь улов в своей пироге и что она должна пойти за ним (рыбак не мог сам приносить в дом пойманную рыбу из страха потерять рыбацкую удачу). Однако под пирогом он спрятал акулу (или крокодила): людоедка была съедена.

Старшая дочь узнала об убийстве, наточила нож и бросилась преследовать преступника. Уже настигаемый ею, он приказал жене забраться на дерево, куда следом за ней влез и сам. Однако сделал он это недостаточно быстро, и свояченица успела отрезать ему одну ногу. Нога ожила и стала Матерью птиц (*Tinamus* sp.). А в ночном небе теперь всегда видны жена героя (Плеяды) и пониже — он сам (Гиады), а еще ниже — его отрезанная нога (Пояс Ориона) (Roth, I, p. 263-265; в качестве далекого варианта cf. Verissimo in: Coutinho de Oliveira, p. 51-53).

Этот миф привлекает наше внимание по разным причинам.

Прежде всего он очень близок другим, уже рассмотренным нами мифам, в частности мифу Бороро о происхождении болезней ( $M_5$ ), в котором героиня также поглощает рыбу, затем «людоедка» оказывается расчлененной, только иным образом, чем в данной версии, где в убийстве людоедки виновен герой. Таким образом, у нас имеется три общих мотива, хотя и занимающих разные места в мифах: мотив людоедки, мотив рыб и мотив расчленения. Людоедка из мифа Варрау родственна также людоедке из мифов Апинайе ( $M_9$ ) и Гуарани-Мбиа ( $M_{13}$ ), которая пленяет взбравшегося на дерево героя (версия Мбиа) и кладет в свою корзину, чтобы потом вместе с двумя дочерьми съесть его. Наконец, и другие мифы на тему о свойстве между ягуарами и людьми содержат мотив спрятанного пленника, в которого влюбляются дочери «людоедки».

С формальной точки зрения, миф Варрау высвечивает одну особенность мифологической мысли, возможность обращения к которой еще не раз представится нам в наших рассуждениях. Мы помним, что странность людоедки, описанная в начале мифа, состоит в повторяющемся вылавливании двух рыб: одну из них она съедает, а другую сохраняет. Как представляется, это заслуживающее внимания поведение не имеет иной функции, кроме предвосхищения образа действия, избранного людоедкой по отношению к двум своим человеческим жертвам: пожирая одну, она бросает в корзину другую. Следовательно, первый эпизод не является самодостаточным. Он введен в качестве формы, обретаемой затем в последующем эпизоде, который, не будь этого, оказался бы излишне неопределенным. Ибо именно миф, а не людоед, настаивает на том, чтобы скромный и бесстыжий братья были по-разному интерпретированы: оба в равной мере годятся для утоления голода людоеды, но, по крайней мере, становится совершенно ясно, что речь здесь идет не о людоеде-маньяке, чьи привычки выдуманы мифом с единственной целью ретроспективным образом придать им некий смысл. Итак, этот пример со всей отчетливостью позволяет выявить характер организованной целостности, присущей любому мифу, в котором развертывание повествования ясно обнаруживает наличие определенной структуры, не зависящей от связи «до» и «после».

Наконец, — и это нужно в особой степени подчеркнуть, — изначально

ная ситуация, воссозданная мифом, — та же, что и в мифе о Разорителе Птичьих Гнезд: герой оказывается на каком-то возвышенном месте — на дереве или на скале, — не имея при этом возможности спуститься; его обнаруживает «людоед» — реальный или предполагаемый; героя выдает его собственная тень, лежащая на более низком уровне. В таком случае различия могут обнаруживаться в ходе дальнейшего изложения. В одной версии герой по собственному желанию забирается на возвышенное место; он насмехается над людоедом, когда тот кидается на его тень; наконец, он служит людоеду пищей или (если герой не насмехался над людоедом) должен кормить его рыбой, пищевым продуктом, связанным с водной стихией. В другой версии герой оказался на возвышенном месте не по своему желанию; он озабочен тем, чтобы не засмеяться, а в качестве еды получает от людоеда дичь — пищевой продукт, связанный с земной стихией (сам же герой кормил людоеда птицами — пищевым продуктом, связанным с воздушной стихией).

Таким образом, миф Варрау выводит на сцену, с одной стороны, женский персонаж, отличающийся прожорливостью и занимающий позицию, «связанную с водной стихией» («людоедка» шлепает по воде и поедает рыбу в начале мифа; отваживается слишком далеко залезать в воду и рискует быть съеденной рыбой в конце мифа); с другой стороны, мужской персонаж, отличающийся умеренностью (герой воздерживается от смеха в начале мифа; снабжает в конце мифа людоедку пищей, которую сам не ест или почти не ест) и занимающий позицию, «связанную с воздушной стихией» (размещается на ветке высокого дерева в начале мифа; превращается в созвездие в конце мифа).

Это тройное противопоставление — мужского женскому, высокого низкому, умеренного неумеренному — создает основу для другой группы мифов, которые нам необходимо ввести в данное исследование, прежде чем двигаться дальше. Они относятся к происхождению женщин.

### *М<sub>20</sub>. Шеренте: происхождение женщин*

В давние времена, когда еще не существовало женщин, мужчины занимались гомосексуализмом. Один из них обнаружил, что забеременел, и, будучи неспособен рожать, умер.

Однажды несколько мужчин заметили на поверхности источника отражение женщины, которая пряталась на вершине дерева. На протяжении двух дней они пытались поймать это отражение. Наконец один из них поднял глаза и увидел женщину; ее заставили спуститься, но так как все мужчины страстно желали ее, то они разрезали женщину на куски и разделили их между собой. Каждый завернул доставшийся ему кусок и спрятал в щель перегородки в своей хижине (как обычно делают, когда прячут какую-нибудь вещь). Затем мужчины пошли на охоту.

Возвращаясь, они выслали вперед разведчика, который обнаружил, что все куски превратились в женщин, и предупредил об этом товарищей. Пуме (*Felis concolor*), получившему<sup>19</sup> кусок груди, досталась красивая женщина: Сарьема (*Cariama cristata*, *Microdactylus cristatus*), который слишком уж беребил свой кусок, — худая. Но каждый мужчина приобрел себе женщину, и отныне, идя на охоту, индейцы брали своих жен с собой (Nim., 7. p. 186).

Этот миф зародился в одном из племен Же, что позволяет нам образовывать группу мифов о происхождении огня. Однако племя Чако предлагает все варианты, и тот, который принадлежит Чамакоко — несмотря на разделяющее их расстояние, — удивительным образом близок к тексту Шеренте.

*М<sub>30</sub>. Чамакоко: происхождение женщин*

Когда один молодой человек был болен и лежал в гамаке, он мельком увидел вувву своей матери, поднявшейся на крышу хижины, чтобы починить кровлю. Воспламененный желанием, сын дождался возвращения матери и изнасиловал ее. Затем он открыл ей секрет масок, который женщинам не положено было знать, а та разболтала все подругам.

Когда мужчины догадались об этом, они убили всех женщин, за исключением одной, которая смогла убежать, превратившись в оленя. Но мужчины не хотели мириться с тем, что теперь им приходилось самим выполнять женскую работу.

И вот как-то раз один мужчина проходит под деревом, на котором сидит уцелевшая женщина. Она плюет, чтобы привлечь его внимание. Мужчина пытается влезть на дерево, но ему мешает это сделать его собственный пенис, находящийся в состоянии эрекции; мужчина отказывается от попытки подняться к женщине, но при этом заливает ствол спермой. Появляются другие мужчины, и им удается добраться до искусительницы, используя для этого соседние деревья. Они насиловали женщину и режут ее на куски, которые, падая, пропитываются разлитой везде спермой. Каждый мужчина берет себе один кусок и относит домой. Потом все идут на рыбную ловлю.

Два шамана, посланных на разведку, утверждают, что грифы сожрали куски женщины. Тогда индейцы возвращаются в деревню и обнаруживают женщин и детей. Каждый получает супругу, возникшую из принадлежавшего ему куска. Куски ляжек превратились в толстых женщин; пальцы — в худых (Métraux, 4, p. 113-119).

А теперь две другие версии Чако.

*М<sub>31</sub>. Тоба-Пилага: происхождение женщин*

Некогда мужчины имели привычку охотиться и помещать свои запасы дичи на крышах хижин. Однажды, когда они отсутствовали, женщины спустились с неба и украли все мясо. То же повторилось и на следующий день, и мужчины (которые не знали о существовании женщин) поручили Кролику проследить за тем, что происходит.

Однако Кролик все время спал, и мясо вновь было украдено. Затем заступил на пост Попугай, спрятавшийся на дереве, и он увидел женщин, у которых во влагалище росли зубы. Сначала Попугай сидел тихо и неподвижно, но потом бросил плод, росший на дереве, в женщин, которые пировали внизу. Женщины принялись обвинять друг друга, но, обнаружив Попугая, начали спорить, кому он достанется в качестве мужа. Они стали с силой бросать друг в друга разные предметы, один из которых отлетел в сторону и отрезал Попугаю язык. Онемев и будучи вынужденным объясняться жестами, он не смог объяснить людям, что произошло.

Пришла очередь стоять на часах Ястребу; он заранее запасаея двумя палками для метания. Первая не попала в цель и выдала его; женщины, как и в предыдущий раз, поспорили друг с другом о том, чьим мужем станет Ястреб, затем безуспешно пытались убить его, с силой бросая в него разные вещи, но Ястребу удалось оставшейся у него палкой разорвать одну из двух веревок, которые женщины использовали для того, чтобы спускаться с неба и вновь туда подниматься (одна веревка предназначалась для красивых женщин, другая — для уродливых). Несколько женщин упали, от удара они зарылись в землю, что и позволило Ястребу захватить двух из них.

Ястреб зовет своих товарищей. Только Игуана слышит этот зов, но поскольку у него<sup>20</sup> очень маленькие уши, другие мужчины отказываются признать, что их слух не столь тонок. Наконец Ястреб добивается того, чтобы его услышали...

Броненосец извлекает женщин из земли и раздает их своим товарищам (Métraux, 5, p. 100-103).

В последней части, которую мы в значительной степени сократили, этот миф объясняет, как люди справились с зубастыми влагилищами и как некоторые виды животных приобрели свои характерные черты. Прежде всего не нужно забывать, что в мифологические времена люди не отделяли себя от животных. С другой стороны, мифы этой группы делают заявку на изложение сведений не только о происхождении женщин, но также и о причинах их отличия друг от друга: почему они молодые или старые, толстые или худые, красивые или уродливые и даже почему некоторые из них одноглазые. Таким способом закрепленный изоморфизм, обнаруживающийся при сопоставлении разнообразия (внешнего) животных видов и разнообразия (внутреннего) женской половины некоего своеобразного вида, оказывается не лишенным ни специфического вкушения<sup>21</sup>, ни особой значимости.

Наконец, нужно отметить, что предыдущий миф дважды намекает на опасности в виде ядовитых змей и инфантильной морали, которые угрожают человеческой жизни. Последняя возникает в результате того, что Голубка впервые беременеет благодаря любовному пылу своего мужа; однако голуби обладают хрупким здоровьем. Мы вновь обнаружим того же рода проблемы, когда будем обсуждать тему короткой жизни в мифе Апинае о происхождении огня (M<sub>9</sub>; ср. ниже, с. 145-148).

### *M<sub>32</sub>. Матако: происхождение женщин*

Некогда мужчины были животными, наделенными даром слова. У них не было женщин, и они питались рыбой, которую вылавливали в огромных количествах.

Однажды мужчины заметили, что их добыча украдена, и оставили в деревне Попугая сторожить добро. Усевшись на вершине дерева, тот увидел женщин, которые, скользя по длинной веревке, спускались с неба. Наевшись до отвала, женщины уснули в тени дерева. Вместо того чтобы бить тревогу, как было велено, Попугай принялся бросать веточкими в женщин: женщины проснулись и обнаружили его. Они забросали Попугая зернами: одно попало ему на язык, который с тех пор стал черным.

Игуана услышал шум борьбы и забил тревогу, привлекая внимание своих товарищей; но поскольку его считали тугим на ухо, никто не внял ему. Что касается Попугая, то он стал немым.

На следующий день караулил Ящерица<sup>22</sup>, но женщины поймали его и вырвали ему язык. Так и он стал немым. Мужчины посоветовались между собой и доверили охрану деревни Ястребу, которого женщины не увидели, поскольку цвет его оперенья сливался с окраской ствола дерева, на котором он сидел. Ястреб поднял тревогу; под градом с силой бросаемых женщинами предметов он тем не менее сумел разорвать веревку. Так мужчины получили женщин (Métraux, 3, p. 51).

Далее миф Матако, подобно мифу Тоба, объясняет, как некоторые женщины стали одноглазыми вследствие обманной уловки броненосца, когда тот рыл землю, чтобы извлечь женщин, которые, падая, зарылись в нее, а также то, каким образом мужчины освободили женщин от их зубастых влагилищ. Метрё (5, p. 103-107) бегло рассмотрел состав участников этого мифа, прошедшего из Аргентины в Гайану. На севере территории, населенной Шеренте, чью версию мы уже вкратце изложили, его знают Карири и Араваки Гайаны (Martin de Nantes, p. 232; Farabee, 1, p. 146).

Версия Карири не содержит мотива «небесной» женщины, но близка версии Шеренте тем, что женщины у Карири также появляются из кусков принесенной в жертву подруги. Версия Тарума претерпевает обращение по отношению к предыдущим, так как первоначально женщины пребывают в низкой позиции, и мужчины ловят их в реке (следовательно, женщины здесь имеют водное происхождение вместо небесного); в то же время аналогично аргентинским версиям, она содержит мотив обманывающих или недобросовестных сторожей. Некогда Кадувео, южные соседи Бороро, рассказывали (М<sub>33</sub>), что демиург извлек первых людей со дна озера, откуда тайно выбирались мужчины, чтобы наворовать себе рыбы, и делали это до тех пор, пока одна птица, не заснувшая на посту в отличие от своих предшественниц, не подняла тревогу (Ribeiro, 1, p. 144-145). Эта версия, которой присущи значительные отличия от других, представляется свидетельством мифологического «разлома» между племенами Чако и Бороро, воспроизводящими этот миф со всеми его структурными особенностями, несмотря на изменения в содержании и на то, что женщины занимают здесь противоположную позицию (ср. выше, с. 111).

#### *М<sub>34</sub> Бороро: происхождение звезд*

Женщины отправились собирать маис, но им не удалось набрать его в большом количестве. Тогда они привели одного маленького мальчика, который отыскал множество початков. Женщины тут же растерли маис, чтобы к тому времени, когда мужчины вернутся с охоты, наделать лепешек и пирогов. Мальчик украл у них много початков и спрятал добычу в стеблях бамбука, а затем принес своей бабушке, попросив ее приготовить пирог из маиса для себя и для друзей.

Бабушка выполнила его просьбу, и дети наелись вельесть. Затем, чтобы скрыть кражу, они отрезали языки — сначала старухе, а потом и домашнему попугаю-ара — и выпустили на свободу всех животных, которых разводили в деревне.



Опасаясь гнева родителей, дети сбежали на небо, взбираясь туда по узловой лиане, конец которой колибри согласился закрепить на высоте.

Тем временем женщины вернулись в деревню и стали искать своих детей. Тщетно задавали они вопросы лишенным языков старухе и попугаю. Одна из женщин обнаружила лиану и цепочку детей, которые взбирались по ней. Но дети были глухи к мольбам матерей и даже стали карабкаться еще быстрее. Потерявшие голову матери полезли вслед за ними, однако мальчик, укравший маис, а он был последним в цепочке ребят, добравшись до неба, сразу же перерезал лиану: женщины упали, сильно ударившись о землю, и превратились в свирепых зверей. Дети же, в наказание за злые сердца превращенные в звезды, получили возможность каждую ночь созерцать, какая печальная участь постигла их матерей. А мы можем видеть, как поблескивают на небе глаза детей (Colb., 3, p. 218-219).

Приведя миф Варрау, мы начали с сюжета о происхождении звезд. И вот вновь вернулись к нему. С другой стороны, как и в мифах Чако, тот, кто охранял деревню — в данном случае бабушка, — стал немым (отметим, что попугай — домашняя птица у Бороро). Немота коррелирует с глухотой, которая обнаруживается либо у животных-посредников (деревенские сторожа или разведчики), либо на противоположных полюсах, но опять-таки в ситуации посредничества (дети, находящиеся на полпути между небом и землей и притворяющиеся глухими). В двух случаях происходит разъединение между индивидами мужского и женского пола; но в одном случае речь идет о потенциальных мужьях и о еще не рожавших женщинах; в другом — говорится о матерях и сыновьях (отцы фигурируют в этом матрилинейном мифе Бороро лишь «ради напоминания»). У Чако разъединение представляет собой начальную ситуацию, а в конце оно переходит в объединение. У Бороро начальную ситуацию представляет собой объединение, которое переходит в конце концов в разъединение (доведенное, впрочем, до крайней степени: с одной стороны, звезды, а с другой — животные). Во всех мифах один из противостоящих друг другу полюсов характеризуется обжорством (небесные женщины у Чако, звездные дети у Бороро), а другой — умеренностью (мужчины, по собственному желанию распоряжающиеся своим мясом и рыбой; женщины, непроизвольно проявившие скардность в отношении принадлежащего им маиса). Ниже приведена таблица превращений.

Было бы интересно изучить эту группу как таковую или же превратить ее в точку отсчета для более общего исследования, ведущего к тем мифам, до которых мы добирались окольным путем. Мы уже видели, что миф Бороро о происхождении звезд ( $M_{34}$ ) по своей структуре очень близок мифу Карири о происхождении диких свиней ( $M_{25}$ ), занимавшему, казалось, в избранной нами тогда перспективе второстепенную позицию.  $M_{34}$  оказывается также непосредственно симметричным и  $M_{28}$  в отношении свойственного им обоим противопоставления «заселения» неба (созвездиями) и земли — видами животных. Со своей стороны, мифы Тоба и Матако ( $M_{31}$ ,  $M_{32}$ ) через посредничество неловкого броненосца (который присутствует также и в мифе Кайапо на тот же сюжет ( $M_{18}$ ) в образе О'онимбре) отсылают нас к мифу Мундуруку о происхождении диких свиней ( $M_{16}$ ) и, наконец, к мифам Бороро из первой части ( $M_2$ ,  $M_5$ ), где

|          |   | $\Delta$         |   | O     | $\Delta/O$         | Воз-<br>раст | Объедине-<br>ние/разъе-<br>динение | Пища             | Часовой/раз-<br>ведчик | Подстракательство (1)<br>сдержанность (2)                  | Спаситель-<br>ная<br>сдержан-<br>ность или<br>виновная | Цело-<br>веще-<br>ское/<br>нече-<br>лове-<br>ческое |
|----------|---|------------------|---|-------|--------------------|--------------|------------------------------------|------------------|------------------------|--|--|---|
| $M_{18}$ | H | небо             | B | вода  | свойствен-<br>ники | $O > \Delta$ | $O \Rightarrow P$                  | живот.<br>водная | часовой                | 1. Смех<br>2. Тишина                                       | +  | $\Psi \Rightarrow H$                                |
| $M_{19}$ | B | земля            | H | небо  | супруги            | $\Delta = O$ | $P \Rightarrow O$                  | живот.<br>земная | разведчик              | Тишина   | —  | $\Psi \Rightarrow \Psi$                             |
| $M_{20}$ | B | земля<br>(вода?) | H | небо  | супруги            | $\Delta = O$ | $O \Rightarrow P$                  | живот.<br>водная | разведчик              | 1. Подстракательство<br>2. Ложь, ослепление                | —  | $(\Psi \Rightarrow H)$<br>$\Psi \Rightarrow \Psi$   |
| $M_{21}$ | B | земля            | H | небо  | супруги            | $\Delta = O$ | $P \Rightarrow O$                  | живот.<br>земная | часовой                | 1. Подстракательство<br>2. Тишина: сон;<br>немота; глухота | —  | $H \Rightarrow \Psi$                                |
| $M_{22}$ | B | земля<br>(вода?) | H | небо  | супруги            | $\Delta = O$ | $P \Rightarrow O$                  | живот.<br>водная | часовой                | 1. Подстракательство<br>2. Тишина: немота;<br>глухота      | —  | $H \Rightarrow \Psi$                                |
| $M_{23}$ | H | небо             | B | земля | родствен-<br>ники  | $O > \Delta$ | $O \Rightarrow P$                  | живот.<br>земная | часовой                | 2. Тишина: немота;<br>глухота                              | —  | $\Psi \Rightarrow H$<br>$\Psi \Rightarrow H$        |

броненосцы играют роль, симметричную той, что принадлежит им у Чако и Мундуруку: из выкапывателей они превращаются в закапывателей женщин.

Этим превращениям соответствуют другие, структура которых построена по единой схеме — объединение/разъединение, осуществляемое на двух уровнях: один близкий (мужчины и женщины), другой — удаленный (верх и низ):

| Варрау ( $M_{28}$ ) | Шеренте-Чама-коко ( $M_{29-30}$ )                            | Тоба-Матако ( $M_{30-31}$ )                                  | Бороро ( $M_{34}$ )  |
|---------------------|--|--|--|
| Небо (звезды) ↗     |  | Небо ↗   | Небо (звезды) ↗  |
|                     | $\begin{array}{c} O \searrow \\ \Delta \nearrow \end{array}$ | $\begin{array}{c} O \searrow \\ \Delta \nearrow \end{array}$ | $\begin{array}{c} \Delta \nearrow \\ O \searrow \end{array}$ |
| Вода..... ↘         |  | Земля ↘  | Земля..... ↘   |

Эта таблица ставит перед нами две проблемы: 1) имеют ли место объединение в мифе Варрау и разъединение в мифе Шеренте и каковы они; 2) является ли миф Бороро, который представляется вдвойне разъединительным, объединительным в ином плане.

Рискнем предположить, что вопреки видимости в мифах Варрау и Бороро присутствует объединение, а в мифе Шеренте — разъединение.

Если в мифе Варрау объединение не сразу бросается в глаза, то это происходит потому, что оно в некотором смысле находится где-то в глубине того, что имеет отношение лишь к небесной стихии, где мужа и жены отныне оказываются естественным образом близкими друг к другу, будучи включенными в перечисленные созвездия: Плеяды, Гиады, Орион.

Может показаться, что в мифе Шеренте, где отношения между небом и землей не выявлены непосредственным образом, отсутствует какое бы то ни было разъединение. Однако разъединение, вызванное извне, замещено здесь разъединением, которого удалось избежать и которое находится на оси, превратившейся из вертикальной в горизонтальную: речь идет о разъединении женщин по степени риска, если бы мужа решились на отделение от женщин; потому они, как уточняет текст, позаботились о том, чтобы взять жен с собой на охоту.

Эта последняя интерпретация может показаться неубедительной; однако она превращается во вполне обоснованную благодаря одному лишь факту, которого будет достаточно для полного обращения схемы с целью обнаружения отсутствующего в мифе Бороро объединения — объединения неявного, но симметричного откровенно заявляющему о себе разъединению в мифе Шеренте. Оно выражается здесь в превращении женщин (из подруг охотников) в дичь; женщины по-прежнему взаимосвязаны со своими супругами-охотниками, но находятся с ними в отношениях антагонизма, а не

сотрудничества. Мы уже встречали другие примеры такого превращения, которые выглядят типичными для мифологии Бороро.

Если мы не продолжаем далее анализировать эти мифы, то лишь потому, что привлекли их для выполнения вспомогательной роли в рамках нашего доказательства. Итак, мифологические превращения нуждаются в многочисленных измерениях, которые нельзя проводить одновременно. Какой бы ни была избранная нами перспектива, некоторые из превращений отходят на второй план или скрываются в отдалении. В этом случае мы лишь время от времени обращаем на них внимание, и они представляются нам смутными и туманными. Однако, несмотря на их безусловную привлекательность, нужно, даже рискуя при этом впасть в заблуждение, в качестве основного правила исследовательского метода признать необходимость неуклонного следования тем путем, который был намечен изначально, не позволяя себе надолго от него отклоняться.

\* \* \*

Эту группу мифов о происхождении женщин мы привлекли с определенной целью: подобрать целый ряд превращений, позволяющих прояснить поведение героя перед лицом опасности, исходящей из полюса, противоположного тому, на котором находится он сам, притом что его отношение к верху и низу уже было предварительно определено.

Итак, герой пребывает в ситуации потенциальной жертвы; и варианты поведения, которые возможны для него при подобном стечении обстоятельств, могут быть классифицированы следующим образом.

1. Герой, действуя пассивно или активно, позволяет обнаружить себя; активно действующий герой подает некий знак своему антагонисту. Это поведение Разорителя Птичьих Гнезд.

2. Герой отказывается действовать сообща и старательно воздерживается от подачи каких бы то ни было сигналов: это ситуация, в которой находится первая женщина в мифе Шеренте. Ее поведению противостоит поведение аналогичного персонажа в мифе Чамакоко, где плевков героини, скорее, имеет значение издевательства, чем приглашения: женщина отказывается действовать заодно и с теми мужчинами, которые тщательно пытаются до нее добраться; она даже не позволяет себе испытать возбуждение в связи с их физиологическим состоянием.

3. Вольно или невольно, но герой действует как подстрекатель: он раздражается смехом, подобно наглому брату из мифа Варрау; как попугай из мифов Тоба и Матако, он бросает плоды или ветки, чтобы подразнить своего антагониста; и даже позволив проснуться своему желанию, отказывается удовлетворить его, как и женщина Чамакоко.

Почти все мифы описывают по меньшей мере два из этих вариантов поведения. Если сторожевые птицы из мифа Чако обнаружены, то это, без сомнения, происходит по причине их болтливости, так как своим поведением они провоцируют спящих или разомлевших от съеденного женщин. Встревоженные, те приглашают попугая поиграть с ними или

же нападают на него и отрезают ему язык. Птицы, оказавшиеся хорошими сторожами, напротив, заботятся о том, чтобы не вступать в беседу: гриф свистит, а орлу в соответствующий момент удается не шуметь.

С другой стороны, плохие сторожа — Попугай. Игуана — не могут предупредить своих товарищей: либо потому, что они глухи (и никто не верит, что они смогли услышать), либо потому, что они немы (и, следовательно, неспособны объяснить). Либо еще потому, что, как в случае с шаманами, посланными на разведку предками Чамакоко, они оказываются обманщиками или ненадежными свидетелями.

В соответствии с одной версией Бороро ( $M_{35}$ ), попугай, который издает звуки «кра, кра, кра», оказывается человеческим детенышем, превращенным в птицу за то, что он, не разжевывая, заглатывал печенье в золе и еще горячие плоды (Colb., 3, p. 214). И здесь немота является результатом невоздержанности.

К каким же последствиям приводит поведение героя, типичное для всех этих мифов? Таких последствий два. С одной стороны, мужчины получают женщин, которыми они до того не обладали. С другой стороны, связь между небом и землей оказывается прерванной в результате действий животного, которое воздерживается от общения или, точнее, от злоупотреблений в этом общении, выражающихся в высмеивании или — что продемонстрировали оказавшиеся расчлененными героини Шеренте и Чамакоко — в том, что тень воспринимается как возможная добыча, а это полностью противоположно поведению Разорителя Птичьих Гнезд.

Таким образом, структура может быть сведена к двойной оппозиции, возникающей, с одной стороны, между связью и ее отсутствием, а с другой — между умеренным и неумеренным характером, который приписывается обоим сторонам первой оппозиции:

|                                      | $M_{28}$<br>(Варрау,<br>происхождение<br>звезд) | $M_{30}-M_{32}$<br>(Чако,<br>происхождение<br>женщин) | $M_{34}$<br>(Бороро,<br>происхождение<br>звезд) |
|--------------------------------------|---|---|---|
| Связь (+)<br>Отсутствие<br>связи (—) | +   | +   | —   |
| Умеренный (+)<br>Неумеренный (—)     | —   | —   | —   |

Теперь мы наконец в состоянии определить тип поведения Разорителя Птичьих Гнезд. Он находится на равном расстоянии от двух, губительных благодаря своей неумеренности (в положительном или отрицательном смысле), типов поведения, выражающихся в подстрекательстве или в высмеивании людоеда, воспринимающего тень как возможную добычу; либо в отказе от общения с ним из-за своей глухоты или слепоты, иначе говоря, из-за утраты чувствительности.

Итак, какое же значение придает мифологическая мысль этим противоположным типам поведения?

## г) Подавленный смех

Миф Варрау ( $M_{28}$ ) заставляет предположить, что приключения Разорителя Птичьих Гнезд (от  $M_7$  до  $M_{12}$ ) могли быть иными. Что бы произошло, например, в том случае, если бы он, будучи ребенком, подобно персонажу из мифа Варрау, наблюдавшему за людоедкой, не смог сдерживать безумный смех при виде ягуара, тщетно пытающегося поймать свою тень?

Многие мифы, связанные со смехом и его губительными последствиями, подтверждают, что вся эта перипетия оказалась бы плачевной, и позволяют предвидеть, какими были бы ее последствия.

### *$M_{36}$ . Тоба-Пилага: происхождение животных*

Демииург Недамик подверг первых людей испытанию шекоткой. Те, что смеялись, превратились в земных животных или в животных, живущих в воде: первые стали добычей ягуара, вторые смогли ускользнуть от него, спрятавшись в воде. Те же, что сумели остаться невозмутимыми, стали ягуарами или людьми-охотниками (и победителями) ягуаров (Métraux, 5, p. 78-84).

### *$M_{37}$ . Мундуруку: зять ягуара*

Один олень женился на дочери ягуара, впрочем, не подозревая об этом, ибо в то время все животные имели человеческий облик. Однажды он решает навестить родителей своей супруги. Жена предостерегает его: они злые и собираются его зашекотать. Если олень не сможет удержаться от смеха, то будет съеден.

Олень с честью выдерживает испытание, но когда родственники жены приносят оленя, которого они убили на охоте, и усаживаются за стол, чтобы съесть его, он понимает, что они ягуары.

На другой день олень объявляет, что идет охотиться, и в качестве дичи приносит мертвого ягуара. Теперь уже наступает черед ягуаров испытывать страх.

С тех пор олень и ягуары, сохраняя молчание, стали зорко следить друг за другом. «Как ты спишь?» — спрашивает ягуар у своего зятя. «С открытыми глазами, — отвечает тот, — а бодрствую я с закрытыми глазами. А ты?» — «Совсем наоборот». Поэтому ягуары не осмеливаются убежать, пока олень спит. Но как только он просыпается, они, считая, что глаза его закрыты, спасаются бегством. Олень же убегает в противоположном направлении (Murphy, I, p. 120).

### *$M_{38}$ . Мундуруку: зять обезьяны*

Один мужчина женился на женщине-обезьяне гуариба (*Alouatta* sp.), которая имела человеческий облик. Когда она забеременела, они решили навестить ее родителей. Но жена предупредила своего мужа об их злобности: ни под каким предлогом он не должен смеяться над ними.

Обезьяны потчевали человека едой из листьев купиуба (*Coupiá glabra*), которые обладают опьяняющим действием. Совсем опьянев, отец-обезьяна принимается петь, и его обезьянны ужимки заставляют мужчину рас-

смеяться. Придя в ярость, обезьяна дожидается, когда зять в свою очередь опьянеет, и укладывает его в гамак, привязанный на вершине дерева.

Мужчина просыпается, обнаруживает, что он остался один и не может спуститься. Пчелы и осы освобождают его и советуют ему отомстить за себя. Мужчина берет лук и стрелы, преследует обезьян и всех их убивает, кроме своей беременной жены. Позже она совершает кровосмесительное совокупление с собственным сыном: от этого союза происходят все обезьяны гуариба (Murphy, I, p. 118).

### *М<sub>39</sub>. Араваки Гайаны: запрещенный смех*

Различные мифологические происшествия соотносятся с посещением обезьян, над которыми нельзя смеяться под страхом смерти и под угрозой опасной связи смеха со сверхъестественными духами или с подражанием их голосу (Roth, I, p. 146, 194, 222).

В дальнейшем мы еще вернемся к этому превращению: ягуар → обезьяна. Интересующий нас теперь вопрос относится к важности смеха и его значимости. Несколько мифов позволяют ответить на него.

### *М<sub>40</sub>. Кайано-Горотире: происхождение смеха*

Один мужчина, в то время как его товарищи отправились охотиться, остался поработать в саду. Ошутив жажду, он направился к источнику, местонахождение которого в соседнем лесу было ему известно, а пока он пил, его внимание привлек странный шум, раздающийся где-то наверху. Он поднял глаза и увидел неведомое существо, которое, держась ногами, висело на ветке. Это было Кубен-нипре, существо с человеческим туловищем, но с крыльями и лапами летучей мыши.

Существо спустилось. Оно не знало человеческого языка и принялось, чтобы проявить свое дружеское расположение, ласкать мужчину. Но его восторженная нежность выражалась при помощи холодных рук и острых когтей; шекотание вызвало у мужчины первый взрыв смеха.

Приведенный в пещеру, похожую на высокое каменное жилище летучих мышей, мужчина заметил, что на полу, покрытом испражнениями летучих мышей, которые висели под сводом, не было никаких предметов или домашней утвари. Стены были украшены цветными изображениями и рисунками.

Хозяева встретили мужчину новыми ласками; он до такой степени изнемогал от шекотки и так сильно смеялся, что больше не мог этого терпеть. Когда его силы иссякли, он потерял сознание. Много времени спустя мужчина пришел в себя, ему удалось убежать, и он вернулся в свою деревню.

Индейцы возмущались, узнав о тех мучениях, которым он был подвергнут. Они снарядили карательную экспедицию и попытались, сжигая кучи сухих листьев в пещере, вход в которую они предварительно заделали, окурить всех летучих мышей во время их сна. Но животные убежали через выход, находившийся в верхней части свода, только одного малыша удалось схватить.

Стоило больших трудов вырастить его в деревне. Животное научилось ходить, но пришлось соорудить для него своего рода насест, на который

оно забиралось на ночь, чтобы спать вниз головой, вися на ногах. Вскоре оно умерло.

Воинственный индеец презирает смех и шекотание, которые хороши лишь для женщин и детей (Banner, *l.* p. 60-61).

Тот же мотив встречается в космологии Гуарайю из Боливии: на дороге, ведущей к Великому Предку, мертвые должны претерпеть различные испытания, одно из которых заключается в шекотании обезьяной маримона (*Ateles paniscus*), обладательницей острых когтей. Жертва, которая рассмеется, будет съедена (M<sub>41</sub>). Вероятно, на этом основании мужчины племени Гуарайю, как и Кайапо, презирают смех, рассматривая его как черту, присущую поведению женщины (Pierini, p. 709 и № I).

Этот параллелизм между мифологией Восточной Бразилии и Боливии подтвержден мифом боливийского племени Такана (M<sub>42</sub>). Он повествует о женщине, которая, сама о том не подозревая, вышла замуж за мужчину-летучую мышь, боящегося света. Поэтому днем он отсутствует под предлогом, что идет обрабатывать сад. По вечерам он возвещает о своем возвращении игрой на флейте. В конечном итоге он умирает от рук жены, раздраженной видом летучей мыши, которая, смеясь, смотрит на нее и в которой она не узнает своего мужа (Hissink-Hahn, p. 289-290).

У Апинае есть миф, аналогичный мифу Кайапо, хотя тема смеха здесь и не возникает (M<sub>43</sub>). Однако мы узнаем пещеру летучих мышей с выходом, находящимся в своде; заключение, рассказывающее о печальном конце попавшей в плен молодой летучей мыши, совпадает с версией Кайапо. У Апинае летучие мыши предстают врагами людей: они нападают на индейцев и проламывают им черепа церемониальными топорами в форме якоря. Окуренным животным удастся бежать; людям остаются церемониальные топоры и многочисленные украшения (Nim., 5, p. 179-180; C.E.Oliveira, p. 91-92).

Согласно другому мифу Апинае, эти топоры были унесены женщинами, которые отделились от мужчин, когда те убили их любовника-крокодила. Один из топоров был применен против мужчин, чья деревня, в результате, понесла потери, а затем два брата получили его от своих сестер (Nim., 5, p. 177-179).

Остановимся теперь на летучих мышах. Поражает то, что в двух мифах Же, в которых фигурируют летучие мыши, их роль заключается в том, чтобы «раскрыть» одного или нескольких героев, заставить их «взрываться» смехом или проломить им череп. Хотя смысловая окраска летучих мышей неоспоримо мрачная, они, подобно ягуару в других мифах Же, предстают как обладатели культурных благ. Эти блага представляют собой либо наскальную живопись<sup>29</sup>, либо церемониальные топоры (cf. Ryden), а также, возможно, и музыкальные инструменты в мифе Такана.

#### *M<sub>45</sub>. Терена: происхождение речи*

Подняв людей из недр земли, деминург Орекайувакаи хотел заставить их говорить. Он приказал им выстроиться в ряд друг за другом и позвал волчонка, с тем чтобы он заставил их смеяться. Волчонок начал всевозможным образом обезьяничать (*sic*), кусал себе хвост, но все было напрасно. Тогда Оре-



кайувакаи позвал маленькую красную жабу, которая забавляла всех своей потешной походкой. Когда она в третий раз прошла вдоль стоящих в ряд людей, те начали разговаривать и хохотать... (Baldus, 3, p. 219).

*М<sub>46</sub>. Бороро: супруга ягуара (частично; ср. ниже с. 166)*

В обмен на спасенную жизнь некий индеец был вынужден выдать свою дочь за ягуара. Когда она была беременна и уже вскоре собиралась рожать, ягуар, отправляясь на охоту, посоветовал ей не смеяться, какой бы повод для этого ни возник. Немного позже молодая женщина слышит противный и смешной голос громадной личинки (в некоторых версиях — матери ягуара), которая таким образом пытается заставить ее расстаться со своим серьезным видом. Женщина удерживается от смеха, но, как она ни старается, не может сдержать улыбки. Ее тотчас же охватывают жестокие боли, и она умирает. Ягуар успевает при помощи своих когтей сделать жене кесарево сечение. Он извлекает из трупa и тем самым спасает близнецов, которые в будущем станут культурными героями Бакороро и Итуборе (Colb., 3, p. 193).

Аналогичный миф (М<sub>47</sub>) Калапало из Верхнего Ксингу превращает эпизод смеха в эпизод громкого пуканья, которое издает свекровь, но в котором она обвиняет свою невестку (Baldus, 4, p. 45). Итак:

|                              | М <sub>46</sub> | М <sub>47</sub> |
|------------------------------|-----------------|-----------------|
| Обвиненный/запрещенный ..... | —               | +               |
| Верх/низ .....               | +               | —               |
| Внутренний/внешний .....     | +               | —               |

В мифе Гуйанаи (М<sub>48</sub>) одну женщину уволокли на небо за то, что она не удержалась от смеха при виде маленьких черепах, увлеченно изображавших балет (Van Coll, p. 486).

*М<sub>49</sub>. Мундуруку: супруга змея*

У одной женщины любовником был змей. Под предлогом сбора плодов сорвейры (*Coita utilis*) она отправлялась в лес, чтобы встретиться там со змеем, который жил как раз в дереве сорвейры. Они до вечера занимались любовью, и когда приходил момент расставаться, змей сбивал достаточное количество плодов для того, чтобы женщина могла наполнить свою корзину.

Охваченный подозрениями, брат женщины стал следить за ней, поскольку она была беременна. Не заметив ее любовника, он услышал, как сестра в разгаре своих забав воскликнула: «Не смеши меня так, Тупаше-ребе (имя змея)! У меня уже больше нет сил!» В конце концов брат видит змея и убивает его...

Позже сын, которого женщина родила от змея, отомстил за своего отца (Murphy, I, p. 123-126).

*М<sub>50</sub>. Тоба-Пилага: супруга змея*

Жила-была одна девушка, у которой не прекращалось менструальное кровотечение. «У тебя никогда не кончаются твои месячные?» — спрашивали у нее. «Только тогда, когда там мой муж». Но никто не знал, кто был ее мужем. Кроме того, девушка не переставая смеялась.

Наконец обнаружили, что она все время сидит в своей хижине как раз над отверстием, в котором расположился ее муж, питон. Ему расставляют ловушку, а потом убивают. И когда девушка рождает шесть змеенышей, их тоже убивают. Девушка превращается в игуану (Métreaux, 5, p. 65-66).

Одно замечание по поводу этого последнего мифа. Менструальное кровотечение героини прекращается только тогда, когда, как она говорит, «там» ее муж, т. е. когда благодаря обстоятельствам она оказывается в некотором смысле закупорена. Ибо «девушки для змея» обнаруживают в Южной Америке примечательную черту: они обычно откупорены<sup>\*23</sup>. Героиня одного, уже вкратце изложенного ( $M_{26}$ ), мифа Бороро была случайным образом оплодотворена кровью змея, которого ее муж убил на охоте. И сын-змея, зачатый таким образом, беседует с ней, выходит из ее утробы и по своему желанию возвращается в нее (см. выше, с. 102). Такое же обстоятельство встречается и в одном мифе Тенетехара ( $M_{51}$ ): сын любовницы змея каждое утро покидает чрево своей матери и возвращается туда вечером. Брат женщины советует ей спрятаться и убивает ребенка (Wagley-Galvão, p. 149). В соответствии с мифом Варрау ( $M_{52}$ ) женщина носит в своем теле уже самого любовника, который только время от времени покидает ее для того, чтобы взобраться на фруктовое дерево и обеспечить ее продовольствием (Roth, I, p. 143-144).

Целый ряд мифов, которые только что были рассмотрены, позволяют установить связь между смехом и различными модальностями телесной открытости. Смех есть открытость; он является причиной открытости; или же сама открытость возникает как комбинаторный вариант смеха. Таким образом, неудивительно, что шекотание, физическая причина смеха ( $M_{36}$ ,  $M_{37}$ ,  $M_{40}$ ,  $M_{41}$ ), может быть замещено другими причинами, равным образом физическими, телесной открытости.

### *$M_{53}$ . Тукуна: зять ягуара*

Один заблудившийся охотник добирается до жилища ягуара. Дочери ягуара приглашают охотника войти, не приминув объяснить ему, что обезьяна, которую он преследовал, является близким для них животным. Когда, почуяв запах человеческой плоти, возвращается ягуар, его жена прячет охотника под крышей. На обед ягуар принес казетету [ср. выше, с. 119]. Заставив предьявить ему дрожащего от страха человека, хищник, оближав охотника с головы до ног, сбрасывает свою кожу, принимает человеческий облик и без церемоний болтает с гостем, дожидаясь обеда.

Тем временем жена ягуара тайком предупреждает охотника, что мясо будет очень сильно приправлено пряностями и что, кушая его, он не должен показывать, что ему не по себе. Еда на самом деле обжигает рот, но мужчине, хотя и не без труда, удастся скрыть свои мучения. Ягуар восхищен, поздравляет его и выводит на дорогу, ведущую к деревне.

Но охотник сбивается с пути, возвращается к ягуару, который указывает ему другую дорогу; человек вновь сбивается с пути и возвращается к ягуару. Дочери ягуара предлагают ему жениться на них; охотник соглашается, ягуар его одобряет.

Однажды, уже гораздо позже, человек отправляется навестить своих. Его мать замечает, что он стал свирепым и что его тело начало покрываться

пятнами, похожими на окраску ягуара. Она решает покрасить сына толченым углем. Он убегает в лес, где его повсюду ищут жены, принадлежащие к роду людей. Большие охотника никогда не видели (Nim., I/3, p. 151-152).

Посредством двух различных осей симметрии этот миф соединяется, с одной стороны, — при условии перемены половой принадлежности действующих лиц на противоположную — с мифом Офайе о жене ягуара ( $M_{14}$ ), а с другой стороны, с мифом Мундуруку ( $M_{37}$ ), в котором рассказывается, как и в предыдущем, о чужаке, ставшем зятем ягуара. В этом последнем случае половая принадлежность осталась неизменной, однако мы наблюдаем двойное превращение: герой из оленя ( $M_{37}$ ) становится человеком ( $M_{53}$ ), а испытание, которому он подвергается, заключается уже не в шекотании, ставящем своей целью спровоцировать смех ( $M_{37}$ ), но в угощении острым рагу, с тем чтобы вызвать у героя стоны ( $M_{53}$ ). Более того, олень старается не есть пищу ягуара (которая подобна ему самому: это мясо оленя), в то время как человек ест пищу ягуара, хотя она ему и неподобна (несъедобна, потому что чрезмерно приправлена). Вследствие этого человек окончательно идентифицирует себя с ягуаром, в то время как олень окончательно отмежевывается от него.

Из обнаруживаемого изоморфизма двух мифов, который сам заслуживает отдельного изучения, следует, что смех, вызванный шекоткой, и стон, причиной которого является острая приправа, могут быть интерпретированы как комбинаторные варианты телесной открытости и, что специфично для данного случая, оральной открытости.

Наконец и ради того, чтобы закончить с темой смеха, нужно отметить, что в Южной Америке (как и в других регионах мира) некоторые мифы связывают смех и происхождение огня для приготовления пищи; это дает нам дополнительную гарантию того, что, задержавшись на теме смеха, мы не уходим в сторону от предмета нашего исследования.

*$M_{54}$ . Тукуна: происхождение огня и окультуренных растений (частично; ср. ниже, с. 166-167)*

Некогда люди не знали ни сладкого маниока, ни огня. Одной старой женщине открыли секрет сладкого маниока муравьи, а подруга женщины, ночная птица (козодой: *Caprimulgus* sp.), снабдила ее огнем (который она прятала в клюве); и женщина получила возможность испечь маниок, вместо того чтобы согреть его, выставив на солнце или положив под мышки.

Индейцы признают, что у старухи получились замечательные лепешки, и хотят узнать, как она их готовит. Та им отвечает, что она их просто печет на солнце. Птица, развеселившаяся от ее обмана, раздражается смехом, и все видят языки пламени, вылетающие у нее из клюва. Тогда ей насильно открывают клюв и отнимают у нее огонь. С того дня козодой стали обладателями широкого клюва (Nim., I/3, p. 131)<sup>30</sup>.

Хотя мотив смеха не присутствует здесь явным образом, было бы уместно привести миф Бороро, который связан с происхождением огня и позволяет нам увязать предшествующие соображения со всей совокупностью наших аргументов.

Некогда обезьяна<sup>24</sup> была подобна человеку: у нее не было шерсти, она передвигалась в пироге, питалась маисом и спала в гамаке.

Однажды обезьяна плыла на лодке вместе с преа (*Cavia aperca*) и, увидев, что тот жадно грызет маис, который был рассыпан по дну пирога, так как они возвращались с плантации, забеспокоилась: «Остановись, — сказала она спутнику, — а не то ты пробьешь корпус пирога, наберется вода, мы станем тонуть, ты не выберешься, и рыбы-пираньи тебя съедят». Но преа продолжал грызть маис, и то, что предвидела обезьяна, случилось. Так как обезьяна прекрасно умела плавать, ей удалось просунуть руку под жабры пираньи, и она достигла берега, потрясая своей добычей.

Немного позже она встречает ягуара, который приходит в восторг при виде рыбы и напрашивается на обед. «Но, — восклицает он, — где же огонь?» Обезьяна показывает ягуару на солнце, которое опускалось к горизонту, окутывая даль розоватым светом. «Там, — говорит она. — Ты его не видишь? Пойди, поищи».

Ягуар зашел очень далеко, но вернулся, признавшись в своей неудаче. «Ну как же, — снова начала обезьяна, — посмотри на него, какое оно красное и пылающее! Беги же, беги! И на этот раз дойди до самого огня, чтобы мы смогли зажарить нашу рыбу!» И ягуар пустился бежать...

Тогда обезьяна придумала способ добывания огня посредством трения одной палки о другую, и люди тотчас же узнали об этом от нее. Обезьяна разожгла сильный огонь, поджарила рыбу, которую и съела целиком, за исключением остова. После чего она взобралась на дерево — некоторые говорят, что это была йатоба, — и взгромоздилась на верхушке.

Когда разбитый от усталости ягуар вернулся и понял, жертвой какой злой шутки он оказался, возмущению его не было предела: «Проклятая обезьяна, я тебя прикончу одним укусом! Но где же ты?»

Сначала ягуар доедает остатки рыбы, затем ищет обезьяну по ее следам, но безуспешно. Обезьяна свистит, свистит еще раз. Наконец, ягуар замечает ее, просит обезьяну спуститься, но та отказывается, опасаясь, несмотря на уверения ягуара, как бы тот ее не убил. Тогда ягуар вызывает сильный ветер, который раскачивает вершину дерева; обезьяна цепляется за ветки, но вскоре силы ее иссякают, и она повисает лишь на одной руке. — «Я сейчас упаду, кричит она ягуару, открой свою пасть!» Ягуар всю раскрывает пасть, в которой обезьяна, кубарем слетев вниз, исчезает. Она попадает в живот хищника. А ягуар, ворча и облизывая отвислые губы, углубляется в лес.

Но дела у него идут плохо, ибо обезьяна так активно ворочается у него в животе, что он чувствует себя не в своей тарелке. Он умоляет обезьяну вести себя спокойно, но тщетно. Наконец обезьяна достает нож, вспарывает ягуару живот и выходит. Она сдирает с агонизирующего зверя шкуру и нарезает ее полосками, которыми украшает себе голову. Затем она встречает другого ягуара, преисполненного враждебными намерениями. Обезьяна обращает его внимание на свои украшения, и хищник, поняв благодаря этому, что его собеседница является истребительницей ягуаров, пугается и убегает прочь (Colb., 3. p. 215-217).

Прежде чем приступить к анализу этого важнейшего мифа<sup>31</sup>, можно было бы сделать несколько предварительных замечаний. Преа предста-

ет здесь как неосторожный, упрямый и неудачливый товарищ обезьяны. Он погибает из-за своего *обжорства*, которое становится причиной *продырявливания пироги* (т. е. открытость изготовленного объекта, восходящего к культуре, вместо — ср.  $M_5$  — физического тела, восходящего к природе). Преа, таким образом, находится на полпути между невнимательными сторожами из мифов Тоба-Матако  $M_{31}$ ,  $M_{32}$  (которые *закупорены* — спящие, глухие или немые) и неосторожным героем мифа Варрау  $M_{28}$  (который *взрывается* смехом), но в то же время пребывает в эксцентричной позиции (культура вместо природы; растительная пища, которую он ест сам, внешний по отношению к нему объект, вместо съеденной другими животной пищи — рыбы или мяса, — затрагивающий его собственное тело).

В одном мифе Офайе, некогда южных соседей Бороро, преа фигурирует как тот, кто принес людям огонь для приготовления пищи (роль, в мифе Бороро выпавшая на долю обезьяны, товарища преа).

#### *$M_{56}$ . Офайе: происхождение огня*

Некогда хозяйкой огня была мать ягуара. Животные договариваются украсть у нее одну головешку. Первым предпринимает попытку сделать это броненосец: он отправляется к старухе, заявляет ей, что ему холодно, просит погреться и получает разрешение. Чтобы усыпить старуху, он шепочет ее под мышками, и когда чувствует, что мышцы ее расслабились, хватается головешку и убегает. Однако женщина просыпается и свистит, подавая сигнал тревоги своему сыну — ягуару. Тот ловит броненосца и возвращает головешку.

Такая же неудача постигает и котиа, потом тапира, потом обезьяну-капуцина, обезьяну-ревуна и, наконец, всех остальных животных. Преуследовать в начинании, в котором другие потерпели неудачу, было предназначено такому невидному животному, как преа.

Но преа берется за дело с умом. Он приходит в жилище ягуара и говорит все, как есть: «Здорово, бабушка, как ты поживаешь? Я пришел за огнем». С этими словами он овладевает головешкой, нацепляет ее себе на шею и скрывается (ср.: Матако *in* Métraux, 3, p. 52-54 и 5, p. 109-110).

Поднятый по тревоге свистом матери ягуар собирается перерезать дорогу преа; но тому удается ускользнуть от него. Ягуар бросается преследовать вора, однако преа имеет преимущество в несколько дней. Наконец ягуар настигает его на другом берегу Параны. «Побеседуем, — говорит преа ягуару. — Теперь, когда ты утратил огонь, нужно, чтобы ты нашел какой-нибудь другой способ существования». В это время головешка (то, что следует затем, позволяет предположить, что это было, скорее, полено) продолжает гореть, «из-за чего становится все более и более легкой».

Преа является животным-обманщиком. Он был таким уже в то время; поэтому он и сумел обмануть ягуара, разъяснив ему, что никакие пищевые продукты не бывают более полезными, чем сырое и еще кровоточащее мясо. «Решено, — говорит ягуар, — попробуем»; и он когтями ударяет преа по морде, укорачивая ее: такой она с тех пор и осталась. В конечном итоге ягуар, которого преа (ответственный за ту опасность, что теперь представляет ягуар для людей) убеждает в возможности найти для

себя и другую добычу, читает преа лекцию по кулинарии: «Если ты спешишь, — зажги огонь, насади на вертел мясо и оставь его жариться: если у тебя есть время, — положи мясо печься в вырытую в земле и предварительно натопленную печь, набросав сверху для сохранности листву, землю и раскаленные угли». За время этих объяснений головешка догорает и гаснет.

Тогда ягуар объясняет преа способ добывания огня при помощи трения, и преа принимается странствовать по свету, зажигая повсюду огонь. Доходит огонь и до его деревни, где отец и другие обитатели устраивают преа триумфальный прием. В лесных зарослях еще можно увидеть прокаленные следы от огня, который принес преа (Ribeiro, 2. p. 123-124).

Как мы видим, в этом мифе Офайе как бы совершается переход от мифа Бороро об изобретении огня обезьяной, товарищем преа, к мифам Же о краже огня у ягуара людьми, которым помогали животные. Действительно, преа крадет огонь у ягуара (как и животные из мифов Же) и, потеряв его, разъясняет людям способ добывания огня, как обезьяна в мифе Бороро.

По поводу сюжета с преа, всегда отмечали, что он случайным образом объясняет, почему у этого животного короткая морда. Однако это важный момент, так как мы уже видели ( $M_{18}$ ), что Кайапо отличают каэтету от квуэйксада по длине их рыла. В одном замечании Ванзолини (p. 160) указывается, что Тимбира, чтобы отличать разные виды грызунов, ориентируются на наличие или отсутствие у них хвоста. В мифах, которые мы успели рассмотреть к настоящему моменту, фигурируют два вида грызунов. Преа (*Cavia apera*) является маленьким товарищем обезьяны ( $M_{55}$ ) или «братишкой» животных ( $M_{56}$ ): котиа, или агути (*Dasyprocta* sp.), — братишкой героя в референтном мифе ( $M_1$ ). С другой стороны, миф Кайапо ( $M_{57}$ ; Métraux, 8, p. 10-12) говорит о двух сестрах, одна из которых превратилась в обезьяну, а другая — в пака (*Coelogenys paca*). О *Dasyprocta* sp. одним зоологом сказано, что «это вид, обладающий наибольшей важностью в качестве источника пищи на протяжении всего года», а о *Coelogenys paca* — «что он является одним из наиболее ценимых видов дичи» (Gilmore, p. 372). Агути (*Dasyprocta*) весит от 2 до 4 кг, пака — до 10 кг. По мифу Офайе мы знаем ( $M_{56}$ ), что к преа относились как к очень маленькому животному, самому незначительному из всех. Близкий родственник кобайе, он имеет от 25 до 30 см в длину, и на юге Бразилии его презирают как дичь (Ihering, статья «Преа»).

Объединив все эти моменты, мы испытываем искушение установить между двумя типами грызунов или между одним типом грызунов и одним типом обезьян связь, аналогичную той, что была установлена также при помощи мифов между двумя видами свиней. Противоположность между длинным и коротким (применительно к рылу и шерсти свиней, см.:  $M_{16}$ ,  $M_{18}$  и с. 86) помогла бы нам противопоставить две группы, сведенные вместе в других сюжетах: обезьяну и преа ( $M_{55}$ ), обезьяну и пака ( $M_{57}$ ), а также, имея в виду подобие их положения в  $M_1$ ,  $M_{55}$  и  $M_{134}$ , котиа и преа... Но мы не знаем с точностью, на чем основано такое про-

типовопоставление: на относительном росте, на длине морды, на наличии или отсутствии хвоста? Тем не менее оно существует, так как миф Мундуруку ( $M_{58}$ ) объясняет, как животные создали влагалище для женщин, когда те его не имели. Влагалища, сформированные агути, были длинными и узкими, а получившие форму от пака, оказались округлыми (Murphy, *l.* p. 78).

Если бы гипотеза (к которой мы здесь еще только осторожно приближаемся) подтвердилась, можно было бы установить равнозначность этих мифов по отношению к мифам о происхождении диких свиней в следующей форме:

а) копытные:

|         |                                       |          |
|---------|---------------------------------------|----------|
|         | квуэйксада (110 см) > каэтету (90 см) |          |
| рыло:   | длинное                               | короткое |
| шерсть: | длинная                               | короткая |

б) грызуны:

пака (70 см) > агути (50 см) > преа (30 см) > крыса (Cecomys)

|                            |                                      |                          |                             |
|----------------------------|--------------------------------------|--------------------------|-----------------------------|
|                            |                                      | «короткая морда» (Офайе) |                             |
| «без хвоста» <sup>32</sup> |                                      | «нет хвоста...           | ...длинный хвост» (Тимбира) |
| «округлое влагалище...     | ...удлиненное влагалище» (Мундуруку) |                          |                             |

а) *крупная дичь*: (квуэйксада : каэтету) :: (длинное : короткое);

б) *мелкая дичь*: (обезьяна : грызуны x, y) :: (грызун x : грызун y) :: (длинное : короткое).

При таком подходе можно было бы интерпретировать данную группу как менее ярко выраженную трансформацию той, которая включает в себя мифы о происхождении диких свиней, что позволило бы объединить эти последние посредством дополнительного связующего момента с группой мифов о происхождении огня. Впрочем, взаимопротивопоставление крупной и мелкой дичи непосредственно дано этими мифами. О Карусакайбе, ответственном за происхождение свиней, Мундуруку говорят, что «до него существовала только мелкая дичь и что благодаря ему появилась крупная дичь» (Tocantins, p. 86). Концептуализация пары квуэйксада-каэтету в виде пары противоположностей подтверждена комментарием Кардуса (p. 364-365), очевидным образом обусловленным туземным влиянием.

Подобное исследование слишком далеко увело бы нас от тех границ, которые мы определили для себя, а посему лучше наглядно показать связь между двумя группами мифов о происхождении огня (который был украден у ягуара или же способ получения которого был объяснен обезьяной и преа<sup>33</sup>), применяя при этом более непосредственный по своему характеру метод.

На самом деле ясно, что миф Бороро о происхождении огня (M<sub>35</sub>) и мифы Же на ту же тему (от M<sub>7</sub> до M<sub>12</sub>) строго симметричны (таблица на с. 130-131).

Если бы оппозиция обезьяна/преа могла быть интерпретирована как смягченная форма оппозиции квуэйксада/каэтету, что мы и предположили в нашей гипотезе, то мы располагали бы дополнительным измерением, так как эта вторая оппозиция отсылает нас к следующей: муж сестры/брат жены, т. е. к отношениям между двумя героями мифов Же. Но существует одно, еще более убедительное доказательство правомерности нашей реконструкции.

Версия Кайапо-Кубен-кран-кеги (M<sub>8</sub>) содержит одну деталь, которая сама по себе непостижима и которую может прояснить только миф Бороро (M<sub>35</sub>). Действительно, Кайапо отмечают, что, когда ягуар поднимает голову и обнаруживает на скале героя мифа, он следит за тем, чтобы его рот был прикрыт. Однако обезьяна из мифа Бороро в тот момент, когда чувствует, что сейчас будет схвачена, просит ягуара открыть пасть, что он и делает. Итак, в одном случае мы имеем объединение опосредованное (а следовательно, спасительное), которое происходит по направлению снизу вверх, а в другом случае — объединение неопосредованное (и следовательно, гибельное), которое осуществляется сверху вниз. Таким образом, миф Кайапо становится яснее благодаря мифу Бороро: если ягуар Кайапо не прикрыл бы лапой свою пасть, то герой упал бы в нее и был бы проглочен, что как раз и становится участью обезьяны из мифа Бороро. В одном случае ягуар закрывается, в другом он открывается, ведя себя либо как глухие и немые сторожа из мифов Тоба-Матако (M<sub>31-32</sub>), либо как смеющийся (а не пожирающий) брат из мифа Варрау (M<sub>28</sub>), который сам оказывается проглоченным из-за того, что был «открыт».

С другой стороны, миф Бороро о происхождении огня помогает уточнить семантическое положение обезьяны, занимающей позицию между ягуаром и человеком. В качестве человека обезьяна противостоит ягуару; в качестве ягуара она является обладательницей огня, которого человек не знает. Ягуар оказывается противоположностью человека; обезьяна же, скорее, его двойником. Таким образом, обезьяна как персонаж мифа собрана из фрагментов, заимствованных у обоих полюсов оппозиции. Некоторые мифы меняют ее местами с ягуаром (M<sub>38</sub>), другие, подобно только что проанализированному, ставят ее на место человека. Наконец, иногда мы встречаем полноценную треугольную систему: Тукуна объясняют в своем мифе (M<sub>60</sub>), что «повелитель обезьян» имел человеческий образ, хотя он и принадлежал к расе ягуаров (Nim... 13, p. 149).

Поражает очевидное противоречие мифов, относящихся к смеху. Почти все они приписывают смеху губительные последствия, наиболее часто встречающимся из которых оказывается смерть. Некоторые связывают смех с событиями положительными: обретение огня для домашнего оча-



га ( $M_{34}$ ), происхождение речи ( $M_{45}$ )... Здесь уместно вспомнить, что Боро-ро различают два вида смеха: смех, который возникает от простого шекотания, носящего физический либо духовный характер, и торжествующий смех как культурное изобретение ( $M_{20}$ ). Действительно, оппозиция природа/культура подразумевается во всех этих мифах, на что мы уже указывали в связи с мифами о летучих мышах ( $M_{40}$ ,  $M_{43}$ ). В самом деле, эти животные воплощают в себе радикальное разделение природы и культуры, что хорошо иллюстрируют их пещеры, лишённые какой бы то ни было обстановки, и это разделение оказывается, таким образом, сведённым к сопоставлению богато украшенных стен и контрастирующего с ними пола, покрытого испражнениями ( $M_{40}$ ). Более того, летучие мыши монополизировали символы культуры — наскальную живопись и церемониальные топоры. Своими шекотками и ласками они провоцируют смех, возникающий в соответствии с природой; это чисто физический смех, звучащий, в некотором смысле, «впустую», т. е. смех, который, собственно говоря, убивает, хотя в  $M_{43}$  он и играет роль комбинаторного варианта открытости черепов, достигнутой благодаря удару топора. Возникает ситуация, противоположная  $M_{45}$ , где герой-цивилизатор «открывает» людей, предлагая им зрелище, чтобы они смогли выразить себя при помощи членораздельной речи, которой не знают летучие мыши ( $M_{40}$ ), не имеющие иного выбора, кроме «антикоммуникативности».

|   |                       |                                    |                             |  |
|---|-----------------------|------------------------------------|-----------------------------|--|
| $M_{55} \left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ животных:} \end{array} \right.$       | обезьяна > преа       | приключение, происходящее на воде  | слишком смелое животное (<) | животное (<) уходит со сцены (мертвое) |
| $M_7 \left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ человека} \\ M_{12} \end{array} \right.$ | человек а > человек б | приключение, происходящее на земле | слишком робкий человек (<)  | человек (>) уходит со сцены (живой)    |

|   |                   |   |  |
|---|-------------------|---|--|
| $M_{55} \left\{ \begin{array}{l} \text{животное,} \\ \text{находящееся} \\ \text{в изоляции (>)} \end{array} \right.$ | встреча с ягуаром | <i>негативное посредничество обезьяна/ягуар</i>                         |  |
|   |                   | 1) дичь, живущая в воде (рыба), предложенная и отвергнутая обезьяной    | 2) ягуар заглатывает обезьяну          |
| $M_7 \left\{ \begin{array}{l} \text{человек,} \\ \text{находящийся} \\ \text{в изоляции (<)} \end{array} \right.$     |                   | <i>позитивное посредничество ягуар/человек</i>                          |  |
| $M_{12}$  |                   | 1) дичь, живущая в воздухе (птицы), затребованная ягуаром и принятая им | 2) ягуар избегает заглатывать человека |

|                   |   |   |   |
|-------------------|---|---|---|
| $M_{55}$          | $\left\{ \begin{array}{l} \text{обезьяна принуж-} \\ \text{дает ягуара} \\ \text{принять ответ} \\ \text{(=) тень огня} \\ \text{за огонь} \end{array} \right.$ | обезьяна, обладательница<br>потенциального огня | обезьяна, обладательница<br>культурных объектов<br>(пирог, палок для<br>добывания огня, ножа) |
| $M_7$<br>$M_{12}$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{человек} \\ \text{не принуждает} \\ \text{ягуара принимать} \\ \text{тень за возмож-} \\ \text{ную добычу} \end{array} \right.$ | ягуар, обладатель<br>действительного огня       | ягуар, обладатель<br>культурных объектов<br>(лука, горящего полена,<br>хлопчатых нитей)       |

//

|                   |   |                |   |                                    |
|-------------------|---|----------------|---|------------------------------------|
| $M_{55}$          | $\left\{ \begin{array}{l} \text{обезьяна} \\ \text{наверху,} \\ \text{ягуар} \\ \text{внизу} \end{array} \right.$ | ягуар-людоед   | объединение<br>как результат<br>принуждения | обезьяна <i>в животе</i><br>ягуара |
| $M_7$<br>$M_{12}$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{человек} \\ \text{наверху,} \\ \text{ягуар} \\ \text{внизу} \end{array} \right.$  | ягуар-кормилец | объединение<br>как результат<br>соглашения  | человек <i>на спине</i><br>ягуара  |

//

|                   |  |                                       |   |
|-------------------|--|---------------------------------------|---|
| $M_{55}$          | $\left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ ягуара (пол} \\ \text{не обозначен)} \end{array} \right.$           | 1 ягуар убитый,<br>другой — убегающий | кожа, содранная<br>с ягуара<br>(природный объект) |
| $M_7$<br>$M_{12}$ | $\left\{ \begin{array}{l} 2 \text{ ягуара} \\ \text{(1 самец,} \\ \text{1 самка)} \end{array} \right.$ | 1 ягуар убитый,<br>другой — покинутый | огонь, отнятый<br>у ягуара<br>(культурный объект) |

## II. Короткая симфония

### 1. Же

Работа, которая была нами проделана до сих пор, позволила объединить множество мифов. И, стремясь придать большую обоснованность и надежность наиболее очевидным из обнаруженных между ними связей, мы собирали из разных мест исходящие нити, намереваясь увязать их друг с другом, чтобы на этой основе можно было бы утверждать в соответствии с нашим предположением, что все уже рассмотренные мифы обладают собственным местом в некоей отличающейся внутренней связностью целостности.

Итак, попытаемся охватить единым взглядом тот ковер, который удалось нам сшить из разрозненных лоскутков, и будем действовать так, будто работа над ним уже окончена, не обращая внимания на остающиеся в нем просветы. Все привлекаемые нами мифы делятся на четыре большие группы, разбитые на пары с помощью характеристик, даваемых им благодаря анализу антитетичных поступков героя.

Первая группа выводит на сцену героя, отличающегося сдержанностью: он не позволяет себе стонать, когда его принуждают поглощать пищу, способную вызывать раздражение ( $M_{33}$ ); он удерживается от смеха, когда его шекочат ( $M_{37}$ ) или когда перед ним разыгрывают комедию (от  $M_7$  до  $M_{12}$ ).

Герой второй группы, напротив, не сдержан: он не удерживается от смеха, когда его собеседник жестикулирует ( $M_{28}$ ,  $M_{38}$ ,  $M_{48}$ ) или говорит смешным голосом ( $M_{46}$ ). Он не переносит, когда его шекочат ( $M_{40}$ ). Ему не удастся не открывать рот при еде, следовательно, не чавкать ( $M_{10}$ ); он не может не прислушиваться, поэтому подвержен голосам призраков ( $M_9$ ). Наконец, он не удерживается от расслабления сфинктера: либо из-за того, что слишком сильно смеется ( $M_{49}$ ,  $M_{50}$ ), либо потому, что — как в референтном мифе — у него разгрызано заднепроходное отверстие, либо в связи с тем, что он является несущим смерть пускателем газов ( $M_5$ ).

Таким образом, сдержанность и несдержанность, закрытость и открытость первоначально противостоят друг другу как демонстрация меры

и ее нарушения. Но мы сразу же обнаруживаем, что возникают две группы, дополняющие предыдущие, в которых сдержанность обретает значение нарушения меры (потому что она зашла слишком далеко), а несдержанность (если та еще не зашла слишком далеко) проявляется, наоборот, как умеренное поведение.

Неумеренная сдержанность присуща героям нечувствительным или тихим ( $M_{29}$ ,  $M_{30}$ ); героям-обжорам, которые не могут нормальным образом освободиться от «содержащейся» в них пищи и которые, таким образом, остаются закрытыми ( $M_{35}$ ) или обреченными на опорожнение, приводящее к летальному исходу ( $M_5$ ); а также неосторожным либо нескромным героям, которые засыпают, оказываются (предположительно) глухими или (становятся) немymi ( $M_{31}$ ,  $M_{32}$ ). Хаксли (р. 149-150) настаивает на том, что на уровне мифа пищеварительный процесс может быть уподоблен произведению культуры и, следовательно, противоположный процесс, т. е. рвота, соответствует регрессивному движению от культуры к природе. Конечно, в этой интерпретации содержится доля истины, но ее нельзя принимать в качестве обобщения вне рамок конкретного контекста, что обычно является правилом при изучении мифов. Известны многочисленные примеры, обнаруженные и в Южной Америке, и в других местах, когда рвота выполняет противоположную семантическую функцию: она понимается, скорее, как средство восхождения к культуре, чем как сигнал о возвращении к природе. С другой стороны, стоит добавить, что переваривание пищи противостоит в этом отношении не только рвоте, но также и кишечной непроходимости, притом что первая по своему смыслу является приемом пищи, подвергнутым обращению, а вторая представляет собой удержание выделений. Женщина из мифа Бороро ( $M_5$ ) выводит из себя рыб в виде болезней, не имея возможности освободиться от них посредством испражнения; маленький мальчик-обжора из другого мифа Бороро ( $M_{35}$ ) теряет дар речи, потому что ему не удастся при помощи рвоты исторгнуть из себя проглоченные им горячие плоды. Предки Тфена ( $M_{45}$ ) обретают этот дар, потому что смех снимает печать с их уст.

Умеренная несдержанность свойственна героям, которые умеют общаться со своим противником, соблюдая сдержанность и — хотелось бы об этом сказать — поднимаясь выше уровня словесного общения: спокойно позволяя обнаружить себя ( $M_7$ ,  $M_8$ ,  $M_{12}$ ) или обращая на себя внимание плевками ( $M_9$ ,  $M_{10}$ ) и свистом ( $M_{32}$ ,  $M_{33}$ ).

Таким образом, о чем бы ни шла речь: о противостоянии комическому заблуждению, о сдерживании смеха (по причинам физического или психического характера) или о том, чтобы не есть с шумом (пусть даже шум происходит от пережевывания пищи или связан с жалобами, вызванными очень сильно приправленной едой). — все эти мифы объединены диалектикой открытости и закрытости, обнаруживающей себя на двух уровнях: на уровне высоко (рот, ухо) и низко (анус, мочеиспускательный канал, влагалище) расположенных отверстий<sup>34</sup>; наконец, открытость толкуется то как истечение (шума, выделений, пота, запаха), то как восприятие (шума).

Таким образом, мы получаем набросок целой системы:

|      | M <sub>1</sub>                    | M <sub>2</sub>     | M <sub>9</sub>               | M <sub>10</sub>           | M <sub>46</sub> | M <sub>49</sub> , M <sub>50</sub> | M <sub>53</sub> |
|------|-----------------------------------|--------------------|------------------------------|---------------------------|-----------------|-----------------------------------|-----------------|
| Верх |                                   | выделять<br>наружу | слишком<br>хорошо<br>слышать | с шумом<br>жевать<br>пищу | смеяться        | смеяться                          | стонать         |
| Низ  | извергать,<br>не пере-<br>варивая | пукать             |                              |                           |                 | мочиться,<br>менстру-<br>ировать  |                 |

Если мы заменим оппозицию верх/низ оппозицией переднее/заднее и если мы, исходя из этого, составим формулу:

*рот : ухо :: влагалище : анус,*

то предыдущая таблица может быть упрощена:

|                                | M <sub>1</sub> | M <sub>2</sub> | M <sub>5</sub> | M <sub>10</sub> | M <sub>46</sub> | M <sub>49</sub> , M <sub>50</sub> | M <sub>53</sub> |
|--------------------------------|----------------|----------------|----------------|-----------------|-----------------|-----------------------------------|-----------------|
| Верх(+)/низ(—)                 | —              | —              | +              | +               | +               | +, —                              | +               |
| Переднее(+)/<br>заднее(—)      | +              | —              | —              | +               | +               | +                                 | +               |
| Выделение(+)/<br>восприятие(—) | +              | +              | —              | +               | —               | —, +                              | +               |

(Хотя M<sub>10</sub> и M<sub>53</sub> и ставят проблему в идентичных в формальном смысле терминах, однако они различаются в исходе, так как в M<sub>53</sub> герою удается остаться спокойным, хотя еда ягуара и обжигает ему рот, а в M<sub>10</sub> герой ест с шумом, поскольку пища, предложенная ягуаром, хрустит у него на зубах.)

## 2. Бороро

А теперь вернемся к мифам, собранным в первой части. Что общего между референтным мифом (M<sub>1</sub>) и группой мифов Же о происхождении огня (от M<sub>7</sub> до M<sub>12</sub>)? На первый взгляд, только эпизод с Разорителем Птичьих Гнезд. Миф Бороро начинается с истории об инцесте, которая не дает о себе знать явным образом в мифах Же. И наоборот, содержание мифов Же вращается вокруг посещения ягуара — обладателя огня, которое, как предполагается, обусловлено обработкой продуктов огнем<sup>25</sup>; а в мифе Бороро мы не находим ничего подобного. Беглый анализ подтолкнул бы нас к выводу, что эпизод с Разорителем Птичьих Гнезд заимствован либо племенем Бороро, либо племенем Же и включен в контекст, совершенно отличный от того, от которого он ведет свое происхождение. Мифы в таком случае предстали бы как составленные из обрывков и кусочков.

Наша же цель — обосновать, что все обстоит как раз противоположным образом, что речь во всех случаях идет об одном и том же мифе и видимые несовпадения между версиями нужно трактовать как результаты тех же превращений, которые происходят в лоне одной группы.

Во-первых, все версии (Бороро — М<sub>1</sub> и Же — от М<sub>7</sub> до М<sub>12</sub>) упоминают об использовании лука и стрел, изготовленных из веток. Некоторые из версий позволяют предположить, что в этом нужно видеть рассказ о происхождении оружия для охоты, так как огонь, секрет которого хранит ягуар, пока еще не известен людям. Миф Бороро не содержит эпизода с ягуаром, но изобретение лука и стрел обреченным и изголодавшимся героем, находящимся на вершине скалы, указывает на то, что создание, или вос-создание, оружия для охоты является мотивом, общим для всей рассматриваемой совокупности мифов. Впрочем, можно отметить, что изобретение лука и стрел в отсутствие ягуара (отсутствие в мифе) прекрасно согласуется с открытием огня обезьяной в отсутствие (сиюминутное) ягуара в М<sub>35</sub>, тогда как в соответствии с мифом Же герой получает непосредственно от ягуара (вместо того чтобы изобретать) уже изготовленные лук и стрелы и горящий огонь.

Обратимся теперь к несовпадению более серьезному. Все мифы Же (от М<sub>7</sub> до М<sub>12</sub>) являются мифами о происхождении — о происхождении огня. Может показаться, что данный мотив полностью отсутствует в мифе Бороро. Верно ли это?

Авторы «*Os Bororcs orientais*» дважды делают важное замечание по поводу этого мифа. Он заключает в себе, говорят они, рассказ о «происхождении ветра и дождя» (Colb., 3, p. 221, 343). Кроме того, они предаются геологическим рассуждениям об эрозии, вызываемой дождями, о латеризации почвы и образовании обрывистых скал, подобных громадным стенам, и «котлов», вырываемых у подножий гор стекающими сверху водами. Во время сезона дождей эти котлы, обычно полные земли, заполняются водой и начинают напоминать причудливые сосуды. Данное замечание, которое не отсылает нас ни к какому событию из мифа (хотя и выступает в качестве предварительного условия для него), обладало бы особого рода значимостью, если бы — что характерно для настоящей работы — оно повторяло толкование рассказчика мифов. Ведь мифы Же, с которыми мы и хотим сблизить референтный миф, на самом деле совершенно недвусмысленно сообщают о происхождении приготовления пищи.

Однако в мифе Бороро содержится намек лишь на одиночную бурю, и нет в тексте никаких указаний на то, что она была первой. Мы помним, что герой возвращается в свою деревню и в ту же ночь разыгрывается сильная буря, которая гасит все очаги, кроме одного. Однако вывод, сделанный из первой опубликованной версии М<sub>1</sub>, обнаружил свой очевидный этиологический характер (ср. выше, с. 43–53), и хотя во второй версии картина несколько меняется, комментарий подтверждает, что индейцы толкуют миф именно таким образом. Следовательно, миф Бороро тоже оказывается мифом о происхождении, но уже не огня, а дождя и ветра, которые — в тексте совершенно ясно говорится об этом — противоположны огню, так как они тушат его. В некотором смысле, это антиогонь.

Более того. Буря загасила все очаги в деревне, за исключением очага в хижине бабушки героя<sup>35</sup>; таким образом герой на короткое время оказывается в ситуации ягуара: он — обладатель огня, и все жители деревни должны обращаться к нему и просить у него головешку для того, чтобы вновь разжечь потухший огонь. В этом смысле миф Бороро также относится к мифам о происхождении огня, хотя открыто этого и не обнаруживает. Отличие данного мифа от версий Же можно усмотреть в мень-

шей отчетливости, с которой в нем трактован этот общий для них мотив. Здесь действительно событие включено в историческое время деревенской жизни, а не отнесено к мифическому времени, притом что последний вариант указывает на появление искусств, свидетельствующих о рождении цивилизации. В первом случае огонь утрачен ограниченной общностью людей, которые им обладали; в другом случае он дарован всему человечеству, которое его до тех пор не знало. Однако версия Крахо ( $M_{11}$ ) предлагает промежуточную формулу: человечество (все человечество) обнаруживает, что оно оказалось лишенным огня, поскольку культурные герои, которые покидают людей, уносят огонь с собой<sup>36</sup>.

Предшествующее доказательство можно было бы усилить, если бы удалось интерпретировать имя героя референтного мифа — Геригуигуатуго, исходя из слов *geriigigi*, «дрова», и *атуго*, «ягуар», т. е. *ягуар, обладающий дровами*, которого мы знаем как героя мифов Же; однако в мифах Бороро подобный герой отсутствует, хотя прекрасно вписался бы в этимологию имени, принадлежащего персонажу, который выполняет, как мы только что видели, именно эту функцию. Тем не менее было бы рискованно идти по такому пути, так как имеющиеся в нашем распоряжении транскрипции сомнительны с фонологической точки зрения. С другой стороны, в дальнейшем мы подтвердим (с. 216) правильность этимологии, предложенной Кольбачини и Альбисетти, не исключая при этом *a priori*, что то же самое имя собственное могло бы иметь и несколько интерпретаций.

Как бы то ни было, мы больше не нуждаемся в дополнительных доказательствах принадлежности мифа Бороро к той же группе, к которой относятся и мифы Же, а также можем констатировать, что существующая между ними связь обретает форму превращения. Это превращение состоит: 1° в ослаблении оппозиций в плане того, что относится к происхождению огня; 2° в явно выраженной инверсии этиологического содержания, которое здесь сводится к происхождению ветра и дождя — антиогня; 3° в подмене героя, занявшего место, которое в мифах Же принадлежит ягуару — обладателю огня; 4° в соотносимой замене родственных связей на противоположные: ягуар из мифов Же является отцом (приемным) героя, в то время как герой мифа Бороро, который совмещается с ягуаром, является сыном (настоящим) отца, принадлежащего к человеческому роду; 5° в подмене (эквивалентной инверсии) семейных отношений: в мифе Бороро мать «приближена» (как вступившая в кровосмесительную связь), а отец «отдален» (как убийца); в версиях Же, напротив, именно приемный отец «приближен», он действует как покровитель ребенка, которого, словно мать, носит, моет, поит, кормит, и выступает *против* матери, ранить или убить которую побуждает своего сына, в то время как приемная мать «отдалена», так как охвачена желанием совершить убийство.

Наконец, герой мифа Бороро не является ягуаром (хотя неясным образом и выполняет его функцию), однако нам говорят, что с целью убийства своего отца он превращается в оленя. Проблемы, относящиеся к семантической позиции животных из отряда оленей в южноамериканской мифологии, будут обсуждены в другом месте, здесь же мы ограничимся формулированием правила, которое позволяет превратить этот эпизод в соответствующий эпизод из мифов племени Же. Версия Же выводит на сцену настоящего ягуара, который не убивает своего «ложного» (приемного) сына, хотя такое поведение согласуется и с природой ягуара (хищника), и с природой

героя (находящегося в положении добычи). В мифе Бороро, наоборот, ложный олень (переодетый герой) убивает своего настоящего отца, хотя такое поведение вступает в противоречие с природой оленя (травоядного животного) и с природой жертвы (охотника, ждущего зверя в засаде). Напомним, что убийство имело место во время охоты, которой руководил отец.

Во множестве северо- и южноамериканских мифов позиции ягуара и оленя, образующих одну пару, как согласуются друг с другом, так и противостоят друг другу. Обнаружение этих соотношений в мифах племен, относительно близких к Бороро, значимо для нас в том отношении, что Кайуа, живущие на юге Мату-Гросу, близость которых в лингвистическом отношении остается сомнительной, превращают ягуара и оленя в первых обладателей огня (M<sub>62</sub>; Schaden, p. 107-123). Эти два вида, в данном случае объединенные (однако здесь имеется в виду изначальное время), в соответствии с мифом Мундуруку, оказываются противоположными друг другу (M<sub>37</sub>). А мифы Тукуна (M<sub>63</sub>), аналоги которым мы обнаруживаем в Северной Америке (а именно, у Меномини), объясняют, что некогда олени были ягуарами-антропофагами и что герои, превращенные в оленей, становятся в связи с этим способными играть роль либо жертвы, либо убийцы (Nim., 13, p. 120, 127, 133).

### 3. Тупи

Есть и другие основания отнести миф Бороро к мифам о происхождении огня, несмотря на присущую ему крайнюю сдержанность в этом вопросе. Отдельные детали, требующие внимательного рассмотрения, действительно кажутся отголосками других мифов о происхождении огня, которые, на первый взгляд, не обладают никаким сходством с мифами из группы племени Же, а происходят от другого лингвистического семейства — группы Гуарани.

Как рассказывали Апапокува (M<sub>64</sub>), жившие в середине XIX в. на крайнем юге штата Мату-Гросу:

Герой-цивилизатор Ниандерикуей притворился однажды мертвым и достиг в этом такого правдоподобия, что его тело начало разлагаться. Питающиеся падалью грифы из семейства южноамериканских ястребов, которые были тогда обладателями огня, собрались вокруг трупa и разожгли костер, чтобы зажарить героя. Как только они положили его среди углей, Ниандерикуей зашевелился, обратил птиц в бегство, овладел огнем и отдал его людям (Nim., 1, p. 326 sq.; Schaden, 2, p. 221-222).

Более содержательна парагвайская версия того же мифа.

#### *M<sub>65</sub>. Мбиа: происхождение огня*

После того как первая Земля была уничтожена потоком, посланным в качестве кары за кровосмешение, боги создали вторую и велели спуститься на нее своему сыну Ниандеру Па-па Мири. Тот создал новых людей и занялся добыванием для них огня, единственными обладателями которого были колдуны-стервятники.



Ниандеру объясняет своему сыну — жабе, что притворится мертвым, а тот должен будет овладеть углями, как только, придя в себя, он их разбросает.

Колдуны приближаются к труп, который они находят соблазнительно жирным. Под предлогом того, что якобы собираются его воскрешать, они разводят костер. Герой то шевелится, то притворяется мертвым, пока у колдунов не наберется достаточного количества углей, которыми он вместе со своим сыном овладевает; затем они наполняют углями две деревянные, отныне предназначенные для получения огня посредством трения. В наказание за свое каннибальское поведение колдуны навсегда остаются грифами, которые, «не испытывая уважения к большому предмету» (к труп), питаются падалью и никогда не будут жить безупречной жизнью (Cadogan, p. 57-66).

Хотя ранние авторы и не указывали на наличие этого мифа у племени Тупинамба, но он довольно часто встречается у племен, говорящих на языке Тупи, и тех, на которые Тупи оказали влияние. Несколько версий возникло в бассейне Амазонки — у Темба, Тенетехара, Тапирапе, Чипайа. Другие идут от Чако и с северо-востока Боливии — от Шороти, Тапие, Ашлуслай, Гуарайю. Этот миф известен также у Ботокудо (Nim., 9, p. 111-112) и у непосредственных соседей Бороро — Бакаири и Терена. На территории от Гайаны до северных регионов Северной Америки он представлен широко, но в измененном виде: в нем отсутствует тема кражи огня, однако ее заменяет история пленения дочери стервятников, бдительность которых герою, принимающему вид мертвого тела, удастся обмануть (ср., например, G.G.Simpson, p. 268-269, а также общие рассуждения Koch-Grünberg, I, p. 278 sq.). Приведем в качестве примера три версии Тупи мифа о происхождении огня.

#### *М<sub>66</sub>. Темба: происхождение огня*

Некогда огнем владел царствующий гриф, и люди были вынуждены высушивать для себя мясо на солнце. Однажды они решили завладеть огнем и убили с этой целью тапира. Когда его останки начали разлагаться и наполнились червями, царь грифов спустился с неба вместе с другими грифами. Стервятники сняли свои туники из перьев и предстали в человеческом облике. Разложив большой костер, они завернули червей в листья и принялись их жарить [ср. М<sub>105</sub>]. Люди спрятались недалеко от останков тапира и со второй попытки, поскольку первая завершилась неудачей, сумели похитить огонь (Nim., 2, p. 289).

#### *М<sub>67</sub>. Чипайа: происхождение огня*

Чтобы похитить огонь у владевшей им хищной птицы, демиург Ку-мапхари притворился мертвым и сделал так, что казалось, будто его труп уже начал разлагаться. Южноамериканские ястребы сожрали демиурга, однако орел укрыл огонь в безопасном месте. Тогда Кумапхари, приняв облик косули, вновь притворяется умершим; но обмануть птицу не удалось. Демиург придумывает новую хитрость и превращается в два куста, в которых орел решает спрятать свой огонь. Кумапхари овладевает огнем, и орел соглашается преподавать ему искусство добывания огня при помощи трения (Nim., 3, p. 1015).

### *М<sub>68</sub>. Гуарайю: происхождение огня*

Один человек, не имевший огня, выкупался в прогнившей воде, а потом улегся на земле, притворившись мертвым. Черные грифы, обладатели огня, накинудись на труп, с тем чтобы зажарить его и съесть. Но человек внезапно поднялся и разбросал угли. Его свойственник — жаба — ждал этого момента, чтобы проглотить один из них. Захваченный птица-ми, он был вынужден вернуть уголек. Человек и жаба возобновляют свои попытки овладеть огнем и преуспевают в этом. С тех пор люди обладают огнем (Nordenskiöld, 2, p. 155).

В мифе Бороро открыто не упоминается о происхождении огня; но, как можно предположить, *Бороро* прекрасно *понимают*, что именно в этом и заключается важнейший из сюжетов мифа (которому, впрочем, предшествует история о потопе, как и в мифе Гуарани); версия Бороро почти буквально воспроизводит эпизод, когда герой превращается в падаль (в данном случае — лишь выглядит, как падаль, будучи покрыт сгнившими ящерицами) и возбуждает алчность голодных южноамериканских ястребов.

С помощью такого сближения можно сделать вывод, что в мифе Бороро содержится некая непонятная деталь, которая, по крайней мере, годится для того, чтобы интерпретировать ее как превращение соответствующей детали из мифа Гуарани. Как объяснить, что в референтном мифе южноамериканские ястребы не только не съедают свою жертву полностью, но и прекращают пиршество, чтобы спасти ее (ср. с. 42)? Разве в мифе Гуарани грифы не выступают, так сказать, в роли знахарей, которые поджаривают свою жертву под предлогом ее воскрешения и которым не удастся полакомиться ею? В этом мифе Бороро эпизод просто претерпевает обращение: грифы на самом деле поедают свою жертву (ее часть) — но в сыром виде и ведут себя затем как настоящие знахари (спасители).

Известно, что мысль Бороро навсвязь пропитана мифологией Тупи. И у тех, и у других важнейшее место занимает миф о жене ягуара — матери двух героев-цивилизаторов. Даже новейшие версии Бороро (Colb., 1, p. 114-121; 2, p. 179-185; 3, p. 190-196) остаются удивительно близкими тем, которые были собраны в XVI в. в племени Тупинамба (M<sub>96</sub>; Métraux, 1, p. 235 sq.).

Но как истолковываются характерные черты, отличающие референтный миф от мифов о происхождении огня, к которым мы его отнесли? Можно предположить, что они возникли благодаря исторической и географической ситуации: Бороро, затаятые, так сказать, между группами Гуарани и Же<sup>37</sup>, могли осуществлять заимствования и у одних, и у других, объединяя вместе темы, этиологическая содержательность которых в связи с этим должна была бы значительно уменьшиться, если не исчезнуть совсем.

Эта гипотеза правдоподобна; однако она не объясняет того, что каждая мифология и каждая группа мифов, взятые в отдельности, образуют, как показало наше исследование, большое количество обладающих внутренней связностью систем. Следовательно, необходимо рассмотреть данную проблему и под формальным углом зрения, а также задаться вопросом: не восходят ли мифы Же, с одной стороны, и мифы Тупи — с другой, к единой, более объемной целостности, которая содержит их в себе: не превращаются ли они, пребывая в лоне этой целостности, в соподчиненные образования?

Сразу становится заметно, что все эти образования, составляющие одно целое, обладают определенными общими чертами. Прежде всего, происхождение огня связано в них с каким-нибудь животным, которое уступило огонь людям или допустило, чтобы люди его украли: в одном случае это гриф, в другом — ягуар. Во-вторых, каждый вид животных получает определение при помощи соответствующей ему пищи: ягуар — хищник, питающийся сырым мясом; гриф — стервятник, питающийся падалью, гнилым мясом. И при этом все мифы уделяют внимание моменту гниения: группа мифов племени Же делает это очень незаметно, почти намеком — в инциденте с героем, покрытым экскрементами и паразитами. Группа мифов Бороро, которую мы рассматривали в начале, чуть более определена в этом отношении ( $M_1$ : герой, изображающий падаль;  $M_2$ : герой, испачканный экскрементами сына, превратившегося в птицу;  $M_3$ : герой, «разлагающийся» под воздействием пуканья своей бабушки;  $M_5$ : героиня, из которой в результате опорожнения кишечника выходят болезни). А группа мифов племен Тупи-Гуарани, как мы только что увидели, совершенно явно указывает на этот момент.

Таким образом, мы получаем подтверждение того, что в мифах Же о происхождении огня, как и в мифах Тупи-Гуарани на ту же тему, применяется двойное противопоставление: сырого и приготовленного, с одной стороны, и свежего и гнилого — с другой. Ось, которая соединяет сырое и приготовленное, представляет собой характеристику культуры, а та, что соединяет сырое и гнилое, — характеристику природы, поскольку обработка огнем осуществляет культурное превращение сырого, а гниение оказывается превращением естественным.

В целом во всем таком образом реконструированном образовании мифы Тупи-Гуарани иллюстрируют более радикальную, чем мифы Же, постановку вопроса: для мысли Тупи-Гуарани рассматриваемое противопоставление сводится к противопоставлению приготовления (секрет которого принадлежал грифам) и гниения (которое ныне относится к определяющему качеству их пищи), тогда как у Же противопоставлению подлежат приготовление пищи и ее поглощение в сыром виде, которое в дальнейшем становится присущим ягуару.

В таком случае миф Бороро мог бы свидетельствовать об отказе или о неспособности выбрать между двумя формулами, смысл этого нам еще предстоит искать. Тема гниения здесь обозначена более отчетливо, чем в мифах Же, а тема хищного плотоядного животного почти полностью отсутствует. С другой стороны, миф Бороро принимает точку зрения человека-завоевателя, иначе говоря — точку зрения культуры (герой  $M_1$  сам изобретает лук и стрелы, подобно тому как обезьяна из  $M_{35}$  — естественный двойник человека — изобретает огонь, которого не знал ягуар). Мифы Же и Тупи-Гуарани (более близкие в этом отношении) в большей степени сориентированы на животных, с которых содрана шкура, что позволяет говорить об ориентации на природу. Но граница между природой и культурой все же смещается в зависимости от того, идет речь о племени Же или о племени Тупи. У первых она проходит между сырым и приготовленным, а у вторых — между сырым и гнилым. Же, таким образом, из совокупности (сырое + гнилое) создают некую природную категорию; а Тупи из совокупности (сырое + приготовленное) образуют категорию культурную.

Часть третья

**I. Фуга пяти чувств**  
**II. Кантата двуутробки**

# I. Фуга пяти чувств<sup>\*26</sup>

**Т**от схематичный — неполный и имеющий временный статус — набросок, который носит синтетический характер и к выработке которого привела нас вторая часть данного исследования, не представляется абсолютно убедительным, ибо он оставляет в стороне важные фрагменты референтного мифа, не обнаруженные в группе мифов Же. Однако наш метод правомерен лишь при условии, что он является исчерпывающим: если бы мы могли интерпретировать очевидные расхождения между мифами, по поводу которых уже было сказано, что они возникают из одной группы как результат логических превращений или исторических случайностей, то дверь для произвольной интерпретации оказалась бы широко открытой; в таком случае всегда можно было бы выбрать наиболее удобный вариант и стремиться выявить его логику, в то время как сама история отошла бы на задний план, будучи вынужденной смириться со вторым вариантом, если первый вдруг подведет. Таким образом, в основание структурного анализа оказались бы заложены логические ошибки, и он утратил бы свое единственное оправдание, состоящее в уникальном и в высшей степени экономном кодировании, применяемом к текстам, сложность которых до сих пор отпугивала и которые до его вмешательства казались неподдающимися расшифровке. Либо структурному анализу удастся исчерпать все имеющееся в наличии разнообразие своего предмета, либо мы лишаемся права применять данный анализ к какой бы то ни было из разновидностей этого предмета.

Если воспринимать текст буквально, то эпизод посещения царства душ, которое, как надеялся оскорбленный отец, должно было завершиться смертью его сына, содержится только в мифе Бороро. Это кажется тем более очевидным, что данный эпизод является прямым следствием кровосмесительного акта, совершенного героем и также отсутствующего в мифах Же.

Рассмотрим теперь этот эпизод поподробнее. Герой послан в водную стихию, где пребывают души, с вполне определенной миссией. Он должен украсть три предмета: большую погремушку, маленькую погремушку и шнурок от колокольчика. Все три предмета предназначены для создания шума, это и объясняет. — учитывая, что текст, касающийся данного вопроса, носит предельно конкретный характер. — почему отец выб-

рал именно их; он надеется, что сын не сможет завладеть ими без шума и потревоженные души постараются наказать смельчака. Внеся некоторые уточнения, мы обнаруживаем известное сходство между этим мифом и мифами Же.

Но прежде чем обратиться к разъяснению вышесказанного, следует подчеркнуть, что анализируемые мифы Же, несомненно, объединяются в особую группу. Об этом говорит уже то, что различные версии, которые находятся в нашем распоряжении — хотя и в неравной степени разработанные и отличающиеся большим или меньшим богатством деталей, — в основном совпадают в своих очертаниях. Более того, не все народности, давшие жизнь этим мифам, на самом деле столь уж отличны друг от друга, и ни одна из них не является таковой в абсолюте: племена Крахо и Канела представляют собой две подгруппы восточных Тимбира, восходящих к более масштабной целостности, восточными представителями которой являются Апиняе (как, без сомнения, и Кайапо), и момент разделения ее, о чем свидетельствуют легенды, хранящие память об этом событии, должен быть отнесен самое большее на несколько веков назад. И уже совсем недавно — в 1936 г. — произошло разделение племен Кубен-кран-кеги и Горотире<sup>38</sup>.

Следовательно, с методологической точки зрения, мы на этот раз оказываемся в ситуации, противоположной той, о которой только что вспоминали. С точки зрения структуралистской, мы лишаемся права вспоминать об историко-культурных предположениях каждый раз, когда принципы, на которые мы опирались прежде, наталкиваются на трудности в связи с их применением. Ибо историко-культурные аргументы оказались бы в таком случае сведены к простым догадкам, возникающим благодаря импровизации, обусловленной требованиями момента. Но, несомненно, мы имеем право — и даже обязаны — обращать пристальное внимание на те заключения, к которым в результате лингвистического и исторического исследования проблемы приходят этнографы, притом что они сами признают их заслуживающими доверия и обоснованными.

Если, рассуждая в историческом плане, современные представители племен Же имеют общее происхождение, то современники их мифов, содержащих различные аналогии, объединяются в единую группу не только с точки зрения логической: они также образуют семейство, которому присущ эмпирический способ существования. Следовательно, вполне допустимо обращение к наиболее детализированным версиям, с тем чтобы они служили свидетельством по отношению к другим, при том условии, что эти другие версии, более бедные деталями, отличаются от приводимых в качестве свидетельства лишь характерными для них лакунами. Действительно, если две версии содержат различные толкования одного и того же эпизода, то, оставаясь в рамках этого, имеющего подчиненное значение образования, становится необходимым вновь вернуться к понятию превращения.

Единожды сформулировав данные правила применяемого нами метода, мы можем обратить свое внимание на особый аспект, иллюстрирующий по меньшей мере две ( $M_9$ ,  $M_{10}$ ) из тех шести версий мифа Же о происхождении огня, которые уже были приведены. Как и миф Бороро, хотя

и благодаря иному развитию интриги, мифы Апинайе и Тимбира ставят проблему, имеющую отношение к шуму.

Это очень ясно проявляется в мифе Тимбира ( $M_{10}$ ). Герой, которого приютил ягуар, как и подобный ему герой мифа Бороро, попадает в ситуацию, связанную со смертельной опасностью, если он осмелится шуметь: герой Бороро производит шум, роняя инструменты, а герой Тимбира — жуя жареное мясо, чем раздражает жену — беременную — своего покровителя. Проблема, возникающая перед двумя героями — можно даже сказать: испытание, которому они подвергаются, — равным образом заключается в том, чтобы не создавать шума.

Перейдем теперь к мифу Апинайе ( $M_9$ ), где данный мотив отсутствует. Однако его замещает иной, которого нет в других мифах: мотив происхождения короткой жизни. Забыв о советах ягуара, герой откликается на все призывы, в результате чего уже сам обеспокоен шумом. Ему было дозволено отвечать на звуки, исходящие от скалы и от твердого дерева, и если бы он придерживался такого поведения, люди жили бы так же долго, как и существа минерального или растительного происхождения; но в силу того, что он отвечает и «на слабый призыв, исходящий от гнилого дерева», продолжительность человеческой жизни становится более короткой<sup>39</sup>.

Таким образом, в этом отношении три мифа ( $M_1$ ,  $M_9$ ,  $M_{10}$ ) — Бороро, Апинайе, Тимбира — приходят к некоему общему знаменателю, которым оказывается поведение, сдерживаемое страхом смерти перед угрозой шума. В  $M_1$  и  $M_{10}$  герой не должен *провоцировать шумом других*, иначе он умрет, а в  $M_9$  он не должен *позволить спровоцировать каким бы то ни было шумом самого себя*, ибо в этом случае в соответствии с акустическим порогом его реакции люди (т. е. *другие*) *умрут более или менее быстро*.

В  $M_1$  и  $M_{10}$  герой является *субъектом шума*; он сам *немного шумит*, но *не слишком*. В  $M_9$  он является *объектом шума* и может воспринимать его *в больших количествах*, т. е. *отнюдь не мал*. Нельзя ли предположить, что во всех трех случаях характер жизни на земле, являющейся — в силу умеренной ей длительности — опосредованием противоположности между существованием и несуществованием, мыслится как выражение невозможности для человека недвусмысленно определиться в отношении к тишине и шуму?

Только версия Апинайе отчетливо формулирует данную метафизическую теорему. Отмеченная особенность сопровождается и еще одной, поскольку миф Апинайе равным образом является единственным, в котором фигурирует эпизод с людоедом. Эти две особенности связаны между собой. Лемма позволяет превратить их в доказательство.

Для начала приведем подтверждения того, какое место занимает «короткая жизнь» в мифе о происхождении огня. Миф Карайа, которые не принадлежат к Же, но территория которых соседствует с территорией Апинайе в южной части долины Арагуая, делает очевидной связь между этими двумя темами.

*M<sub>70</sub> Карайа: короткая жизнь (1)*

На заре времен люди жили вместе со своим предком Кабои в недрах земли, где, когда снаружи наступала ночь, блистало солнце, и наоборот.

Иногда до людей долетал крик сарьемы (*Cariama cristata*, *Microdactylus cristatus*), птицы саванн, и однажды Кабои решил отправиться в том направлении, откуда слышался шум. В сопровождении нескольких человек он достиг выхода из подземного мира, но не смог выйти, так как был очень толстым; только его спутники сумели выбраться на поверхность земли, которую они и начали обследовать. Здесь было много фруктов, пчел и меда; но были также и мертвые деревья, и высохший лес. Спутники Кабои принесли ему образцы всего, что они отыскиали. Кабои осмотрел находку и пришел к выводу, что земля прекрасна и плодородна, но присутствие мертвого леса, по его мнению, говорило об обреченности всего земного на гибель. Так что лучше оставаться в подземном мире.

Ибо в царстве Кабои люди жили до тех пор, пока возраст не лишал их способности двигаться.

Некоторые из «детей» Кабои отказались послушаться его и отправились обустраиваться на поверхности земли. По этой причине земные люди умирают гораздо быстрее, чем их сородичи, которые предпочли остаться в подземном мире (Ehrenreich, p. 79-80).

В соответствии с другой версией, которая не содержит мотива мертвого леса, подземный мир был водным: «Смерти не существовало в глубине вод». С другой стороны, крик сарьемы был услышан во время сбора меда (Lipkind, I, p. 248-249).

Как бы то ни было, в соответствии с мифом Апинае, первая причина краткости жизни видится, таким образом, в особой восприимчивости, в которой отсутствует осторожность по отношению к услышанному шуму: люди слышат крик птицы и, отправляясь на ее поиски, обнаруживают мертвый лес. Версия Апинае излагает оба эпизода в концентрированной форме, так как здесь герой непосредственно слышит зов гнилого леса. В этом отношении она, следовательно, отличается большей мощью, а соответствующая оппозиция выявлена в ней также сильнее:

|                   |   |
|-------------------|---|
| M <sub>9</sub> :  | твердое дерево/гнилое дерево                |
| M <sub>70</sub> : | живое дерево/мертвое дерево <sup>40</sup> . |

Выбор в качестве героя мифа сарьемы (*seriema*, *carieima* и т. д.) подтверждает это сближение. Шукуру из Пернамбуко видят в ней старую повелительницу<sup>27</sup> солнца, поскольку она поет только тогда, когда идет дождь, и, как они полагают, для того, чтобы обратиться к нему свой призыв (Hohenthal, p. 158). Следовательно, представляется вполне нормальным, что она привлекает к себе людей и ведет их по направлению к дневному светилу. Более того, мы уже встречали сарьему, женатого<sup>28</sup> на женщине, которая оказалась худой и некрасивой из-за того, что сарьема слишком теребил кусок плоти, из которого возникла женщина (M<sub>29</sub>); а крестьяне внутренней Бразилии утверждают, что мясо этой птицы, или уж, во всяком случае, мясо ее лапок, несъедобно, потому что оно с гнильцой. Таким образом, между призывом птицы, у которой плоть с гнильцой, женщиной, тело которой разрушается<sup>41</sup>, и призывом, исходящим от гнилого дерева, существует гораздо более тесное свойство, чем это кажется на первый взгляд.



Сравнение версий мифов Апинайе и Карайа о происхождении короткой жизни представляет и другой интерес, состоящий в том, чтобы получить доказательство наличия связи между этим мотивом и мотивом происхождения приготовления пищи. Для разжигания огня нужно насобирать мертвого леса, следовательно, ему приписывается позитивное качество, даже учитывая то, что оно сводится к утрате жизни. В этом смысле *заниматься приготовлением пищи* и означает «слышать призыв гнилого леса».

Обнаруживается здесь и нечто большее: цивилизованная жизнь требует не только огня, но также и окультуренных растений, которые тот же самый огонь позволяет сжигать. Следовательно, индейцы Центральной Бразилии являлись примитивными собирателями и сжигателями растительных остатков, так как не смогли бы, имея только свои каменные топоры, рубить деревья в лесу. Они вынуждены прибегать к огню, поддерживаемому у основания стволов на протяжении нескольких дней, пока живое дерево не будет постепенно ослаблено и не поддастся напору примитивных орудий. То, что это предкулинарное «жарение» живого леса представляет собой логическую и философскую проблему, проистекает из постоянно существовавшего запрета на рубку «живого» леса в качестве дерева для топки. Изначально, рассказывают Мундуруку, не существовало иного леса для сжигания, кроме сухого и гнилого. Имелся только живой лес (Kruse, 2, p. 619). «Насколько известно, Йуроки никогда не рубили живого леса, с тем чтобы жечь его; то же правило господствовало и у других индейцев Калифорнии, а возможно, и у всех американских индейцев до введения металлических топоров. Дерево для сжигания ведет свое происхождение от мертвых деревьев, еще стоящих или уже упавших» (Kroeber, in: Elmendorf, p. 220, № 5). Таким образом, только мертвое дерево признается дозволенным топливом. Нарушить это предписание значило совершить акт каннибализма по отношению к растительному миру<sup>42</sup>.

И тем не менее сбор и сжигание растительных остатков вынуждают человека жечь живое дерево, чтобы получить окультуренные растения, которые он запрещает себе сжигать иным образом, кроме как в огне горящего мертвого леса. То, что в способе ведения сельского хозяйства, который в своеобразной форме каннибализма является предварительным условием получения окультуренной пищи, присутствует неясное ощущение совершаемой ошибки, подтверждает миф Тимбира (M<sub>71</sub>). Его героем является индеец, случайно получивший ожог в собственном саду, когда герой ходил по стволу срубленного дерева, которое изнутри продолжало уничтожать самое себя. Рана была признана неизлечимой, и человек умер бы, не приди ему на помощь доброжелательные призраки (призраки его бабушки и дедушки). Но то, что он испытал, и то, чего он избежал, делает героя в свою очередь способным излечивать сильные, следующие одна за другой боли в животе при переваривании жареного мяса, положенного в рот руками, испачканными кровью во время охоты (Nim., 8, p. 246-247): вместо внешней раны появляется внутренняя боль, также происходящая в результате соединения мертвого и живого<sup>43</sup>.

Таким образом, отнюдь не случайно, что миф Апинайе (M<sub>9</sub>) использует «призыв, исходящий от гнилого дерева», чтобы перейти от

обретения огня для приготовления пищи к встрече с обжорой-каннибалом. Мы уже показали, что между короткой жизнью и обретением огня для приготовления пищи существует внутренняя связь. И теперь мы понимаем, что в представлении собирателей и сжигателей растительных остатков даже растительная кулинария может быть неразрывно связана с «каннибализмом», равным образом остающимся вегетарианским. Короткая жизнь проявляется двояко: либо в виде естественной смерти, наступающей из-за старости или болезни, — как это происходит с деревьями, когда они «умирают» и превращаются в дрова; либо в виде насильственной смерти, принесенной врагом, который может быть каннибалом, — а значит, людоедом — и является таковым, по крайней мере в метафорическом смысле, всегда, даже будучи человеком, распахивающим целину и ведущим наступление на живые деревья. Следовательно, вполне логично, что в мифе Апинайе за эпизодом встречи с людоедом (который всегда являет собой «тень» или «призрак») без какого-либо перехода следует эпизод с призывом, исходящим от гнилого дерева (а следовательно, также от призрака). Таким образом, смерть заявляет о себе двумя способами.

\* \* \*

Однако миф Апинайе ставит проблему, которую мы пока не разрешили. Какой смысл нужно вкладывать в странное представление о призыве, исходящем от существа растительного или минерального происхождения и лишенного возможности говорить?

В мифе приводится три вида призывов, на которые герой должен ответить либо остаться к ним глухим. Если идти от самого сильного к самому слабому, то это оказываются призывы скалы, твердого дерева арозйра и, наконец, гнилого леса. У нас есть данные, раскрывающие символическую значимость гнилого леса в мифологии Же: это растительная антипища<sup>44</sup>, единственная, которую люди потребляли до применения специальных способов обработки земли. Несколько мифов Же, мы еще к ним вернемся, указывают на то, что окультуренные растения были дарованы некоей женщиной-звездой, спустившейся на землю, чтобы выйти замуж за смертного. До тех пор люди ели мясо вместе со сгнившим деревом, которое заменяло им овощи (Апинайе: Nim., 5, p. 165; Тимбира: Nim., 8, p. 245; Кпахо: Schultz, p. 75; Кайано: Banner, I, p. 40, Métraux, 8, p. 17-18). Исходя из этого, можно заключить, что в рамках противопоставления природы и культуры гнилое дерево представляет собой инверсию окультуренных растений.

Однако эпизод с людоедом показывает, что герой, оставляющий вместо себя камень, с тем чтобы людоед его проглотил, обманывает своего похитителя. Следовательно, камень, скала выступают как симметричные, но обращенные выражение человеческого мяса. Заполняя в таком случае пустую клетку единственным остающимся еще неиспользованным кулинарным термином — мясо животного, — мы получаем следующую таблицу:

|                 |                |                        |               |
|-----------------|----------------|------------------------|---------------|
|                 | скала          | мясо человека          | } <i>мясо</i> |
| <i>дерево</i> { | твердое дерево | мясо животного         |               |
|                 | гнилое дерево  | окультуренные растения |               |

Что же это означает? Трем «призывам» соответствует расположенное в обратном порядке деление пищи на три категории: пища сельскохозяйственная, пища, добытая на охоте, и пища для каннибалов. Более того, эти три категории, которые можно было бы назвать «вкусовыми», закодированы в терминах другой системы чувств — слуха. Наконец, использованные слуховые символы имеют замечательное свойство сразу же вызывать действие двух других типов чувственного кодирования — обонятельного и тактильного, что видно по приводимой ниже таблице:

| КОД:           | слуховой      | вкусовой               | обонятельный | тактильный |
|----------------|---------------|------------------------|--------------|------------|
| СКАЛА          | шумный призыв | окультуренные растения | негниющий    | твердый    |
| ТВЕРДОЕ ДЕРЕВО | ↓             | мясо животного         | ↓            | ↓          |
| ГНИЛОЕ ДЕРЕВО  | нежный призыв | мясо человека          | гнилой       | мягкий     |

Теперь становится понятным, в чем состоит тот конкретный смысл, который следует придать вокализму камня и дерева: испускатели звука должны быть отобраны таким образом, чтобы они в одинаковой степени вызывали и другие чувственные коннотации. Они представляют собой некие вспомогательные элементы, с помощью которых становится возможным выражение изоморфизма, присущего всем системам оппозиций и обусловленного чувственностью, и, следовательно, можно представить в качестве целостности некую группу эквивалентностей, объединяющих жизнь и смерть, растительную пищу и пищу для каннибалов, гниль и не поддающееся гниению, мягкость и твердость, тишину и шум.

\*\*\*

Доказательство может считаться завершенным, поскольку, беря за точку отсчета те же самые народности или народности более или менее близкие, мы оказываемся обладателями вариантов уже рассмотренных мифов, в которых подтверждается превращение одного типа чувственного кодирования в другой. Если Апинаяе со всей очевидностью кодируют оппозицию смерти и жизни с помощью слуховых символов, то Крахо с тем же упорством используют систему символов обонятельных.

*М<sub>72</sub>. Крахо: короткая жизнь*

Однажды индейцы пленили ребенка Кокридхо — водяных духов, которых во время церемоний изображают разукрашенные танцоры (по словам рассказчика мифов, записанных Шульцем, это были водяные клопы)<sup>45</sup>. На следующую ночь Кокридхо вышли из воды и захватили дерев-

ню, чтобы вернуть своего сына. Однако они выделяли такое зловоние, что все жители деревни умерли от него (Schultz, p. 151-152).

Некий рассказчик мифов Крахо восстанавливает здесь и систему слухового кодирования, добавляя, что Кокридо невероятно громко издают звук «RRRRRRR» и слушать их становится неприятно. Эта деталь напоминает ромбы и некоего водяного духа, которых Бороро обозначают одним словом — аиге (Е.В., I, p. 17-26). Тимбира, чей миф о происхождении Кокрит (= Кокридо) имеет некоторые отличия (М<sub>73</sub>), также настаивают на зловонности Кокридо (Nim., 8, p. 202). Йиваро (М<sub>74</sub>) верят, что запах гниения появляется вместе с демонами (Karsten, 2, p. 515). Миф Офайе (М<sub>75</sub>) приписывает появление смерти зловонию, исходящему от человека-воюнки<sup>29</sup> (йарататака, семейство хорьковых), который впоследствии превратился в это животное (Nim., I, p. 378)<sup>46</sup>.

Три призыва из мифа Апинайе обнаруживаются закодированными в обонятельной системе у Чипайа, чей миф о происхождении короткой жизни мог бы иметь название «Три запаха».

#### *М<sub>76</sub>. Чипайа: короткая жизнь*

Демиург намеревался сделать людей бессмертными. Он велел им расположиться на берегу реки и пропустить две пироги: однако им следовало остановить третью, чтобы приветствовать и обнять Духа, находящегося в ней.

В первой пироге стояла корзина, наполненная гнилым мясом, которое невыносимо воняло. Люди побежали ей навстречу, но дурной запах вернул их назад. Они подумали, что эта пирога везет смерть. Но смерть сидела во второй пироге, и она обладала человеческим обликом. Поэтому люди оказали ей радушный прием и бросились обнимать ее. Когда в третьей пироге появился демиург, он вынужден был признать, что люди, в отличие от змей, деревьев и камней, дождавшихся Духа бессмертия, избрали смерть. Если бы люди послушались его, они смогли бы менять свою ставшую старой кожу и омолаживались бы, подобно змеям (Nim., 3, p. 385).

Кодирование в тактильной системе в скрытом виде уже было дано в этой серии мифов: имеются в виду скала и твердое дерево из мифа Апинайе. В более явной форме оно обнаруживает себя в мифе Тупи:

#### *М<sub>77</sub>. Тенетехара: короткая жизнь (I)*

Первый человек, созданный демиургом, оставался девственником, хотя и обладал постоянно пребывающим в состоянии эрекции пенисом, детумесценцию которого он тщетно пытался вызвать, обливая его супом из маниока. Наученная водяным Духом (впоследствии кастрированным и убитым ее мужем) первая женщина показала ему, как, совокупившись, сделать пенис мягким. Когда демиург увидел опавший пенис человека, он пришел в ярость и сказал: «Отныне твой пенис останется мягким, ты сделаешь детей, а потом умрешь: твой ребенок вырастет, он тоже сделает ребенка и умрет в свой черед» (Wagley-Galvão, p. 131)<sup>47</sup>.

В связи с изучением племени Урубү<sup>30</sup>, обитающего по соседству с Тенетехара. Хаксли (p. 72-87) удалось отчетливо выявить ту фундаменталь-

ную роль, которую играют в индейской философии категории «твердый» и «мягкий». Они служат для различения манеры говорить, типов поведения, образов жизни и даже двух аспектов мира.

Визуальный код привлечет наше внимание на более долгое время в связи с поднятыми в нем проблемами интерпретации. Вот для начала миф, в котором визуальный код сочетается с другими типами кодов:

*М<sub>78</sub> Кадувео: короткая жизнь*

Один знаменитый шаман посетил Творца, с тем чтобы узнать у него, как можно омолаживать стариков и заставлять мертвые деревья пускать почки. Он обращается к нескольким потусторонним жителям, принимая их за творца, но те объясняют ему, что они представляют собой лишь его волосы, обрезки его ногтей, его мочу... Наконец, он достигает намеченной цели и излагает свою просьбу. Дух-хранитель объяснил ему заранее, что он ни под каким предлогом не должен курить трубку Творца, принимать сигару, которую тот ему может предложить (наоборот, ее нужно было бы грубо вырвать из его рук), и, наконец, нельзя смотреть на его дочь.

Успешно выдержав эти три испытания, шаман получает гребень для воскрешения мертвых и смолу (= сок), которая заставляет вновь зазеленеть лес. Он уже возвращался к себе домой, когда дочь Творца бросилась за ним вдогонку, чтобы вернуть забытый им табак. Она громко окликнула его, с тем чтобы он остановился. Герой непроизвольно обернулся и увидел палец ноги молодой женщины, которой было достаточно этого взгляда, чтобы забеременеть. Поэтому, как только шаман вернулся домой, Творец умертвил его и призвал к себе, чтобы он взял на себя заботу о своей жене и о своем сыне. С тех самых пор люди и не могут избежать смерти (Ribeiro, 1, p. 157-160; Baldus, 4, p. 109).

Используя чисто визуальную систему кодирования, второй миф Тенетехара дает теме короткой жизни явно отличающееся от М<sub>77</sub> толкование.

*М<sub>79</sub> Тенетехара: короткая жизнь (2)*

Одна молодая индейка встретила в лесу змея, который стал ее любовником и от которого она родила сына, оказавшегося при рождении юношей. Каждый день сын ходил в лес и мастерил стрелы для своей матери, но по вечерам неизменно возвращался обратно в ее лоно. Брат женщины узнал ее тайну и убедил сестру спрятаться, как только сын покинет ее. Когда вечером юноша вернулся и хотел, как обычно, забраться в материнскую утробу, оказалось, что его мать исчезла.

Юноша посоветовался со своей бабушкой-змеей, которая предложила ему отправиться на поиски отца. Но он не имел ни малейшего желания делать это; поэтому, когда пришла ночь, он обратился в луч света и поднялся на небо, унося с собой лук и стрелы. Прибыв на небо, он разломал свое оружие на мелкие кусочки, и они превратились в звезды. Поскольку все, за исключением паука, спали, только паук и стал свидетелем всего происшедшего. По этой причине пауки (в отличие от людей) не умирают с течением времени, а только меняют кожу. Прежде люди и другие животные, когда становились старыми, тоже меняли кожу, но после описанных событий они стали умирать (Wagley- Galvão, p. 149).

В этом мифе мы вновь встречаем девушку со змеем; ее половой орган открыт, что позволяет мужу или же сыну укрываться в ней, когда им заблагорассудится (ср. с. 102, 122, 123). С этой точки зрения, два мифа Тенетехара о происхождении короткой жизни в меньшей степени отличаются друг от друга, чем кажется, так как в первом женщина также приобщена к половой жизни водяным змеем, которого она приглашает к коитусу, стуча по тыкве, лежащей на воде. По одной из версий Урубубу ( $M_{80}$ ) этот змей представляет собой пенис длиной в один километр, который был создан демиургом для удовлетворения женщин, ибо первоначально мужчины были подобны детям и не имели пола (Huxley, p. 128-129). В первом мифе Тенетехара ( $M_{77}$ ) убийство змея лишает женщину ее партнера и побуждает ее соблазнить своего мужа, вследствие чего возникают жизнь, смерть и последовательная смена поколений. В мифе Урубубу после того, как змей был убит, демиург разрезал его тело на куски, которые он раздал мужчинам в качестве индивидуального пениса; вследствие этого женщины с тех пор зачинают детей в своем животе (теперь уже не в горшке), а роды становятся болезненными. Но как же следует толковать второй миф Тенетехара?

Точка отсчета остается прежней: соединение женщины (или женщин,  $M_{80}$ ) и змея. За этим соединением следует некое разъединение, а потом — дробление, встречающееся в трех вариантах: отрубленный пенис змея ( $M_{77}$ ), отрубленная голова змея и его разрубленное на куски тело ( $M_{80}$ ) и окончательно отделенный от тела своей матери сын-змея ( $M_{81}$ ). Но в двух первых случаях дробление проявляется во времени, отличаясь периодичностью: мужской пенис попеременно будет становиться то твердым, то мягким, одни поколения станут следовать за другими, жизнь и смерть будут сменять друг друга, а женщины рожать в муках... В третьем случае ( $M_{99}$ ) дробление проявляется в пространстве: сын-змея (который умирает так же, как и другие змеи, в соответствии со змеиной природой, поскольку отказывается присоединиться к своему отцу) ломает в куски свой лук и стрелы, и эти куски, рассыпанные в ночном небе, становятся звездами. А периодичность (перемена кожицы) обретает значение жизни только для паука, для него одного, поскольку именно он был свидетелем этого дробления, — тогда как для человека она обретает значение смерти.

Как следствие, визуальный код обусловил в  $M_{79}$  двойную оппозицию. Прежде всего — между видимым и невидимым, ибо любознательные пауки оказались не просто свидетелями особого рода зрелища: до этого вообще нечего было видеть; ночное небо оставалось одноцветным, и для превращения его в «зрелищное» нужно было, чтобы звезды одновременно заполняли и освещали его. Во-вторых, это оригинальное зрелище обладало качественной определенностью, так как оно явилось следствием дробления, противостоящего объединению.

Данный анализ подтверждается группой мифов Тукуна, которые также касаются происхождения короткой жизни, но эта тема изложена у них в несколько иной перспективе, возможно, по причине древней веры Тукуна в некий ритуал, позволяющий людям достигать бессмертия (Nim., 13, p. 136):

*$M_{8F}$  Тукуна: короткая жизнь*

Некогда люди не знали смерти. Случилось так, что одна девушка жи-

вущая в уединении по причине достижения ею половой зрелости, не удо-  
стилась ответить на призыв бессмертных (богов), предложивших людям  
следовать за ними. А затем она совершила еще одну ошибку, ответив на  
призыв Духа Старости. Последний ворвался в ее уединенное жилище и по-  
менял свою кожу на кожу девушки. Тотчас Дух стал юношей, а его жерт-  
ва превратилась в дряхлую старуху... С тех пор люди стареют и умирают  
(Nim., 13, p. 135).

Этот миф представляет собой мостик между мифом Апинайе (M<sub>78</sub>,  
тема призывов) и вторым мифом Тенетехара (M<sub>79</sub>, тема перемены кожи).  
Последняя тема еще лучше выражена в следующем мифе.

#### *M<sub>82</sub>. Тукуна: долгая жизнь*

Одна девственница, достигшая половой зрелости и по этой причине не  
выходящая из своего уединенного жилища, услышала призыв бессмерт-  
ных. Она тотчас же откликнулась и попросила у них бессмертия. Среди  
приглашенных (на праздник, который проходил в это время) была девуш-  
ка, помолвленная с Черепахой<sup>\*31</sup>, но она презирала жениха за то, что он  
питался древесными грибами, и постоянно оказывала знаки внимания  
Соколу.

Невеста Черепахи вышла из хижины и во время всего праздника про-  
сидела со своим возлюбленным, которого она покинула лишь для того,  
чтобы выпить пива, приготовленного из маниока. Черепаха заметил ее  
поспешный уход и произнес проклятье: внезапно кожа тапира, на кото-  
рой сидели девственница и приглашенные, поднялась в воздух, а Черепа-  
ха не успел занять на ней место.

Двое влюбленных увидели кожу и тех, что на ней находились, уже  
высоко в небе. Братья молодой женщины бросили ей лиану, чтобы она  
поднялась к ним; но при этом она не должна была открывать глаз! Де-  
вушка не послушалась и вскричала: «Лиана слишком тонкая! Она по-  
рвется!» Лиана, действительно, порвалась. Падая, девушка преврати-  
лась в птицу.

Черепаха разбил кувшины, полные пива, которое кишело червями, и  
когда пиво разлилось по земле, муравьи и другие существа, меняющие  
кожицу, стали его слизывать; именно поэтому они и не стареют. Черепаха  
превратился в птицу и присоединился к своим товарищам, пребывавшим  
в небесной стихии. Там всегда можно увидеть кожу тапира и тех, кто на  
ней сидит: они образуют ореол вокруг Луны (по другой версии — Плеяды)  
(Nim., 13, p. 135-136).

В дальнейшем мы еще займемся астрономическим аспектом визуаль-  
ного кодирования, а пока ограничимся формальным анализом. С этой  
точки зрения, существует поразительный параллелизм между данным  
мифом и вторым мифом Тенетехара о происхождении короткой жизни  
(M<sub>79</sub>): женщина соединяется с возлюбленным, относящимся к виду,  
связь с которым запрещена (змей, сокол); за этим следует разъединение  
(причиной которого стал брат в M<sub>79</sub> и которое братья тщетно пытаются  
предотвратить в M<sub>82</sub>), отдельные предметы оказываются разломанными  
(либо на небе — M<sub>79</sub>, либо на земле — M<sub>82</sub>). Насекомые, меняя кожицу,

«воспринимают действие» этого дробления и становятся бессмертными. Появляются небесные тела.

Однако миф Тукуна сложнее, чем миф Тенетехара, чему, как нам кажется, имеется две причины. Прежде всего, мы уже указывали на это, Тукуна считали, что человек мог достичь бессмертия. Бессмертие, назовем его «абсолютным», приносит дополнительное измерение, которое добавляется к «относительному» бессмертию насекомых. Миф Тенетехара ( $M_{79}$ ) довольствуется противопоставлением абсолютной смертности людей относительному бессмертию насекомых, в то время как два мифа Тукуна (дополняющие друг друга) предполагают наличие тройственной системы, на вершинах которой находятся бессмертие и человеческая смертность, равно абсолютные, и относительное бессмертие насекомых. Второй миф Тукуна ( $M_{82}$ ) рассматривает две формы бессмертия: бессмертие людей, являющееся высшим — поскольку оно абсолютно, — и бессмертие насекомых; отсюда возникает инверсия планов дробления и, соответственно, раздробленных объектов: оружия как выражения мужского начала или гончарных изделий как выражения начала женского, притом что эти объекты пребывают либо на небе ( $M_{79}$ ), либо на земле ( $M_{82}$ ). В данном отношении переход от звезд ( $M_{79}$ ) к лунному ореолу или Плеядам ( $M_{82}$ ) становится в особой степени значимым, и во втором случае он указывает на небесные феномены, относящиеся (что мы еще обнаружим в связи с Плеядами, ср. ниже, с. 210) к области непрерывного, которое присуще также и абсолютному бессмертию, противопоставленному бессмертию относительному, или периодичности<sup>48</sup>.

Другая причина сложности  $M_{82}$  заключается, вероятно, в том, что Тукуна проявляют особую чувствительность к проблеме, относящейся к области кулинарной логики и возникающей в связи со значительностью места, которое занимают напитки, полученные в результате брожения, в различных церемониях, играющих определенную роль в жизни племени. Для них пиво является напитком бессмертия или же может стать таковым.

#### *$M_{84}$ . Тукуна: напиток бессмертия*

Праздник, посвященный достижению половой зрелости, близился к завершению, однако дядя молодой девственницы был уже настолько пьян, что более не мог совершать богослужение. Внезапно появился некий бессмертный бог в облике тапира. Он похитил девушку и женился на ней.

Прошло много времени, она вернулась в деревню со своим малышом и попросила родных приготовить для праздника, посвященного удалению волос у ее младшего брата, особо крепкое пиво. На церемонии она присутствовала вместе с мужем, который принес с собой немного напитка Бессмертных, и дал каждому из присутствующих сделать по глотку. Опьянев, все решили уйти вместе с молодой парой и поселиться в обители богов (Nim., 13, p. 137).

В то же время содержание данного мифа, как и  $M_{82}$ , вращается вокруг питья, приготовление которого оказывается чем-то средним между брожением и гниением. Учитывая применяемый индейцами для приготовления этого питья способ, брожение и гниение представляются неизбеж-



ным образом и неразрывно связанными друг с другом, на что мы уже намекали (с. 75). А теперь возникает искушение согласовать обнаруженную двойственность с двойственностью типов героинь этих мифов, которая на первый взгляд кажется на нее непохожей: с одной стороны, это девственница, живущая в уединении, которая вынуждена поститься и, можно сказать, «бродит», приобретая в результате половую зрелость; с другой стороны, это распушенная девушка, презирающая своего жениха Черепаху, потому что тот является «едоком гнилой пищи», и влюбленная в Сокола, «едока сырой пищи» (данный вид соколиных питается маленькими птичками, делает уточняющее замечание Нимуендау). Таким образом, у нас в наличии имеется три режима питания, как и три вида бессмертия, или, если угодно и если строго придерживаться содержания мифа, два типа бессмертия — простой (бессмертие людей, становящихся бессмертными) и двусмысленный (бессмертие насекомых, меняющих кожу) — и два режима питания (один простой, но человеческий — сырая пища; другой человеческий и даже сакральный, но двусмысленный — пища, которая не может бродить, не начав гнить).

Как бы то ни было, но мы привели эти мифы Тукуна лишь для того, чтобы четче определить отдельные единицы визуального кода, и должны констатировать, что наши лингвистические категории для этого малопригодны. Имеющееся здесь противопоставление изоморфно противопоставлению целых и разломанных предметов; темного и одноцветного неба и неба, освещенного рассыпанными по нему звездами; наконец, жидкости, закрытой в сосуде, в котором она образует однородную массу, и той же жидкости, только разлитой и полной червей. А следовательно, и противопоставлению целого и раздробленного, гладкого и шероховатого, пребывающего без движения и кишашего, непрерывного и прерывистого. Эти противопоставления, в свою очередь, изоморфны другим противопоставлениям, связанным с иными формами ощущений: таковы свежее и гнилое, твердое и мягкое, шумное и тихое (горячее и холодное, согласно одной небольшой версии Арикена, cf. Kruse, 4, p. 409).

Данные коды, соответствующие разным способам чувственного восприятия, не просты, но кроме них находят применение в мифах и другие коды. Так, визуальный код существует в достаточно прямолинейной форме противопоставления видимого и невидимого. Но не только в этой, непосредственным образом специфицированной форме противопоставления — он функционирует и на других уровнях. В четвертой части мы уделим внимание астрономическому коду, а в пятой — эстетическому, который уже обнаруживал себя в мифах, рассмотренных нами до сих пор, и позволяет противопоставить сарьему — жалостливую и некрасивую птицу, ставшую супругом некрасивой женщины и несущую ответственность за возникновение смерти, — ягуару, богато разрисованному и изукрашенному<sup>49</sup>, клыки и мех которого служат ему самыми лучшими украшениями, так же как и его кузену — пуме, в противоположность сарьему, обладателю красивой жены (M<sub>29</sub>). Наконец, во второй части в связи с мифами о происхождении диких свиней мы выявили настоящую социологическую систему кодирования, использующую противопоставления, основанные на связях свойства и родства.

Прежде чем на время проститься с кодами, соответствующими разным способам чувственного восприятия, необходимо разрешить одно противоречие. Просматривая мифы, которые связаны с темой продолжительности человеческой жизни, мы обнаруживаем, что в каждом привлекаемом нами примере полюса противопоставления, опирающегося на чувственные основания, имеют разную значимость. Так, в  $M_9$ , как и в  $M_{70}$  и в  $M_{81}$ , говорится, что обрести долгую жизнь или бессмертие люди смогут только в том случае, если не будут обнаруживать свою восприимчивость к слабым шумам: «нежному» и «негромкому» призыву гнилого леса, отдаленному крику сарьемы, зову Духа Старости. Теперь же рассмотрим другой миф о короткой жизни, который, как и  $M_{70}$ , ведет свое происхождение от племени Карайя:

*$M_{85}$ . Карайя: короткая жизнь (2)*

После того как жаба украла у демиурга огонь, в котором он отказывал людям, демиург женился на молодой индейке. Уступив настояниям своего тестя, он согласился выпросить у царственного грифа небесные светила — звезды, Луну, Солнце, которые были необходимы для того, чтобы освещать землю. Одновременно демиург попросил грифа, используя его посредничество, обучить людей искусствам, представляющим собой достижения цивилизации. После чего птица (которую демиург привлек, прикинувшись мертвым) улетела. В этот момент у теши демиурга возникла идея спросить у птицы, как можно вернуть старикам молодость. Ответ пришел очень издалека и откуда-то сверху. Его слышали деревья и некоторые животные, но не люди (Baldus, 4, p. 82).

В этом мифе мы вновь находим противопоставление смерти и жизни, которое является неизменным элементом данной группы мифов. Но вместо кодировки противопоставления в форме *слышать/не слышать*, термины здесь расположены в обратном порядке. Чтобы долго жить, герои  $M_9$ ,  $M_{70}$  и  $M_{81}$  не должны были слышать слабого шума. Теперь же — наоборот.

Аналогичная трудность возникает и в связи с обонятельным кодом. В соответствии с мифами Крахо ( $M_{72}$ ) и Офайе ( $M_{75}$ ), смерть приходит к людям потому, что они ощутили зловоние. Однако по версии мифа Чипайя ( $M_{76}$ ), в смерти повинна неполноценность обонятельной чувствительности: если бы люди обнаружили зловоние, источаемое смертью, они не приняли бы ее. Следовательно, в одном случае необходимо не замечать сильного запаха, а во втором — обнаруживать даже слабый запах.

Теперь обратимся к визуальному коду. В мифе Шеренте, который будет частично изложен в дальнейшем ( $M_{93a}$ , с. 163), происхождение короткой жизни соединено с созерцанием и обонятельным восприятием некоей небесной сцены. Однако миф Тенетехара ( $M_{79}$ ) дает этому происхождению противоположное объяснение: люди умирают слишком молодыми потому, что, заснув, не увидели, как пустое ночное небо заполнялось звездами. Речь здесь идет о неизменяемом свойстве, присущем той подгруппе, в состав которой входит  $M_{70}$ , поскольку оно оказывается идентичным и в акустическом

коде амазонских вариантов ( $M_{86}$ ): сын-змея, покинутый матерью, поднимается на небо, где превращается в радугу, посоветовав перед этим людям ответить на призыв, с которым он обратится к ним сверху. Но уснувшая бабушка героя не слышит его, в отличие от ящериц, змей и деревьев, ответивших на призыв и получивших возможность молодеть и менять кожу (Barbosa Rodrigues, p. 233-235, 239-243). Так же завершается еще один вариант мифа ( $M_{86a}$ ), в котором радуга достаточно необычно названа сыном ягуара; правда, этот вариант был рассказан метисом, недавним выходцем из племени, пребывавшего в первобытном состоянии (Tastevin, 3, p. 183, 190). Миф Кашинауа ( $M_{86b}$ ) также объясняет, что, в отличие от деревьев и рептилий, люди стали смертными из-за того, что не ответили на раздавшиеся во время их сна призывы предков, взошедших на небо и кричавших им: «Меняйте кожу!» (Abreu, p. 481-490).

Старая мифография легко выходила из такого рода затруднений, ибо в подобных случаях ей было достаточно списать причину неубедительности и неизбежной приблизительности анализов, которыми она удовлетворялась, на мифическую мысль. Мы же исходим из обратного принципа: возникающее противоречие доказывает, что анализ продвинулся недостаточно далеко и некоторые отличительные черты исследуемого объекта остались незамеченными. А вот и доказательство, относящееся к тому случаю, который нас занимает в данный момент.

В группе мифов о короткой жизни сама короткая жизнь рассматривается с двух точек зрения: одна — перспективная, другая — ретроспективная. Возможно ли предупредить смерть, или, точнее, избежать преждевременной смерти? И наоборот, возможно ли, когда люди стали старыми, вернуть им молодость или, если они уже умерли, воскресить их? Решение первой проблемы всегда формулируется в отрицательных выражениях: не слышать, не обонять, не трогать, не видеть, не ощущать на вкус... Решение второй всегда дается в выражениях положительных: слышать, обонять, трогать, видеть, ощущать на вкус. С другой стороны, первое решение интересно только людям, так как растениям и животным присуща особая способность не умирать, которая состоит в омоложении посредством перемены кожи. Итак, некоторые мифы ограничиваются рассмотрением условий жизни человека и, таким образом, прочитываются только в одном смысле (перспектива долгой жизни, которой соответствует отрицательное по своему характеру предписание); другие противопоставляют условия человеческой жизни условиям жизни омолаживающихся существ и поэтому допускают прочтение в двух смыслах (перспективном и ретроспективном, отрицательном и положительном).

Эти превращения рассмотрены настолько тщательно, что принятие одной из точек зрения несет в себе как по отношению к мифу, так и по отношению к целой народности изменение, согласующееся со всеми аспектами мифа той же народности, в котором может быть обнаружена и противоположная точка зрения. Давайте сравним два мифа Карайа —  $M_{70}$  и  $M_{85}$ . Первый относится исключительно к перспективному бессмертию людей: в бессмертии им отказано потому, что они направились снизу вверх и решили обустраиваться на поверхности земли, где в изобилии нашли фрукты и мед (природные продукты), а также мертвый лес, который должен помочь им разжечь огонь (для приготовления пищи).

$M_{85}$ , напротив, противопоставляет условия жизни человека условиям жизни животных, меняющих кожу. Следовательно, проблема теперь уже состоит не в продлении жизни сверх нормальной ее длительности, но, как говорится в мифе, в омоложении стариков. Соответственно, ставится вопрос о спуске вместо подъема (птица опускается на землю); о получении небесного света вместо земного огня (миф старательно уточняет, что люди его уже имели); об обретении искусств, возникающих не из природных истоков, а благодаря развитию цивилизации. Как мы увидели, условием перспективного бессмертия в  $M_{70}$  оказалось *не слышать*; условием же ретроспективного омоложения в  $M_{85}$  является *слышать*.

Таким образом, видимое противоречие между кодами, соответствующими разным способам чувственного восприятия, исчезает в следующей схеме, которая в концентрированном виде демонстрирует наше доказательство:



Лишь миф Кадувео занимает промежуточную позицию, что может быть объяснено с трех точек зрения. Прежде всего, нужно отметить, что этот миф прибегает к различным кодам: вкусовому (не курить трубку), тактильному (схватить творца под мышки, чтобы силой овладеть предложенной сигарой), визуальному (не смотреть на дочь). Затем обратим внимание на то, что из этих трех предписаний первое и третье отрицательные, а второе положительное. Наконец — и это следует особенно подчеркнуть, — проблема короткой жизни в нем поставлена одновременно двумя способами: герой задается целью омолодить (и воскресить) стариков и деревья, но сам умирает более молодым, чем должен бы, потому что, став отцом, дал вовлечь себя в обладающий определенной периодичностью цикл смены поколений. Во всех других мифах коды, соответствующие разным способам чувственного восприятия, регулярно подвергают обращению значимость используемых терминов в соответствии с тем, идет речь об отсрочке смерти или об обеспечении воскресения. Фуга дополняется контрфугой<sup>32</sup>.

## II. Кантата двуутробки

Я хотел бы в стихах описать образец материнства —  
Двуутробку, животное мало знакомое нам:

Ее нежного чувства к своим малышам  
И безмерной заботы единство

Оценить по достоинству следует вам.

Флориан, *Басни*, Книга II, 1<sup>33</sup>.

### а) Рассказ двуутробки

Мы надеемся, что в предыдущей части нам удалось сформулировать целый ряд верных положений. Прежде всего — если подходить к проблеме с формальной точки зрения, — все мифы, относящиеся к происхождению короткой жизни, но очень различные по своему внешнему виду, несут в себе одно и то же содержание и отличаются друг от друга лишь использованием разных кодов. Во-вторых, эти коды однотипны: они обыгрывают взаимную противоположность чувственных качеств, которые в результате этого вплотную приближаются к уровню в полном смысле логического существования. В-третьих, благодаря наличию у человека пяти различных способностей чувственного восприятия основных кодов тоже оказывается пять, и это показывает, что, таким образом, все присущие человеку способности эмпирического характера систематическим образом инвентаризированы и использованы. В-четвертых, один из этих кодов занимает привилегированную позицию: в данном случае имеется в виду код, относящийся к режиму питания, т. е. вкусовой, содержание которого передают другие коды, притом что сам он не передает присущего им содержания, поскольку это мифы о происхождении огня, т. е. о приготовлении пищи, обеспечивающие подходы к мифам о происхождении короткой жизни; у Апинайе происхождение короткой жизни представляет собой лишь один эпизод в рамках мифа о происхождении огня. В результате мы начинаем понимать, что центральное место в философии индейцев принадлежит теме приготовления пищи, которая свидетельствует о переходе от природы к культуре и не только: благодаря ей и посредством нее обретают определенность как условия человеческого существования, так и все атрибуты этого существования, даже те, которые — как нравственность — могли бы нам показаться бесспорно природными по своему происхождению.

Тем не менее не следует затушевывать тот факт, что для достижения этих результатов мы с легкостью прошли мимо двух трудностей. Единственная из всех версий Же. версия Апинайе, содержит эпизод о короткой жизни. Без сомнения, в начале третьей части мы дали объяснение тому, в чем состоит правомерность заполнения лакун в некоторых версиях мифов Же при по-

мощи версий, отличающихся большей полнотой. Но в любом случае необходимо разобраться, не содержат ли другие группы мифов Же некую идею, отличную от идеи о происхождении короткой жизни, и если содержат, то какую. Более того, чтобы доказать обоюдную обратимость кодов, мы составили уравнение: твердое дерево  $\equiv$  мясо животного, и оно требует своего подтверждения. К счастью, дать ответы на эти вопросы вполне возможно, ибо существует группа мифов Же, которые объединяют мотив твердого дерева и мотив короткой жизни. Итак, если эти мифы — в отличие от  $M_9$ , на чем мы принципиальным образом настаиваем, — не касаются происхождения огня, то их тема остается главным образом кулинарной, поскольку речь идет о происхождении окультуренных растений. Наконец, эти мифы позволяют нам при помощи неожиданного поворота прийти к окончательному подтверждению тех выводов, что уже были нами получены.

### *М<sub>87</sub> Апинайе: происхождение окультуренных растений*

Один молодой вдовец, отдохавший лежа на земле под открытым небом, влюбляется в Звезду. Сначала Звезда явилась ему в виде лягушки, потом — в облике прекрасной молодой женщины, на которой он и женится. В то время люди еще не знали садоводства и ели мясо с гнилым деревом вместо овощей. Звезда приносит своему мужу нежные пататы и ямс, обучая есть их.

Мужчина тщательно прячет свою маленькую супругу в тыкву, но самый младший из его братьев обнаруживает ее. С тех пор мужчина открыто живет со Звездой.

Однажды Звезда, будучи в бане вместе со свекровью, превращается в двуутробку. Старая женщина никак не может примириться с этим. Но Звезда замечает большое скопление початков маиса. «Вот, — говорит она, — пища, которую должны есть люди вместо гнилого дерева». Оставаясь в облике двуутробки, Звезда забирается на дерево и собирает маис. Потом она вновь становится женщиной и приобщает свою свекровь к искусству приготовления пирогов из маиса.

Придя в восторг от этой новой пищи, люди решают срубить маисовое дерево каменным топором. Но каждый раз, когда они останавливаются перевести дух, вырубленное место зарастает. Они посылают двух юношей в деревню за самым лучшим топором. Те по дороге ловят двуутробку, живущего<sup>34</sup> в саванне, убивают его, жарят и съедают, хотя мясо двуутробки и запрещено есть мальчикам. Едва они закончили свою трапезу, как превратились в стариков с согбенными спинами. Одному колдуну удалось вернуть им молодость.

В конце концов люди не без труда, но срубили маис. Звезда научила их, как распахать землю и разбить плантацию. Когда ее муж умер, она вновь поднялась на небо (Nim., 5, p. 165-167).

Другая версия этого мифа Апинайе ( $M_{87a}$ ) не содержит ни эпизода с двуутробкой, ни эпизода с рубкой маиса. Из нее мы лишь узнаем, что Звезда принесла с неба окультуренные растения и обучила индейцев плетению корзин. Но муж обманывает ее со смертной женщиной, и она вновь возвращается на небо (C.E. de Oliveira, p. 86-88).

В силу того что мы не собирались проводить полный анализ мифов этой группы, а хотели просто использовать некоторые их аспекты, с тем

чтобы внести дополнения в доказательство, самое важное из которого нами уже было изложено, мы дадим облегченные варианты других версий, ограничиваясь выявлением особенностей каждой из них.

*М<sub>88</sub>. Тимбира: происхождение окультуренных растений*

Герой, влюбленный в Звезду, не вдовец, но в физическом отношении обижен природой. После того как тайник, где прячется молодая женщина, оказывается раскрыт младшим братом ее мужа, Звезда знакомит героя с маисом (который в данном случае растет на стеблях) и жует зеленые зерна, выплевывая их ему в лицо [в рот. М<sub>87а</sub>]. Потом она учит индейцев, как нужно употреблять маис. Выкорчевывая лес, чтобы на его месте обустроить плантацию, люди ломают топор и посылают в деревню за другим топором одного мальчика. Тот встречает старика, который поджаривает двутрубку. Несмотря на запрет старика, мальчик добивается того, чтобы съесть кусочек. И сразу же его волосы белеют, походка становится нетвердой, и он вынужден пользоваться при ходьбе палочкой.

Звезда могла бы открыть своему супругу много других секретов, если бы тот не настоял, чтобы она уступила его любовным домогательствам. Она подчинилась, но тотчас же потребовала от мужа отправиться вместе с ней на небо (Nim., 8, p. 245).

*М<sub>89</sub>. Крахо: происхождение окультуренных растений (три версии)*

Когда Звезда узнает, что люди питаются «пау пуба» (гнилым деревом; ср. с. 75), она показывает своему мужу дерево, на котором растут все виды маиса, причем початков столько, что они наполняют реку, омывающую растение. Как и в версии Тимбира, братья сначала боятся этой пищи, считая ее ядовитой, но Звезде удается их переубедить. Деревенские жители застают маленького ребенка из их семьи во время еды и стремятся узнать, что тот ест; они удивляются, что маис растет в реке, в которой они имеют обыкновенные купаться. После того как новость распространилась среди всех племен, маисовое дерево срубают, а собранный урожай делят. Затем Звезда сообщает мужу и своякам о возможности использования пальмы бакаба (имеющей съедобные плоды — *Oenocarpus bacaba*) и учит их сооружать земляную печь, которую наполняют горячими камнями и обрызгивают водой, чтобы тушить в ней на пару плоды... Третий и последний этап обучения посвящен маниоку, его выращиванию и изготовлению лепешек.

Все это время Звезда и ее супруг соблюдают строгое целомудрие. Однажды, когда муж Звезды был на охоте, один индеец насилует молодую женщину, и у нее начинается кровотечение. Тогда она готовит приворотное зелье и отравляет им всех жителей деревни. Потом Звезда вновь поднимается на небо, оставив окультуренные растения тем немногим людям, которым удалось выжить.

Вторая версия уточняет, что, в то время когда Звезда спустилась на землю, люди питались гнилым деревом и кусочками термитников. Они выращивали маис только как декоративное растение (рассказчиком мифа является довольно развитый метис). Звезда учит, как готовить маис и употреблять его в пищу. Но имеющегося в распоряжении маиса не хватает на всех. Звезда, уже беременная, учит своего мужа, как нужно выкорчевывать лес и обустраивать плантацию. Она вновь поднимается на небо

и приносит оттуда маниок, арбуз, тыкву, рис, батат, ямс, арахис. Рассказ завершается курсом по приготовлению пищи.

По третьей версии, сообщенной одним метисом, Звезда, уже замужняя женщина, но еще девственница, становится жертвой коллективного насилия, виновных в котором она наказывает, извергая каждому из них в рот свою смертоносную слюну. Потом она возвращается на небо (Schultz, p. 75-86).

Как представляется, Кайапо (Горотире и Кубен-кран-кеги) отделяют миф о Звезде, которая либо дарует окультуренные растения людям, либо нет, от другого мифа, рассказывающего об обнаружении этих растений неким маленьким животным. У Горотире найден лишь второй из мифов:

*М<sub>90</sub>. Кайапо-Горотире: происхождение окультуренных растений*

Во времена, когда индейцы ели только древесные грибы и измельченное гнилое дерево, одна женщина, купаясь, узнала от маленькой крысы о существовании маиса, росшего на огромном дереве, сидя на котором, попугаи и обезьяны спорили друг с другом из-за зерен. Ствол дерева был настолько велик, что пришлось идти в деревню еще за одним топором. В дороге молодые люди убили и съели двуутробку, живущую в саванне, и были превращены в стариков. Колдуны пытались вернуть им молодость, но безуспешно. С тех пор мясо двуутробки находится под строжайшим запретом.

Благодаря маису индейцы жили в достатке. По мере того как они размножались, появлялись племена, отличающиеся по языку и по обычаям (Banner, I, p. 55-57).

У Кубен-кран-кеги (М<sub>91</sub>: Métraux, 8, p. 17-18) Звезда заменена женщиной, рожденной от союза мужчины и дождя. Чтобы прокормить своего сына, женщина возвращается на небо (где она родилась) и приносит оттуда окультуренные растения (бататы, тыкву и бананы). А вот краткое изложение другого мифа.

*М<sub>92</sub>. Кайапо-Кубен-кран-кеги: происхождение окультуренных растений (маис)*

Однажды, уже после того как люди получили от ягуара огонь (ср. М<sub>8</sub>), одной старой женщине, когда она купалась со своей внучкой, не давала покоя крыса (амиуре), указавшая ей в конце концов на маисовое дерево: початки, которые росли на нем, осыпались и до такой степени наполнили реку, что в ней стало трудно плавать. Жители деревни полакомились тем, что приготовила из маиса старуха, и принялись рубить маисовое дерево. Однако каждое утро они обнаруживают, что вырубленное накануне место вновь заросло. Тогда люди пробуют воздействовать на дерево огнем и посылают в деревню юношу еще за одним топором. На обратном пути юноша убивает и зажаривает двуутробку с длинным хвостом (нгина); его спутник предостерегает товарища от «столь уродливого» животного. Тем не менее тот съедает добычу и превращается в старика, «настолько старого, что его хлопковые ленты свисают до самых лодыжек».

Людям удается справиться с деревом, которое с грохотом падает; маис



они делят между собой. Вследствие этого народы начинают жить раздельно (Métraux, 8, p. 17-18).

Шеренте, подобно Кайапо, разделяют два мифа, но, как можно было предвидеть, имея в виду чисто патрилинейный характер их общества, они меняют семантическую валентность относящегося к женскому роду неба (в данном случае имеющего склонность к каннибализму) на противоположную, не изменяя при этом смысла относящегося к полу противопоставления верха и низа.

*М<sub>93</sub>. Шерентс: планета Юпитер*

Однажды Звезда (Юпитер) спускается с неба, чтобы выйти замуж за молодого холостяка, который был в нее влюблен. Тот прячет свою уменьшившуюся в размерах жену в бутылку, сделанную из тыквы, но ее обнаруживают его братья. Разозленная, Звезда увлекает своего мужа на небо, где все по-иному. Повсюду, куда ни падает его взгляд, молодой человек видит только копченое или жареное человеческое мясо; вода, в которой он купается, полна искалеченных трупов с поломанными скелетами. Он бежит, соскользнув вниз по пальме бакаба, той самой, при помощи которой они поднимались, и, вернувшись к своим, рассказывает о происшедшем с ним приключении. Однако ему не суждено было долго прожить после этого. Когда он умер, его душа вновь вернулась на небо, где превратилась в звезду (Nim., 7, p. 184).

Одна более древняя версия (М<sub>93а</sub>) уточняет, что, открыв тыкву, братья приходят в ужас при виде молодой женщины, которую они принимают за «животное с огненными глазами». Когда мужчина попадает на небо, оно кажется ему «унылым полем». Жена тщетно старается держать мужа на расстоянии от хижины родителей, чтобы он не мог ни видеть сцену каннибализма, которая там разворачивается, ни чувствовать гнилостный запах, который оттуда исходит. Он спасается и, как только касается ногой земли, умирает (J.F. de Oliveira, p. 395-396).

*М<sub>94</sub>. Шеренте: происхождение маиса*

Как-то одна женщина стояла со своим ребенком на берегу пруда и занималась плетением сети для ловли рыб. Внезапно появляется крыса<sup>35</sup> в человеческом облике и приглашает женщину прийти к нему поесть маиса вместо гнилого дерева, которым в то время питались индейцы. После угощения он позволяет женщине взять с собой одну лепешку и раскрывает ей секрет происхождения этой пищи. Однако ребенка застают в то время, когда он ест свою порцию. Деревенские жители выспрашивают женщину и направляются к плантации, хозяин которой превращается в крысу и, оставляя плантацию индейцам, убегает (Nim., 7, p. 184-185).

Эта важная группа мифов интересует нас в двух отношениях. Прежде всего, в ней настойчиво говорится о твердости дерева, на котором пророс первый маис. При поверхностном рассмотрении можно решить, что эта деталь опровергает нашу гипотезу о наличии соответствия между мясом и твердым деревом в мифе Апинайе о происхождении огня. Но если

взглянуть повнимательнее, становится очевидным, что она подтверждает данную гипотезу.

Вышеизложенные мифы, как и те, что относятся к происхождению огня (продолжая линию которых, они и описывают это событие, о чем свидетельствует  $M_{92}$ ), противопоставляют природное состояние культурному и даже социальному: почти все версии содержат мысль о том, что маис обусловил разделение народов, языков и обычаев. Люди, пребывающие в природном состоянии — земные существа, — занимаются охотой, но не знают сельского хозяйства; в соответствии с несколькими версиями они питаются сырым мясом и сгнившими растениями — разложившимся деревом и грибами. «Боги» — небесные существа, — напротив, являются вегетарианцами, но их маис не окультурен: он спонтанно и в неограниченных количествах растет в лесу на дереве, ствол которого очень тверд (в то время как окультуренный маис имеет тонкие и ломкие стебли). Таким образом, этот маис в качестве важнейшей пищи симметричен мясу — важнейшей пище людей, находящихся в природном состоянии. Такая интерпретация подтверждается версией Шеренте мифа о Звезде ( $M_{93}$ ), которая противоположна другим версиям Же из той же группы. В соответствии с этой версией, люди уже обладают окультуренными растениями (обретение которых восходит, в соответствии с версией Шеренте, к временам героев-цивилизаторов, ср.  $M_{108}$ ); в таком случае это плодородные небесные существа, демонстрирующие крайнюю форму каннибализма: питаются человеческим мясом, либо жареным (на открытом огне или на углях), либо гнилым (вымоченным в воде).

Однако последние из приведенных мифов в особой степени обновляют тему короткой жизни, включая ее в некую этиологическую целостность (происхождение окультуренных растений), которая параллельна теме о происхождении огня, так как в обоих случаях речь идет о происхождении приготовления пищи. Тема короткой жизни истолкована здесь двумя способами, настолько же, как представляется, отличающимися один от другого, насколько каждый из них, взятый в отдельности, отличается от способа, посредством которого эта тема была истолкована мифом Апинайе о происхождении огня ( $M_9$ ).

Действительно, в группе только что рассмотренных мифов старость (или смерть) налагается на человечество, как цена, которую нужно уплатить в обмен на окультуренные растения; и происходит это либо в результате мести Звезды, лишенной девственности своими (ибо до тех пор ее связь с мужем сводилась лишь к целомудренным улыбкам), либо потому, что юноши съедают мясо двуутробки, которое им было запрещено есть (или которое стало таковым после этой роковой трапезы). Однако уже проанализированные мифы связывали короткую жизнь совсем с другими причинами: с положительной или отрицательной реакцией на шум, запахи, прикосновения, зрелища и вкусовые ощущения.

Мы установили, что по другую сторону использовавшихся кодов, которые могут варьироваться в зависимости от мифа, но, однако, остаются изоморфными, речь постоянно шла о выражении одного и того же. Кулинарного по своей природе, противопоставления приготовленной и сырой или гнилой пищи. Но теперь проблема разрастается, так как благодаря последним из приведенных мифов мы натолкнулись на другие причины короткой

жизни. Какая же связь может существовать между ответом на призыв гнилого леса, обонятельным восприятием зловония, обретением мягкого пениса, не-восприятием зрелища, не-перевариванием кишащего червями пива, с одной стороны, и, с другой стороны, — насилием над девственницей и перевариванием жареной двуутробки? Такова проблема, которую нам теперь предстоит разрешить, и прежде всего, — для того, чтобы подтвердить выражаемое мифами соединение тем происхождения короткой жизни и происхождения окультуренных растений (доказательство, параллельное уже приводившемуся доказательству о соединении тем происхождения короткой жизни и происхождения огня для приготовления пищи), а также — что в особой степени важно — чтобы получить дополнительные подтверждения наших интерпретаций. Арифметика использует в качестве доказательства «кратность 9». Мы собираемся установить, что доказательства могут существовать и в области мифологии и что доказательство «посредством двуутробки» может быть столь же убедительным, как и первое.

## б) Ария в форме рондо

Единственный из известных нам зоологов, который проводил исследования в одном племени Же, замечает по поводу Тимбира: «Я не встречал у них понятия, соответствующего подвиду *Marsupialia*, и при мне никогда не упоминали ни о кармане сумчатых животных, ни о его роли в развитии малышей. Я обнаружил лишь один вид — гамба или мукура (*Didelphys marsupialia*): кло-ти» (Vanzollini, p. 159). Установлено, что двуутробка занимает достаточно скромное место в мифах Центральной Бразилии, но, возможно, только благодаря той неопределенности, которая связана с названием этого животного. Старые авторы часто путали его с лисой (португальское «гароса», из семейства псовых), на которую двуутробка похожа своим обликом. Сами индейцы, по-видимому, называют «крысой» разные варианты сумчатых; выше мы видели, что в соответствии с версиями мифа Же о происхождении окультуренных растений Звезда (или обладательница маиса, M<sub>92</sub>) превращается в животное, называемое то двуутробкой, то крысой. Название, данное Тимбира двуутробке — кло-ти, также очень показательно, так как оно, вероятно, указывает на то, что индейцы к одной и той же группе причисляют и преа (кло; ср. выше, с. 127), и двуутробку посредством простого соединения их к этому классу животных. Если бы такая классификация была обнаружена и в других языках, то возник бы вопрос, не находится ли преа, который играет важную роль в мифах Бороро и Офайе, в отношениях корреляции или оппозиции с двуутробкой. Возможно, мифы довольно редко упоминают о двуутробке потому, что некоторые племена классифицируют ее вместе с другими животными: с малыми сумчатыми, с грызунами или псовыми.

Равным образом немного смущает почти полное, за исключением короткого эпизода в мифе Апапокува о происхождении, речь о котором пойдет дальше (с. 174-175), отсутствие в мифах упоминания о кармане сумчатых животных. Действительно, темы, обуславливающие возникно-

вание мифов и носящие, если так можно сказать, сумчатый характер, очень часты, и мы уже неоднократно и настойчиво обращались к одной из них: это тема любовницы (или матери) змея, любовник или сын которой, будучи змеем, живет у нее в чреве, покидая свою обитель и возвращаясь обратно, когда ему заблагорассудится.

Двуутробка, называемая «мукура» на севере Бразилии, «тимбу» — на северо-востоке, «гамба» — на юге и «комадрейя» — в Аргентине, является самым крупным южноамериканским сумчатым животным, единственным, которое представляет ценность в качестве пищевого продукта. Меньшим значением обладают водяная двуутробка («Куика д'агуа» — *Chironectes minimus*), двуутробка с мехом («Мукура шишика» — *Caluromys philander*) и карликовые виды, ростом с землеройку («Катита» — *Marmosa pusilla*, *Peromys domestica*) (Guenther, p. 168, 389; Gilmore, p. 364; Ihering, ст. «Квика»). По своим размерам двуутробки достигают от 70 до 90 см в длину. Тот же термин обозначает и четыре бразильских вида: *Didelphys aurita* (распространенный от севера Риу-Гранди до Амазонки); *D. marsupialis* (Амазония); *D. albiventris* (Центральная Бразилия) (Ihering, ст. «Гамба»). Двуутробка фигурирует в мифах о происхождении, с одной стороны, и в развлекательных сказках — с другой. А теперь последовательно рассмотрим их.

Главными персонажами мифологии Тукуна являются близнецы по имени Диан и Эпи. Первому принадлежит заслуга создания человечества, искусств, законов и обычаев. Второй — обманщик, ворчун и наглец; пожелав принять облик животного, он легко превращается в двуутробку. Это он ( $M_{95}$ ) обнаруживает во флейте, куда Диан упрятал жену (ср.  $M_{87}$ – $M_{89}$ ,  $M_{93}$ ), тайную супругу своего брата, родившуюся из плода *Poraqueiba sericea*. С целью заставить ее выдать себя он показывает ей рыб, которые прыгают, спасаясь от жара, исходящего от пламени, и тем самым вынуждает ее расстаться (ср.  $M_{46}$ ,  $M_{47}$ ), а сам в это время развязывает свою повязку и принимается танцевать, и его пенис прыгает, подобно рыбам. Он насиловал свояченицу с такой страстью, что его сперма брызжет изо рта и ноздрей жертвы. Сразу же забеременев, она становится слишком большой, чтобы вновь проникнуть в свое убежище. Диан наказывает брата, заставляя его растирать собственную кожу; а образующуюся при этом массу он швыряет рыбам (Nim., 13, p. 127–129).

Сцена насилия подтверждает, что Эпи по своей природе двуутробка. Действительно, у двуутробки раздвоенный пенис, откуда и происходит поверие, разделяемое всеми аборигенами Северной Америки, что это животное совокупляется при помощи ноздрей и что самка производит своих малышей посредством чихания, сразу же отправляя их в свою сумку (Hartman, p. 321–323)<sup>50</sup>.

Мимоходом мы уже отметили близость данного мифа мифам группы Же о небесной супруге смертного. В этой группе Звезда является двуутробкой, изнасилованной свояками; здесь же дочка дерева *Poraqueiba* (плоды которого осыпались [= спустились] на землю, подобно тому как Звезда спустилась на землю под видом лягушки) была изнасилована своим двоутробкой. Переходя от мифов Же к мифам Тукуна, мы обнаруживаем, что функция двуутробки оказывается обращенной, и, кроме

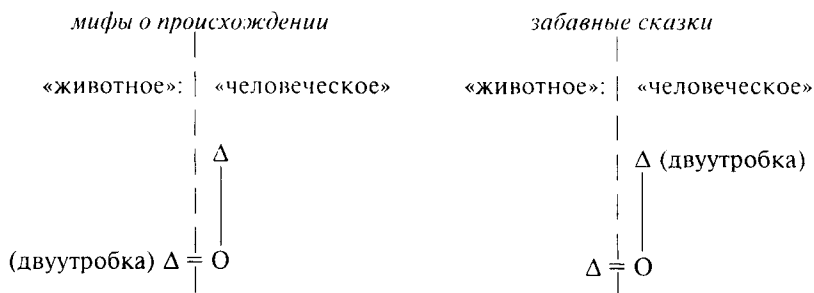
того, интересно отметить, что параллельно этому дар окультуренных растений исходит у Тукуна не от двуутробки, а от муравьев ( $M_{34}$ ; Nim., 13, p. 130). Толкование этому превращению будет дано позже (с. 173).

Ясно, что миф Тукуна повторяет, излагая в ином контексте, инцидент, описанный в одном из наиболее известных мифов ( $M_{96}$ ) как древних, так и современных Тупи, ранняя версия которого была записана еще в XVI в. Зеветом: беременная жена бога-цивилизатора Маире Ата путешествовала одна, и ребенок, которого она носила в своем чреве, беседовал с ней и указывал дорогу. Однако, когда мать отказалась «дать ему овощи, встречавшиеся по дороге», он обиделся и не сказал больше ни слова. Женщина заблудилась и оказалась рядом с жилищем человека по имени Саригуас<sup>36</sup>. Ночью он соблазнил ее, «да так ловко, что она понесла от него еще одного сына, который составил в ее чреве компанию первому...» В наказание за это, он и был превращен в двуутробку (Thevet, in: Métraux, I, p. 235-236).

Тот же эпизод обнаруживается и у Урубубу, Тембе и Чипайа, которые, соответственно, именуют соблазнителя Микур, Микура, Мукура — словами, близкими названию двуутробки на языке Же — мукура.

В Южной Америке двуутробка фигурирует также и в качестве героя одного трагикомического рассказа. Ограничиваясь лишь несколькими примерами, укажем, что Мундуруку ( $M_{97}$ ), Тенетехара ( $M_{98}$ ) и Вапидиана ( $M_{99}$ ) рассказывают, насколько опасные эксперименты проделывает Двуутробка с зятьями, которых он себе выбрал. Каждый из них обладает особым талантом либо к рыбной ловле, либо к охоте, либо к обработке земли. Двуутробка стремится подражать им, но терпит неудачу; нередко он при этом даже наносит себе раны. Каждый раз он приказывает своей дочери менять мужа, но это приводит только к еще худшим результатам. Наконец, Двуутробка сжигает себя или умирает, пуская себе кровь (Kruse, 2, p. 628-630; Murphy, I, p. 118-120; Wirth, 2, p. 205-208; Wagley-Glavão, p. 151-154).

Версия Мундуруку уточняет, что эти события развертываются в то время, когда двуутробки были людьми. И наоборот, сменяющие друг друга зятья — птица-рыболов, голубь, «лис»-поедатель меда, колибри, выдра и клещ, также обладавшие человеческим обликом, «на самом деле были животными». Эта деталь любопытным образом перекликается с верованиями Коасати, юго-восточного племени, живущего в Соединенных Штатах: мифические опоссумы<sup>37</sup>, по их мнению, владели членораздельной речью (Swanton, p. 200), что позволяет, оставляя в стороне различия стиля, обнаружить общую структуру «историй о двуутробке», являющихся объектом либо мифов о происхождении, либо смешных сказок. Мифы о происхождении выводят на сцену богов, предстающих перед нами в человеческом облике, но с именами животных, а сказки — животных в человеческом облике. Двуутробка же каждый раз выполняет двойственную функцию. Бог в мифе Тукуна ( $M_{95}$ ) совокупляется так, как, по предположению, должна делать в соответствии со своей природой двуутробка. В сказке Мундуруку ( $M_{97}$ ) двуутробка — животное, но все же, в отличие от других животных, считается мужчиной. Наконец, занимаемое им положение может быть подвергнуто инверсии в зависимости от того, рассматриваем мы мифы или сказки:



**Примечание.** Миф Тукуна тщательнейшим образом уточняет, что девушка, превращенная в плод *Poraqueiba*, является дочерью зятя (мужа сестры) близнецов. Таким образом, отец женщины оказывается введенным в левую схему не только из необходимости сохранения симметричности.

Хаксли, поднявший проблему символического значения двуутробки, рассчитывал привлечь внимание к ее не слишком бросающейся в глаза двусмысленности посредством указания на две ее специфические черты: с одной стороны, как мы уже видели, двуутробка обладает раздвоенным пенисом, который наделяет ее особой способностью порождать близнецов; с другой стороны, она, чувствуя угрозу, притворяется мертвой и, таким образом, кажется способным воскреснуть (Huxley, p. 195). Помимо того что ни один миф не признает двуутробку отцом обоих близнецов, разве только одного из них, эти предположения, опирающиеся на некий эклектический по своему характеру фольклор, представляются нам более чем шаткими, даже если они и не являются результатом импровизации, необходимость в которой могла возникнуть в связи с данным случаем. Интерпретация никогда не может быть заранее постулирована: она должна возникнуть из самих мифов или из этнографического контекста, а если возможно — из того и другого одновременно. Для понимания семантической функции двуутробки мы беремся за осуществление краткого экскурса в мифологию юго-востока Соединенных Штатов и делаем это не только потому, что для главных мифических тем Нового Света характерна достаточно убедительно засвидетельствованная всеамериканская распространенность, а переход из одного полушария в другое оказывается возможен с помощью целого ряда посредников: такой прием, примененный в исследовании, не заменит доказательства. Он только поможет сформулировать гипотезу, которую блестяще подтвердят проанализированные нами до сих пор мифы.

Креки и Чироки верили, что самки опоссумов производят на свет своих малышей без вмешательства самца (Swanton, p. 60; Mooney, p. 265, 449). Чироки объясняют в своих мифах, что у опоссума нет жены: что его хвост, который некогда был густым и которым он страшно гордился, коротко остриг кузнецик<sup>38</sup>, действовавший по наущению кролика; наконец, что лапы у него никогда не мерзнут (Mooney, p. 266, 269, 273, 431, 439). История о слишком красивом хвосте, шерсть которого была подстрижена саранчей либо исчезла под воздействием огня или воды, равным образом известна Креккам, Коасати и Натчезам. Именно в связи с этим вонючка и получила прекрасный хвост двуутробки (Swanton, p. 41,

200, 249). Если соединить сказанное с уже приведенными выше замечаниями, то становится ясно, что эти описания двуутробки, или опоссума, указывают на двусмысленный характер их сексуальности: она одновременно и недостаточна (безбрачие самца, производство на свет малыша одной лишь самкой, символическая кастрация посредством утраты прекрасного хвоста), и избыточна (особенности сокоупления: оно либо в высшей степени страстно, либо необычно — через ноздри; зародыш или сперма, исторгнутые при помощи чихания; всегда теплые ноги).

Остановившись на сказанном, вернемся в Южную Америку и привлечем теперь группу мифов, с черепахой в роли постоянного полюса по отношению к антагонисту, в роли которого выступают то ягуар или крокодил, — а иногда и оба вместе, — то двуутробка.

*M<sub>100</sub>: Kайано-Горотири: ягуар и черепаха*

Ягуар презирал черепаху за медлительность и за ее слабый голос. Черепаха бросила ему вызов: пусть каждый из них по очереди заберется в нору, и, посмотрим, кто выдержит дольше. Сидя без воздуха, без воды, без пищи, черепаха выдержала несколько дней. Затем подвергся испытанию ягуар, но по мере того как проходили дни, голос его слабел. Когда черепаха открыла вход в нору, ягуар был уже мертв; только множество мух кружилось над его останками (Banner, 1, p. 46).

*M<sub>101</sub>: Мундуруку: ягуар, крокодил и черепаха*

Обезьяны приглашают черепаху на дерево, чтобы она поела там вместе с ними фруктов. Они помогают ей взобраться, а потом, оставив ее на вершине дерева, убегают.

Мимо проходит ягуар. Он советует черепахе спуститься, надеясь съесть ее. Та отказывается, и ягуар решает оставаться на месте, не теряя своей добычи из виду. Наконец он устает, и голова его никнет. Тогда черепаха сваливается вниз, и ее твердый панцирь разбивает череп ягуара<sup>51</sup>. «Хе, хе, хе», — кричит черепаха, смеясь и хлопая в ладоши. Она съедает ягуара и мастерит себе флейту из его кости, на которой играет, торжествуя победу.

Это слышит другой ягуар, и, пытаясь отомстить за своего товарища, он бросается на черепаху, но она укрывается в норе. Крокодил завязывает с ней разговор о том, где растет фасоль — на лианах или на деревьях. Раздраженный тем, что ему противоречат, он заделывает вход в нору и каждый день возвращается, чтобы обмануть черепаху; крокодил постоянно говорит ей, что в лесу растет множество древесных грибов (которыми питаются черепахи). Но черепаха не попадает на удочку. Она сбрасывает с себя старый панцирь, сооружает при помощи своих желез, выделяющих секрет, новый и скрывается.

Не получая больше ответов, крокодил открывает нору, чтобы съесть черепаху, которую считает мертвой. Но та появляется сзади и заваливает вход, при этом смеясь «хе, хе, хе» и хлопая в ладоши. На другой день она возвращается и в свою очередь дразнит врага: не знает ли тот, что в реке полно гнилой рыбы? Крокодил худеет (ср. M<sub>12</sub>) и теряет силы. Его голос слабеет, а затем и вовсе угасает; он мертв. Черепаха смеется «хе, хе, хе» и хлопает в ладоши (Murphy, 1, p. 122-123; Kruse, 2, p. 636-637. Вариант Тенетехара in: Wagley-Galvão, p. 155-156).

В другой версии Мундуруку черепаха побеждает ягуара, потому что она может дольше обходиться без питья. Она прохаживается перед ягуаром, смочив свой панцирь мочой, и посылает хищника на поиски источника, который, как она утверждает, был ею найден (Murphy, *l.* p. 124).

Тот же миф существует у Тенетехара и у разных амазонских и гайанских племен, но место ягуара (или крокодила) часто бывает занято двутробкой.

*M<sub>102</sub>. Тенетехара: черепаха и двутробка*

Черепаха вызывает двутробку на соревнование по голоданию. Она первой закрывается под землей. В течение двух лунных месяцев двутробка каждый день приходит, чтобы справиться о ее состоянии. Черепаха каждый раз уверенным тоном отвечает, что намеревается продолжать испытание. На самом же деле она обнаружила выход и каждый день выбиралась из норы, чтобы восстановить силы. Когда пришел черед двутробки, та не смогла выдержать и десяти дней и умерла. Черепаха пригласила своих сородичей, чтобы съесть останки двутробки (Wagley-Galvão, p. 154).

Почти идентичны амазонские версии ср. Hartt, p. 28, 61-63. Гайанские версии ср. Roth, *l.* p. 223.

Некоторые аспекты этих мифов будут рассмотрены позже. Сейчас же мы ограничимся замечанием о том, что двутробка показывает здесь свою взаимозаменяемость с ягуаром или крокодилом, которых мы знаем как, соответственно, обладателей огня (от  $M_7$  до  $M_{12}$ ) и воды ( $M_{12}$ )<sup>52</sup>. В чем же может состоять имеющаяся здесь противоположность между черепахой (неизменяемый полюс) и двутробкой, ягуаром или крокодилом (полюс, подвергающийся изменениям)? Мифы очень ясно высказываются по поводу черепахи: они либо уточняют, что черепаха может долго жить под землей, не пить и не есть, потому что это животное, впадающее в зимнюю спячку; либо характеризуют ее как питающуюся грибами и разложившимся деревом ( $M_{101}$ ; ср. также  $M_{82}$ , а о том же веровании у Урубубу — Huxley, p. 149). Таким образом, черепаха оказывается покровительницей гниения по двум причинам: она сама не подвержена гниению и является «поедательницей гнилья». Крокодил также потребляет гнилое мясо ( $M_{101}$ ), но только в воде, где тухлятина не выделяет зловония (ср.  $M_{72}$ : водяные духи начинают испускать зловоние только тогда, когда выходят из воды). Наконец, мы знаем, что ягуар определяет себя по отношению к оси, связующей сырое и приготовленное, и при этом гнилое отсюда исключается.

То, что противоположность, обнаруживающаяся во всех наших мифах, сводится к противопоставлению вонючего и не-вонючего, подверженного гниению и не подверженного гниению, со всей очевидностью вытекает из повторения одной и той же детали, которая часто формулируется посредством тождественных терминов, кто бы ни являлся противником черепахи, и несмотря на удаленность от той народности, которая создала мифы. Не получая более ответа от своего противника, черепаха открывает вход в нору и обнаруживает в ней, будь там ягуар или крокодил, «массу мух, кружащихся над останками» (Амазония: Hartt, p. 28; Tastevin, *l.* p. 283-286). «много мух» (rio Jurua: Hartt, p. 62), «мух, которые только и живут на трупе двутробки» (Варрай, Карибы: Roth, *l.* p. 223)<sup>53</sup>.



Вернемся теперь к заключительному эпизоду сказок из группы «двуутробка и его зятья» (ср. выше, с. 167-168). Одна амазонская версия завершается неприятным приключением двуутробки, который спасся после того, как его проглотила рыба тукунаре (*Cichla ocellaris*): «С тех пор он так и остался некрасивым и вонючим («feio и fedorento») из-за жара в животе рыбы» (Barbosa Rodrigueus, p. 191-194). Мы помним, что то же самое португальское слово «feio» в одном из мифов Кубен-кран-кеги о происхождении окультуренных растений (M<sub>92</sub>) служит основанием для запрета на использование в еду мяса двуутробки. И наоборот, версии Мундуруку и Вапидиана о «двуутробке и его зятьях» завершаются эпизодом, где повествуется о том, как двуутробка сжигает себе хвост (Мундуруку) или падает в огонь (Вапидина). То же самое обнаруживается и в другой амазонской версии (Barbosa Rodrigueus, p. 173-177)<sup>54</sup>.

Итак, мы видели, что в соответствии с мифами Крееков хвост двуутробки утрачивает шерсть под действием либо огня, либо воды. Иначе говоря: в одном случае он сгорел, в другом — сгнил. А разве не существует двух способов испускать зловоние благодаря долгому пребыванию либо в огне, либо в воде?

Некоторые мифы юго-востока Соединенных Штатов теснейшим образом сближают двуутробку и вонючку («скусна»: *Mephitis mephitis, sufficans*). Хитчити рассказывают, что вонючка спасла двуутробку от волков, залив тех своей зловонной жидкостью (Swanton, p. 158). Волки играют в этом мифе роль, параллельную роли ягуаров в M<sub>101</sub>; примечательно, что на юго-востоке Соединенных Штатов переход функции, выполняемой в других мифах черепахой, к вонючке сопровождается целым переворотом в отношениях между двуутробкой, черепахой и ягуаром: черепаха помогает двуутробке, возвращая ей ее утраченных малышей и выкраивая сумчатый карман, который позволит двуутробке надежнее их охранять (*op. cit.*, p. 199-200); двуутробка помогает на охоте пуме, убеждая оленей в том, что хищник мертв и стал уже падалью, к которой они безбоязненно могут приблизиться; пума пользуется этим для того, чтобы убить их (*op. cit.*, p. 200). Таким образом, несмотря на географическую удаленность, мы, несомненно, имеем дело с мифами, происходящими из одной и той же группы.

Однако у Чироки есть один миф, который объясняет причину зловонности вонючки. Чтобы наказать вонючку за воровство, другие животные бросили ее в огонь: с тех пор она и осталась черной, и от нее несет паленым (Mooney, p. 277). Следовательно, в Северной Америке, как и в Южной, запахи гари и гнили образуют пару: это суть два способа испускания зловония. Иногда данная пара соответствует паре вонючка-двуутробка; иногда только двуутробке приходится представлять либо одну, либо другую из этих двух модальностей.

Исходя из нашего анализа, мы можем заключить, что семантическая функция двуутробки заключается в обозначении зловония. Катауба северных штатов и Южной Каролины обозначают опоссума термином, приближительный смысл которого может быть сведен к слову «слякочивый» (Speck, p. 7). Толипанги из Гайаны превращают двуутробку в опаленное огнем<sup>39</sup> животное (K.G., I, p. 141). В амазонском мифе неопределенного происхождения (M<sub>103</sub>) одна молодая девушка избегает любовных домогательств двуутробки, потому что узнает животное по его зло-

вонию (Couto de Magalhães, p. 253-257; Cavalcanti, p. 161-177). Другой миф, обнаруженный в том же регионе (M<sub>104</sub>) и в довольно неясных терминах объединяющий двуутробку со старением, т. е. с короткой жизнью, описывает хижину трех старых женщин, превращенных в двуутробок: «Зловоние там царило такое, что невозможно было войти» (Amorim, p. 450). Кайапо Южной Бразилии рассказывают, как двуутробка победила в беге собаку, выпустив в нее струю мочи (Schaden, I, p. 117)<sup>55</sup>. Двуутробка, как мы видели, описана в мифах самым различным образом: и как «сгнивший зверь», и как «сгнивший хвост», и как «опаленный»<sup>\*40</sup> хвост». Миф Тупинамба о близнецах (M<sub>96</sub>), который мы уже приводили, очевидным образом акцентирует тот же аспект. Соблазнив жену Маире Ата, соблазнитель «был превращен в зверя, назвавшегося именем немого человека, а именно Саригуаса, и его кожа очень сильно воняла...» (Thevet, in: Métraux, I, p. 236). Путешественники не менее, чем индейцы, были поражены этой деталью: «Опоссум распространяет зловонный дух», — отмечает *Энциклопедия* Дидро и д'Аламбера (ст. «Филандр»<sup>\*41</sup>). Более недавние исследователи также подчеркивают, что двуутробка «выделяет ядовитый запах» (Guenther, p. 168), «в высшей степени отталкивающий» (Tastevin, I, p. 276); «Его железы выделяют очень неприятный запах» (Ihering, ст. «Гамба»); «он распространяет ужасный запах», и отсюда происходит название — образованное от его имени, — которое дают дурно пахнущему водяному ароннику» (Ahlbrinck, ст. «Аваре»).

Все свойства двуутробки в соответствии с естественной философией южноамериканских индейцев убедительным образом соединяет боливийский миф.

#### *M<sub>105</sub>. Такана: происхождение двуутробки*

Жила-была одна индеанка. Воспользовавшись тем, что тапир спал, она наловила клешей, которыми он был покрыт, завернула их в лист, положила в котелок, сварила и съела [ср. M<sub>66</sub>].

Птица *Crotophaga ani*, чьей обычной пищей были паразиты, живущие на тапире, пожаловалась грифу на такую бесчестную конкуренцию. И гриф пообещал, что отомстит за нее, превратив соперницу в двуутробку.

Он принялся кружить над женщиной, покрывая ее пометом все больше и больше, так что она шла согнувшись и тяжело ступая. Тогда гриф швырнул женщину на землю, стал вырывать у нее волосы и приклеивать их испражнениями ко всему ее телу. Тем же клеем воспользовался он для того, чтобы прикрепить хвост молодого змея к задку несчастной, которая уменьшилась до размеров двуутробки. Гриф взял какой-то корень, разжевал его и выплюнул на шерсть двуутробки, чтобы окрасить ее в желтый цвет. Лицо женщины он превратил в морду двуутробки, закрепив на нем пальмовую почку.

Гриф сказал женщине, что она будет рожать только клешей и что те из них, которые не будут съедены отомщенной птицей, позже превратятся в двуутробок. Двуутробка ест только мозговое вещество и яйца птиц. Она спит днем, охотится ночью... (Hissink-Hahn, p. 116-117).

Таким образом, становится понятно, что мифы Же могут связывать

происхождение короткой жизни либо с ответом, данным на призыв гнилого дерева ( $M_9$ ), либо с движением гнилостного запаха, выделяемого водными духами ( $M_{73}$ ), либо с поглощением мяса двуутробки ( $M_{87}$ ,  $M_{88}$ ,  $M_{90}$ ,  $M_{92}$ ). В целом это все едино: гниение, воспринимаемое слухом, обонянием или вкусом. В свете первого типа данного отношения наши толкования оказываются в достаточной мере подтвержденными.

Тем не менее здесь обнаруживается некая трудность. Почему в мифах Же о происхождении окультуренных растений Звезда должна превращаться в двуутробку ради того, чтобы открыть людям существование маиса? Прежде всего отметим, что этот мотив присутствует не везде. Но там, где его нет, он заменен другим: Звезда *плюет* маисом в лицо ( $M_{88}$ ) или в рот ( $M_{87a}$ ) своему мужу: следовательно, это она «слюнявая», как и опоссум у Катауба: после того как ее изнасиловали, у нее *открывается кровотечение* и она становится губительницей ( $M_{89}$ ); подвергшись насилию, она убивает своих, *плюнув* им в рот ( $M_{89}$ ). Таким образом, она везде оказывается существом марающим: то в виде животного, от чьей кожи исходит тошнотворное выделение, то в виде человеческого существа, одновременно марающего и замаранного. Один миф из той же группы, ведущий свое происхождение от Агуаруна из Верхнего Мараньона<sup>42</sup> ( $M_{106}$ ), сообщает, что Звезда превратила в пищу свою мочу (Guallart, p. 68).

Выделив эту неизменно присутствующую черту, мы оказываемся в силах выявить общую структуру мифов о происхождении, в которых участвует двуутробка, будь это, с одной стороны, совокупность мифов Тупи-Тукуна или, с другой стороны, — Же. И в той и в другой группе главные действующие лица аналогичны: женщина, ее муж и либо один, либо несколько братьев (иногда «ложный брат») последнего. Обнаруживаемая таким образом связь симметрична той, которая была выявлена нами в качестве предполагаемой в мифах о происхождении свиней и объединяла мужчину, его сестру или его сестер и их мужей:



Примечательно, что у Же эти две структуры соответствуют: одна (1) — мифу о происхождении/окультуренных/растений/, другая (2) — мифу о происхождении/диких/животных/.

Однако в совокупности мифов Тупи-Тукуна роль двуутробки принадлежит брату мужа, изнасиловавшему свою невестку, в то время как в совокупности мифов Же она принадлежит самой невестке. Но в этом случае различные характеристики даны пище.

Супруга в мифе Тукуна ( $M_{95}$ ) представляет собой упавший с ветки плод, который превратился в женщину. Версия Урубу ( $M_{95a}$ ) добавляет, что этот упавший на землю плод полон червей (Huxley, p. 192)<sup>56</sup>. Итак, в данном случае божественная женщина выражает собой гниль растительного происхождения, обозначенную не столь отчетливо, как гниль животного происхождения, что и влечет за собой двойное превращение. Прежде всего, первоначальная отстраненность, которая помещает ее отдельно от людей, уменьшилась, поскольку она, как плод, падает с дерева, а не спускается, подобно звезде, с неба. Во-вторых, ее функция как двуутробки из мето-

нимической, каковой она является в группе мифов Же (где представляет собой на протяжении *части* рассказа настоящее животное), в группе мифов Тупи становится метафорической: ребенок разговаривает в ее животе. *как* если бы он уже родился и использовал материнскую утробу в качестве сумчатого кармана. И наоборот, в версии Тукуна, в которой недостает этого последнего мотива, совершается превращение свояка-насильника из метафорической двуутробки (он совокупляется посредством ноздрей, *как* двуутробка) в двуутробку метонимическую: наполняя свою крайнюю плоть белой и клейкой массой, на основании наличия этого «жира» он делает вывод, что в глазах других продолжает сохранять свою девственность. Однако эта грязь также имеет растительное происхождение, поскольку обманщик использовал мякоть плода пальмы паксубинха (*Iriartela sebifera* Mart.). Добавим, что в данной версии Тукуна, где функция двуутробки присвоена свояком, плод, форму которого на мгновение заимствует божественная супруга, является плодом дерева умари, а известно, что изысканный запах этого дерева отмечен несколькими амазонскими мифами (Amorim, p. 13, 379), тогда как двуутробка пахнет дурно. Наконец — что опять-таки касается той же версии, — женщина вступает в интимные отношения со своим мужем — в противоположность версиям Же, — без сомнения, для того, чтобы подчеркнуть, как это характерно для мифа Чако из той же группы (M<sub>107</sub>), что ее муж «испытывает исключительную потребность в ней как в изготовительнице пищи» (Wassen, I, p. 131). Таким образом, гниль растительного происхождения соответствует нормальному половому поведению (= супружескому) женщины и нормальной целомудренности (= детской) мужчины. А гниль животного происхождения — аномальному половому поведению (= насилию) мужчины и аномальному целомудрию (= супружескому) женщины.

Решив таким образом проблему инверсии двуутробки (самец или самка, насильник или жертва насилия), мы видим, что персонификации двуутробки присутствуют в обеих совокупностях мифов — и у Тупи, и у Же. В мифах Тупи двуутробка — это самец, который соблазняет женщину, уже являющуюся матерью, и награждает ее ребенком. В мифах Же двуутробка — это самка, не являющаяся матерью (поскольку она девственница, хотя и замужем), которую соблазняют люди и которая одаряет их пищей. Героиня Тупи — это мать, отказывающаяся быть кормилицей (она грубо обращается с сыном, еще пребывающим в ее лоне). Героиня Же — это кормилица, отказывающаяся стать матерью. Такая схема верна для всех версий Же, исключая версию Шеренте (M<sub>93</sub>), где изменена семантическая значимость неба и земли: небесная женщина охарактеризована отрицательным образом, как дочь каннибалов, неспособная спасти своего супруга. В то же время (M<sub>108</sub>) роль дарительницы окультуренных растений (здесь — маниока) выполняет человек — т. е. земные женщины, к тому же — матери, озабоченные исполнением своих обязанностей кормилиц. Обеспокоенные тем, что из-за сельскохозяйственных работ надолго пришлось покинуть детей, они, возвращаясь из садов, бегут так быстро, что из их набухших грудей брызжет молоко. Из капелек, упавших на землю, пробиваются ростки в виде побегов маниока, нежного и горького (Nim., 7. p. 182)<sup>57</sup>. В последнем анализе противоречие, которое выражено посредством персонажа двуутробки, разрешается в коротком эпизоде мифа Апапокува о происхождении (M<sub>109</sub>): после преждевременной смерти матери «старший» из близнецов не знает,

как кормить младшего брата, который еще сосет грудь. Он обращается с просьбой к двуутробке, а та, прежде чем стать кормилицей, тщательно вылизывает свою грудь, чтобы смыть с нее зловонные выделения. За это бог наделяет ее сумчатым карманом и обещает ей, что она отныне будет рожать без боли (Nim., I, p. 326)<sup>38</sup>. Таким образом, миф Апапокува осуществляет синтез двух черт двуутробки, которые, с одной стороны, в мифе Тупинамба, а с другой — в мифах Же представлены по отдельности. В первом случае, у Апапокува, двуутробка наделена зловонием; во втором — функцией кормилицы. Но синтез оказывается возможен лишь потому, что функция, которая кажется отсутствующей, проявляется в преображенном виде: в мифе Тупинамба двуутробка — мужчина, оплодотворяющий женщину (что представляет собой мужской способ «кормить» ее); в мифах Же двуутробка — женщина, замарывающая мужчин, которые накормились ею реально — когда ели ее, метафорически — когда насиловали, а она истекла кровью), она превращает их в дряхлых стариков или в трупы.

Миф Карайа позволяет завершить тему превращения, демонстрируя то, что происходит, когда «кормилица» обретает мужской пол, переставая быть двуутробкой, но сохраняя за собой миссию приобщения к окултуренным растениям.

#### *M<sub>110</sub> Карайа: происхождение окултуренных растений*

Давным-давно Карайа не умели поднимать целинные земли. Они питались дикими плодами, рыбой и дичью.

Однажды ночью старшая из двух сестер смотрела на вечернюю звезду. Она сказала своему отцу, что хотела бы иметь звезду, чтобы играть с ней, а отец посмеялся над ее фантазиями. Но на следующий день Звезда спускается на землю, входит в хижину и просит девушку выйти за него<sup>43</sup> замуж. Это был согбенный, морщинистый старец с совершенно белыми волосами; старшая из дочерей отвергла его. Но когда старец начал плакать, младшая проявила жалость и вышла за него замуж.

На следующий день новоиспеченный муж отправился побеседовать с большой рекой и вошел в воду. В то время как вода ласкала его ноги, он собирал маис, черенки маниока и зерна всех тех растений, которые Карайа выращивают сегодня. Потом он отправился в лес, чтобы разбить там сад, запретив своей жене следовать за ним. Однако она не послушалась и увидела, что ее муж превратился в молодого человека необыкновенной красоты: он был богато разукрашен и на его теле красовались причудливые рисунки. Узнав об этом, старшая сестра потребовала его себе в супруги. Но он остался верен младшей, а старшая превратилась в ночную птицу (*Caprimulgus*), поющую грустную песню (Baldus, 3, p. 19-21; Botelho de Magalhães, p. 274-276).

В мифах группы Же мы можем выделить несколько значительных изменений. Вдовый или некрасивый, страстно любящий уединение герой становится молодой девушкой, у которой есть родители и которая беседует с ними. Мужчина сразу же влюбляется в Звезду; женщина страстно желает обладать им, но лишь в качестве игрушки. Их встреча происходит не в зарослях, а в хижине. Герой мифа Же женится на Звезде, которую соблазняют его братья. Героиня мифа Карайа отвергает Звезду,

и замуж за него выходит ее сестра. Окультуренные растения находятся либо — будучи на самом деле обнаруженными женщиной — в лесу, либо — будучи символически созданными мужчиной — в воде. В особой степени подчеркнем, что Звезда из мифа Же превращает людей из юношей в старцев. Звезда из мифа Карайя сама превращается из старика в юношу. Таким образом, в двойственном характере этого персонажа сохраняется двойственность двуутробки. Однако, в то время как мифы Же с помощью зоологической метафоры воссоздают реальную ситуацию (периодичность человеческой жизни), миф Карайя, непосредственно излагая происходящее, описывает ситуацию нереальную (омоложение стариков).

Приступая к изучению короткой жизни, мы выдвинули гипотезу (с. 149) о том, что во всех привлекаемых нами мифах пища была и симметрична, и противоположна по отношению к окультуренным растениям. «Доказательство посредством двуутробки» подтверждает этот вывод, ибо таково положение, которое занимает это животное, пахнущее гнилью (и гниущее). Несъедобная, если только не принимать во внимание стариков (им уже нечего бояться разложения), принадлежащая к животному миру, а не к растительному, двуутробка двойственным образом олицетворяет антиагрикультуру, которая является также до- и праагрикультурой. Ибо в этом «мире наизнанку», каковым было состояние природы до рождения цивилизации, считалось необходимым, чтобы все вещи, которые будут существовать в дальнейшем, уже имели бы своего двойника, хотя бы и в отрицательном смысле, что стало бы залогом их пришествия. Представляя собой незаполненную форму не существующей еще сельскохозяйственной культуры, двуутробка таким образом указывает на ту форму, которая только должна появиться, притом что она, как говорится в мифах, может стать инструментом, с помощью которого люди окажутся способными постигнуть эту культуру. Таким образом, приобщение людей двуутробкой к сельскому хозяйству становится результатом превращения мира бытия в его противоположность<sup>59</sup>. Логическое противопоставление проецируется во времени в виде отношения причины к следствию. Кто лучше, чем двуутробка, мог бы примирить эти функции? Благодаря своему происхождению из семейства сумчатых она соединяет антитетические атрибуты, которые только в ней самой и становятся взаимодополняющими. Ибо двуутробка является лучшей из кормилиц — и она издает зловоние.

## в) Второй рассказ

В некоторых отношениях мифам Же о происхождении короткой жизни присуще некое примечательное своеобразие: прежде всего, для них характерен в высшей степени насыщенный состав действующих лиц; кроме того, подобного рода насыщенность проявляется также и в их содержании. Мифы объединяют в связную систему те сюжеты, которые повсюду встречаются нам в разрозненном виде: с одной стороны, это выход Звезды замуж за смертного и происхождение окультуренных растений; с другой стороны, обнаружение дерева с растущей на нем пищей и происхождение смерти или короткой жизни.

На юго-востоке территории обитания Же. Матако и Ашлуслай из Чако<sup>64</sup> была известна история о дереве с росшей на нем пищей (M<sub>111</sub>): здесь — это

дерево, увешанное рыбой, поврежденная кем-то в результате неосторожности кора которого дает выход водам, покрывающим затем всю землю и истребляющим человечество. Что же касается истории Звезды, то она в Чако имеется у племен Тоба и Чамакоко ( $M_{112}$ ): одна фея из жалости выходит замуж за некрасивого и презираемого всеми мужчину, которого женщины ради забавы вымазывают соплями. В период засухи фея получает фантастический урожай, а потом скрывается со своим мужем на небе. Но мужчина там замерзает, так как ему запрещено приближаться к огню, который является людоедом. Или же Звезда, обнаруженная в бутылке из тыквы, куда ее запрятал муж, взрывается под носом проявивших нескромность смертных и сжигает их (Métraux, 4, *passim*<sup>\*45</sup>).

На севере территории обитания Же, т. е. в Гайане, тема Звезды, супруги смертного, становится менее четко выраженной и превращается в противоположную по своему смыслу: контраст между звездой и двуутробкой теряет свою отчетливость в образе одного из персонажей мифа — дочери грифа, рожденной не в эмпиреях, а на атмосферическом небе, в которую, несмотря на исходящий от нее дурной запах, покрывающих ее паразитов и грязь, влюбляется мужчина. А как показывает само название этой группы мифов ( $M_{113}$ ) — «посещение неба», оно, скорее, относится к приключениям смертного в небесном царстве, чем бессмертного — на земле. Мы об этом уже говорили (с. 138) и еще вернемся к этому в дальнейшем (с. 309).

Миф о дереве с растущей на нем пищей, напротив, широко представлен на территории проживания Араваков и Карибов из Гайаны — и вплоть до Колумбии; некогда ( $M_{114}$ ) только тапир или агути знали тайну этого дерева, но они отказались поделиться ею с человеком. Люди с помощью белки, крысы или двуутробки выследили их. А обнаружив местонахождение дерева, решили его срубить. Из пня хлынула вода (K.G., 1, p. 33-38; Wassen, 1, p. 109-110), которая затопила все и истребила человечество (Brett, p. 106-110, 127-130; Roth, 1, p. 148-149; Gillin, p. 189; Farabee, 3, p. 83-85; Wirth, 1, p. 259). Ваписиана и Тарума из Британской Гвианы\* рассказывают ( $M_{115}$ ), что Дуид, брат Творца, кормил людей плодами дерева жизни, однако те разужнали, где он их собирал, и решили сами снабжать себя плодами. Разъяренный таким неповиновением, Творец срубил дерево, и из пня хлынула вода, что привело к потопу (Ogilvie, p. 64-67).

Речь здесь все время идет о мифе о происхождении короткой жизни, который связан с введением окультуренных растений и восходит к той же группе, что и мифы Же; это ясным образом следует из одной версии, где противопоставляются призыв камня и призыв воды. Если бы люди слышали лишь первый призыв, они жили бы так же долго, как камень. Но люди вызывают потоп тем, что внимательно прислушиваются к духам, которые дают свободу водам (Brett, p. 106-110)<sup>60</sup>.

К этим мифам мы еще будем неоднократно возвращаться. Сейчас же ограничимся вычленением из них двух важных черт. В одной версии Карибов ( $M_{116}$ ) уточняется, что, после того как люди обрели окультуренные растения, птица бунна научила людей выращивать и готовить их на огне (Roth, 1, p. 147). Таким образом, эта птица в известной мере играет роль двуутробки из мифов Же. К тому же бунна (*Ostinops* sp.) носит имя «во-

\* Так до 1966 г. называлась Гайана. — Прим. ред.

нучей птицы» в связи с тошнотворным запахом, исходящим от ее перьев (*op. cit.*, p. 371)<sup>61</sup>. Она, таким образом, демонстрирует «функцию двуутробки», закодированную в терминах, характерных для породы крылатых. Как предполагается, своими испражнениями буния создала воздушные корни эпифита, кофа (*Clusia grandifolia*, *op. cit.*, p. 231–232, 371). Герой мифов Тукуна (M<sub>117</sub>), Эпи, по собственному желанию принимающий вид двуутробки (M<sub>95</sub> и Nim., 13, p. 124), пускает с дерева струю мочи, которая, застывая, становится колючей лианой (*Philodendron* sp.)<sup>62</sup>, в то время как его брат посредством того же действия порождает гладкий вариант этого растения (*ibid.*; ср. выше, с. 173, и ниже, M<sub>161</sub>).

С другой стороны, племена из Чако превращают Звезду в обладательницу разрушительного огня и созидательной воды; и они видят в дереве, увешанном рыбой, повелителя — если можно так сказать — разрушительной воды. Дерево с растительной пищей из гайанских мифов также повелевает разрушительными водами.

Однако в соответствующих мифах Же имеется один момент, который мы обошли молчанием и на который следовало бы обратить внимание. В M<sub>87</sub>, M<sub>89</sub> (2-я версия), M<sub>90</sub>, M<sub>91</sub>, M<sub>94</sub> близость первого маиса и воды подчеркнута с особой настойчивостью. Обнаруживает его купающаяся женщина; а еще в мифе объясняется, что осыпавшиеся зерна, или початки, наполняют реку. У Же, как, следовательно, и в Гайане, дерево, дающее пищу, связано с водой: либо она омывает его основание, либо пропитывает его корни. Когда эта вода находится внутри, она оказывается разрушительной. Когда же вода пребывает в свободном состоянии вовне, она становится если и не созидательной (M<sub>110</sub>), то по крайней мере сохраняющей зерна и початки.

Это двойное превращение (внутреннее → внешнее; разрушение → сохранение) семантической значимости, приписываемой земной воде, сопровождается другим, которое оказывается обращенным к съедобным растениям. В гайанских мифах съедобные растения либо щедро розданы людям демиургом-кормильцем, либо злобно разворованы и приносят пользу лишь тапиру (или агути), ревнивому обладателю дерева жизни. В наказание (M<sub>116</sub>) тапир лишен воды и принужден пить из сита (Roth, 1, p. 147; cf. Akawai in Brett, p. 128) и питаться окультуренными растениями, ибо ему в качестве жалкой пищи оставляют опавшие плоды дикой сливы (*id.*; Amorim, p. 271). Противоположной стала участь людей, которые не хотели больше, чтобы с ними обращались, как с малыми детьми: у них будут окультуренные растения, но они окажутся уничтоженными водой, обильно вытекшей из корней срубленного дерева (Ogilve, *цит. соч.*). Симметричным образом наказаны эгоизм и неблагодарность.

Мифам Же удалось удерживаться на равном расстоянии от обеих этих опасностей. На самом деле, злоупотребление съедобными растениями обретает здесь иную форму. Оно не заключается ни в решительности людей — которые хотели лишь обрести возможность жить — активно взяться за сельскохозяйственные работы (M<sub>115</sub>), ни в их решительности сохранить для себя плоды дерева (M<sub>111</sub>, M<sub>116</sub>). Тексты Же в высшей степени информативны в этом отношении. Предупрежденные двуутробкой, щедрой и бескорыстной обладательницей дерева жизни (в отличие от тапира), жители деревни могли бы сохранить тайну дерева и продолжать наслаждаться долгой жизнью. Из-за того что какой-то ребенок позволил себя выследить, другие семьи, или



другие деревни, узнают о существовании дерева. С тех пор дерева уже недостаточно для возросших потребностей людей: приходится его срубить, разделить зерна, которые затем послужат всем в качестве семян, и посадить их. И в то время как мужчины принимаются за эту работу, юноши отведывают мясо двуутробки, позволяя, таким образом, короткой жизни (посреднице между смертью и продленной жизнью) вступить в права.

Следовательно, посредническая функция, благодаря которой двуутробка оказывается на равном расстоянии как от настойчивого кормильца-демиурга, так и от жадного тапира из гайанских мифов, выявляет срединный характер решения философских проблем, поставленных в связи с возникновением особого типа сельскохозяйственной жизни. В плане синхронии, это решение состоит в справедливом распределении ресурсов между народами, которые благодаря изобилию увеличиваются в числе и обретают разнообразие, а в плане диахронии — в периодичности полевых работ. Одновременно вода становится хранительницей жизни — не созидательницей и не разрушительницей, поскольку она не оживляет дерево внутри и не истребляет людей снаружи, но пребывает без движения у основания дерева, у основания целой вечности.

С методологической точки зрения предшествующий анализ позволяет сделать два вывода. Во-первых, он подтверждает то положение, на котором мы уже настаивали, а именно, что в рамках структурного анализа этимологические проблемы должны быть отделены от проблем значения. Мы никогда не ссылались на архетипический символизм воды, умышленно отложив эту проблему в сторону. Нам было бы достаточно суметь со всей наглядностью показать, что в двух своеобразных мифологических контекстах изменение семантической значимости воды оказывается функцией других изменений и что в процессе этих изменений правила формального изоморфизма постоянно соблюдаются.

Во-вторых, мы можем дать ответ на проблему, которая возникает в связи с отсутствием у древних Тупинамба версии Гуарани (обнаруженной, однако, почти во всех племенах Тупи из Бразилии) мифа о происхождении огня, спрятанного от грифа демиургом, притворившимся мертвым и гниющим. Действительно, мы обнаружили у Же два ряда очень близких друг к другу мифов, что позволяет признать наличие перехода от природы к культуре. В одном случае культура появляется вместе с кражей огня у ягуара, в другом — вместе с использованием окультуренных растений. Но везде происхождение короткой жизни связано с пришествием жизни цивилизованной, которая понимается, скорее, в качестве культуры в том случае, когда речь идет о происхождении огня (завоевание «благ ягуара»;  $M_8$ : огонь для приготовления пищи, лук со стрелами, хлопчатые нити), и, скорее, в качестве общества, когда речь идет об окультуренных растениях ( $M_{90}$ : умножение числа народов, возникновение разнообразия языков и обычаев). Наконец, в зависимости от определенной группы мифов, появление короткой жизни связывается либо с происхождением огня и культуры (Апинайе), либо с происхождением окультуренных растений и общества (другие племена Же): наконец, в Гайане и в Чако его связывают с происхождением воды и (разрушением) общества.

Ориентируясь в этом вопросе только на мифы Же и Тупи, мы видим, что у Апинайе происхождение короткой жизни («призыв гнилого леса»)

является функцией происхождения огня ( $M_9$ ), в то время как у других племен Же происхождение короткой жизни («призыв двуутробки», гниющего животного) оказывается функцией происхождения окультуренных растений. Таким образом, мы приходим к следующей гипотезе: поскольку тема тухлятины (бог-падаль) существует у современных Гуарани и Тупи как функция мифа о происхождении огня, не может ли быть объяснено отсутствие подобного мифа у древних Тупинамба переходом темы тухлятины в миф о происхождении окультуренных растений? Однако, по Зевету ( $M_{118}$ ; Métraux, 7), Тупинамба вели их происхождение от чудотворного ребенка: достаточно было побить этого ребенка, чтобы из его тела вывалились съедобные растения; следовательно, это ребенок если и не мертвый, то, по крайней мере, «смертельно оскорбленный» и «сгнивший» от ударов. Амазонская легенда Тупи о происхождении рассказывает, что первый маниок пророс на могиле маленького ребенка, которого зачала девственница (Couto de Magalhães, p. 167)<sup>63</sup>. Таким образом, представляется, что, как Тупинамба отличаются от Гуарани и от большинства других племен Тупи, точно так же остальные Же отличаются от Апинайе; иными словами, проблема короткой жизни оказывается отнесенной скорее к социологической перспективе, чем к культурной.

## г) Заключительная ария: огонь и вода

В более или менее явной форме мы уже неоднократно признавали, что южноамериканская мифологическая мысль различает два типа воды: один — это вода созидательная, небесная по своему происхождению, а другой — вода разрушительная, по происхождению земная. Параллельно существуют и два типа огня: один — небесный и разрушительный, другой — земной и созидательный, являющийся огнем для приготовления пищи. Вскоре мы увидим, что все гораздо сложнее. Но для начала стоит углубить смысл фундаментального противопоставления, т. е. противопоставления воды и огня.

Для этого возвратимся к референтному мифу, который, как мы уже показали (с. 135), является мифом о происхождении огня, преобразованным в миф о происхождении воды, и вернем его в серию мифов Же о происхождении огня (от  $M_7$  до  $M_{12}$ ). Хотя, обладая присущей им матрилинейарной и матрилокальной социальной структурой, Бороро и противостоят патрилинейарным и патрилокальным Шеренте в большей степени, чем любому другому племени Же (и, быть может, именно на основании этого), между мифами данных двух групп, героем которых является Разоритель Птичьих Гнезд, обнаруживается примечательная симметрия ( $M_1$  и  $M_{12}$ , соответственно).

Во-первых, в этих мифах и только в совокупности мифов от  $M_1$  и до  $M_{12}$  речь одновременно идет о воде и об огне. Миф Бороро заставляет воду уничтожить огонь или, точнее, — превратить героя в обладателя огня. Миф Шеренте утверждает, что, для того чтобы стать обладателем огня, герою требовалось занять положение обладателя воды путем, можно сказать, ее уничтожения, так как он выпивал ее полностью. Действительно, напомним, что, будучи подобранным ягуаром, герой жалуется на мучительную жажду, которую ему удастся утолить, лишь осушив ручей.

владельцем которого был крокодил (*Caiman niger*), не оставив тому ни капли. Это происшествие становится яснее благодаря мифу Кайуа ( $M_{62}$ ), в котором уточняется, что крокодил владел водой и его задачей было помешать тому, чтобы земля не пересохла: «Jacaré é capitão de água, para não secar todo o mundo» (Schaden, I, p. 113)<sup>64</sup>.

Во-вторых, если и не всегда с самого начала (когда контраст возникает скорее между версиями Кайапо и Шеренте: брошенные яйца превращаются в камни, а брошенные камни, соответственно, — в яйца), то к концу герой этих двух мифов обязательно оказывается обманщиком: Разоритель Птичьих Гнезд у Бороро долго обманывает своих близких, скрываясь под видом ящерицы, а соответствующий ему герой у Шеренте точно так же обманывает их, заявляя, что принадлежащее ягуару жареное мясо было лишь выставлено на солнце. В обоих этих случаях он действует с неоправданной недоверчивостью.

Данное преувеличение соответствует другой черте, характеризующей оба мифа. В них ставился вопрос о смерти, за которой последует воскрешение, а не о человеческой жизни — что отличает версию Апинайе, — продолжительность которой отныне станет *отмеренной*. Этот мотив дважды возникает в мифе Бороро, когда герой выдает себя в связи с «пляской предков», после чего ему удастся вернуться невредимым из своего похода в царство душ. Что же касается мифа Шеренте, то он предполагает, что в том случае, если герой долгое время прячется у своих, значит, он мертв. Действительно, вновь он появляется лишь на погребальных ритуалах — айтманах, которые совершались в честь знаменитых покойников (ср. выше, с. 84). Поверхностно рассматривая тексты, можно было бы сказать, что робкий герой обеспечивает людям отмеренную жизнь, в то время как дерзкий герой обещает им воскрешение. Такое противопоставление, с одной стороны, продленной жизни и жизни укороченной, а с другой — смерти и воскрешения представляется изоморфным взаимному противопоставлению мифов, которые являются либо только мифами о происхождении огня для приготовления пищи ( $\equiv$  огонь) или окултуренных растений ( $\equiv$  вода), либо, точно таким же образом, мифов о происхождении огня и воды.

\* \* \*

Начнем с признания в качестве леммы следующего отношения, которое присутствует в мысли туземцев:

*огонь = вода* <sup>(-1)</sup>.

Темой одного из наиболее распространенных южноамериканских мифов, прекрасно представленной в мифах Же, является вызов, который бросают друг другу по поводу избранных ими режимов питания либо мифические близнецы Солнце и Луна, либо муравей и ягуар. В зависимости от версий эти режимы, соответственно, состоят из зрелых и из зеленых фруктов, из мяса (сырая пища) и из муравьев (гнилая пища. cf.  $M_{89}$  и  $M_{54}$ , имея в виду превращение двуутробка  $\rightarrow$  муравей: *supra*<sup>46</sup>, с. 168), из животной и из растительной пищи и т. д.:

(Солнце : Луна, муравей : ягуар) :: (гнилое : сырое : зеленое, растительное : животное...).

Обнаружив это различие, можно было бы рассматривать большого муравьеда и ягуара в качестве взаимопревращающихся. Бразильский фольклор богат рассказами, которые ставят на одну доску двух самых могучих животных «sertão»: одного — благодаря мощи его клыков, другого — благодаря силе захвата его передних лап. Так, рассказывают, что в саванне ягуар неизбежно одерживает победу над муравьедом, однако в лесу происходит обратное: муравьед встает во весь рост, опирается своим хвостом о ствол дерева и душит ягуара лапами.

Следовательно, каждое животное утверждает, что именно оно потребляет самую «сильную» из всей существующей пищи; и чтобы разрешить конфликт, они оба начинают испражняться, держа при этом глаза закрытыми, а потом сравнивают свои экскременты. Муравьед заявляет, что ему больно испражняться, и, воспользовавшись полученной отсрочкой, тайком подменяет свои экскременты экскрементами ягуара. За этим следует ссора, в ходе которой муравьед выцарапывает ягуару глаза. А иногда еще рассказывают так:

#### *М<sub>119</sub>. Кайуа: глаза ягуара*

Ягуар узнает у кузнечика, что за то время, пока он был на охоте, жаба и кролик украли огонь и унесли его на другой берег реки. Ягуар плачет; появляется муравьед, которого ягуар вызывает на соревнование по испражнениям. Однако муравьед совершает подмену; он присваивает себе экскременты, содержащие сырое мясо, и уверяет ягуара в том, что его экскременты состоят только из муравьев.

Чтобы расквитаться, ягуар приглашает муравьеда пожонглировать глазами, извлеченными из орбит; глаза муравьеда падают обратно на свое место, глаза ягуара зацепляются за верхушку дерева. И он становится слепым.

По просьбе муравьеда, птица макуко изготавливает для ягуара глаза из воды, которые позволяют ему видеть в темноте.

С тех пор ягуар выходит только ночью; он потерял огонь и питается сырым мясом. Он никогда не нападает на макуко [в версии Алапокува — птица инхамбу, также из скрытохвостов<sup>47</sup>] (Schaden, I, p. 110-111 и 121-122).

Эта версия в высшей степени информативна, потому что она связывает соперничество ягуара и муравьеда с темой ягуара—обладателя огня, которая с самого начала этой работы служит направляющей нитью в наших исследованиях. По словам рассказчика, приводимым в работах Шадена, эта связь тем более прочна, что не сразу обнаруживается, поскольку, верни ягуар огонь, украденный животными, он воспользовался бы им для того, чтобы поджечь землю. Потеря ягуаром полученных им от рождения глаз («в которых сверкал отблеск огня», М<sub>7</sub>) становится завершающим моментом в избавлении человечества от этой опасности: отныне даже глаза ягуара являются «ruga aqua» — не более чем водой...

Как же в таком случае нужно интерпретировать объединение игр с экскрементами и с глазами? Мы уже говорили, что, учитывая антитетический характер режимов питания ягуара и муравьеда, они взаимозаменяемы. Следовательно, в плане взаимозаменяемости экскременты и глаза составляют антитезу, можно сказать, анатомическую: экскременты представляют собой часть тела, в высшей степени поддающуюся замене, поскольку они и суще-

ствуют лишь для того, чтобы от них избавиться, тогда как глаза незаменимы. Миф, таким образом, одновременно устанавливает:

- а) огонь = вода <sup>(-I)</sup>;
- б) ягуар = муравьед <sup>(-I)</sup>;
- в) экскременты = глаза<sup>(-I)</sup>.

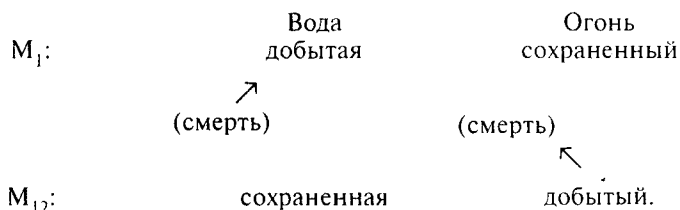
Если взаимозамена экскрементов возможна, а глаз — нет, то из этого вытекает, что обмен глазами (в отличие от обмена экскрементами) должен заключаться не в изменении собственника, части тела которого остаются тождественными, но в изменении частей тела, притом что собственник не меняется. Иными словами, в одном случае ягуар и муравьед обмениваются друг с другом экскрементами; в другом случае ягуар меняется с самим собой собственными глазами: он теряет свои огненные глаза, которые соответствовали его природе обладателя огня, но, утратив огонь, он заменяет их на глаза из воды, которая является противоположностью огня.

То, что в других версиях того же мифа искусственные глаза ягуара оказываются изготовленными из смолы, а не из воды, ведет лишь к удлинению равенства:

*:: (... растительное : животное, вода : огонь).*

\* \* \*

Таким образом, при помощи этой леммы мы вновь обнаруживаем инверсию огня и воды, которая оказывается чертой, характеризующей противопоставление мифа Бороро ( $M_1$ ) мифу Шеренте ( $M_{12}$ ): один уничтожает огонь и создает воду, другой уничтожает воду и создает огонь. Однако вода в этих мифах имеет разную природу: небесную, несущую с собой гибель и действующую извне (буря), в  $M_1$ , и земную, благотворную и находящуюся внутри (вода, годная для питья), в  $M_{12}$ . Наконец, в каждую структуру смерти введена не одинаковым образом:



Иначе говоря, смерть героя Бороро является условием получения воды; а получение огня влечет за собой смерть героя в мифе Шеренте.

Мы уже напоминали о том, что племена Бороро и Шеренте противопостоят друг другу в отношении социальной организации. Но чтобы осмыслить данную инверсию, обнаруживаемую в их мифах о происхождении огня и воды, следует, скорее, сослаться на другие аспекты культуры

этих двух племенных групп. Бороро, в отличие от племен Же, жили не только на плоскогорье или в пересекающих его долинах. Они главным образом располагались на восточной окраине этого плоскогорья и у его подножия, на низменности, которая понижается к юго-востоку, уходя вскоре под воды одного из самых больших болот мира — Пантанала. Отсюда следует, что характер их жизни остался наполовину земным, наполовину — водным. Вода для них — родственный элемент, и они даже считают возможным, жуя определенного рода листья, оставаться погруженными в нее на протяжении нескольких часов, чтобы ловить рыбу (Von den Steinen, 2, p. 452). Такой характер жизни соответствует религиозным верованиям, в которых вода также занимает большое место. Бороро практикуют двойное погребение. Первое, краткое захоронение происходит на деревенской площади, где на протяжении нескольких недель родственники обильно поливают труп, чтобы ускорить его разложение. Затем могилу вскрывают и скелет вымывают до такой степени, что отделяют его от плоти. Кости, покрытые красной краской и украшенные мозаикой из перьев, приклеенных смолой, кладут в корзину и торжественно погружают на дно реки или озера — «обиталища душ». Следовательно, вода и смерть всегда оказываются объединенными. Для того чтобы достичь одной, нужно претерпеть другую. Именно это специфическим образом утверждает миф Бороро о Разорителе Птичьих Гнезд.

В то, что Шеренте, живущим в долине Риу-Токантин, в особой степени грозила бы засуха, не очень-то верится. Однако этот страх преследовал их с ничем не сопоставимой силой. Главное, чего они боялись, так это, чтобы рассерженное Солнце не высушило и не истощило бы землю. Желая умиротворить звезду, взрослые подвергали себя длительному посту, растягивавшемуся на несколько недель и завершавшемуся сложным ритуалом, к отдельным деталям которого мы еще вернемся (с. 275).

Пока же сделаем вывод о том, что, по мысли Шеренте, над человечеством постоянно висит угроза мирового потрясения. Этой вере в некий огонь — главную причину смерти — соответствует миф, который, как мы видели, утверждает, что, если хочешь получить огонь, нужно пройти через смерть.

И только лишь уделяя внимание всем этим факторам, экологическим и религиозным, можно понять взаимную обратимость мифов Бороро и Шеренте. Бороро живут (а самое главное — думают) под знаком воды; вода коннотирует в их представлении со смертью, и многие их мифы, в которых окультуренные растения или другие культурные блага рождаются из пепла героев, погибших на костре, иногда и добровольно (ср., напр., M<sub>20</sub>, M<sub>27</sub>; и Colb., p. 199, 213-214), свидетельствуют о том, что они признают существование некоей связи между огнем и жизнью. У Шеренте — наоборот: они мыслят в терминах засухи или, иными словами, отрицаемой воды. В их мифах — и даже более отчетливо, чем где бы то ни было, — огонь коннотирует со смертью; и они противопоставляют ему не приводящую к смерти (в ритуалах большого поста прогнившая вода предлагается участникам ритуала лишь для того, чтобы те от нее отказались), а оживляющую воду. И тем не менее всей воды мира с трудом хватит, чтобы утолить жажду одного лишь страждущего.

Опираясь на это противопоставление, можно отметить, что у Бороро.

как и у их соседей Бакаири, также есть миф о разрушительном огне; но примечательно, что разрушительный огонь возникает как нечто производное, как результат утраты воды; и гибель его легко предотвратить.

*M<sub>120</sub>: Бороро: разрушительный огонь*

Некогда Солнце и Луна жили на земле. Однажды, когда их мучила жажда, они нанесли визит водным птицам, которые охраняли большие тяжелые кувшины с водой.

Не послушавшись птиц, Солнце захотело отпить из одного кувшина. Но тот выскользнул у него, разбился, и вода растеклась. Стражники воды рассердились. Солнцу и Луне пришлось спасаться бегством, но птицам удалось нагнать их в хижине, в которой они укрылись.

Теперь Солнце стало уже слишком горячим. Обеспокоенные таким соседством, птицы привели в движение свои плетеные веера, вызывая тем самым все более и более сильный ветер, который поднял Солнце и Луну и унес их на небо, откуда они так и не вернулись (Colb., 3, p. 237-238; версия Бакаири (M<sub>120a</sub>) in: v. den Steinen, 2, p. 482-483).

Другие мифы рассказывают, как Солнце и Луна уничтожают огонь при помощи воды: либо (M<sub>121</sub>) поливая мочой огонь выдр (Colb., 3, p. 233), либо (M<sub>122</sub>) заливая огонь людей (*id.*, p. 231). Следовательно, здесь также утверждается примат огня по отношению к воде<sup>65</sup>.

Недостаточно сказать, что вода для Бороро является конечной причиной смерти, тогда как огонь в мифах Шеренте интерпретируется как причина действующая. Это различие сопровождается еще одним, которое проявляется в серии мифов, параллельной мифам о происхождении окультуренных растений. Шеренте полностью отделяют происхождение окультуренных растений от происхождения огня. В отличие от других племен Же, они включают его в космогонический цикл земных приключений двух культурных героев, Солнца и Луны (M<sub>108</sub>). Бороро, наоборот, превращают сюжет о происхождении окультуренных растений в тему различных рассказов, которые носят, скорее, характер легенды, чем мифа. Они разъясняют происхождение сельского хозяйства как искусства, представляющего собой достижение цивилизации, в меньшей степени, чем пытаются под видом эпонима узаконить обладание различными кланами тем или иным растением и даже той или иной разновидностью растений. Такое исключительное право восходит к самопожертвованию клановых героев, которые добровольно предали себя огню (разрушительный огонь ≠ огонь для приготовления пищи). Следовательно, мифологические представления Бороро и Шеренте, относящиеся к переходу от природы к культуре, во всех отношениях занимают крайние позиции, в то время как мифология других Же располагается между ними. Бороро и Шеренте объединяют огонь и воду, приписывая им противоположные функции: вода > огонь / огонь > вода; вода, находящаяся вовне / вода, находящаяся внутри: вода небесная и несущая с собой гибель / вода земная и благотворная; очаг для приготовления пищи / погребальный костер и т. д.; а великие события, на которые ссылаются как одни, так и другие, оказываются отнесенными то к социологическому плану, носящему характер легенды, то к плану космологическому и мифологи-

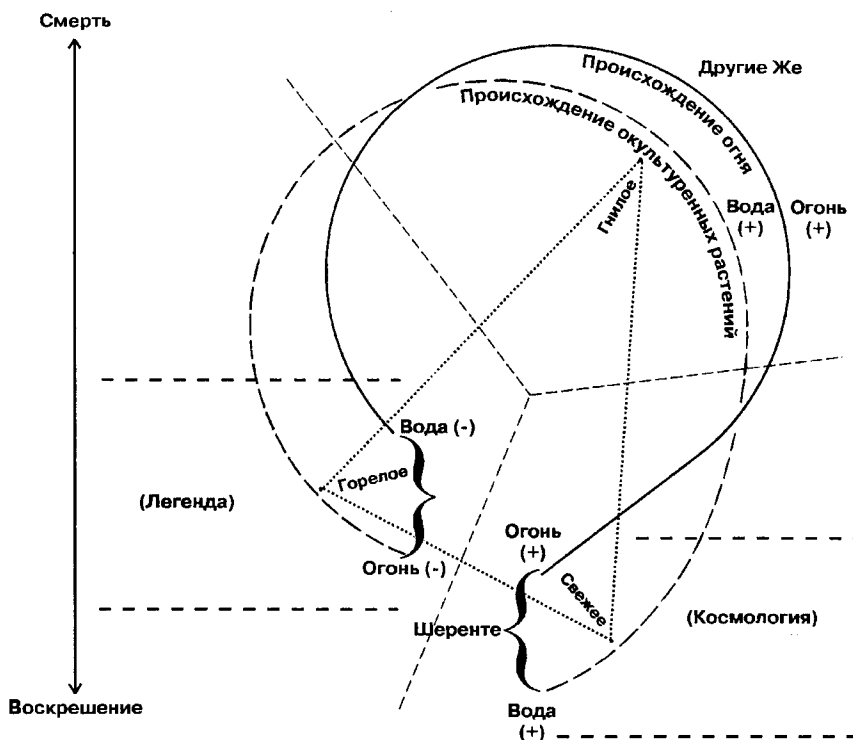


Рис. 8. Сводная таблица мифов Бороро и мифов Же, относящихся к происхождению огня и окультуренных растений

ческому. Наконец, и Бороро, и Щеренте делают акцент на воскрешении, а не на укороченной жизни.

Как мы уже видели ранее, другие Же отделяют тему происхождения приготовления пищи (связанного с огнем) от темы происхождения окультуренных растений (связанного с водой): две эти темы трактуются параллельно и независимо друг от друга, вместо того чтобы сформировать асимметричную пару в лоне одного мифологического ряда. Более того, они соединяют окультуренные растения с гнилым, а не с горелым, как Бороро, или со свежим, как Щеренте.

Все эти связи могут быть проиллюстрированы при помощи диаграммы (рис. 8).



Часть четвертая  
**Хорошо темперированная  
астрономия<sup>\*48</sup>**

# I. Трехголосная инвенция<sup>\*49</sup>

Условимся называть *остовом* совокупность свойств, которые остаются неизменяемыми в двух или трех мифах; *кодом* — системе функций, определенную каждым мифом для присущих ему особенностей; *сообщением* — содержание отдельного мифа. И тогда, возобновляя те рассуждения, которыми завершилась третья часть нашего исследования, мы можем уточнить связь между мифом Бороро ( $M_1$ ) и мифом Шеренте ( $M_{12}$ ), сказав, что при переходе от одного мифа к другому сохраняется *остов*, изменяется *код*, а *сообщение* подвергается обращению.

Результаты этого анализа можно было бы окончательно признать обладающими законной силой, если бы оказалось возможным прийти к той же структуре оппозиции посредством регрессивного движения, которое в некотором роде стало бы доказательством *a contrario*<sup>\*50</sup>. Исходя из сказанного, проблема может быть сформулирована следующим образом.

Даны два мифа, назовем их  $M_x$  и  $M_y$ , находящиеся между собой в отношении превращения:

$$M_x \xrightarrow{(f)} M_y.$$

Допустим, что  $M_y = fM_x$ . Может ли в таком случае существовать некий миф  $M_z = fM_y$ , который бы воссоздавал  $M_x$ , используя при этом превращение, симметричное, но противоположно направленное по отношению к превращению, осуществленному  $M_y$  в своем движении от  $M_x$ ?

Иначе говоря, мы предварительным образом установили, что миф Шеренте о происхождении огня ( $M_y$ ) является превращением мифа Бороро о происхождении воды ( $M_x$ ). Можем ли мы теперь найти у Шеренте некий миф ( $M_z$ ) о происхождении воды, способный привести к мифу Бороро, от которого мы отталкивались, подтверждающий в то же время наличие изоморфизма:

$$\left[ M_z \xrightarrow{(f)} M_x \right] \approx \left[ M_x \xrightarrow{(f)} M_y \right] ?$$

*М<sub>124</sub> Шеренте: история Азарэ*

Жил некогда один индеец, женатый и имевший нескольких детей, которые, за исключением последыша, звавшегося Азарэ, к тому времени уже стали взрослыми. Однажды, когда индеец был на охоте, братья послали своего любимца, младшего братишку, передать матери, чтобы она пришла в мужской дом для того, как утверждали они, чтобы остричь им волосы и раскрасить их. Там они один за другим изнасиловали ее.

Выданные Азарэ виновные получают от отца суровую трепку. Чтобы отомстить за себя, они поджигают хижину. Родители превращаются в ястребов, а именно в тот их вид, который любит летать в дыме очагов, и им удается спастись через отверстие в крыше...

Оставшись отныне одни во всем мире, сыновья решают отправиться в далекие края. В дороге Азарэ страдает от жажды, братья раскалывают ему орехи тукума (*Astrocaryum tucuma*), но утолить ими жажду не удается. Тогда один из братьев принимается рыть землю рогатиной и в результате изливается столько воды, что Азарэ, несмотря на содействие старших, не удается выпить ее всю. Вода разливается вширь; постепенно она образует океан.

Между тем Азарэ вспоминает, что оставил на другом берегу очень ценную стрелу. Он вплавь пересекает водное пространство, находит свою стрелу и тем же способом возвращается. На середине реки Азарэ сталкивается нос к носу с крокодилом, порожденным множеством ящериц, которых мальчик сам убивал во время путешествия и которых притащила с собой все прибывающая вода. Азарэ просит крокодила проводить его до другого берега, а так как тот отказывает ему, мальчик оскорбляет его и насмехается над его отвратительным носом. Крокодил бросается за ним. В это время братья замечают плывущую по течению стрелу. Они решают, что их младший брат утонул, и вновь отправляются в путь.

Азарэ, настигаемый преследователем, добирается до берега. Он укрывается среди деревьев и видит дятлов, ищущих в коре деревьев насекомых, с тем чтобы съесть их. По просьбе Азарэ, птицы прячут его под кучей коры и направляют крокодила по ложному следу. После того как опасность миновала, Азарэ возобновляет свой путь, пересекает вторую реку, где встречает еще одного крокодила, и это приводит к тем же последствиям. Он ускользает от крокодила благодаря куропаткам, которые выкапывают земляные орехи (*Arachis hypogea*) и соглашаются спрятать его под соломой. Те же события повторяются во время пересечения третьей реки, но на этот раз Азарэ прячется под шелухой от стручков йатоба, служившего пищей обезьянам. Одна из обезьян, будучи по природе болтливой, едва не выдает тайну, однако товарищи заставляют ее замолчать, ударив по губам.

Наконец Азарэ добирается до своего дяди Вонючки, который, не покидая места, дожидается крокодила и заливает его своей тошнотворной жидкостью. Крокодил, задохнувшись, умирает. Вонючка кличет маленьких инхамбу (*Tinamus* sp.), они относят труп к реке и бросают его в воду. Азарэ остается у дяди<sup>66</sup>.

Когда образовался океан, братья Азарэ сразу же захотели в нем искупаться. И еще сегодня, к концу сезона дождей, с востока слышится шум.

который они производят, резвясь в воде. Немного позже стало видно, как они появились на небе — чистые и обновленные — в виде семи звезд Суруру — Плеяд (Nim., 7, p. 185-186).

Этот миф будет еще долго привлекать наше внимание. Начнем с установления того, что, как мы уже говорили, он ценою некоторого числа превращений, представляющих собой то сообщение, то код, достоверным образом воссоздает миф Бороро ( $M_1$ ) о Разорителе Птичьих Гнезд.

Изначальная ситуация та же — насилие, совершенное над матерью ее сыном (сыновьями). Однако можно отметить и два отличия: во-первых, в мифе Бороро мать изнасилована в лесу, куда она отправилась выполнять обязанность, закрепленную за женщинами. В этом же мифе в лес для занятия охотой — мужским видом деятельности — идет уже отец; и насилие совершается не в деревне вообще, но именно в мужском доме, куда обычно женщины доступа не имеют. Во-вторых,  $M_1$  подчеркивает молодость виновного сына (он еще не прошел обряда инициации), а  $M_{124}$  описывает виновных как юношей, прошедших инициацию и принужденных пребывать в мужском доме (cf. Nim., 6, p. 49).

Как следствие, из этих двух отличий вытекает третье: у Бороро отец не ведает о несчастье и наводит справки, чтобы проверить свои подозрения; когда подозрение подтверждается, он пытается убить собственного сына. У Шеренте отец сразу же узнает обо всем, и в данном случае уже сыновья стремятся его убить.

У Бороро отец прибегает к воде для удовлетворения своей жажды мести (огонь появится позже); сыновья у Шеренте с тем же намерением используют огонь (вода появится позже).

Родители у Шеренте избегают смерти, превратившись в ястребов, друзей огня для приготовления пищи; сын у Бороро избегает смерти благодаря южноамериканским ястребам, врагам огня для приготовления пищи (такой вывод можно сделать, поскольку только что приведенный миф описывает, как они питаются падалью и сырым мясом).

Сын у Бороро и родители у Шеренте выражают вертикальное разделение (низ → верх). С другой стороны, если в первом случае сын отделен по вертикали — воздухом — от своих предков, то герой Шеренте отделен по горизонтали от своих братьев — водой.

Взобравшись на вершину отвесной скалы и находясь вдали от деревни, герой у Бороро мучается от голода; оказавшись вдали от деревни после долгого пути, герой Шеренте страдает от жажды. Каждый из них последовательно пробует два лекарства, которые противопоставлены друг другу в этих двух мифах. В  $M_1$  речь идет сначала о сырой животной пище, которая сгнивает, поскольку ее имеется в избытке, а потом — о сырой растительной пище, которой никогда не хватало, поскольку герою не удавалось ее сохранить. В  $M_{124}$  сначала ставится вопрос о не слишком обильном растительном по своему происхождению питье, а потом о воде не растительного (хтонического) происхождения, количество которой так велико, что герой не может ее исчерпать. В этих двух случаях в количественном отношении недостаточное лекарство имеет растительное происхождение и благотворно по своим последствиям (вода из пальмового

ореха, свежие фрукты), а лекарство, достаточное (и даже имеющееся в изобилии) в количественном отношении, имеет не-растительное происхождение и несет с собой гибель (разложившиеся ящерицы и вода океана, угрожающие герою смертью).

И миф Бороро, и миф Шеренте представляют собой мифы о происхождении воды; но в первом случае она появляется в виде дождя, небесной воды, а во втором — в виде хтонической воды, хлынувшей из-под земли.

У Бороро герой должен пересечь водное пространство, чтобы принести инструменты для богослужения; у Шеренте герой пересекает океан, чтобы принести стрелу — оружие для охоты.

Герой мифа Шеренте троекратно встречает крокодила, порожденно-го ящерицами, которых он убивал до того, как вода разлилась. Герой мифа Бороро также убивал ящериц для утоления голода и приготовления для себя запаса продуктов; а эти продукты, являющиеся скоропортящимися, привлекают к себе грифов.

Если придерживаться только текста  $M_1$ , то эпизод останется непонятным. А точнее, если была бы поставлена задача дать некую интерпретацию этому мифу, то отсутствие синтагматического контекста вынудило бы свести всю американскую мифологию, предоставляющую возможность для получения слишком большого числа ответов, к случайности: ведь ящерица является докультурной пищей у Кубен-кранкеги (Métraux, 8, p. 14), обладателем огня — у Варрау, Чако и Куно (ср. выше, с. 136), а в другом мифе — повелителем сна, как лишенная век, и символом инцеста и колдовства у таких далеко живущих народов, как Йикарилла, Апачи из Северной Америки и Амуэша из Перу...

Но насколько исследование этимологии (так и хочется сказать: «мифомологии») названия ящерицы носит случайный характер, настолько же исследование ее значения таковым не является. Как без обвиняков отмечает миф Шеренте, ящерица — земной двойник крокодила, живущего в воде. Таким образом, содержание  $M_1$  и  $M_{124}$  становится ясным без слов: в одном действии разворачивается на земле, и герой здесь становится охотником на ящериц на тех же основаниях, что и в другом, в котором действие разворачивается в воде, а крокодил становится «охотником на героя». Эта двойственность перспектив мифа Бороро и мифа Же, возможно, впервые позволяет понять, какую пользу можно извлечь из суждения Апинайе: «Говорят, что, когда в племени Апинайе рождается мужчина, южноамериканские ястребы радуются, ибо это даст им еще одного охотника, который будет оставлять для них в чаще мясо убитых зверей. Но когда рождается ребенок женского пола, радоваться могут уже ящерицы, так как женщинам полагается готовить «берубу», кушанье, упавшие крошки которого служат кормом для ящериц» (C.E. de Oliveira, p. 67).

Если бы такая экстраполяция оказалась оправданной, мы бы получили двойную оппозицию: одну, в  $M_1$ , внутреннюю, образованную ящерицами и ястребами и обладающую двойной валентностью — женское/мужское, приготовленное/сырое<sup>67</sup>; другую, общую для  $M_1$  и  $M_{124}$ , внешнюю, образованную ящерицами и крокодилом, также обладающую двойной валентностью — земля/вода, приготовленное/сырое.




Наконец, мы знаем, что Шеренте видят в крокодиле обладателя воды, а в ягуаре — обладателя огня ( $M_{13}$ ). Следовательно, логично, что их миф о происхождении земной воды ( $M_{124}$ ) сталкивает героя с крокодилом так же, как миф о происхождении земного огня ( $M_{12}$ ) сталкивал его с ягуаром. И поскольку мы установили (с. 181), что огонь = вода <sup>(1-й)</sup>, не менее логичным оказывается и то, что в этих двух мифах соответствующие друг другу типы поведения претерпевают взаимное обращение. Герой  $M_{12}$  показывает себя любезным по отношению к ягуару, который предлагает ему свою помощь; герой  $M_{124}$  дерзко обращается с крокодилом, который отказывает ему в помощи.

\* \* \*

Остановимся теперь на эпизоде с готовыми к оказанию помощи животными, которые встречаются в начале мифа Бороро и в конце мифа Шеренте. Если двигаться от более к менее эффективно действующим, то такими животными в мифе Бороро являются колибри, голубь и кузнечик. Хотя миф Шеренте и молчит по поводу соотносительной ценности дятлов и курапаток, он подчеркивает, что обезьяны наименее эффективны из всех, поскольку они чуть ли не предают того, кто пользуется их покровительством. Следовательно, можно исходить из гипотетического соответствия между этими двумя рядами:

| <u>Бороро</u> | <u>Шеренте</u> |
|---------------|----------------|
| колибри (1)   | дятлы (1)      |
| голубь (2)    | курапатки (2)  |
| кузнечик (3)  | обезьяны (3).  |

Однако, когда пытаешься определить виды в их отношении к верху и низу, кажется, что это соответствие превращается в свою противоположность. В ряду Шеренте обезьяны едят фрукты (верх), дятлы долбят кору древесного ствола (середина), курапатки выкапывают из земли зерна (низ). Если отметить, что в ряду Бороро кузнечик занимает в силу своей природы позицию более низкую, чем птицы, и что задача, стоящая перед тремя животными, состоит в овладении большой и маленькой погрешками (которые держат в руках — и, следовательно, они относятся «к верху» — и которые отличаются неравными размерами), а затем — колокольчиками, прикрепляемыми к лодыжкам (низ), то у нас получится:

|          |                |   |                |
|----------|----------------|---|----------------|
| Верх     | : колибри (1)  |  | обезьяны (3)   |
| Середина | : голубь (2)   |  | дятлы (1)      |
| Низ      | : кузнечик (3) |  | курапатка (2). |

Посмотрим, возможно ли преодоление этой трудности. Мы помним, что миф Шеренте о происхождении огня ( $M_{12}$ ) дал нам другой ряд из трех животных, которые выполняли роль обладателя огня. Они располагались в таком порядке:

|                          |      |
|--------------------------|------|
| южноамериканские ястребы | (1)  |
| «маленькие птички»       | (2)  |
| крокодил                 | (3). |

Мы не знаем, что собой представляют эти «маленькие птички»; по крайней мере речь здесь идет не об инхамбу из мифа об Азарэ, также названных «маленькими». Инхамбу принадлежат (как и «куропатки» из того же мифа) к отряду куриных, которые живут на земле и летают мало либо с трудом. Таким образом, в отношении верха и низа они располагаются между южноамериканскими ястребами и крокодилом. С другой стороны, древние Тупи с восточного берега использовали белые с черными пятнами перья, принадлежавшие этим птицам, чтобы украшать ими свое оружие перед уходом на войну или намереваясь казнить своих пленников (Claude d'Abbeville, p. 237). Такое использование перьев прекрасно соответствует роли по обслуживанию погребений, выпавшей на долю маленьких инхамбу в мифе об Азарэ (хотя «инамбу-тин», о которых говорит древний источник, могли быть и большим по своим размерам видом).

В мифах, рассмотренных ранее, неоднократно упоминались куриные (семейство скрытохвостов и гокко<sup>51</sup>), и, как представляется, они всегда (за одним лишь исключением в малозначимом эпизоде из M<sub>14</sub>) наделялись небольшой, а то и откровенно зловещей значимостью. Слишком тщедушные для того, чтобы носить огонь, куриные уничтожают его следы (M<sub>8</sub>, M<sub>9</sub>, M<sub>12</sub>). Инхамбу представляют собой низшую дичь, из которой получается горький бульон (M<sub>143</sub>) и которую отказываются менять на мясо каэтету — более благородной дичи (M<sub>16</sub>); это единственная пища мальчика, заточенного в уединении (Murphy, I, p. 74; Strömer, S. 133). Созвездие ночного неба является матерью скрытохвостов (M<sub>28</sub>); если же ягуар не нападает на птиц этого семейства и придерживается ночного образа жизни, то лишь потому, что он обязан скрытохвостам своими глазами из воды, заменяющими ему его огненные глаза, которые он потерял (M<sub>119</sub>). Связь между звездами, ночью и отрядом куриных объясняется, без всякого сомнения, привычкой, зафиксированной в мифах Шеренте, «считать часы по солнцу в течение дня, а ночью — по звездам и по крику инхамбу» (J.F. de Oliveira, p. 394)<sup>68</sup>.

Более точными сведениями мы обладаем в отношении семантической значимости других животных. В соответствии с мифами Же, которые будут проанализированы далее (M<sub>163</sub>), дятлы являются обладателями разрушительного огня, благодаря чему они занимают позицию, коррелирующую с позицией обезьяны из уже рассмотренного нами мифа Бороро (M<sub>55</sub>), где обезьяна — обладатель созидательного огня (огня для приготовления пищи), а также позицию, противоположную ей. Что же касается голубя или голубки, то они являются обладателями огня, как его характеризует не только референтный миф, но также и миф Шеренте (M<sub>158</sub>), где мы видим целую семью, избежавшую потопа благодаря остоу голубя (*Leptoptila rufaxilla*), который, чудесным образом увеличиваясь, становится подобием Ноева ковчега (Nim., б. p. 92). В нескольких версиях мифа «Двуутробка и его зятья» (M<sub>97</sub>, M<sub>98</sub>) Голубь (являющийся од-

ним из зятьев) ловит рыб в озере и, выпив всю содержавшуюся в нем воду, осушает озеро (Murphy, *I*, p. 119; Wagley-Galvão, p. 152). Эта вода, которую Голубь должен либо победить, либо поглотить, благодаря наличию отрицательных свойств определяется как разрушительный огонь. Таким образом, мы устанавливаем, что голубь и дятел изоморфны в своем отношении к воде и к огню.

Миф Бороро ( $M_1$ ) характеризует кузнечика (маммери: *Acridium cristatum*, E.V., *I*, p. 780) в соответствии с его медленным полетом (по аналогии с куропаткой), из-за чего он в ходе выполнения своей миссии соприкасается со смертью. В серии мифов Шеренте кузнечик, таким образом, соответствует как обезьянам (одна из которых также едва не провалила свою миссию), так и куропаткам, которые в виде маленьких инхамбу входят в контакт (физический, а не духовный) со смертью, поскольку они выполняют роль могильщиков. Если мы признаем, что этот миф ( $M_{124}$ ) основывается прежде всего на втором из приведенных подобий, то нам останется дать интерпретацию только колибри, о чьей семантической роли мы осведомлены в меньшей степени. Мифы Же мало говорят о колибри; и это требует специального рассмотрения.

В мифологии Гайаны колибри фигурирует в отношениях корреляции с птицей буниа и в оппозиции к ней (см. выше, с. 178); вместе они помогают спуститься, а затем добраться до своей деревни человеку, одиноко сидящему на вершине дерева. И если буниа является дурно пахнущей птицей, чьи испражнения превращаются в лиану (Roth, *I*, p. 209, 371), то колибри источает восхитительный запах, хотя иногда и бывает испачкана собственными экскрементами (*op.cit.*, p. 335, 371). Таким образом, мы получаем двойную оппозицию: дурной запах/приятный запах и пачкающий/запачканный. С другой стороны, роль, в соответствии с гайанскими мифами обычно выпадающая на долю колибри, состоит в обретении табака, предназначенного людям. Этот табак произрастает на острове, находящемся посередине одного озера, которое колибри, как это происходит в мифе Бороро, удастся пересечь; и табак, уточняют мифы, послужит «призыванию» духов при том условии, что он будет применен одновременно с ритуальными погремушками (Roth, *I*, p. 336), а принести их в этом мифе Бороро поручается колибри. Оставляя в данный момент в стороне проблему табака, к которой мы вернемся в другом месте (во II томе), обратим внимание на отношение колибри к воде: прояснить его позволяют мифы юго-востока Соединенных Штатов. Данные мифы, которые мы знаем в версиях племен Натчез, Алабама, Коасати, Хитчити, Креек и Чироки, противопоставляют колибри журавлю как дневное/ночному (в Гайане в соответствии с мифом Варрау противопоставляются запачканное/пачкающее, Roth, *I*, p. 335); с другой стороны, они объясняют, как колибри сделала ставку на воду и рыб — и потеряла их: из-за этого колибри никогда не пьет (Swanton, p. 202, 237 и *passim*).

В Бразилии племена Ботокудо и Каннганг рассказывали очень похожие истории: колибри, некогда обладавшая всей водой мира, утратила ее, и она досталась другим существам (Nim., 9, p. III; Métraux, 6, vol. I, p. 540; Baldus, *I*, p. 60). Один миф Крахо указывает на негативную связь колибри с водой, поскольку только колибри способна преодолеть пламя



(Schultz, S. 127). В соответствии с одним мифом Сурура, колибри разделяет огонь и воду, заставляя смеяться крокодила, который держал огонь во рту, и делает это, чтобы похитить огонь и отдать его людям (Becher, S. 105). В мифе Тоба колибри крадет огонь (Métraux, 5. p. 107-108, 110).

Если возможно в качестве гипотезы обобщить совпадающие данные, то колибри должна быть поставлена в зависимость, хотя и в отрицательном смысле, от воды и будет как коррелировать с голубем, так и противостоять этому великому водохлебу<sup>69</sup>.

В результате мы получаем связную систему:

| <i>Боро́ро</i> ( $M_1$ )    |         | <i>Шеренте</i> ( $M_{124}$ ) |                                     |
|-----------------------------|---------|------------------------------|-------------------------------------|
| (1) колибри                 | (≠вода) | —                            | (1) дятел (≡разрушительный огонь)   |
| (2) голубь                  | (≡вода) | ↗                            | (3) обезьяна (≡созидательный огонь) |
| (3) кузнечик (жизнь/смерть) |         | ↘                            | (2) «куропатка» (жизнь/смерть);     |

здесь вновь обнаруживаются, с одной стороны, оппозиция вода/огонь, а с другой — возникновение связей между элементами и переходом от жизни к смерти, которая, как нам кажется, характеризует, соответственно, проблематику мифов Боро́ро и Шеренте.

Обратимся теперь к другой перспективе. В ходе выполнения своей миссии животные, оказывающие помощь, входят в контакт с вещами: это способствующие спасению музыкальные инструменты в мифе Боро́ро и разные предметы в мифе Шеренте, которые служат тайником, также помогающим спасению:

| <i>Боро́ро</i> ( $M_1$ ) |                        | <i>Шеренте</i> ( $M_{124}$ ) |           |
|--------------------------|------------------------|------------------------------|-----------|
| колибри                  | : большая погремушка   | дятел                        | : кора    |
| голубь                   | : маленькая погремушка | «куропатка»                  | : солома  |
| кузнечик                 | : колокольчики         | обезьяна                     | : шелуха. |

Вещи из мифа Боро́ро представляют собой звучащие предметы, и они *не должны быть услышаны*. Вещи из мифа Шеренте, без сомнения, мешают крокодилу увидеть героя; но они также очевидным образом обладают характером пищевых отходов, т. е. являются вещами, которые *не должны быть съедены*. Таким образом, это антипища, образующая некий ряд, элементы которого сопоставимы в данном отношении с элементами ряда — составленного на основе мифа Апинайе  $M_9$ : скала, твердое дерево, гнилое дерево, также представляющими собой антипищу, но по типу средств, используемых мифом Боро́ро, «поглощаемую» если и не ртом, то ухом. Таким образом, симметричный характер  $M_1$  и  $M_{124}$  оказывается вновь подтвержденным и на сей раз — при посредничестве  $M_9$ .

Поэтому в  $M_1$ , как и в  $M_{124}$ , персонаж, готовый оказать помощь, добавляется в ряд, состоящий из трех животных: в одном мифе это бабушка из рода людей, в другом — дядя из рода животных (имеется в виду воночка). Первая спасает героя, одаживая ему волшебную палочку, второй — выпуская свою зловонную жидкость. Мы еще вернемся к этой па-

раллели, которая содержит в себе основания и для других выводов (см. ниже, с. 256).

Наконец, чтобы покончить с этим сравнением, отметим, что  $M_1$  напоминает о начале дождей, т. е. о конце сезона засухи, в то время как последние строчки текста  $M_{124}$  связаны с началом сезона засухи.

Таким образом, корреляция  $M_1$  и  $M_{124}$  оказывается подтвержденной вплоть до мельчайших деталей. Мы полностью доказали, что если  $M_y = fM_x$ , то существует миф  $M_z = fM_y$ , отношение которого к  $M_x$  аналогично отношению  $M_x$  к  $M_y$ .

\* \* \*

Данное доказательство может привести и к более значительным результатам. В предшествующем доказательстве за точку отсчета был принят миф Бороро, который отличается наличием двойной темы: появление небесной воды и исчезновение огня для приготовления пищи. Мы установили, что этот миф посредством отношения превращения был связан с мифом Шеренте, двойная тема которого контрастировала с ним в силу возникновения двойной инверсии, поскольку речь шла на этот раз о появлении *огня* и об исчезновении *воды*, и вода эта была не *небесная*, а *земная*.

Делая еще один шаг вперед, мы задались вопросом: существует ли миф Шеренте о появлении земной воды и не воспроизводит ли такой миф контуры первоначального мифа Бороро о появлении небесной воды? После того как был получен утвердительный ответ, естественным образом возник еще один вопрос: существует ли такой миф Шеренте о появлении небесной воды, в который, в свою очередь, мог бы превратиться миф Бороро?

Мы не знаем такого мифа. Возможно, просто потому, что Нимуендау не сумел его обнаружить. Или его наличие не было осмыслено Шеренте, которые превращают небо в место пребывания каннибальских божеств ( $M_{93}$ ), над которыми господствует солнце, жаждущее обессилить дождь и поглотить землю (ср. выше, с. 185 и ниже, с. 275). В то же время такой миф существует у других Же, и мы сделали вывод, что их мифология занимает срединную позицию между мифологиями Бороро и Шеренте.

По правде говоря, у Же не один миф о небесной воде, а два. На самом деле, как представляется, они различают два типа дождя: один благодатный, а другой — несущий гибель. Кубен-кран-кеги (*Métraux*, 8, p. 17) и Горотире (*Lukesch*, I, p. 983) связывают добрый дождь с небесной дочерью смертного, которая дала людям окультуренные растения ( $M_{91}$ ), а ее отец нес непосредственную ответственность за бури и грозы. Так как в референтном мифе также говорится о происхождении бурь, то наше внимание привлекает скорее отец, чем дочь.

*M<sub>125</sub>. Кайано: происхождение дождя и грозы*

Охотники убили тапира. Одному из них по имени Беркоророти было поручено выпотрошить и разделать тушу животного. В то время как он мыл в реке требуху, остальные мужчины разделили между собой все мясо.

оставив ему лишь две лапы [требуху. Lukesch, 1, 2]. Беркоророти тщетно возражал против этого. Вернувшись в деревню, он попросил жену выбрить ему голову и раскрасить ее в красный и черный цвета массой, приготовленной из уруку<sup>52</sup>, а также соком женипы. Затем он рассказал ей о том, что произошло, и предупредил, что отправляется на вершину горы. Наконец, он посоветовал жене где-нибудь укрыться, когда она увидит черную тучу.

Беркоророти смастерил лук и стрелы, а также большую и массивную дубину, конец которой вымазал кровью тапира. На вершину горы он привел с собой своего сына. Оказавшись наверху, Беркоророти принялся кричать, как целое стадо диких свиней [как люди, которые охотятся на свиней: Lukesch, 2]. На шум сбегались индейцы, рассчитывая поохотиться. В этот момент небо расколола яркая вспышка, загредел гром, и Беркоророти метнул молнию, которая убила многих людей. Сам же он вместе с сыном поднялся на небо. (Версия Кубен-кран-кеги: Métraux, 8, p. 16-17. Версия Горотире: Banner, 1, Lukesch, 1, 2).

Версии Горотире ( $M_{125a,6}$ ) связывают несправедливость, жертвой которой стал герой, с тем, что либо раньше (по небрежности), либо позже (в результате охватившего его возмущения) он предстает перед своими товарищами с руками, измазанными кровью. Прежде чем удалиться на гору (или просто на возвышенное место), он изобретает и вводит в быт индейцев выбривание тонзуры и телесное раскрашивание, а также и применение сока женипы и натирание дубины кровью перед началом военных действий. Своим уходом герой оскорбляет прежних товарищей и бросает им вызов; нападая, он поражает их молнией. Потом герой поднимается на небо и исчезает. Немного позже начинается первая буря, сопровождаемая грозой. С тех пор каждый раз, как возникает угроза бури, индейцы, вооруженные и разукрашенные, словно перед началом сражения, пытаются угрозами и криками отогнать ее (Lukesch, 1, p. 983; Banner, 1, p. 46-49)<sup>70</sup>.

Для нас не составляет трудности узнать здесь миф Бороро, превращением которого и является данный миф Кайапо: очевидно, что это миф о Байтогого ( $M_2$ ) или, иначе говоря, миф о происхождении воды, но вместо небесной — воды земной, благодетельной, а не несущей гибель.

Вот таблица произведенных операций:

|             |  |                            |                                  |   |
|-------------|--|----------------------------|----------------------------------|---|
| $M_2$ {     | собираение, которым занимаются женщины | женщины + мужчина-«тапир»  | мужчина-«тапир» насилует женщину | герой слишком медленно пускает кровь своей жертве («тапир») |
| $M_{125}$ { | охота, которой занимаются мужчины      | мужчины + тапир (животное) | мужчины-охотники убивают тапира  | герой слишком поспешно пускает кровь своей жертве (тапир)   |

|  |                                  |                                  |                     |
|--|----------------------------------|----------------------------------|---------------------|
| $M_2$ { сын,<br>лишенный<br>матери     | разъединенный<br>со своим отцом, | который<br>раздавлен<br>деревом  | стыдящийся<br>герой |
| $M_{125}$ { сын,<br>лишенный<br>матери | разъединенный<br>со своим отцом, | который<br>забирается<br>на гору | неистовый<br>герой  |

//

|  |  |  |  |
|--|--|--|--|
| $M_2$ { создание<br>земной<br>воды       | дерево,<br>растворившееся<br>под водой | ритуальная<br>музыка                           | происхождение<br>украшений<br>и погребальных<br>ритуалов |
| $M_{125}$ { создание<br>небесной<br>воды | воспламененная<br>(до неба) гора       | крики,<br>подобные крикам,<br>издаваемым дичью | происхождение<br>украшений<br>и воинственных<br>ритуалов |

//

|                                  |   |                            |
|----------------------------------|---|----------------------------|
| $M_2$ { убивающие<br>индейцы     | } | немногочисленное население |
| $M_{125}$ { убиваемые<br>индейцы |   |                            |

Сохраняя верность нашему методу, мы полагаем, что даже мельчайшая деталь может обладать особым значением. Когда рассказчики, которым мы обязаны  $M_{125}$ , сравнивают крики Беркоророти с криками диких свиней (или охотников на свиней), они нисколько не фантазируют. Ибо Тенетехара точно так же объединяют дикую свинью с громом, для которого она является любимым животным: «Когда индейцы убивают много свиней, гром сердится: он заставляет небо хмуриться или насылает ливень» (Wagley, p. 259, № 23). И принадлежность насильника из мифа Бороро к клану тапира не случайно, поскольку тапир фигурирует также и в мифе Кайапо. Мы еще вернемся к этому в дальнейшем (с. 257). Наконец, одна деталь из мифа Бороро, которая оставалась непонятной, когда мы рассматривали его под углом синтагматических отношений, получает свое объяснение в случае сближения ее с соответствующей деталью из мифа Кайапо. Незначительное уточнение, заключающееся в том, что из всех ударов, которые герой  $M_2$  наносит своему сопернику, приканчивая его, только последний оказывается смертельным, указывает на воспроизведение в этом мифе в обращенной форме (поскольку сообщения двух мифов именно таковы) небрежного и торопливого поведения героя

$M_{125}$ , садящегося за стол с руками, испачканными во время выполнения им обязанностей мясника.

Единственное расхождение между этими двумя мифами состоит в развитии сюжета в мифе Бороро: здесь промах, допущенный героем, расчленяется на три последовательных момента, каждый из которых соответствует определенному аспекту этой единственной ошибки героя мифа Кайапо:

|             |  |   |                                     |
|-------------|--|---|-------------------------------------|
| $M_2$ {     | герой слишком медленно разделяется с человеком-«тапиром» | он удушает свою жену (без пролития крови)       | он испачкан пометом                 |
| $M_{125}$ { | герой слишком медленно разделяется с человеком-«тапиром» | он разделяет тушу животного, проливая его кровь | он остается испачканным этой кровью |

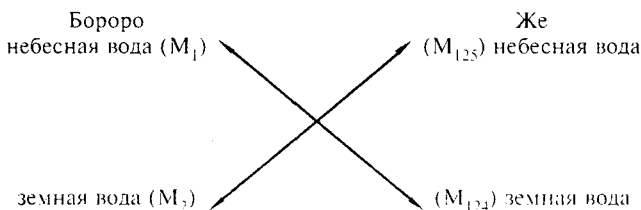
Таким образом, в  $M_2$  можно обнаружить нечто вроде диалектики испачканности:

$$^1[\text{кровь (+)}] \rightarrow ^2[\text{кровь (-)}] \rightarrow ^3[\text{испражнения}],$$

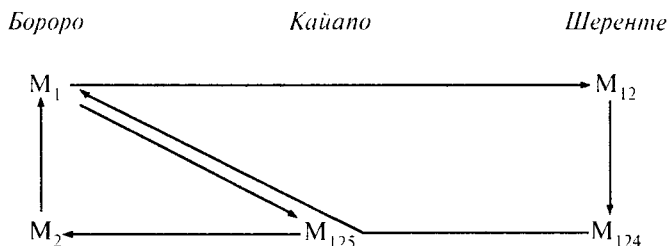
которая, пожалуй, отсутствует в мифе Кайапо; по крайней мере, мы не изменяем второй термин вышеприведенной формулы, имея в виду, что условия убийства супруги в мифе Бороро включали отказ от погребения в воде: кровь, которой удалось избежать при помощи чего-то иного  $\rightarrow$  вода, которой удалось избежать и эквивалент которой присутствует в мифе Кайапо (омовения, которых удалось избежать), а это позволяет составить следующие параллельные последовательности:

|                              |          |   |
|------------------------------|----------|---|
| $M_2 = \text{кровь (+)}$     | вода (-) | птичий помет (испражнения животного происхождения)          |
| $M_{125} = \text{кровь (+)}$ | вода (-) | краска из женипы (испражнения растительного происхождения). |

Таким образом, мы видим, что четыре мифа о происхождении воды, подвергшиеся сопоставлению, объединены отношениями превращения, которые в форме некоего хиазма<sup>53</sup> взаимопротивопоставляют версии Бороро и Же:



С другой стороны, если  $M_1$  одновременно имеет отношение и к воде, и к огню и существует также миф  $M_{12}$ , который одновременно касается и огня, и воды<sup>71</sup>, мы сможем дополнить вышеприведенную таблицу, включив в нее этот последний миф. В результате получается некая группа превращений с двумя типами последовательностей:



Речь постоянно идет либо о *включении*, либо об *исключении* одного элемента, представляющего собой или *воду*, или *огонь*. Каждый элемент может быть рассмотрен в двух своих модальностях, одна из которых *небесная*, другая — *земная* (огонь для приготовления пищи, а именно о нем и говорится в данной группе, является земным в противоположность огню небесному, разрушительному. Этот момент будет определен в дальнейшем, с. 280); наконец, имеющее место событие происходит в результате некоего разъединения, которое может быть *вертикальным* или *горизонтальным*:

|                             | $M_1$     | $M_{12}$  | $M_{124}$ | $M_2$ | $M_{125}$ |
|-----------------------------|-----------|-----------|-----------|-------|-----------|
| Включение/исключение        | $+ / (-)$ | $+ / (-)$ | $+$       | $+$   | $+$       |
| Огонь/вода                  | $(-)/+$   | $+ / (-)$ | $-$       | $-$   | $-$       |
| Земное/небесное             | $-$       | $+$       | $+$       | $+$   | $-$       |
| Горизонтальное/вертикальное | $-$       | $-$       | $+$       | $+$   | $-$       |

Примечательно, что, если ориентироваться на четыре приведенные в таблице оппозиции,  $M_2$  и  $M_{124}$  выглядят идентичными. Однако эти два мифа до такой степени различны по своему содержанию, что никто и не подумал бы объединять их, кроме как через посредство  $M_{125}$ , который сам отличается и от одного и от другого благодаря двум типам превращений: земное  $\rightarrow$  небесное, горизонтальное  $\rightarrow$  вертикальное.

Чтобы составить представление об этой аномалии, подчеркнем, что оппозиции из таблицы касаются только тех сообщений, которые переданы при помощи кодов. Последние, в свою очередь, обладают грамматикой и лексикой. Наш анализ позволил установить, что грамматическая основа этих кодов инвариантна для всех рассмотренных

мифов. Но она не является таковой ни по отношению к сообщениям, ни по отношению к их лексике. В сравнении с грамматикой и лексикой других мифов сообщение какого-нибудь мифа может показаться либо в большей или меньшей степени измененным, либо тождественным. Однако эти различия равным образом затрагивают и лексику. Два мифа одной группы могут тем больше сохранять свою близость, чем более глубоко будут изменены соответствующие им сообщения; и если область изменения ограничивается планом сообщения, то она будет иметь тенденцию распространяться и на область лексики. Таким образом, вполне возможно — что мы, впрочем, и осуществили в другом месте — сложить два частично измененных по отношению друг к другу сообщения и попытаться обнаружить первоначальную лексику, руководствуясь правилом о том, что два полупревращения на уровне сообщений равны по своей значимости одному, происшедшему на уровне лексики, хотя каждое полупревращение, взятое в отдельности, должно было бы в большей степени затрагивать лексический состав, чем то, которое вызвало полное изменение. Чем частичнее изменение сообщения, тем активнее первоначальная лексика движется к утрате ясности, и когда эти сообщения в результате изменений достигают тождественности, она становится неузнаваемой.

Таким образом, мы будем рассматривать схему со с. 201, подчеркивая при этом, что мифы, расположенные в верхних углах четырехугольника, используют одинаковую лексику для кодирования сообщений, которые претерпели обращение, тогда как те мифы, что находятся в нижних углах, передают то же сообщение при помощи иной лексики.

\* \* \*

Мы уже были свидетелями того, что все рассмотренные нами племена подразделяют огонь на две категории: на огонь небесный и разрушительный и на огонь земной (или для приготовления пищи) и созидательный. Данный момент гораздо лучше будет выявлен в дальнейшем, но на основании уже полученных данных мы знаем, что это противопоставление слабо намечено в мифологии Бороро (ср.  $M_{120}$ ). В мифологии Шеренте, которой мы располагаем, внутреннее подразделение воды заходит не так далеко, как в мифологии других племен Же. На самом деле мифология Шеренте признает только один тип воды — море, продолжением которого оказывается гидрографическая сеть, немного напоминающая ствол дерева с разлапистыми ветвями (яркий пример этого мы обнаруживаем в мифе Чоко о происхождении окультуренных растений, см. Wassen, *l.* р. 109). Мифы других Же не уделяют особого внимания гидрографической сети, но в то же время различают два типа воды: грозовой дождь и дождь нежный, связанный, соответственно, с «отцом» или с «дочерью» дождя ( $M_{125}$ ,  $M_{91}$ ). Что касается мифов Бороро, то они подразделяют воду на три отличающиеся друг от друга категории: земную воду, созданную гидрографической сетью ( $M_3$ ), и два вида небесной воды. — с одной стороны, грозовой дождь ( $M_1$ ), а с другой — дождь тихий и мягкий.

*M<sub>127</sub> Бороро: происхождение мягкого дождя*

Мужчины клана бокодори половины сера, к которым дурно относились их матери и сестры, превратились в птиц ксинадатау («galinha do bugre») и исчезли в небесах. Женщины смогли сохранить у себя одного ребенка. Птицы сказали своему маленькому брату, что если тот будет испытывать жажду или если ему станет слишком жарко, то достаточно будет кричать так, как кричат они: тока, тока, тока, тока, ка, ка. Тогда, узнав, что он нуждается в воде, они вызовут тучу, носительницу мягкого и тихого дождя. Такой род дождя ассоциируется с духами Бутаудоге, в то время как сильные дожди, сопровождаемые ветром и грозой, ассоциируются с духами Бадогегаре (Colb., 3, p. 229-230).

Толкование этого мифа наталкивается на две трудности. Во-первых, что это за птицы, именуемые на языке Бороро ксинадатау, а на простонародном португальском — «galinha do bugre»? Айхеринг, которому известен второй термин, признает себя неспособным идентифицировать этот вид. Речь могла бы идти, размышляет он, о jacatim или о птице-трубе, *Psophia crepitans*. Однако крик этой птицы, каким он его описывает — «ху-ху-ху-ху, с очень долгим и как бы издаваемым чревоушателем последним слогом» (ст. «Jacatim»), — не обнаруживает никакого сходства с криком, описанным в M<sub>127</sub>. В статье «Чинадатао» из *Энциклопедии Бороро* говорится следующее: «Ономатопея»<sup>54</sup> (птица в своем пении как бы производит — чинадатао): Сапан (Nomonyx dominicus)». (Vol. I, p. 542.) Несмотря на свою краткость, это определение вызывает несколько возражений. Прежде всего, как мы только что напомнили, миф Бороро с точностью воспроизводит пение птицы, но его фонетическая транскрипция значительно отличается от туземного слова, которое, таким образом, не может быть ономатопеей. Во-вторых, португальское простонародное «сапан» обозначает птицу из семейства соколиных (Ihering, ст. «Сапан»); однако г. Жак Берлиоз, профессор Музея, старается уточнить, что *Nomonyx dominicus* представляет собой утку-нырка из группы перепончатопалых<sup>55</sup> (утинообразные-острохвостые). Таким образом, представляется, что народная таксономия оказывается виновной в постоянном солицизме<sup>56</sup>, применяя термин «galinha» (курица) к утке. На самом деле, местный термин «galinha do bugre» (курица индейца) явно относится — иносказательным образом — именно к сапан, которая является птицей, питающейся падалью и не боящейся соседства с человеком, или же к птице, непосредственно отождествляемой индейцами с представителями семейства куриных. В данных двух случаях эту птицу можно было противопоставить дикой свинье, поскольку она образует с ней некую пару, а также в связи с вышеуказанными основаниями (с. 194); это противопоставление привело бы к противопоставлению животного-технофила животному-технофобу.

Во-вторых, мы не знаем, каков в точности тот «мягкий дождь», о котором говорится в мифе. Мы видели, что Кольбачини связывает его с духами Бутаудоге, чему, как представляется, противоречит приведенное несколькими строчками выше утверждение о том, что именно эти духи «мучают индейцев холодом, ветром и дождем» (Colb., 3, p. 229). В словаре Magalhães (p. 26) слово бутау имеет значение «зима, сезон дождей». По Е.В. (vol. I, p. 295-296), духи Бутаудоге главенствуют в сезон дождей, который длится с начала



октября до конца апреля. Остальная часть года отдана сухому сезону — боэки, «времени засухи», или эрубуту, «преданию огню» (зарослей или саванны). Однако сакральный язык, как представляется, связывает мелкий дождь с теми же духами Бутау-доге (*ibid.*, p. 975). Наконец, Е.В. не содержит никакой ссылки на духов Бадогебаге, а термин *Baado Yebage* употребляется здесь лишь в социополитическом значении (*ibid.*, p. 190-193).

Несмотря на эти неясности, данный миф отчетливо указывает на то, что Бороро различают два типа небесной воды, которые находятся между собой в отношениях корреляции и оппозиции: одна из них тихая и мягкая, другая — бурная; одна — благотворная, поскольку она освежает и утоляет жажду, другая несет гибель. Мы уже установили, что между мифами Кайапо и Бороро о происхождении воды, воды земной (Бороро, М<sub>2</sub>) или небесной (Кайапо, М<sub>125</sub>), существуют отношения непосредственного превращения. Теперь мы видим, что отношения непосредственного превращения существуют также между мифом Кайапо (М<sub>125</sub>) о происхождении небесной воды (оказывающей вредное влияние) и мифом Бороро (М<sub>127</sub>) о происхождении небесной воды (оказывающей благотворное влияние). В каждом из этих случаев мы наблюдаем вертикальное разъединение, результат дурного обращения, имеющего место либо внутри функциональной (охотники) и однополой (мужской) группы, либо внутри группы семейной и разнополой. Подвергнутая отторжению жертва превращается либо во врага (Кайапо), либо в союзника (Бороро), в зависимости от того, сопровождает ее на небо молодой двойник (сын или брат) или он остается на земле. Герой-мститель призывает своих товарищей, подражая крикам диких свиней — высшей по качеству дичи; верные товарищи откликнутся на зов героя при том условии, если он станет подражать крику птиц — низшей по качеству дичи. В одном случае гроза с дождем приносит смерть; в другом — мягкий дождь, который несет благополучие и жизнь.

В то же время, мы знаем, что Бороро рассуждают о сезоне дождей в другом мифе (М<sub>1</sub>), симметричность которого мифу Шеренте (М<sub>124</sub>), говорящему о начале сухого сезона, мы уже доказали. Таким образом, в М<sub>127</sub> имеется в виду не сезон дождей, но, без сомнения, те редкие и благотворные для садов дожди, которые случаются иногда в разгар сухого сезона и которые в зависимости от региона называют «chuva de preguiça» (потому что только они достаточно мелки для того, чтобы проникнуть в шевелюры ленивцев), «chuva de cigarra» (ибо они случаются во время рождения цикад) (Barbosa Rodrigues, p. 161) и, дальше на юг, «chuvas de saju» (так как они способствуют созреванию фруктов). Если эта гипотеза верна, то систематика воды у Бороро окажется следующей:



У Мундуруку также трехчастная классификация воды в форме: 1) дождь и ветер; 2) грозовой дождь; 3) мелкий дождь (Murphy, *I*, p. 21; cf. также Kruse, *3*, vol. 47, p. 1002-1005).

Теперь нам нужно вернуться к одной детали  $M_1$ . Этот миф о происхождении ветра и дождя (соответствующий сезону дождей, что мы установили благодаря сопоставлению его с  $M_{124}$  и что непосредственно будет рассмотрено нами в дальнейшем) завершается убийством отца, утопленного в воде озера, которое, скорее, представляет собой болото (наполненное водяными растениями). Однако все, кто путешествовал по Пантанале, знают, что эти места непроходимы в период сезона дождей (ответственность за которые несет герой мифа), но они частично высыхают в период тропической зимы (с апреля по сентябрь). Следовательно, гидрографическая сеть и болото находятся в двойном противостоянии как вода текучая/вода стоячая и вода, лишенная характера периодичности (весь год)/периодичная (половина года). Тот же миф добавляет, что болото является местом пребывания духов-каннибалов, рыб буигоое («*piranhas*»), в то время как другой миф Бороро ( $M_{128}$ ) объясняет, что создание гидрографической сети героем Байтокого было незавершенным, так как здесь недоставало рыб. Следовательно, нужно было, чтобы некто Баипоро («Отверстие в хижине») из клана пайве взялся завершить работу своего предшественника и вызвал к жизни различные виды рыб (миф следит за тем, чтобы пираньи отсюда были исключены), бросая в реку разные цветочные ветки (Colb., *3*, p. 211).

Таким образом, три категории воды соответствуют трем режимам питания: каннибализм связан с болотом, которое само находится в относительной зависимости от сезона дождей; рыбная ловля, совмещаемая с водным аспектом охоты — с постоянно существующей гидрографической сетью; а растительная пища — с идущими время от времени дождями сухого сезона.

В соответствии с нашим доказательством, изложенным на с. 148, эта триада видов воды подобна триаде трех призывов, которые исходят от анти-пищи ( $M_9$ ): скалы (инверсия каннибализма), твердого дерева (инверсия мяса) и гнилого дерева (инверсия окультуренных растений); с другой стороны, триада призывов подобна триаде мифа Шеренте ( $M_{124}$ ) о происхождении земной воды, которая, в свою очередь, подобна первоначальной триаде трех музыкальных инструментов из референтного мифа ( $M_1$ ), что мы уже доказали.

## II. Обращенный двойной канон<sup>\*57</sup>

«Существует третий вид *Канонов*, очень редко встречающихся как по причине их непомерной трудности, так и потому, что обычно, лишенные приятности, они не имеют иного достоинства, кроме того, что их создание требует больших усилий. Данный вид можно было бы назвать *обращенным двойным Каноном*, как в связи с тем обращением, которое присутствует в Проведении Голосов, так и благодаря обращению во взаимном отношении Голосов друг к другу в процессе их проведения. В этом каноне обнаруживается такое мастерство, что неважно, будут голоса исполнять его в обычной последовательности или в обратном порядке, перевернув нотный лист — таким образом, чтобы началом стал конец, а бас превратился в верхний голос, — мы в любом случае получим стройную гармонию и правильный канон».

Ж.-Ж.Руссо, *Словарь Музыки*, ст. «Канон»

А теперь вернемся к мифу об Азарэ ( $M_{124}$ ), один существенный аспект которого был нами временно отложен в сторону. Мы помним, что в заключении мифа упоминаются братья героя, резавшиеся в воде в восточной стороне; после этого «они появились на небе, чистые и обновленные, в виде семи звезд Суруру — Плеяд». В своей монографии о Шеренте Нимуендау (6, р. 85) уточняет, что Азарэ является звездой созвездия Орион и что индейцы противопоставляют звезды Ориона и Плеяд: первая ассоциируется с обожествленным солнцем и с «чужим» кланом празэ, принадлежащим к половине чиптато, а другие — с обожествленной лунной и с «чужим» кланом крозаке, принадлежащим половине сдакран (о том же противопоставлении главных действующих лиц мифа о происхождении огня  $M_{12}$  см. выше, с. 76, где было показано, что старший из свояков принадлежит к сдакранам, а младший — к чиптато). Тем не менее  $M_{12}$  со всей очевидностью показывает, что два созвездия находятся по одну сторону противопоставления сезона дождей и сухого сезона, поскольку их возвращение на небосклон совпадает с началом второго из этих сезонов. Одна необъясненная деталь мифа подтверждает данное объединение: братья Азарэ тщетно пытаются утолить жажду, разбивая орехи пальмы тукум (*Astrocaryum*), чтобы выпить содержащуюся в них воду. Однако в середине XVIII в. жившие на юго-востоке (от 18° до 24° юж. шир.) Кадувео отмечали большие праздники в разгар июня — во время, связанное с возвращением Плеяд и, как уточняет некий источник первых лет XIX в., с созреванием пальмовых орехов (*Acrocomia*) (Ribeiro, I, p. 68)<sup>72</sup>.

Широкое распространение почитания Плеяд среди племен, проживавших в Чако, ставит проблемы, которые здесь мы не будем затрагивать. Обращаем на них внимание лишь затем, чтобы лучше охарактеризовать

ту связь, которой по всей тропической Америке соединены Плеяды и времена года (см. по этому вопросу von den Steinen. /).

В связи с Шеренте у нас имеются точные указания, помогающие понять немного загадочный — с астрономической точки зрения — текст M<sub>124</sub>: «Они ведут счет времени по лунным месяцам; их год начинается в июне, когда появляются Плеяды и Солнце покидает созвездие Быка. Они называют Плеяды *суруру*, и это созвездие хорошо известно всем индейцам Бразилии. Примерно через неделю появляются *pluvias Hyades*<sup>58</sup> и пояс Ориона, которые также известны Шеренте. Если эти звезды появляются с утра, полагают, что начнется ветер. О Плеядах индейцы рассказывают различные легенды. Их гелиакический восход (до восхода солнца) и космический восход (вместе с солнцем) зафиксированы. Между этими двумя восходами *суруру* Шеренте насчитывают 13 лун (13 оатэ), которые составляют один год = оа-ху (ху = собрание?»).

«Год они делят на две части: 1° — четыре луны сухого сезона, приблизительно от июня до сентября; 2° — девять лун дождей (а-ке-нан), от сентября до мая. На протяжении двух первых месяцев сухого сезона они возделывают участок леса, вырубая большие деревья. За два следующих месяца — сжигают кустарник и сеют, чтобы воспользоваться дождями, идущими в конце сентября и в октябре». (J.F. de Oliveira, p. 393-394.)

Аналогично и у Тапирапе, которые живут приблизительно на той же широте (10° Ю), немного восточнее: «По мере того как стихают дожди, за Плеядами... наблюдают с тревогой и со все возрастающим нетерпением, так как исчезновение Плеяд в мае за восточным горизонтом означает конец сезона дождей. Это время самого большого праздника в году. Положение Плеяд служит также для определения сроков многочисленных церемоний, которые совершаются в разгар сезона дождей, т. е. между ноябрем и апрелем» (Wagley, p. 256-257). Тимбира (живущие от 3° до 9° Ю) готовятся к сезону дождей, длящемуся с сентября до апреля, когда Плеяды (krot) видны после захода солнца в восточной части горизонта; это время для работы на плантациях. И когда — если вечером смотреть в том же направлении — они становятся невидимыми, начинается период, входящий в ту половину, которую называют «сезоном дождей» (Nim., 8, p. 62, 84, 163). Для Бороро Плеяды, в конце июня показывающиеся перед зарей на горизонте, являются указанием на то, что уже достаточно давно наступил сухой сезон (E.V., vol. 1, p. 296).

В Амазонии Плеяды исчезают в мае и вновь появляются в июне, возвещая о наступлении времени выведения птенцов, линьки птиц и обновления растительности (Barbosa Rodrigues, p. 221, № 2). По словам того же автора, туземцы считают, что в течение короткого периода, когда Плеяды не видны, они прячутся на дне колодца, к которому приходят напиться страждущие. Этот колодец напоминает тот, который вырывают братья Азарэ — воплощающие Плеяды. — чтобы утолить жажду героя.

Дальше на север, у Толипангов (от 3° до 5° С.), исчезновение Плеяд возвещает приближение периода дождей и изобилия, а их появление — начало сухого сезона (K.G., I, p. 12 и vol. III, p. 281 sq.). Во французской Гвиане (от 2° до 5° С) «Плеяды известны всем туземцам... индейцы радостно приветствуют их появление над горизонтом, потому что оно совпа-

дает с началом сухого сезона. Исчезновение Плеяд в мае сопровождается усилением дождей, и становится... возможной... навигация» (Crevaux, p. 215). Равным образом Плеяды имели значение и для древних Тупинамбо, живших на побережье. «Поэтому, — писал Зевет, — они полагают, что звезда-наседка является звездой, способной увеличить урожай маниока, из которого они изготавливали себе муку» (Métraux, I, p. 51, № 3). О Тупи XVII в. он говорит: «*Annos suos numerant ab exortu Heliaco Pleiadum quos Ceixu vocant atque ideo annum eodem nomine denotant: accidit autem is ortus mense nostro Maio*» (Piso, p. 369)<sup>73</sup>.

Хотя все эти свидетельства указывают на значимость Плеяд, они кажутся иногда отличающимися друг от друга. Мы только что увидели, что появление Плеяд для Толипангов связано с началом сухого сезона; Паликуры, которые живут на той же широте, используют его для предсказания наступления сезона дождей (Nim., *14a*, p. 90). Но кроме того, что данные тексты вообще не указывают, в какое время ночи осуществляется наблюдение и какие обстоятельства при этом признаются значимыми (космический восход и восход гелиакический, различимость или неразличимость Плеяд на восточной стороне горизонта после захода солнца и т. д.)<sup>74</sup>, стоит также уделить внимание особенностям жизненного уклада соответствующих племен: когда Толипанги говорят об изобилии, имеется в виду изобилие рыбы в реках, которое совсем не обязательно совпадает с изобилием дичи, обладающей шерстяным покровом, или с изобилием продуктов растительного происхождения. В гайанском регионе различают четыре сезона вместо двух: здесь существует «малый» и «большой» сезоны дождей, а также «малый» и «большой» сухие сезоны (Ahlbrink, ст. «Weyu»), и эти термины обладают только относительной ценностью, так как осадки лишь изменяют в течение года свою интенсивность, никогда не переставая выпадать. Наконец, не следует забывать, что режим дождей в Бразилии превращается в противоположный, по мере того как мы движемся от северо-восточного побережья к центральной возвышенности и от северного побережья к южному (рис. 9).

Как бы то ни было, мы предполагаем ограничиться здесь теми специфическими проблемами, которые ставит перед нами миф об Азарэ. Этот миф (M<sub>124</sub>) касается лишь одной звезды из созвездия Орион, а также Плеяд. Он ставит их одновременно и в отношении корреляции — речь идет о братьях, — и в отношении оппозиции: один брат невинен, а другие виновны, и, несмотря на то что они братья, происходят они из разных половин племени. Однако наличие этой двойной связи подтверждается равным образом и в Старом Свете, где появление двух созвездий не может сопровождаться теми же метеорологическими обстоятельствами, поскольку при переходе из одного полушария в другое времена года превращаются в противоположные.

Для древних Орион был связан с плохим временем года: «*Cum subito adsurgens fluctu nimbosus Orion*» (Вергилий, *Энеида*, I, 535<sup>59</sup>). С другой стороны, беглое рассмотрение прилагательных, характеризующих Орион и Плеяды, которые можно найти у латинских поэтов, показывает, что с метеорологической точки зрения эти два созвездия были связаны глубинным образом. Орион является «nimbosus», «aquosus», «nubilus», «pluvius»<sup>60</sup>; Плеяды же — «nimbosae», «aquosae», «pluviae» или еще «udae»

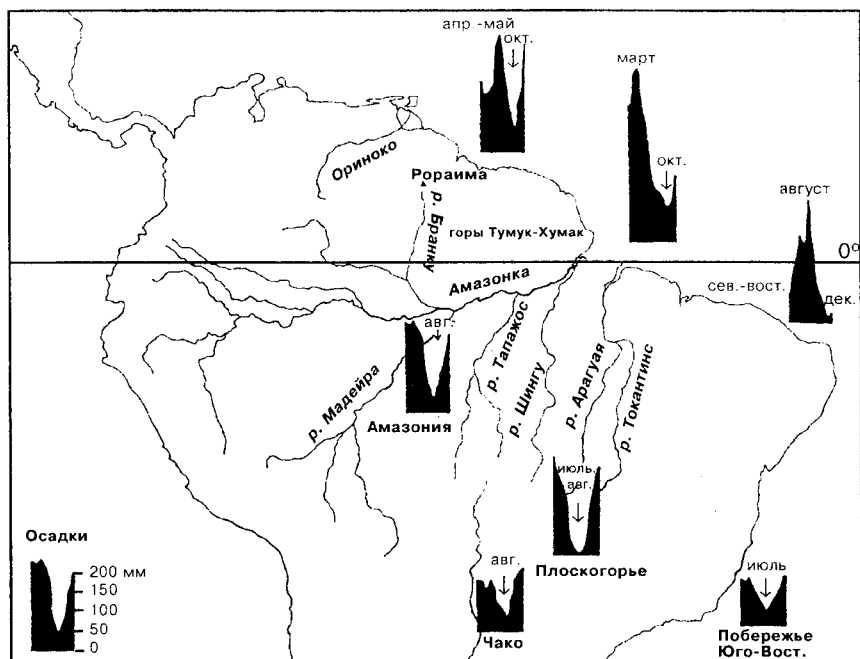


Рис. 9. Выпадение осадков в тропической Америке (по P. Gourou, *Atlas classique*, vol. II, Paris, Hachette, 1956)

— влажные, «imbriferae» — вызывающие дождь, «procellosae» — грозовые. В расширительном смысле их имена могут даже служить обозначением бури: «*Haec per et Aegaeas hiemes, Pladique nivosum Sidus*» (Стаций, *Сильвы*<sup>61</sup> I, 3, 95, in: Quicherat<sup>62</sup>). Действительно, хотя и обнаруживается этимологическая близость слова *весна* и латинского названия Плеяд («*vergiliae*», от «*veg*» — весна), моряки верили, что Плеяды вызывают дожди и что с их появлением возникают бури.



Рис. 10. Созвездие Плеяды (звезды обладают радиусом, пропорциональным степени их яркости)

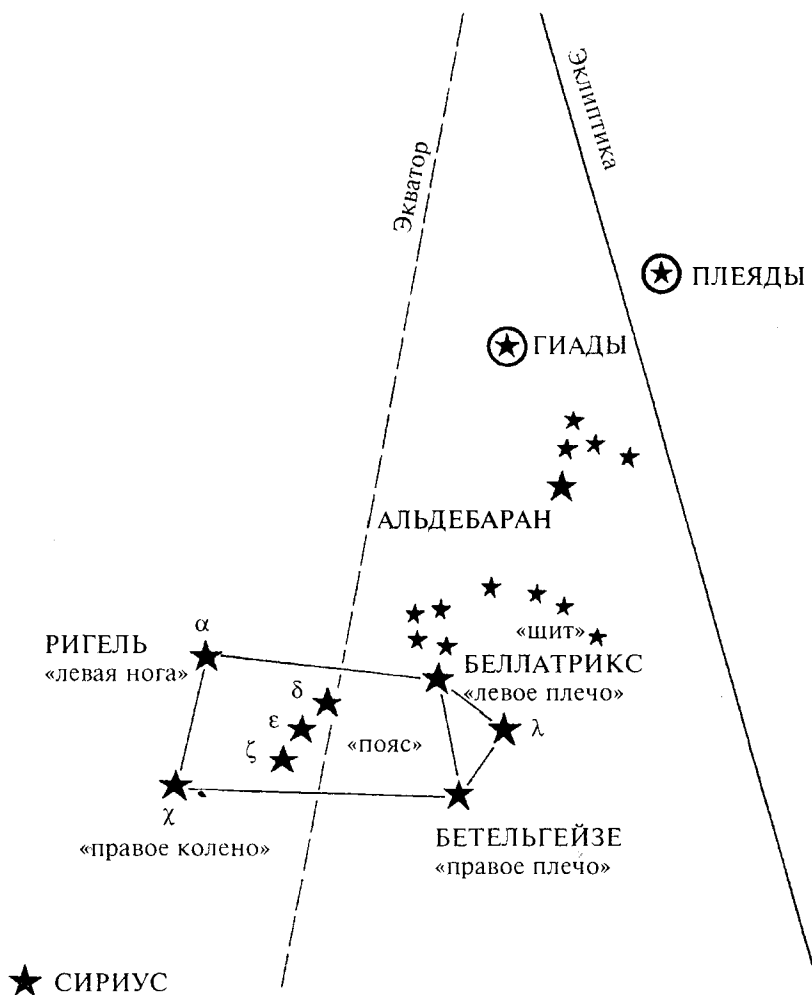


Рис. 11. — Созвездие Орион

Тесно связанные друг с другом в символическом плане, эти два созвездия часто противостоят друг другу благодаря тому духу, который является определяющим при их обозначении, что уже проявилось в нашей терминологии. «Плеяды» — говорили в старину; «Плеяда» — это собирательное имя, которое объединяет множество звезд, оставляя их при этом неразличимыми. Точно так же происходит и в простонародных названиях: Козочки, Наседка; по-итальянски «Gallinella», по-немецки «Gluckhenne»<sup>64</sup>... Напротив, созвездие Орион становится как бы объектом для

расчленения. Звезды, или группа звезд, здесь различаются в соответствии с индивидами, частями тела или предметами: правое колено, левая нога, правое плечо, левое плечо; щит, меч, пояс или грабли — по-немецки «Jacobsstab»; по-испански «las tres Marias» или «los tres Magos» (cf. Hoffman-Krayer, p. 677-689).

С удивлением мы можем констатировать, что та же оппозиция обнаруживается и во многих южноамериканских языках: «Для индейцев Бакаири эта звезда [Сириус] образует группу со звездой Альдебаран и Плеядами. Орион представляет собой деревянную раму для сушки маниока, главные звезды — головки колышков; таким образом, Сириус является вершиной горизонтальной балки, которая поддерживает продольно лежащую раму. Плеяды... представляют собой рассыпанную по земле пригоршню муки» (von den Steinen, 2, p. 461). Тупи с северо-западного побережья ассоциируют с Плеядами созвездие, названное ими *сейгунора* (деревянная рама для пчел) — «созвездие из девяти Звезд, расположенных в форме решетки, предупреждающей о приходе дождей».

«Мы видим здесь Наседку, которую они прекрасно знают и называют *Сейгу*. Она появляется в их полушарии только приблизительно в мае-январе, и, как только она показывается, они ждут дождей, которые после этого на самом деле выпадают в изобилии». (Claude d'Abbeville, p. 316.) Вместо *Сейгу* von den Steinen (I, p. 245) называет в качестве имени, даваемого Тупи Плеядам, фонетически близкие термины: Эйсгу, Эйрусу — «Рой».

По мнению Макуши, пояс Ориона будто бы состоит из трех кусков расчлененного трупа (Barbosa Rodrigues, p. 227-230). Таманако называют Плеяды «Чаша»; Куманато и Чайма — «Дырявая корзина» (ср. с мотивом рис. 12); Мойсос — «Маленькие Попугаи» (von den Steinen, I, p. 243-246). Каража также называют Плеяды *Теработо* — «Попугайчики», а Орион — *Хатеддомд*, «Гарь» (т. е. участок леса, на котором вырубili и выжгли деревья, чтобы создать плантацию; Ehrenreich, p. 89). Ацтеки называли Плеяды «Куча» или «Рынок» (Seler, vol. 1, p. 621). Хопи соотносят их с поясом Ориона, как «звезды, собранные в кучу», и «звезды, идущие гуськом», соответственно (Frigout; Tewa: Harrington, p. 50). Сведения, собранные у Бороро, противоречивы. Орион, или части Ориона, могут быть названы «Панцирем Черепахи» (von den Steinen, 2, p. 650; E.B., vol. 1, p. 612-613), «Голенастым»<sup>65</sup> (B. de Magalhães, p. 44) или «Путешествующим аистом» (Colb., 2, p. 220), «Большой тележкой» (*ibid.*), «Белой палочкой» (Colb., 3, p. 219); в то время как Плеяды могли носить имена «Букет цветов» или «Белый пушок» (что возвращает нас к тому же слову *акури* — «пушок», обозначающему на сакральном языке цветы саванны, cf. E.B., vol. 1, p. 975). Какой бы вывод ни напрашивался из этой неопределенности, к обсуждению которой мы еще вернемся, ясно, что во всех случаях форма противопоставления остается неизменяемой<sup>75</sup>.

Все эти названия, будь они европейскими или американскими, отсылают нас, таким образом, к тому же самому, лишь по-разному обозначенному, противопоставлению: с одной стороны, это Плеяда. Козочки. Наседка, Попугайчики. Рой пчел<sup>76</sup>, Жилище черепахи. Горсть рассыпанной муки. Чаша. Дырявая корзина. Белый пушок. Букет цветов; с другой стороны, Грабли или Пояс (Меч, Щит и т. д.). Деревянная рама. Гарь.



Строительные леса, Палочка и т. д. Итак, с одной стороны, названия, сведенные к некоему собирательному термину, указывающему на случайный состав более или менее близких друг другу элементов, и, с другой стороны, термины аналитического характера, описывающие систематическую упорядоченность отчетливо индивидуализированных элементов, нередко представляющих собой изготовленные вручную и разнородные предметы. Некоторые аналогии выглядят еще более удивительно. Таково содержащееся в мифе Тукуна сравнение Плеяд с группой людей, поднявшихся на шкуре тапира на небо ( $M_{82}$ ), и старинное обозначение Плеяд при помощи выражения «одеяло торговцев» (обладающего, однако, рациональным характером: как рассказывают, торговцы на основе наблюдения за Плеядами предсказывали, что зима будет холодной и они продадут много одеял). Точно так же у Тукуна обнаруживается эквивалент разложению созвездия Орион на «плечи» и «колени»: слово *венкича* обозначает Орион и крючок в форме N, который применяют для того, чтобы повесить кухонные принадлежности на стену хижины. В одном из мифов Тукуна, речь в котором идет об Орионе ( $M_{129a}$ ), рассказывается, что у бога Венкича были парализованы колени в суставах (это объясняет форму крючка) и что он стал Орионом, «Небесным крючком» (Nim., 13, p. 15, 142, 149). Другой миф Тукуна ( $M_{129b}$ ) делает из Ориона одноногого героя (Nim., 13, p. 147)<sup>77</sup>, что напоминает, с одной стороны, мифы Гайаны, один из которых уже привлек наше внимание ( $M_{28}$ ), а с другой стороны, — идентификацию трех звезд пояса и звезд, расположенных ниже него, с отсеченной рукой, о которой мифы Северной Америки, в частности племен, живущих в деревнях Верхнего Миссури (Мандан, Хидатса), рассказывают целую историю (Beckwith, p. 41-42).

Мы не утверждаем, что это противопоставление, которое относит Плеяды к явлениям, характеризующимся как непрерывные, а Орион — к явлениям, лишенным характера непрерывности, представлено абсолютно везде. Ограничиваясь Южной Америкой, можно признать, что оно в еще более слабо выраженной форме присутствует у индейцев племени Ипурина, которые видят в Плеядах змея, а в Орионе — скарабея. Ситуация усложняется в связи с терминологией, принятой Урубубу и частично сообразующейся с нашей гипотезой, поскольку те называют Плеяды «Дедушка множества вещей», а Орион — «Три глаза», однако они тем не менее отходят от такого понимания, идентифицируя каждую звезду Плеяд с богато разукрашенным человеком (Nuxley, p. 184-185). Тоба и другие племена Чако называют Плеяды либо «Дедушка», либо «Малыши» (рис. 12), а в Орионе видят трех старых женщин, сидящих в своем доме или у себя в саду (рис. 13).

Однако нам известны также различные типы деления этого звездного образования. Матако образуют лишь одно созвездие, которое они именуют «Большой аист», из Плеяд (голова), Гиад (туловище) и того, что мы называем поясом Ориона (ноги). У других племен как Большая Медведица, так и Орион могут быть представлены в виде человека или одногоного животного (Lehmann-Nitsche, 3, p. 103-143).

Индейцы Гайаны действуют в соответствии с другим принципом. В данном случае недостаточно сказать, что для них пояс Ориона представляет собой отсеченную конечность. Эта деталь включена в сложную по-

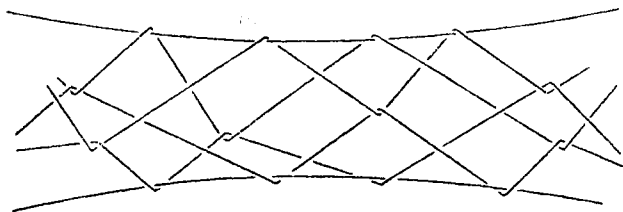


Рис. 12. Игра с бечевкой у индейцев Тоба, изображающая созвездие Плеяды  
(по Lehmann-Nitsche, 5, p. 183)

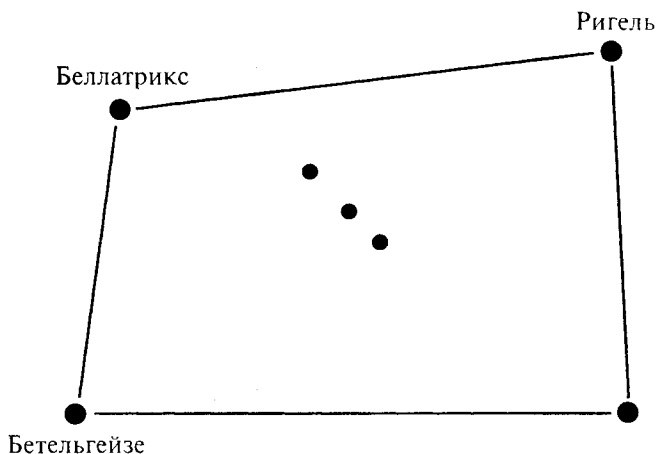


Рис. 13. Созвездие Орион в представлении индейцев Тоба  
(по Lehmann-Nitsche, 4, p. 278)

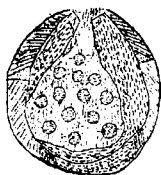


Рис. 14. — Австралийская живопись на коре из Groote Eylandt, выполненная туземцами, так изображает Плеяды (вверху) и Орион (внизу) (по: Australia. Aboriginal Paintings-Arnhem Land. New York Graphic Society-Unesco<sup>\*66</sup>, 1954, рис. XXX). Отметим сложность представленных здесь противопоставлений: совпадающий/отличающийся, закругленный/угловатый, протяженный/прерывистый, соответствующих в мифическом плане другим оппозициям — женское/мужское, пассивное/активное и т. д. (cf. Mountford, Ch. P.: The Tiwi, their Art. Myth and Ceremony<sup>\*67</sup>, London-Melbourne, 1958, p. 177 и рис. 62 B)

следовательность событий: Плеяды являются женщиной, пытающейся поймать своего мужа (Гиады), одна нога которого только что была отсечена (пояс) ( $M_{28}$ ); или же Плеяды представляют собой женщину, соблазненную тапиром, головой которого являются Гиады и глазом — Альдебаран, а муж (Орион) тем временем преследует провинившихся любовников (Brett, p. 199–200). Наконец, в соответствии с представлениями Толипангов, Плеяды, группа Альдебарана и часть Ориона составляют единый персонаж и ассоциируются, соответственно, с головой, туловищем и единственной ногой, которая осталась у героя после того, как он был покалечен (K.G., I, p. 57)<sup>78</sup>.

Несмотря на все исключения и особенности, которые нужно было бы учитывать, а также на различные корректировки, которые являются необходимыми, мы считаем, что во всем мире между Орионом и Плеядами установилось отношение корреляции и оппозиции, настолько часто заявляющее о себе даже в достаточно отдаленных регионах, что за ним следует признать особую значимость. Эта значимость, как представляется, заключена в двух примечательных чертах, отличающих данные созвездия. Взятые вместе, Орион и Плеяды определимы в терминах присутствия и отсутствия в отношении диахронии. С другой стороны, на протяжении того периода, когда Орион и Плеяды различимы на небосклоне, они противостоят друг другу — на этот раз в отношении синхронии — как четко организованная внутри себя совокупность и совокупность, не отличающаяся четкой внутренней организацией, или, если угодно, как четко обозначенная часть поля и расплывчатая форма на некоей поверхности.

### Синхрония

|           |            |             |             |
|-----------|------------|-------------|-------------|
| Диахрония | наличие    | протяженный | прерывистый |
|           | отсутствие |             |             |

Эта вторая противоположность, одновременно превращающая первую во внутреннюю и дублирующая ее, делает из пары Орион-Плеяды важнейший знак, указывающий на смену времен года, с которой тот оказался связан опытным путем и которая может быть концептуализирована различным образом, в зависимости от тех или иных регионов и об-

шеств: лето и зима, засушливый сезон и сезон дождей, погода устойчивая и неустойчивая, работа и досуг, изобилие и недород, пища мясная и растительная и т. д. Единственное, что здесь постоянно. — форма противопоставления; но то, как интерпретируют это противопоставление, каким наделяют его содержанием, изменяется в зависимости от конкретных групп племен и от нахождения в одном или другом полушарии. В последнем случае, даже при том условии, что противопоставляемые мифы тождественны по своему содержанию, общие функции Ориона и Плеяд со всей очевидностью должны быть обращены.

Тем не менее даже тогда, когда это не проявляется достаточно четко, мы сталкиваемся с одной любопытной проблемой. Классическая античность ассоциировала Орион с дождем и грозой. Однако мы уже видели, что в Центральной Бразилии Орион оказывается также объединенным с водой, но с водой земной, а не небесной. Греко-латинский Орион *вызывал* дождь. В отношении к Азарэ, герою мифа, испытывающему жажду, Орион становится причиной *внезапного появления* воды из земных глубин.

Поскольку мы имеем дело с космографической очевидностью, легко понять, что то же самое созвездие, которое вызывает дожди в Северном полушарии, предсказывает засуху в Южном полушарии: в регионах, расположенных между экватором и тропиком Козерога, сезон дождей приблизительно соответствует нашим осени и зиме, а засушливый сезон — весне и лету. Миф Азарэ последовательно излагает «южную» версию этого неопровержимого факта, поскольку Плеяды и Орион, который по пятам следует за ними, названы здесь возвещающими о начале сухого сезона. До сих пор в сказанном нет ничего удивительного. Однако миф идет гораздо дальше: в своем изложении он раздвигает тему воды на пару — удержанная небесная вода/выпущенная земная вода; т. е., с одной стороны, наступление сухого сезона, а с другой — происхождение океана и гидрографической сети. В этом последнем отношении миф Азарэ сохраняет северную ассоциацию Ориона с водой, но с водой, претерпевшей обращение.

Как получается, что в одном полушарии Орион на основе метеорологического опыта ассоциируется с небесной водой, а в другом полушарии — притом что не делается никаких ссылок на опыт — симметрия оказывается сохраненной при помощи с самого начала непонятного объединения Ориона с хтонической по своему происхождению водой, иными словами, с воображаемой небесной водой, находящейся в некотором смысле вверх тормашками?

Первая гипотеза подводит к мысли о том, что прежде всего нужно отсечь все лишнее. Специалисты по истории первобытного общества считают, что американские индейцы прибыли из Старого Света в эпоху среднего палеолита, и мы могли бы признать, что мифология об Орионе восходит к этому, столь древнему периоду и что индейцы принесли ее с собой. Они ее лишь приспособили к новым астрономическим и метеорологическим условиям, соответствующим Южному полушарию. Проблема, возникающая в связи с прецессией равноденствия, не вызвала бы больших трудностей, даже наоборот, поскольку продолжительность мирового цикла составляет примерно 26 000 лет, а это время почти совпа-

дает с началом заселения Нового Света (по крайней мере, в соответствии с сегодняшним состоянием наших знаний). Следовательно, положение зодиакальных созвездий в то время было приблизительно таким, как и сегодня. И наоборот, ничего не подтверждает (а бесчисленные данные опровергают) ни тот факт, что метеорологические условия Южной Америки были тогда аналогичными нынешним, ни то, что они оставались неизменными на протяжении тысячелетий. Объяснение, которое мы уже рассматривали, наталкивается и на другую трудность, гораздо более значительную. Для установления связи Ориона с происхождением земной воды недостаточно указания на то, что далекие предки Шеренте удовлетворялись обращением метеорологического символизма этого созвездия; нужно также, чтобы они уже знали о шарообразной форме Земли и смогли бы затем превратить (логическим путем, но только при этом условии) дождь, выпавший с неба в Старом Свете, в воду, изливающуюся из глубин земли в Новом.

Таким образом, мы вернулись к единственному приемлемому объяснению. Миф Шеренте об Орионе, в котором звезды выполняют по отношению к воде функцию, симметричную выпавшей на их долю в Северном полушарии, должен быть понят как некое превращение другого, относящегося к Южному полушарию мифа, в котором функция, возложенная на героя, была бы строго идентичной функции Ориона в противоположном полушарии. И такой миф существует, мы его знаем, поскольку это референтный миф — миф Бороро о Разорителе Птичьих Гнезд: Разоритель Птичьих Гнезд ответствен за происхождение грозы, ветра и дождя, и, надо сказать, что герою этого мифа прекрасно подходит эпитет «*nimbosus*», являвшийся эпитетом Ориона — «ужасной звезды», как уточняет Плиний, — в регионе Средиземноморского бассейна.

Героя зовут Жеригуигуатуго — имя, в связи с которым мы уже говорили о возникающей этимологической проблеме (см. выше, с. 136), указывая, что этимология, разработанная салезианцами<sup>68</sup>, позже получит свое подтверждение. На самом деле, они разделяют имя на слова *атуго* — «ягуар» (особый интерес вызывает именно этот момент, поскольку герой Бороро находится в положении обладателя огня, как и ягуар из мифов Же) и *жеригуигуи* — «земная черепаха», которое также обозначает созвездие Ворона. Таким образом, может оказаться, что Жеригуигуатуго был Вороном, в то время как Азарэ является *Orionis*<sup>69</sup>.

Кольбачини, писавший один или с помощью Альбисетти, несколько раз приводил слово *жеригуигуи* в смысле «созвездие Ворона, *cágado*: земная черепаха» (Colb., 1, p. 34; 2, p. 219, 254, 420). *Энциклопедия Бороро*, созданию которой мы обязаны тому же Альбисетти, неожиданно отказывается от данного понимания, относя его к другому созвездию, расположенному в непосредственной близости от Ориона, и возвращаясь таким образом, по-видимому, к старому обозначению, обнаруженному некогда Вон ден Штайном и относящемуся только к части Ориона. — «Панцирь *jaboti*<sup>70</sup>» (*Jabuti-Schildkröte*, 2, S. 399 немецкого текста). Действительно, в наречиях Мату-Гросу термины *jaboti* и *cágado* используются с определенной свободой и иногда налагаются друг на друга (cf. Ihering. ст. «*Cágado*»; E.B., vol. 1, p. 975; в сакральном языке *jaboti* называют «*grand cágado*»). По E.B., слово *jerigigi* кроме «разновидность *cágado*» (p. 185.

689) обозначает небольшое созвездие в форме черепахи, состоящее из пяти звезд, в котором звезда Ригель оказывается головой (р. 612). Отметим мимоходом в качестве допустимого, что это созвездие было идентифицировано с тем, которое описано Кох-Грюнбергом как «состоящее из Ригель и четырех более мелких звезд, расположенных к северу и к югу», и что индейцы Гайаны называют его «скамейка Циликавеи», т. е. героя, представленного у них Орионом (K.G., I, vol. III, p. 281).

По поводу этого расхождения между салезианскими источниками можно сделать некоторые замечания. Во-первых, двадцать лет назад Вонден Штайн уже отмечал, что Бороро «не всегда были согласны друг с другом в отношении значения созвездий» (2, р. 650). Выше мы уже ссылались на примечательные примеры подобной нестабильности астрономического словаря, чему можно найти подтверждение и в осовременивании некоторых названий: «Большая Тележка» для созвездия Большой Медведицы (Colb., 2, р. 220), «Большое Ружье» и «Малое Ружье» для двух других созвездий (E.V., vol. 1, р. 612-613). Отсюда вытекает, что одно название совсем не обязательно исключает другое и что определенные сомнения относятся к тем из них, которые возникли недавно. Таким образом, представляется непонятным, как мог Кольбачини постоянно путать созвездие Ворона с частью Ориона, которая находится более чем на 100° в стороне (притом что прямые восхождения составляют от 12 до 5 часов, соответственно). Начиная со своей первой работы (Colb., I, р. 33-34) этот автор показал, что кроме Ворона он способен идентифицировать такие небольшие созвездия, как Телескоп, Арго и Павлин, тогда как его продолжатели почти всегда были неубедительны и неточны, располагая, к примеру, «по соседству с Орионом» созвездие, которое Кольбачини считал чуть ли не тождественным Арго, и это несмотря на то, что соответствующие прямые восхождения отличаются на 3 часа, а деклинации — на 60°.

Мы не ставим под сомнение тот факт, что полвека назад рассказчики Кольбачини подразумевали под *геригуигуи* созвездие Ворона, даже если данный смысл затем и был утрачен либо в результате смешения слов, обозначающих различные виды черепах, что мы уже описывали безотносительно к сказанному, либо — в результате приписывания первичного названия созвездия Ворона к части созвездия Орион. Первая гипотеза не только не исключает вторую, но даже повышает с ее помощью степень своей вероятности.

В этом случае между мифом о Геригуигуиатуго (M<sub>1</sub>) и мифом об Азарэ (M<sub>124</sub>) возникает новая связь. Мы уже доказали, что оба мифа состоят друг с другом в отношении превращения. И поскольку данное доказательство объединяет в одно целое равноценные величины астрономического характера, оно теперь распространяется не только на другую область. Кроме того, мы можем сделать два важнейших заключения.

Прежде всего становится понятно, почему Шеренте связывают Орион с происхождением земной воды или же рассматривают его как ее знак. Можно предположить, что не существует непосредственной связи между народной астрономией Старого и Нового Света: однако имеется косвенная связь, которая выглядит вполне правдоподобной. Греки и латиняне, основываясь на собственном опыте, связывали Орион с плохим временем года. Достаточно предположить, во-первых, что Бороро, нахо-

дьясь в другом полушарии, действовали подобным образом, связывая созвездие Ворона с сезоном дождей, и, во-вторых, что Орион и Ворон доминируют на южном небе в различные периоды. Из этого можно сделать вывод: два мифа противостоят друг другу столь же систематично, что и  $M_1$  и  $M_{124}$ , и прибегают к тому же к одной лексике, если один из них относится к происхождению небесной воды, а другой — к происхождению воды хтонической (см. схему, с. 200), наконец, если один из этих мифов отсылает нас к созвездию Ворона, тогда другой обязательным образом отошлет к созвездию Ориона при том единственном условии, что противопоставление двух созвездий на самом деле родилось в недрах туземной мысли.

Предшествующее объяснение является гипотетическим. Но его проверка приведет нас к еще более важному результату, чем первый. Ибо, как уже отмечалось в последнем анализе, подход, которого мы придерживались с самого начала, в своей целостности (несмотря на то что отдельные его части были в логическом отношении связаны друг с другом) подложит объективной проверке. Отношения превращения, существующие между мифами и выявленные нами, до сих пор остаются делом интерпретации. Теперь их правдоподобие зависит от одной-единственной гипотезы, состоящей в следующем: может ли (или могло ли когда-либо) созвездие Ворона выполнять в Южном полушарии ту же функцию, что созвездие Ориона — в Северном? Эта гипотеза доказывается двумя способами. При помощи этнографии — посредством установления того факта, что индейцы Бразилии на самом деле наблюдают Ворона с подобными намерениями; в случае невозможности прийти к такому выводу — при помощи попытки обнаружить существование различия между характером движения по южному небу Ворона и Ориона, которое приблизительно соответствовало бы различию между сезонами.

Очень жаль, однако, что в отношении первого вопроса южноамериканская этнография не способна дать нам такие же богатые и точные данные, как в случае с несколькими островами Тихого океана, находящимися на соответствующих широтах, где Ворон играл роль, аналогичную той, что предусматривается для него нашей гипотезой. Так, у Каролинов — это *sog-a-bol* «*Corvi*», буквально означающее: «путешественник по плантациям таро», потому что это созвездие находится в поле видимости во время сезона сбора таро (Christian, p. 388-389); у Маркизцев — *me'e* «*Corvus*», что можно сблизить с *mei* — плодами хлебного дерева, собираемыми в сезон дождей, во время которого наблюдается также самая обильная рыбная ловля (Handy, p. 350-352); у Пукапука — *Te Manu* (птица), «*Corvus*», чей утренний восход возвещает о начале сезона коллективной охоты на коралловых рифах (Beaglehole, p. 350). Эти уточнения тем более интересны, что в Полинезии Плеяды играют роль, схожую с той, которую приписывают им южноамериканские индейцы, и что для объяснения происхождения некоторых созвездий здесь можно обнаружить мифы, идентичные по структуре американским мифам (ср. дальше, с. 231).

В отношении тропической Америки приходится довольствоваться более туманными сведениями. Без сомнения, мы никогда не узнаем, было или нет Вороном созвездие, наблюдаемое во время дождей на се-

веро-востоке Бразилии, созвездие в форме сердца, называвшееся древними Тупи «Грифом-стервятником» (Cl.d'Abbeville, гл. LI). В качестве подкрепления данного утверждения заметим, что племена, живущие в районе притоков правого берега Риу-Негру, также называют это созвездие именем птицы — «Летящая цапля» (K.G., *l.* p. 60); таким образом, вместо соединения внешних сторон трапеции, как это делают Бороро, да и сам д'Аббевиль, говоря либо о «панцире черепахи», либо о «сердце», эти племена проводят воображаемые диагонали, попарно соединяющие звезды, находящиеся на вершине трапеции. Однако здесь следует соблюдать осторожность, поскольку выше (с. 211) мы уже видели, что те же самые прибрежные Тупи, в отличие от живущих в глубине материка Шеренте, связывали с сезоном дождей Плеяды, а возможно, и Орион. Другое прибрежное племя, обитавшее несколькими градусами севернее, Паликуры, видело в четырех созвездиях «обладателей дождя». Двумя из этих созвездий были Орион и Скорпион, другие же невозможно идентифицировать (Nim., 4a, p. 90).

Под именем Пакаму-сула-ли — «копильня для рыбы» (*Batrachoides surinamensis*; Ahlbrinck, ст. «Pakamu») — созвездие Ворона играло в космологии Карибов, живущих в Гайане, важную, но малопонятную роль. Его восход — без сомнения, вечерний — был признан совпадающим с «малым» засушливым сезоном экваториальной зоны (с середины февраля до середины мая), а его дневная кульминация, условия которой не имели точного определения, должна была возвестить конец этого мира и рождение нового (Penard, *in*: Goeje, p. 118)<sup>79</sup>.

Во внутренних районах Гайаны описывают некое божество по имени Тауна, которое причиняет зло, вызывает бури и разрушает молнией деревья. Тауна можно увидеть на небе стоящим между двумя копильнями «taupa-zualu», образованными, соответственно, четырьмя главными звездами Большой Медведицы и Ворона (K.G., I, vol. III, p. 278 sq.). Эта информация представляет для нас тройной интерес. Прежде всего она содержит очевидную ссылку на Ворона, связанного, как и у Бороро, с ветром, грозой и дождем. Во-вторых, мужской персонаж Тауна, карающий людей при помощи ураганов и молний, сразу же заставляет вспомнить о Беркоророти из мифа Же (M<sub>125a,6</sub>), про которого, опираясь на иные основания, мы уже установили, что он находится в отношении превращения с референтным мифом (см. выше, с. 197–202). Если гайанский аналог героя Же представляет собой, как и герой Бороро, созвездие Ворона (или совокупность созвездий, включающих Ворона), то это является дополнительным аргументом в пользу нашей реконструкции. Наконец, в фабуле гайанского мифа подчеркнуто, что прямые восхождения четырех главных звезд Большой Медведицы (занимающих вершины трапеции) и Ворона, так же расположенных, очень близки друг другу (различие составляет всего несколько минут). Таким образом, можно предположить, что Тауна, находящийся среди этих созвездий, должен быть идентифицирован со звездами, или же группой звезд, которые имеют такое же прямое восхождение, что и данные созвездия, и отличаются только своей деклинацией, являющейся средней между деклинациями Большой Медведицы (+60°) и Ворона (–20°). Исходя из сказанного, созвездие Волосы Вероники, которое удовлетворяет этим двум условиям, могло играть в мифах роль комбинаторного варианта созвездия Ворона. Таким



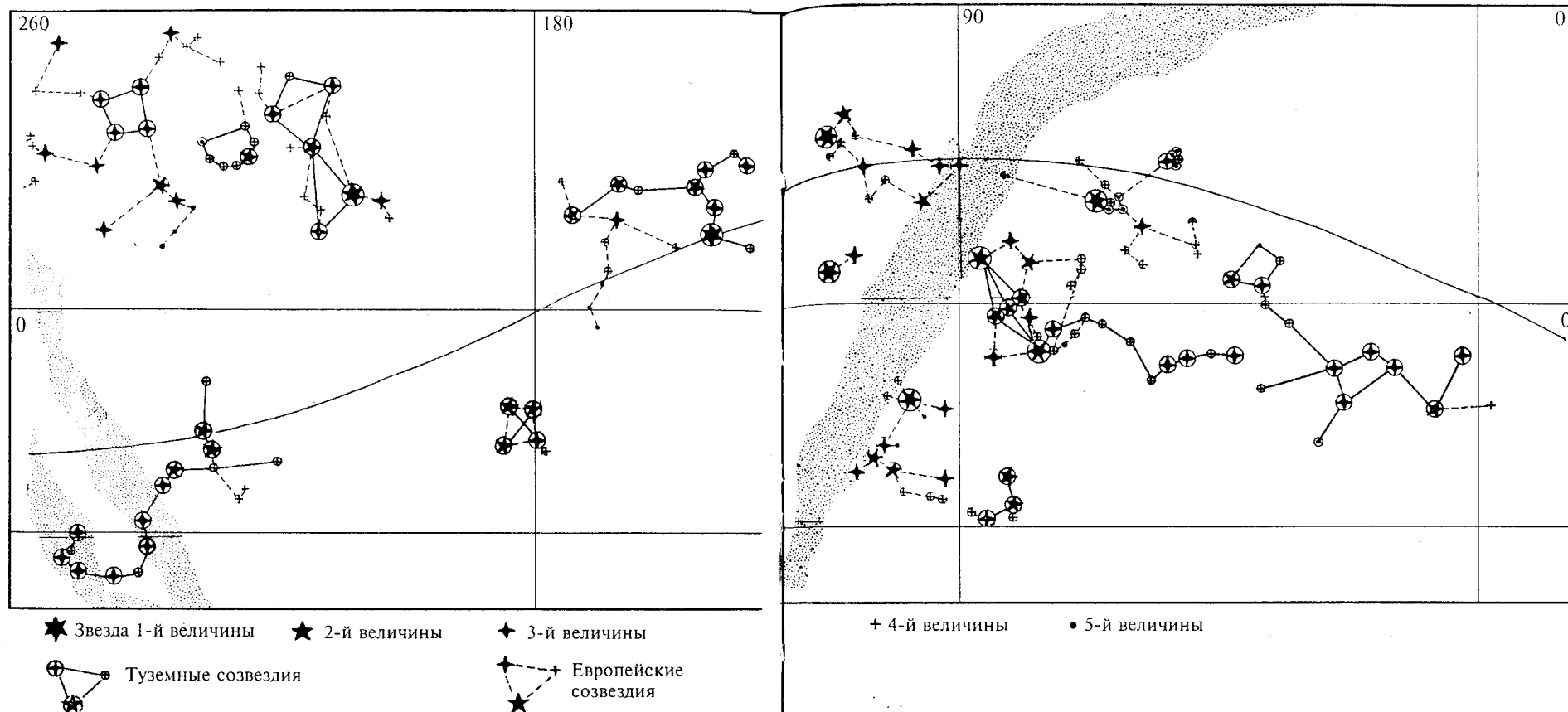


Рис. 15. Экваториальное небо (по К.Г., о). Слева направо: Геракл («рыба паку») и Волопас («рыба пиранья») обрамляют Северную корону («броненосец»); внизу налево — Скорпион («большой змей»), за которым вправо следует Ворон («цапля volant»); затем Лев («краб»), потом Близнецы, Большой Пес и ниже — Голубь; поднимаясь вдоль Млечного Пути, следуют Орион и Эридан («топор для танца»). Индейцы истолковывают эту совокупность созвездий (без Эридана) как пять выдр, занятых воровством рыбы, размещенной в коптильне (Голубь) рыбаком, держащим сеть (раскинутую между звездами Ригель, Бетельгейзе и тремя звездами созвездия Орион). Наверху вправо — Гиадры и Плеяды («мальчишки», «рой ос»); на правой оконечности — Кит («ягуар»). Путь указан пунктиром; центральная и правая части являются теми, к которым относятся мифы

образом, обнаруживается, что это маленькое созвездие занимает важное место у племени Калина из Гайаны, однако оно со всей очевидностью — что воспринимается как парадокс, который вскоре будет разрешен, — ассоциируется не с дождями, чего можно было бы ожидать в связи с ее положением на зодиаке, но с «большим» сухим сезоном, который даже назван его именем (Ahlbrinck, ст. «Sirito», 5c; «Weyu», 8).

Чтобы преодолеть это затруднение, нужно рассмотреть анализируемую проблему с более близкого расстояния. Большой сухой сезон длится от середины августа до середины ноября, и в краю, где живет племя Калина, созвездие Волосы Вероники становится различным в октябре (op.cit, ст. «Sirito»), следовательно, когда сухой сезон идет своему завершению. На языке Калина созвездие называется *омбата-по*, что обозначает «лицо». В мифе о происхождении ( $M_{130}$ ) рассказывается, как голодная старуха украла рыбу из верши своего зятя. Тот, придя в ярость, подговорил рыб патака (*Hoplias malabaricus*) съесть старуху. От нее остались лишь голова и верхняя часть грудной клетки, но женщина сумела добраться до берега. Она решила подняться на небо и превратиться в звезду. А чтобы отомстить за себя, вознамерилась ис-

требить рыб: «Когда наступит время засухи, я приду и высушу все болота и рыбы норы. Рыбы перемерут... И пусть я стану правой рукой солнца, чтобы отплатить им за все» (*цит. соч.*, ст. «Ombatapo»). Из этих разнообразных данных следует: 1) что с сухим сезоном созвездие Волосы Вероники оказывается связанным именно своим утренним восходом; 2) что эта связь отсылает нас к тому периоду, когда сухой сезон находится в разгаре и, следовательно, способен высушить пруды и болота и погубить рыбу, а значит — остается недолго ждать того времени, когда возобновятся дожди. Таким образом, становится ясно, что две соседние народности по-разному относятся к одному и тому же созвездию; для одной оно является символом длящейся засухи, которая производит свои последние разрушения, а для другой — провозвестницей будущих дождей. Именно в роли провозвестницы будущих дождей созвездие Волосы Вероники и может быть комбинаторным вариантом созвездия Ворона.

Предшествующий анализ подтверждает к тому же и существование в Гайане оппозиций, выражаемых в терминах охоты. Далее еще будет показано, что Орион и Плеяды обещают изобилие рыбы ( $M_{134}$ ,  $M_{135}$ ), и мы уже убедились в том, что функцией созвездия, замещающего в том же регионе созвездие Ворона, является указание на исчезновение рыбы. А именно:

$$\begin{aligned} \text{Ворон : Орион} :: (\text{Бороро-Же}) \left[ \text{дожди (+) : дожди (-)} \right] :: \\ (\text{Гайана}) \left[ \text{рыба (-) : рыба (+)} \right] \left( = \text{перспективный дождь : ретро-} \right. \\ \left. \text{спективный дождь} \right). \end{aligned}$$

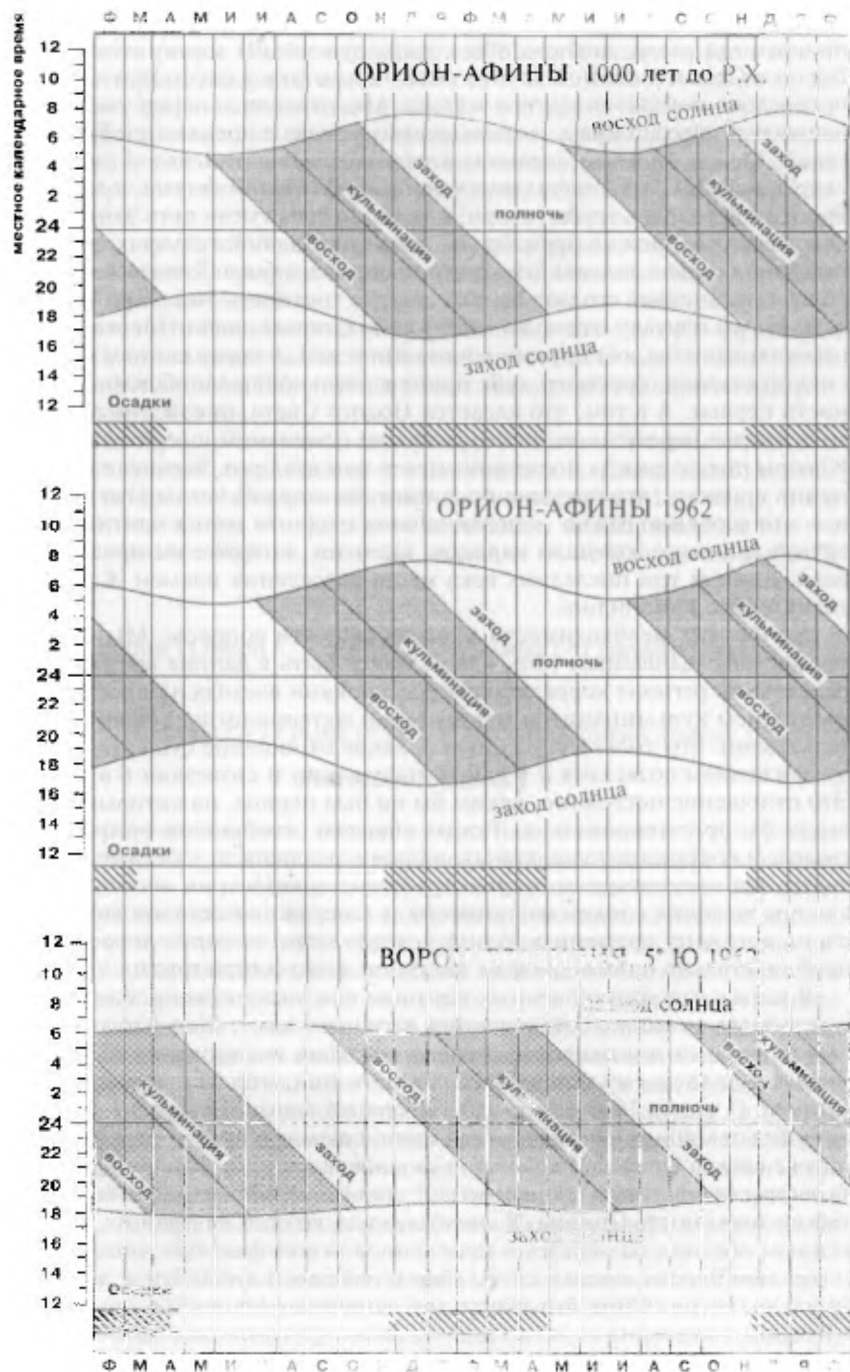
Превращение понятное, поскольку противопоставление сухого сезона и сезона дождей в экваториальной зоне одновременно менее выражено и более сложно, чем в Центральной Бразилии, что влечет за собой перенос данного противопоставления с собственно метеорологического основания на основание, которое обусловлено биологическими и экономическими последствиями климатического воздействия и на котором это противопоставление, сопоставимое с первым по своей простоте, может быть восстановлено с наименьшими затратами. К тому же не следует забывать, что, если приход рыбы совпадает с паводками, в озерах и ручьях ловят рыбу с большим успехом, когда там меньше воды. И тем не менее ясно, что при переходе от мифа Бороро о происхождении созвездия Ворона ( $M_1$ ) к мифу Калина о происхождении созвездия Волосы Вероники ( $M_{130}$ ) некоторые структурные элементы сохраняются. В обоих случаях свойственник (либо мужского, либо женского рода), на котором лежит вина, оказывается съеденным рыбами. В одном мифе *внутренности* поднимаются на поверхность воды и остаются там; в другом — *голова* всплывает, а затем поднимается на небо. Этот параллелизм ставит проблему, к которой мы еще вернемся (см. ниже, с. 230-233).

Таким образом, определенное количество доказательств говорит в пользу непосредственно или опосредованно возникшей в мысли тузем-

цев идеи об объединении сезона дождей и созвездия Ворона. Теперь в поисках той связи, которая объективно существует между созвездиями Ворон и Орион и сменой времен года, нам остается рассмотреть данную проблему с помощью другого метода. Мы оказались перед уже упоминавшимся затруднением, возникающим в связи с прецессией равноденствий. Между эпохами, в рамках которых греко-латинские и американские традиции были зафиксированы в письменной форме, существует временной разрыв, грубо говоря, от двух до трех тысяч лет. Этим разрывом, вероятно, можно пренебречь, поскольку в обоих случаях время образования мифов должно быть гораздо более древним. К тому же прецессия равноденствий создала бы подлинную трудность лишь при условии, если бы мы изучали отдельно мифы либо Старого, либо Нового Света и рассчитывали бы, обнаружив корреляцию между содержанием мифов и сменой сезонов, составить себе приблизительное представление о древности первых. А в том, что касается Нового Света, неизвестными остались бы две переменные: климатические изменения, происходившие в Южном полушарии за последние десять или двадцать тысячелетий (хотя нужно признать, что геология проливает некоторый свет на этот вопрос), и — что особенно важно — перемещения с одного конца континента на другой как ныне живущих народов, так и тех, которые им предшествовали. Даже за три последних века места расселения племен Же и Тупи значительно изменились.

Но нам нет необходимости задавать себе эти вопросы. Мы не занимаемся исследованием того, какой может быть в данное время и в определенном регионе корреляция между сроками восхода или достижения созвездием кульминации и некоторыми метеорологическими обстоятельствами. Мы только спрашиваем: какое отношение существует между движением созвездия *a* в одном полушарии и созвездия *b* в другом? Это отношение постоянно, каким бы ни был период, на который мы решились бы ориентироваться. Таким образом, чтобы наш вопрос имел смысл, и сообразно тому, что мы видим в реальности, достаточно признать, что элементарные астрономические знания и их использование для определения сроков наступления и завершения сезонов восходят к очень древнему времени в жизни человечества, которое должно быть приблизительно одним для всех входящих в его состав групп.

В только что употребленных терминах поставленную проблему стремился разрешить такой выдающийся астроном, как г. Жан-Клод Пеккер, разработавший три графика, которые мы здесь воспроизводим и за которые выражаем ему нашу благодарность (рис. 16). Из этих графиков следует: 1° что за 1000 лет до Р.Х. вечерний восход Ориона переставал быть виден к концу октября, ко времени, совпадающему с началом зимы (позже восход Ориона происходил уже после наступления сумерек, когда звезды становились видимыми); 2° что в то время, когда метеорологическая значимость Ориона реализовывалась во всей ее полноте, он очевидным образом находился в противоположной фазе по отношению к созвездию Ворона, насколько мы можем наблюдать его сегодня; и это убедительно говорит о том, что в наши дни данное созвездие может выполнять в Южном полушарии — но в связи со своим утренним восходом — роль, некогда выпадавшую на долю Ориона в Северном полушарии.



Если, наконец, обратить внимание на то, что наблюдаемое на протяжении некоторого периода (пусть даже одного и того же) соотношение фаз Ориона и Ворона составляет приблизительно  $120^\circ$  и это соотношение совпадает с относительной длительностью сухого сезона и сезона дождей (5 и 7 месяцев, соответственно, а чаще всего — 4 и 8, что зависит от туземного календаря) в Центральной Бразилии, то следует признать, что астрономия позволяет извне осуществить проверку аргументов внутреннего порядка, которые мы привлекли (с. 200-201), чтобы противопоставить друг другу мифы  $M_1$  и  $M_{124}$ . Из всех этих данных следует, что, если Орион может быть соотнесен с сухим сезоном, созвездие Ворона соотносится с сезоном дождей. И, соответственно, если созвездие Ворона соотносится с небесной водой, то отношение Ориона к воде должно быть связано с тем, что противоположно воде небесной и чем может быть лишь вода, появляющаяся снизу.

Это второе соотношение проверяется следующим способом: присоединяя его ко всем тем данным, которые осуществленная нами игра в отражения уже позволила уловить, можно попытаться пролить дополнительный свет на исследуемую проблему. Мы обнаружили, что южноамериканское созвездие Ворона симметрично Ориону. Ясно и то, что в результате перемещения из Северного полушария в Южное функции Ориона оказались обращенными по двум осям отношений: по оси времен года, которые этим созвездием определяются как влажное и сухое, и по оси верха и низа (неба и земли), по отношению к которой предшествующие ценности оказываются заменяемыми, поскольку Орион всегда соотносится с водой — либо с водой, находящейся наверху, когда созвездие указывает на начало дождливого сезона, либо с водой, находящейся внизу, когда оно возвещает о наступлении сухого сезона ( $M_{124}$ ).

Сделаем теперь еще один шаг, задавшись очередным вопросом. Если созвездие Ворона выполняет в континентальной Южной Америке функцию, противоположную функции Ориона, и если функция, приписываемая Ориону, превращается в свою противоположность, когда мы перемещаемся из одного полушария в другое, то из этого должно вытекать, что при таком перемещении воспроизводятся также соответствующие функции Ориона и созвездия Ворона. Мы уже использовали данное доказательство, сравнивая мифологию Старого Света, связанную с Орионом, и мифологию Нового Света, касающуюся созвездия Ворона. Но возможно ли доведение этого доказательства до его завершения? А точнее, есть ли вероятность существования в Старом Свете функции, приписуемой созвездию Ворона, которая была бы подобна функции Ориона, как ее воспринимали индейцы тропической Америки?

Насторожившись в связи с намеком, содержащимся в *Большой Энциклопедии XIX в.*: «Некоторые древние видели в этом созвездии Ворона, которого Аполлон осудил на вечную жажду...», — мы обратились за помощью к познаниям нашего коллеги г. Ж.-П. Вернана, который любезно предоставил нам следующие сведения. Прежде всего, отрывок из «Фено-

*Рис. 16. Движение Ориона в Старом Свете в сравнении с движением созвездия Ворона в Новом. (Буквы соответствуют первым буквам месяцев, начиная с февраля и по февраль.)*

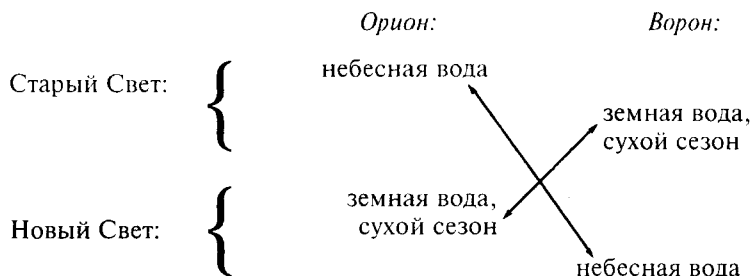
менов» Арата<sup>\*71</sup> связывает три соседних созвездия — Гиады (водяная змея), Кратер и Ворона: «В середине спирали (Гиады) помещен Кратер, а на ее оконечности — изображение Ворона, который будто бы бьет своим клювом». (*Arati Phaenomena*, изд. J. Martin, Biblioteca di studi superiori<sup>\*72</sup>, vol. XXV, Firenze, 1956, p. 172.) На эту связь обращают внимание три варианта одного довольно старого (поскольку, как указывает г. Вернан, мы обнаруживаем его отголосок еще у Аристотеля, изд. Rose, фрагм. 29) рассказа. Эти варианты обнаруживаются у Псевдо-Эратосфена в «Catasterismoï», 41; у Элиана в «*De nat. an.*», I, 47; у Дионисия в «*Peri ornithôn*» (in: A. Cramer, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis*<sup>\*73</sup>, I, 25, 20). В разных вариантах развития сюжета упоминается ворон, которого Аполлон просит принести воды и который останавливается либо среди поля еще незрелой пшеницы, либо около финиковой пальмы и жлет, когда созреют зерна или плоды, намереваясь затем выполнить свою миссию. Аполлон наказывает его, осуждая на жажду в течение всего лета. Вернан дополняет эту информацию замечанием о том, что в многочисленных текстах и некоторых ритуалах вороны (так же как и вороны и галки) превращаются в атмосферических птиц, в указывающие на изменения погоды знаки, а точнее — в провозвестников дождя.

Как и герой Азарэ из М<sub>124</sub>, которого — здесь будет уместно напомнить об этом в последний раз — индейцы принимали за звезду из созвездия Орион, ворон из греческого мифа, прототип того созвездия, что будет носить его имя, предстает перед нами *испытывающим жажду*. Чтобы напоить Азарэ, оказывается недостаточно *спелых* плодов: приходится рыть колодец, из которого рождается океан. Греческий ворон с презрением относится к источнику, рождающему воду земного происхождения и в то же время упорствующему в своем ожидании того момента, когда зерна или плоды станут *спелыми*; вследствие этого он никогда больше не сможет утолить свою жажду.

В одном случае плоды зреют в конце сезона дождей (на протяжении которого они разбухают от воды); в другом случае они зреют в конце сухого сезона благодаря длительному нахождению под солнцем. Таким образом, так же как и созвездие, связываемое с сухим сезоном, Ворон в Древней Греции мог возвещать о начале дождей. Птица призывает отсутствующую пока небесную воду, потому что испытывает жажду; а жажду она испытывает потому, что пренебрегла уже имевшейся земной водой и показала себя излишне жадной по отношению к благам солнечного времени года. Однако мы вспоминаем, что и Азарэ с пренебрежением относился к благам дождливого сезона (вода, заключенная в орехах): для утоления его жажды оказалось необходимым, чтобы земная вода не просто имелась бы в наличии, но чтобы ее было в избытке, чтобы герой мог напиться и освежить все тело, прежде чем наступит сухой сезон; в то же время и по той же причине голос ворона становится хриплым, а его глотка — пергаментной. В одном из вариантов греческого мифа ворон обвиняет змея, обладателя водного источника, в том, что тот запрещает ему пользоваться водой. — в бразильском мифе это намеревается сделать крокодил, обладатель воды.

Таким образом, мы видим, что оба мифа — миф Старого Света и миф Нового Света — как бы отражаются друг в друге, что ранее мы уже пред-

положили: явные перестановки происходят только в связи с тем, что, несмотря на принадлежность обоих мифов к сухому сезону, один из них обращен к его началу (после дождей), а другой — к концу (перед дождем). И как следствие — в Старом Свете и в южных регионах Нового Света мифы, относящиеся к созвездиям Орион и Ворон, образуют контрастные и одинаково организованные по отношению к хорошему и плохому времени года пары:



Итак, четыре типа мифов образуют хиазм, и каждый из них определен по отношению к трем видам оппозиций: Старый и Новый Свет, сухой сезон и дождливый сезон, Ворон и Орион (рис. 17).

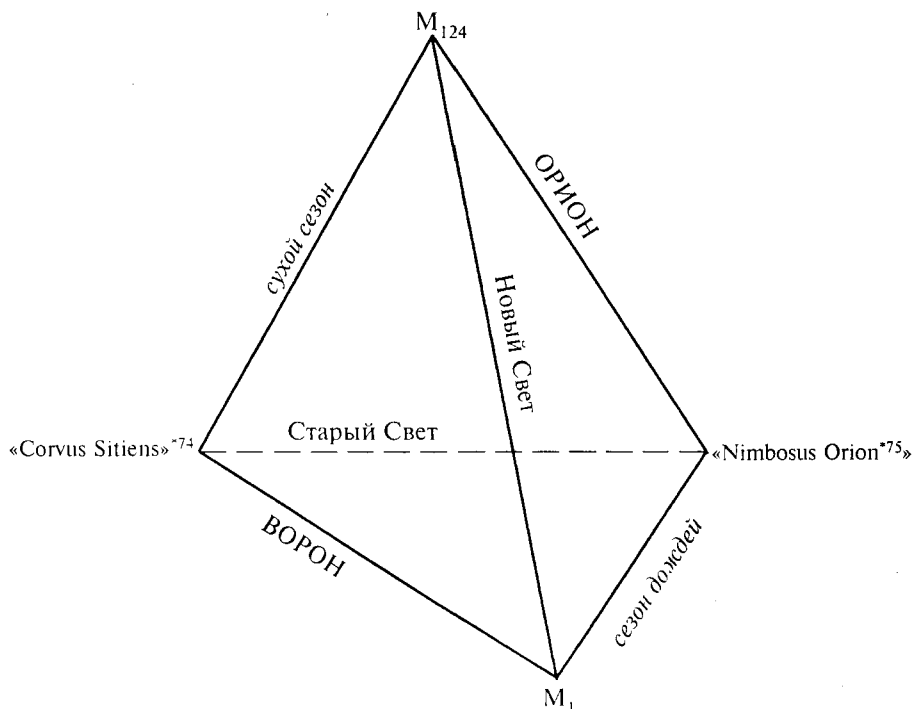


Рис. 17. Соотносительное положение созвездий Орион и Ворон в мифах Старого и Нового Света

# III. Токката и fuga

## а) Плеяды

Наделяя мифы астрономическим смыслом, мы отнюдь не намерены повторять ошибки солярной мифологии прошлого века. Для нас астрономический контекст не служит абсолютной точкой отсчета; следовательно, интерпретируя мифы, мало лишь отсылать их к этому контексту. Верное понимание мифа заключено не в каком-нибудь наделенном особыми преимуществами содержании. Оно состоит в логических отношениях, которые свободны от содержания или, точнее, неизменяемые свойства которых исчерпывают операциональную ценность мифа, поскольку сопоставимые отношения могут быть установлены между определенными элементами большого числа отличающихся друг от друга содержаний. Таким образом, мы показали, что некая тема, как, к примеру, тема о происхождении короткой жизни, может встречаться в мифах, очевидным образом отличающихся друг от друга своим содержанием, однако в результате проведенного анализа эти различия сводятся к некоторому количеству кодов, сформированных на основе категорий, которые относятся к сфере чувств, таких, как вкус, слух, обоняние, осязание, зрение... На предыдущих страницах мы занимались только тем, что искали подтверждения реальности другого, также визуального, кода, обладающего, однако, словарем, составленным из контрастных пар, представляющих собой извлечения из некоей пространственно-временной совокупности, включающей в себя, с одной стороны, диахроническую периодичность года, а с другой — синхроническую организацию звездного неба. Этот космографический код не более верен, чем другие; и он не является лучшим, если только не рассматривать его с точки зрения метода, поскольку в этом случае его применение может находиться под внешним контролем. Однако не исключено, что прогресс биохимии обеспечит нас когда-нибудь настолько точными данными объективного характера, что появится возможность взять под контроль внутреннюю строгость и связность кодов, выраженных на языке ощущений. Мифы сконструированы на основе логики чувственно воспринимаемых качеств, не делающей резкого разграничения между субъективными со-



стояниями и свойствами космоса. Во всяком случае мы не должны забывать, что такое разграничение сопровождало развитию научного познания в незначительной степени — как прежде, так и сейчас, и что по закону, если не фактически, оно обречено на исчезновение. В этом отношении мифологическая мысль не является дон научной; она, скорее, предвосхищает будущее состояние науки, на которое указывают как ее развитие в прошлом, так и ее современная ориентированность и направление ее движения.

Как бы то ни было, но внезапное проявление в некоторых привлекаемых нами мифах астрономического типа кодирования побуждает нас проверить, не присутствует ли также данный код в явно выраженной или скрытой форме в тех мифах, в которых нам его обнаружить не удалось. Само собой разумеется, что уже проанализированный миф Бороро о происхождении звезд ( $M_{34}$ ) содержит в себе астрономический аспект, однако нет ли возможности уточнить лежащее на поверхности содержание мифа — где звезды представлены в общем плане — с целью свести его к теме о происхождении Плеяд? Дети, способствовавшие появлению изобильной растительной пищи (которую, однако, они с жадностью поглощают), в плане вертикального разделения могут оказаться двойниками братьев Азарэ ( $M_{124}$ ), относящихся к плану горизонтального разделения и способствующих появлению изобильного «минерального» питья, и они щедро потчуют Азарэ (настаивая на том, чтобы их брат осушил все до последней капли).

Это сходство тем более правдоподобно, что в мифе Матако, близком по структуре мифу Бороро о происхождении звезд ( $M_{34}$ ), откровенно говорится о Плеядах.

#### *$M_{131a}$ . Матако: происхождение Плеяд*

Некогда у индейцев была привычка взбираться на небо по большому дереву. Там они находили в изобилии мед и рыбу. Однажды, спустившись, они встретили у подножия дерева старую женщину; она попросила немного той еды, что была у них с собой, но они отказали ей. Чтобы отомстить им за их жадность, старуха подожгла дерево. Индейцы, оставшиеся на небе, превратились в звезды и образовали созвездие Плеяды (Campana, p. 318-319).

Мы уже отмечали, что другие мифы Чако выводят происхождение Плеяд из того факта, что поднявшиеся на небо дети слишком шумели там, когда наступила ночь. Однако в Южной Америке известен очень распространенный запрет, касающийся ночной еды. Некоторые племена верхней Амазонки объясняют его верой в то, что пища, пребывая всю ночь в желудке, уже не может быть переварена; отсюда возникает обычай, раздражая глотку пером, вызывать по утрам рвоту. Араваки Гайаны полагают, что любой человек, который поест после захода солнца, превратится в животное (Roth, *l. c.* p. 295; cf. миф, *ibid.*, p. 184-185).

Гипотеза о равноценности злоупотребления шумом и злоупотребления пищей в связи с Плеядами подтверждается мифом Макуши, близким мифу Бороро о происхождении звезд и воспроизводящим мифы

Чак о происхождении Плеяд путем простого превращения детей, создающих шум (у Бороро = обжоры), в ненасытных детей.

*M<sub>1316</sub>. Макуши: происхождение Плеяд*

У одного человека было семеро сыновей, которые не переставали плакать, прося поесть. Мать сердилась на них и говорила: «Дети мои, я все время даю вам есть, а вы никак не насыщаетесь. Какие вы обжоры!» Потеряв терпение, она достала из жаровни челюсть тапира<sup>80</sup> и бросила ее им. «Этого не достаточно!» — запротестовали проголодавшиеся дети и, разделив мясо между самыми маленькими, решили превратиться в звезды. Держась за руки, с песнями и танцами, они начали подниматься в воздух. При виде этого мать вскричала: «Куда вы? Вот вам еда!» Дети объясняют, что не злятся на нее, однако решение свое уже не изменят. Постепенно они скрываются из виду (Barbosa Rodrigues, p. 223).

Этот миф Гайаны представляет собой, если можно так сказать, соединительное звено между мифом Бороро (M<sub>34</sub>) и несколькими североамериканскими мифами о происхождении Плеяд, которые строго симметричны мифу Бороро, притом что здесь происходит семантическая инверсия (не дети моят голодом своих родителей, а наоборот), что можно было предвидеть в связи с переходом из одного полушария в другое. А вот версия Виандотов:

*M<sub>132</sub>. Виандоты: происхождение Плеяд*

В тени дерева играли и танцевали семь мальчиков. Через некоторое время они проголодались. Один из них побежал за хлебом, но старуха прогнала его. Дети возобновили игру, а чуть позже уже другой мальчик пошел просить чего-нибудь поесть. Старуха и ему тоже отказала. Дети сделали барабан и принялись танцевать.

Продолжая танцевать, они начали подниматься в воздух. И поднимались все выше и выше. Старуха увидела их, когда они были уже над деревом. Тогда она прибежала, захватив с собой еду. Но было слишком поздно! Они не хотели ее слушать, хотя теперь она и была готова дать им поесть. Отчаявшись, старуха принялась плакать.

Именно потому, что им отказали в еде, семеро детей стали Хутинатсия, «Группой», которую ныне можно увидеть на небе (Barbeau, p. 6-7)<sup>81</sup>.

В Полинезии, на островах Херви, известен аналогичный миф, который, однако, связан с созвездием Скорпиона (Andersen, p. 399). В регионах Амазонии и Гайаны Скорпион сменяет Плеяды, чтобы возвестить о начале ноябрьских и декабрьских дождей и о внезапных паводках, вызванных этими дождями (Tastevin, 3, p. 173).

Равным образом вполне правдоподобно выглядит то, что референтный миф M<sub>1</sub>, в котором, как мы видели, имя героя совпадает с названием созвездия Ворона, скрывает другую астрономическую отсылку, на этот раз к Плеядам. Мы помним, что в конце мифа герой, превращенный в оленя, сбрасывает своего отца в воды озера, где рыбы-каннибалы «*ripánhas*» съедают его, оставляя лишь внутренние органы, которые всплывают и превращаются в водяные растения.

Этот мотив до такой степени распространен в Америке, что почти в неизменном виде встречается у Эскимосов Аляски (M<sub>133</sub>). Жена старшего из пяти братьев ненавидела самого младшего из них и убила его. Когда братья обнаружили это, труп уже был полон червей. Тогда они решили, что женщину должна постичь та же участь, и завлекли ее на берег озера, предложив посоревноваться в беге. Женщина бежала не очень быстро; догнав ее, муж подобрался к ней сзади. Он столкнул женщину в воду, где другие братья были заняты тем, что приманивали червей на мясо. Черви набросились на женщину и съели ее. В одно мгновение от нее остались только легкие, которые плавали на поверхности воды (Spencer, p. 73-74)<sup>82</sup>.

У Эскимосов, как и у Бороро, мотив всплывающих внутренних органов кажется лишенным связи с астрономическим планом. Однако ситуация изменяется в мифах, относящихся к территории, расположенной между местами расселения этих племен. Так, Зуни ведут происхождение «малых звезд» от легких людоеда, тело которого было расчленено (Parson, I, p. 30). И наоборот, их соседи Навахо рассказывают, что водные животные происходят из брошенных в воду внутренностей гигантского медведя (Haile-Wheelwright, p. 77-78). Однако в одном мифе, родившемся в Гайане, эти две интерпретации оказываются совмещенными.

#### *M<sub>134</sub>. Акаваи (?): происхождение Плеяд*

Один мужчина, страстно желавший жену своего брата, убил того и принес ей отрубленную руку мужа в качестве доказательства его смерти. Овдовевшая женщина согласилась выйти за него замуж, но, встревоженная жалобами являвшегося к ней призрака, быстро поняла, что произошло на самом деле, и оттолкнула от себя преступника. Тогда он решил погубить несчастную и ее сына, заточив их в дуплистом дереве. Той же ночью к нему явился призрак брата и сказал, что не прощает его, ибо жена и сын, превратившись в животных («акури» и «адури» соответственно)<sup>83</sup>, теперь уже находятся в безопасности. Взамен призрак потребовал, чтобы брат предал земле его исколеченный труп, а сам пообещал обеспечить ему изобилие рыбы, но при условии, что тот захоронит только тело, а внутренности разбросает.

Убийца подчинился и увидел, как внутренности поплыли по воздуху и поднялись на небо, где стали Плеядами. С тех пор каждый год, когда появляются Плеяды, в реках наблюдается изобилие рыбы (Roth, I, p. 262).

Герой одного мифа Толипангов о происхождении Плеяд (M<sub>135</sub>) кричал примерно о том же: «Когда я достигну неба, начнутся бури и дожди. Тогда появятся косяки рыбы, и у тебя будет много еды!» (K.G., I, p. 57). Связь между Плеядами и внутренними органами, всплывающими на поверхность воды, засвидетельствована также в следующем мифе.

#### *M<sub>136</sub>. Арекуна: Иллийоаибу (Плеяды) убивает свою тещу*

Теща Иллийоаибу кормила своего зятя рыбой, извлеченной из собственной матки. Когда Иллийоаибу узнал об этом, он разбил разные кристаллы, осколки которых бросил на берег, куда отправилась стараясь прятаться за листьями банановых пальм, старуха. Она споткнулась

и упала, камни изрезали ей руки, ноги и все тело, и она умерла. Камни попадали в воду и превратились в рыб «piranhas», которые в это время года становятся каннибалами. Печень старухи также упала в воду и всплыла на поверхность. Ее можно увидеть теперь в виде «tingeti brava», водного растения с красными листьями. Сердце старухи стало зерном (K.G., I, p. 60).

Вряд ли есть необходимость говорить о том, что этот миф, героем которого является созвездие Плеяды, полностью совпадает с заключительным эпизодом референтного мифа, героем которого выступает созвездие Ворона. И если у Бороро ответственным за дождь оказывается Ворон, то в мифах гайанских индейцев эта роль переходит к Плеядам.

Предыдущие мифы подводят к мысли о том, что, выступая в качестве термина кода, мотив всплывающих внутренних органов может выполнять две различные функции; в некотором роде он бивалентен. В «водном» коде внутренние органы соответствуют рыбе и болотным растениям. В «небесном» коде они соответствуют звездам, а более определенно — Плеядам. Если в регионе, в котором два века назад жили Бороро, всегда населявшие его центральную часть (от 15° до 20° С и от 51° до 57° З), восход Плеяд происходит в середине сухого сезона, то можно считать нормальным, что миф (M<sub>34</sub>) о происхождении звезд (= Плеяд) предстает перед нами как миф о происхождении диких животных. В нем подчеркнута упоминается охота, поскольку сухой сезон особенно благоприятен для этого рода деятельности в регионе, где в период дождей передвижение становится крайне затруднительным. Миф о сезоне дождей, напротив, подчеркнута использует водный код, обращаясь к мотиву всплывших внутренних органов, но всячески избегает прямых ссылок на Плеяды.

В этом случае мы сталкиваемся с двумя фундаментальными чертами мифологической мысли, которые дополняют друг друга и в то же время друг другу противоречат. Во-первых, как мы уже доказали с помощью другого примера (с. 57-58), мифологический синтаксис никогда не обладает полной свободой в пределах соответствующих ему правил. Он оказывается также обусловлен географической и технологической инфраструктурой. Из всех теоретически возможных операций, рассматриваемых только с формальной точки зрения, некоторые оказываются отвергнутыми окончательно, а сохранившиеся после этого следы — как будто специально оставленные на картине, которая без них казалась бы полностью уравновешенной, — вычерчивают здесь подобные негативу контуры структуры, которая пребывает внутри другой структуры и которую необходимо интегрировать с последней, для того чтобы обрести способную к реальному функционированию систему операций.

Во-вторых, несмотря на только что сказанное, в мифологической мысли все происходит так, как если бы система означающих форм слова сама оказывала сопротивление тем идущим извне воздействиям, которые испытывают обладающие значением вещи. Когда объективные условия исключают некоторые из этих вещей из обращения, соответствующие означаемые формы слова при этом не уничтожаются. По крайней мере на протяжении некоторого времени они продолжают занимать ме-

сто отсутствующих членов, контуры которых в таком случае, вместо того чтобы обладать соответствующей полнотой, оказываются полыми. В гайанском регионе мотив всплывших внутренних органов может иметь двойной смысл, поскольку появление Плеяд на небе объективно совпадает с появлением рыбы в реках. Подтверждение этому совпадению мы, впрочем, находим далеко не везде.

В настоящее время для Бороро предрассветные восходы Плеяд начинаются в середине сухого сезона — к концу июня или в начале июля. В это время туземцы отмечают праздник, называемый *акиридоге э-вурэ ко-вуду* — «обжечь ноги Плеядам», чтобы, как они говорят, замедлить их бег и посредством этого продлить сухой сезон, благоприятный для кочевников (Е.В., vol. 1, p. 45). Таким образом, Бороро, подобно Шеренте, ассоциируют Плеяды с сухим сезоном — в то же время, как видно, не наблюдая их в этот временной период. — но, в отличие от Шеренте, они придают Плеядам отрицательную коннотацию.

Однако и у Эскимосов Аляски, и у Бороро Центральной Бразилии вещь, которая перестает иметь позитивное значение (Плеяды), сохраняет свое виртуальное место в системе означающих форм слова<sup>84</sup>. Проще говоря, один код исчезает, в то время как другой переходит в невыявленное состояние, словно для того, чтобы придать ключу к пониманию изоморфизма между ними меньшую очевидность. Наконец, оба феномена сопровождаются изменением лексики: у Эскимосов это превращение идентично: внутренние органы → внутренние органы, а у Бороро оно обладает отличиями: внутренние органы → растения (≠ животные), живущие в воде.

## б) Радуга

Вернемся теперь к другому, уже проанализированному, мифу Бороро ( $M_3$ ), в котором, как может показаться, отсутствуют любые отсылки астрономического характера, и начнем с короткого замечания, сделанного как бы мимоходом.

В Южной Америке радуга обладает двойным значением. С одной стороны, как и везде, она возвещает об окончании дождя; с другой стороны, ее считают ответственной за болезни и прочие естественные катаклизмы. В первом понимании радуга вызывает разъединение неба и земли, которые перед этим были соединены посредством дождя. Во втором понимании она подменяет это нормальное и благодетельное соединение соединением ненормальным и приносящим вред — соединением неба и земли, которое осуществляет она сама, заменяя таким образом воду.

Первая функция может быть со всей отчетливостью выведена из рассуждений Тимбира: «Два конца радуги, «представительницы дождя», находятся во рту змей сукурйу, которые порождают дождь. Когда она появляется — это знак того, что дождь прекратился; а когда она исчезает, это значит, что две рыбы, похожие на угрей (по-порт. «тицун»), поднялись на небо, чтобы спрятаться в пруду. Во время следующего сильного дождя они вновь попадут в земную воду» (Nim., 8, p. 234).

Вторая функция радуги обретает свою характеристику в мифах, распространенных на всем протяжении от Гайаны до Чако: «Не находя ничего съестного на небе, радуга каждый раз делает индейца племен Кариба больным... Как только она появляется над землей, туземцы прячутся в своих хижинах, принимая ее за таинственного и мятежного духа, который ищет кого-нибудь, чтобы убить его» (La Bord, *in*: Roth, I, p. 268). У Вилела из Чако есть один миф (M<sub>173</sub>), рассказывающий о свирепом и одиноком мальчике, охотнике на птиц, который превращается в нестрого змея-убийцу — в радугу. Леманн-Нитше, который опубликовал несколько версий этого мифа, показал также, насколько часто в Южной Америке уподобляют радугу змею (L.N., 2, p. 221-233). Наконец, тот же автор соглашается с тезисом, в соответствии с которым порождающее пишу дерево из мифов Гайаны и Чако (ср. выше, с. 177) может быть, со своей стороны, уподоблено Млечному Пути. Таким образом, мы получили бы следующее уравнение:

а) *Млечный Путь : радуга : : жизнь : смерть.*

Это уравнение, конечно же, не применимо ко всей мифологии Нового Света, ибо имеются серьезные основания предполагать, что оно в некоторых мифических системах Северной Америки претерпевает обращение. Но его приемлемость в отношении мифологии тропической Америки кажется косвенным образом подтвержденной некоторыми замечаниями Тастевина. В одном исследовании, посвященном мифологическим представлениям о радуге в бассейне Амазонки, этот автор подчеркивает, что, по словам рассказчиков мифов, змей Бойусу днем появляется в виде радуги, а ночью — в виде черного пятна на Млечном Пути (3, p. 182-183). Ночным двойником радуги, следовательно, может оказаться не-присутствие Млечного Пути в некоей точке, в которой обычно он должен был бы находиться, что выражается в уравнении:

б) *радуга = Млечный Путь ('-'),*

подтверждающем предыдущее.

После такого предварительного объяснения нам легче признать, что, даже без обращения за уточнениями к тексту M<sub>5</sub>, мать всех болезней оказывается способной к превращению в радугу. По отношению к болезням и та, и другая получают одинаковые характеристики, поскольку обе являются их причинами. Заключительный эпизод мифа подкрепляет эту гипотезу. Мы помним, что братья женщины, на которой лежит вина, рассекают ее тело на два куска и кидают их: один в озеро, находящееся на востоке, а другой — в то, что находится на западе, соответственно<sup>85</sup>. Итак, мы увидели, что Тимбира связывают оба конца радуги с двумя змеями, и этому «двойственному» характеру радуги принадлежит важное место в южноамериканских мифах, где «двойственный характер» обнаруживается либо в простой форме, либо в форме, которая сама по себе является двойной: «Катаваши различают два вида радуги: Мавали на западе и Тини на востоке. Это были два брата-близнеца... Тини и Мавали вызвали потоп, затопивший всю землю и убивший все живое, кроме двух

юных девушек, которых братья спасли, чтобы они стали их спутницами. Ни на одном из них нельзя останавливать свой взгляд: смотреть на Мавали — значит обречь себя на слабость, лень, неудачливость в охоте и рыбной ловле; смотреть на Тини — значит стать настолько неловким, что уже не иметь возможности ни отправиться куда-нибудь без того, чтобы не споткнуться и не повредить себе ноги о препятствия, встречаемые в пути, ни взять какой-нибудь острый предмет, чтобы не порезаться» (Tastevin, 3, p. 191 и 192).<sup>86</sup> Точно так же и Мура верили, что существует два вида радуги: один — «высший», а другой — «низший» (Nim., 10, vol. III, p. 265). Подобно им, и Тукуна различали радугу восточную и западную; и ту и другую они принимали за подводных демонов, которых считали, соответственно, обладателями рыбы и земли для гончарных изделий (Nim., 12, vol. III, p. 723-724). Вторая из этих ассоциаций прокомментирована Тастевином (*op. cit.*, p. 195-196). С другой стороны, индейцы Гайаны напрямую связывают глину для изготовления гончарных изделий с болезнями: «Они убеждены, что копать глину нужно только в течение первой ночи полнолуния... В этот вечер и на следующее утро наблюдаются большие скопления людей, туземцы возвращаются в свои деревни с огромными запасами глины. Они глубоко убеждены, что сосуды, изготовленные из глины, накопанной в любое другое время, не только легко разбиваются, но и способны вызывать различные болезни у тех, что из них едят» (Schomburgk, vol. I, p. 203; ср. в этом же плане Ahlbrinck, ст. «Orino»).

Задержимся на мгновение на амазонских представлениях. Две радуги являются обладателями рыбы — водных животных — и земли для изготовления гончарных изделий, которая также представляет собой вид воды, поскольку мифы Тукуна всегда старательно уточняют, что ее извлекают со дна рек (Nim., 13, p. 78, 134); это, впрочем, подтверждают и этнографические наблюдения: «...во всех ручьях земли Тукуна мы обнаруживаем более или менее богатые запасы податливой и хорошего качества глины для изготовления гончарных изделий» (*ibid.*, p. 46; ср. также Schomburgk, vol. I, p. 130, 203). Добыча глины категорически запрещена беременным женщинам.

Героиня мифа Бороро противопоставлена беременной женщине, поскольку она — мать ребенка грудного возраста. Как и западная радуга у Тукуна, героиня мифа Бороро берет на себя — или, скорее, присваивает себе — роль обладательницы рыбы. Плохая мать, она оставляет своего ребенка на ветке (а следовательно, во внешнем положении, которое противоположно положению, связанному с беременной женщиной, чей ребенок находится внутри) и способствует его превращению в термитник: твердая и пересушенная земля противоположна мягкой и влажной глине ручьев. В то же время, когда происходит ее физическое соединение с водой с целью насыщения мертвыми рыбами, плывущими по течению, она осуществляет разделение неба и земли, на что миф указывает двумя способами: ребенок, который был на дереве, т. е. в высоком положении, обретает значение полюса, обладающего земной формой; а берет он на себя эту земную функцию благодаря обретению сухости, поскольку именно указаниями на сухость и твердость глина термитников противопоставляется глине для изготовления гончарных изделий. Мы помним, что в ми-

фах. Же куски муравейников становятся источником пищи для людей, еще находящихся в первобытном состоянии; и наоборот, глина для изготовления гончарных изделий становится первичной материей культуры. Наконец, уже противопоставленные как земля и вода, сухое и влажное, природа и культура, два вида глины противопоставляются также и как сырое и приготовленное. Куски муравейника, которым питались люди, находившиеся в первобытном состоянии, были сырыми, поскольку люди не знали огня. Земля для изготовления гончарных изделий должна быть обработана огнем<sup>76</sup>. В этом отношении рассуждения Кайапо о радуге занимают промежуточное положение между теориями Бороро и Тукуна. Для Горотира радуга является «большой земляной печью», в которой жена Беркороти, обладательница грозы (M<sub>135</sub>), печет свой хлеб из маниока. И наоборот, мать болезней у Бороро поедает сырую рыбу.

Любопытно, что все разрозненные нити, обнаруживаемые в мифе Бороро о происхождении болезней, ведут к мифу Тоба (M<sub>137</sub>), в котором сплетаются воедино, но в такой запутанный клубок, что его распутывание оказалось бы очень долгим, а браться за него было бы достаточно рискованно. В этом мифе культурный герой предстает в качестве эгоистичного обладателя рыбы, а Лис объявляет себя одновременно и соперником, и последователем героя. Чтобы наказать Лиса за заносчивость, радуга вызывает начало потопа. Лис укрывается на ветке дерева и превращается в муравейника, который разрушают люди. Вследствие этого для них возникает угроза эпидемии (Métraux, 5, p. 137-138). В результате — болезни, радуга, вода и муравейник оказываются здесь подчеркнутым образом связанными.

Мы должны остановиться на мифе Бороро, поскольку гипотеза о присущем ему в скрытой форме астрономическом кодировании также может быть признана обоснованной, хотя и в ином плане. Героиня здесь заявляет о себе в двух аспектах. Прежде всего это плохая кормилица, которая бросает своего ребенка, чтобы самой съесть побольше рыбы; затем она всем своим телом извергает рыбу в форме болезней, которые приводят к гибели множества людей.

Итак, мы уже наделили двутробку двумя модальностями, сопоставимыми с теми, которые только что были описаны. Заметим, что двутробка является хорошей кормилицей и воняет. Обозначая эти две модальности посредством (1) и (2), соответственно, мы достигаем превращения двутробки в героиню Бороро при соблюдении двойного условия:

$$\begin{array}{l} (1) \longrightarrow (-1) \\ (2) \longrightarrow (2''). \end{array}$$

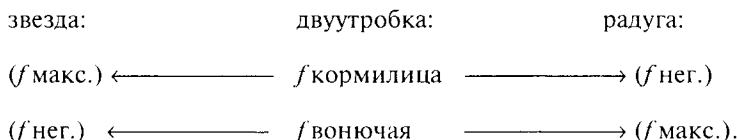
Иначе говоря, героиней мифологии Бороро оказывается двутробка, чья позитивная модальность превращается в свою противоположность, а негативная относится к некоей неопределенной способности, отличающейся возвышенным характером. Вонь, исходящая от двутробки (и ставшая смертельной для всех людей), отныне исключает для нее возможность быть кормилицей.

Еще примечательнее то, что индейцы Гайаны называют радугу — йа-



варри — «двуутробка» (*Didelphys* sp.), «по причине рыжеватого меха этого животного, который напоминает им цвет радуги» (Roth, I, p. 268). Каков бы ни был источник — возможно, туземный — рационализации этого мотива, мы должны признать, что сказанное лишь поверхностно затрагивает данную проблему<sup>87</sup>. Двуутробку отличает двусмысленность: как кормилица она пребывает на службе у жизни; как испускающее зловоние или гниющее животное она предвосхищает смерть. Чтобы обнаружить пределы возможных значений двуутробки, которые смешиваются с обычным значением радуги, уподобленной змею, вполне достаточно переменить смысл этих антитетичных атрибутов на противоположные. К данному аспекту проблемы мы еще вернемся в следующей работе.

Пока же констатируем, что астромическое кодирование обогащает некоторые мифы дополнительным измерением: рассматривая эти мифы под таким углом, становится возможным увязать их с другими мифами, из чего следует, что подчеркнуто астрономическое кодирование не было случайным. Изменяя семантические значения двуутробки на противоположные, мы приходим к ее превращению в радугу. А превращая обе в их противоположности, взаимопротивоположно направленные, — приходим к превращению двуутробки в звезду. Звезда — супруга смертного — является некоей «сверхкормилицей» (дарительницей окультуренных растений) и отнюдь не вонючей, поскольку это уже вторая двуутробка — или та же самая, но природа которой изменена насильем, — в качестве зачинательницы короткой жизни принимающая на себя всю тяжесть негативной функции:



Итак, Шеренте, хранящие молчание в отношении функции кормилицы, которая лежит на звезде женского рода (= планета Юпитер,  $M_{93}$ ), значительно усиливают другую функцию в мифе, составленном по той же схеме, где звезда мужского рода (= планета Венера) занимает в связи с этим место между звездной двуутробкой (все остальные Же) и двуутробкой метеорологической (Бороро).

#### *M<sub>138</sub> Шеренте: планета Венера*

Венера (персонаж мужского рода) жил в человеческом облике среди людей. Его тело было покрыто вызывающими тошноту язвами, в которых жужжа, роились мясные мухи. Все жители зажимали носы, когда проходили мимо него. Ему было запрещено даже приближаться к домам.

Только индеец Ваикаура принял несчастного, посадил его на совершенно новую циновку и вежливо задавал ему вопросы. Венера объяснил, что он заблудился.

Ваикаура велел принести горячей воды, чтобы промыть его раны, и наставлял, чтобы операция проходила в хижине, а не снаружи, как хотел гость. Он даже приказал своей девственной дочери усадить Венеру

к себе на голые ляжки. Благодаря такому заботливому вниманию гость выздоровел.

Наступила ночь, и Венера спросил у Ваикаура: «Чего ты желаешь?» И поскольку тот не понял, гость уточнил: «Жить или умереть?». Ибо Солнце сердилось на индейцев, которые убивали друг друга и даже приносили в жертву маленьких детей. Венера посоветовал своему благодетелю подготовиться к тайному отъезду. Но до этого поручил ему убить голубя (*Leptoptila rufaxilla*).

Когда Ваикаура возвратился с охоты, Венера заявил, что, воспользовавшись отсутствием хозяина, изнасиловал его девственную дочь, и признал себя готовым выплатить компенсацию за совершенное. Но Ваикаура отказался брать с него что бы то ни было.

Из остова голубя Венера сделал ковчег, места в котором заняли Ваикаура и его близкие, сам же Венера в мощном вихре поднялся на небо. Вдали послышался шум воды, которая вскоре обрушилась на деревню. Те, что не утонули, умерли от холода и голода (Nim., 6. p. 91-92).

Этот миф рождает соображения двух видов.

Прежде всего, как мы уже отметили выше,  $M_{138}$  сближается с  $M_5$ , доводя до крайности негативную функцию двуутробки<sup>88</sup>. Но есть здесь одно отличие. В  $M_5$  зловоние, вырываясь наружу, обнаруживает себя: обретая форму болезни, оно настигает других раньше, чем самого его носителя. В  $M_{138}$  происходит обратное: Венера вызывает беспокойство у соседей только своей болезнью, которая его самого поначалу тяготит. Итак, лишь первая формула передает — в виде метафоры — зоологическую реальность: двуутробку не смущает ее собственное зловоние, причиной которого вовсе не является ее болезненное состояние. Таким образом, мы констатируем, что прежде, чем стать внутренним, внешнее по своему характеру зловоние предполагает, что «двуутробка» принадлежит к женскому роду (см.  $M_5$  и серию мифов Же на тему Звезды-супруги смертного), в то время как внутреннее, прежде чем обрести характер внешнего, указывает на превращение женское → мужское, с соответствующей заменой всех членов на противоположные. Вместо девственницы — небесной гостьи  $M_{138}$  выводит на сцену девственницу — земную хозяйку, чьи функции, подробно описанные в мифе, вместе с функциями кормящей грудью матери образуют нечто вроде хиазма: Звезда женского рода в мифах  $M_{87}$ - $M_{92}$  была кормилицей, отличавшейся деятельным характером; молодая индейка из  $M_{138}$  оказывается сиделкой, поведение которой пассивно. Роль одной носит метафорический смысл; она «кормила» людей, насильно заставляя их употреблять окультуренные растения. Роль другой проявляется в достижении телесной близости: она сажает больного на свои голые ляжки.

Более того. Звезда, изнасилованная девственница, стала носительницей скверны — представительницей смерти. В  $M_{138}$  небесная Звезда меняет свой пол и функцию: первоначально покрытый язвами, которые его тяготят, он затем превращается в насильника девственницы и спасает жизнь тем, кому оказывает покровительство. Наконец, Звезда женского рода при помощи воды, происхождение и назначение которой носят внутренний характер, убивает свойственников, используя находящиеся в наличии ядовитую микстуру или вызывающую смерть отхаркнутую

слюну; но она шадит других людей. Венера мужского рода при помощи появившейся извне воды (потоп) убивает других людей и шадит свойственников.

Во-вторых, до  $M_{138}$ , который, как мы только что увидели, происходит из группы мифов на тему «супружество Звезды» ( $M_{87}$ - $M_{92}$ ), мы добрались при помощи мифа об Азарэ ( $M_{124}$ ), хотя у этого мифа и очень мало точек соприкосновения с другими мифами. Обоснованность такой последовательности окажется подтвержденной посредством обратного движения, если мы сможем доказать, что существует некая совокупность, составляющие части которой образованы, с одной стороны, группой мифов об Азарэ, а с другой — о Звезде. Сделать это представляется возможным при помощи мифа Крахо, который находится в точке пересечения двух названных групп мифов.

### *$M_{139}$ Крахо: история Аутксепирирэ*

Один индеец, обманутый своей женой, решил бросить ее и уйти куда глаза глядят. Он взял с собой своих сыновей и дочь, которая была младшей среди детей. Едва войдя в лес, мужчины, чтобы быстрее передвигаться, превращаются в оленей, однако маленькой девочке не удается следовать их примеру. Они встречают людоеда Аутксепирирэ, который ловит в реке тимбо, и мужчины превращаются в водоплавающих птиц, чтобы воровать у него рыбу. Девочка вновь не может повторить их превращение и, не таясь, приближается к людоеду; людоед замечает девочку, влюбляется в нее и предлагает ей выйти за него замуж. Так как он изъявляет желание быть столь же красиво разукрашенным, как и его невеста, мужчины убеждают людоеда, что он должен дать себя поджарить на огне. Тот соглашается и умирает, сгорая.

Маленькая девочка замечает, что забыла около костра тыквенную бутылку [по другой версии — браслет] и возвращается за ней. Она шарит в золе и вытаскивает оттуда кусок пениса людоеда, пребывающий как раз в состоянии возбуждения. Преследуемая этим чудовищем, она спасается от него бегством.

Две реки пересекают ей дорогу. Девочка преодолевает их одну за другой на спине крокодила, который соглашается на роль перевозчика при условии, что она сразу же, как он перевезет ее, нанесет ему оскорбление (*sic*). Вопреки своим обещаниям крокодил начинает преследовать девочку, чтобы съесть ее. Героиня прячется от него сперва за страусом (эму), а затем у ос, которые укрывают ее в своем улье. Наконец она присоединяется к отцу и братьям, и все они не без труда ускользают от духов-каннибалов аутксепирирэ, напавших на дерево, в ветвях которого они укрылись. Им удается перерезать веревку, по которой взбираются преследователи. Те падают и превращаются в крабов.

Вновь потерявшаяся и оставшаяся одна девочка добирается до деревни, где живут сарьема, южноамериканский ястреб и грифы. Она прячется у источника и разбивает, плюя в них, все тыквенные бутылки, с которыми птицы ходят за водой (ср.  $M_{120}$ ). Чтобы отомстить ей, птицы объединяются и совершают над ней групповое насилие, не жалея ни ее глаз, ни ушей, ни ноздрей, ни промежутков между пальцами ног... «Стнив» таким образом от ласки, юная девушка умирает, и птицы расчлениют ее.

Каждая из них берет себе кусок вуввы и цепляет его на шест, произнося при этом магические слова. Все куски сразу же начинают увеличиваться и полностью покрывают кровлю хижины. Ястреб, который сделал это первым, получает прекрасное жилье, а кусок, доставшийся южноамериканскому ястребу, остается совсем маленьким и затвердевает (ср.  $M_{29}$ ,  $M_{30}$ ). (Schultz, S. 144-150; Pompeu Sobrinho, p. 200-203).

Мы не будем сейчас предпринимать полный анализ этого мифа, который дан нами в очень сжатом изложении. В наибольшей степени нас интересует в нем то, что он в некотором роде вступает в противоречие с другими, уже известными нам мифами, и в отдельных пунктах переименовывает их. Первая часть мифа представляет собой очевидное преобразование мифа об Азарэ. И тот, и другой начинаются расчленением семейной группы по горизонтали, за чем следует инцидент, поводом для которого служат вода ( $M_{124}$ ) и огонь ( $M_{139}$ ). Азарэ, герой мужского рода, заблудился, отправившись на поиски стрелы; с его аналогом женского рода в  $M_{139}$  случается то же самое, когда он отправляется искать либо тыквенную бутылку, либо браслет. Оба пересекают водные потоки, где встречают крокодила. Мы уже приводили на с. 193 правило, позволяющее превратить данный эпизод в эпизод встречи с ягуаром из группы мифов от  $M_7$  до  $M_{12}$ . Новое превращение свидетельствует об особенностях этой встречи в  $M_{139}$ :

|                            |          |   |  |                                   |
|----------------------------|----------|---|--|-----------------------------------|
| $M_7$ }<br>$M_{12}$ }      | ягуар    | предлагает свою<br>помощь герою                                       | при условии,<br>что к нему будут<br>относиться<br>с уважением  | вертикальная<br>ось: верх-низ     |
| $M_{124}$ }<br>$M_{139}$ } | крокодил | отказывает в<br>помощи герою<br><br>предлагает свою<br>помощь героине | как следствие,<br>неуважительное<br>отношение к нему<br><br>при условии,<br>что к нему будут<br>относиться<br>без уважения (!) | горизонтальная<br>ось: вода-земля |

Очевидно, что требования крокодила в  $M_{139}$ , абсурдные в синтагматическом отношении, связаны с парадигмальной точкой зрения, поскольку они соответствуют замене элементов третьего раздела схемы, которая в соответствии с гипотезой должна отличаться от двух других замен<sup>89</sup>.

Что же касается второй части  $M_{139}$ , то она представляет собой превращение, с одной стороны, мифа о происхождении *женщин*, о чем говорит его заключение, в точности совпадающее с заключением мифов  $M_{29}$ - $M_{30}$ , и чуть менее буквально — с заключением других мифов этой же группы ( $M_{31}$ ,  $M_{32}$ ); а с другой стороны, мифа о происхождении *женщины*: либо спустившаяся на землю звезда (от  $M_{87}$  до  $M_{92}$ ), либо претерпевший превращение гнилой плод ( $M_{95}$ ,  $M_{95a}$ ). Однако на этот раз превращение покончено уже на тройной инверсии. В начале  $M_{139}$  женщина показана с та-

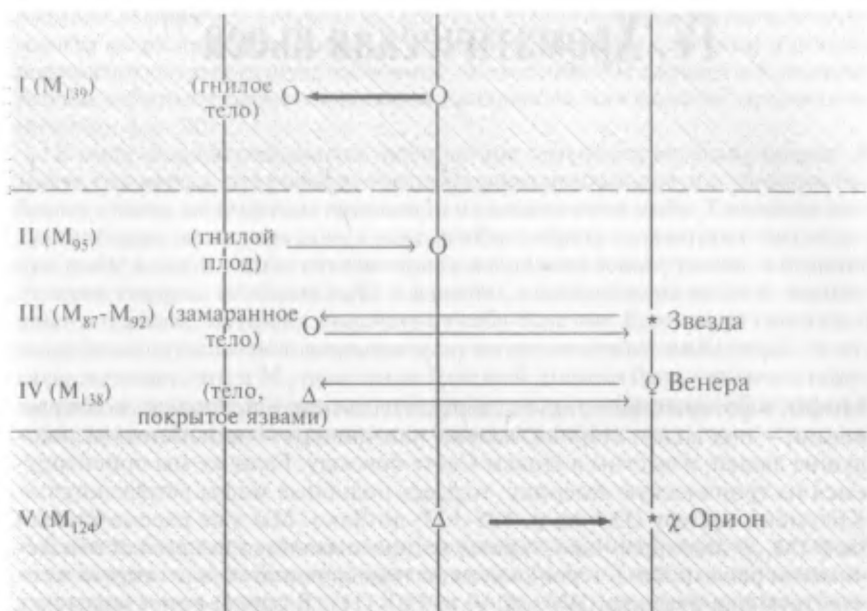


Рис. 18. Система мифов, относящихся к воплощению звезды

кой полнотой и целостностью воплощающей человеческие черты, что оказывается неспособной, подобно своему отцу и братьям, обрести форму животного, и только в конце мифа она опускается до состояния гнилой вещи. Миф, таким образом, говорит об утрате женщины, а не о ее происхождении. Более того, эта утрата вызвана животными (птицами), в то время как в других случаях появление женщин приносило пользу людям. Теперь становится понятным, почему этот миф об утрате женщины, следуя логике, осуществляет третью инверсию, связанную с заключительным эпизодом  $M_{29}$ , в котором каждый из кусков первой женщины, размещенных *внутри* хижин, дал мужчине супругу, а домашнему очагу — хозяйку, тогда как здесь куски, прикрепленные *вне* хижин, образуют лишь новую кровлю: они оказываются пассивными охранителями домашнего очага.

Следовательно, учитывая выделенные превращения,  $M_{139}$  одну половину своей фабулы заимствует у мифа об Азарэ ( $M_{124}$ ) — юноша, спасающийся от воды, т. е. от гниения, и впоследствии превращенный в звезду, а другую — у мифов Тупи-Тукуна ( $M_{95}$ ,  $M_{95a}$ ), повествующих о гнилом плоде, превращенном в женщину (она также избежала гниения). И мы обнаруживаем, что, будучи сопоставленными, эти два фрагмента составляют структуру мифов, касающихся небесного тела, пребывающего в человеческом облике (мужском или женском), но только при том условии, что его настигает гниение. Из простого рассмотрения приведенной выше схемы оказываются очевидными: 1) обращенная симметричность  $M_{124}$  и  $M_{139}$ ; 2) дополнительно присущая им способность использовать инверсию в качестве знака, поскольку структуры I и V, добавленные друг к другу, воссоздают ту сферу, которая является общей для структур II, III и IV.

## IV. Хроматическая пьеса<sup>\*77</sup>

Мифы, в которых фигурирует сверхъестественный персонаж, подвергающийся — под видом старика, калеки или нищего — испытанию великодушия людей, известны в Новом Свете повсюду. Если же мы ориентируемся на тропическую Америку, то здесь подобные мифы встречаются от Колумбии и Перу (Davila, p. 125-127) до Чако. Мы уже рассматривали миф (M<sub>107</sub>) индейцев Чако, героем которого является покрытый неизлечимыми ранами Луна; героя окружают недоброжелательная супруга и сочувствующая девушка (Wassen, I, p. 110-111). В одном сопоставимом с данным мифе Тоба героем оказывается измазанный сукровицей пес, подобранный милосердной семьей, которую он в знак благодарности спасает от потопа (Lehmann-Nitsche, 5, p. 197-198). Эти варианты подтверждают уравнивание, приведенное на с. 238:

(Зловоние) [внеш. : внутр.] :: [женское : мужское].

Можно ли найти сказанному обоснование?

Мать болезней из мифа Бороро (M<sub>3</sub>) обнаруживает себя во время общего похода на рыбную ловлю, которую во французской Гвиане называют «а ла пивгée», а более обобщенно — «на отраву, яд». Техника ловли состоит в удушении рыбы при помощи разодранных на куски и брошенных в воду разных видов растений, чаще всего лиан (*Dahlstedtia*, *Tephrosia*, *Serjania*, *Paullinia* и т. д.), сок которых, растворенный в воде, вероятно, по каким-то физическим причинам мешает поступлению кислорода в дыхательные пути рыб. Яд, пригодный для рыбной ловли, делают на две категории, названные, соответственно, «тимбо» и «тинги». Дабы избежать вызывающего неудобства сходства в звучании слов *poison* и *poisson*<sup>\*78</sup>, договоримся называть любую пригодную для ловли рыбы отраву термином *тимбо*, который является наиболее употребительным.

Нельзя безоговорочно утверждать, что ловля на тимбо в Центральной Бразилии — чисто мужское занятие, поскольку задача тащить рыбу в деревянную возложена на женщин, так как существует опасение, что, если рыбаки выполняют эту работу сами, они могут лишиться удачи в рыбной ловле. Это последнее правило является обязательным в Гайане (ср. M<sub>28</sub>). Добавим также, что женщины во время ловли на тимбо могут быть и освобождены от деятельных функций, о чем говорят следующие замечания, относящиеся к

племени Мундуруку: «Мужчины, которым поручено отравить воду, поднимаются вверх по реке, в то время как другие мужчины с женами и детьми поджидают одурманенную рыбу ниже по течению». И дальше: «Женщины сетями собирают рыбу, а мужчины цепляют ее или колотят острогами» (Murphy, 2, p. 58).

В мифе Бороро содержится любопытное замечание по этому поводу. В тексте уточняется, что рыбную ловлю устраивали накануне дня убийства бабушки и тогда же индейцы приносили и съедали свою рыбу. Только на следующий день женщины шли к реке, чтобы собрать оставшуюся там мертвую рыбу: в связи с этим объединением женщин и воды героиня, в отличие от своих товарок, не тащит рыбу в деревню, а съедает ее на месте и, вернувшись в поселок, начинает выделять из себя болезни. Если наша гипотеза о разделении труда по половому признаку во время ловли тимбо точна, то отсюда вытекает, что в М<sub>5</sub> появление болезней должно быть увязано с нарушением запретов<sup>90</sup>. Но прежде чем продолжать, мы должны обратиться к тому, что до сих пор находилось как бы между скобок.

\* \* \*

У Кайапо-Горотире есть один миф о происхождении болезней, который отличается от мифа Бороро, однако мотив рыбной ловли с применением отравы в нем присутствует. В этом мифе (М<sub>140</sub>) рассказывается об одной водной птице (о цапле), пойманной и прирученной, чья чудесная природа обнаруживается во время грозы: молния своим ударом доводит до кипения воду в бассейне, устроенном для птиц в старой ступке, в результате чего домашняя птица оказывается окутанной паром, не испытывая при этом никакого беспокойства. Чуть позже женщины, стоящие на берегу и готовые собирать мертвую рыбу, которую мужчины травят выше по течению, замечают сидящую на ветке птицу. Внезапно птица устремляется в их направлении; она никого не ранит, однако женщины умирают, «подобно отравленной рыбе». Такова история о происхождении болезней. Птица акранрэ в особой степени оказывается ответственной за наступление состояния неподвижности, сопровождающего болотную лихорадку и земляные оползни (Banner, 2, p. 137). На языке Горотире слово «*капремп*» одновременно обозначает и болезни, и оползни (Banner, 1, p. 61-62). Со своей стороны индейцы Амазонии приписывают радуге не только болезни, но и скальные обвалы (Tastevin, 3, p. 183).

Из-за неполной ясности этого мифа в связи с недостатком его вариантов и отсутствием этнографического контекста вызывает беспокойство то, что его структура опирается на равенство, имеющее двойственный характер: с одной стороны, это равноценность воды (кипящей), соединенная с огнем, и воды (выглядевшей кипящей из-за пенистой жидкости, вытекающей из тимбо), которая соединена со смертоносным ядом; с другой стороны, это равноценность отравы, «убивающей, не рая», и болезни. Такая интерпретация может опираться на отождествление, характерное для живущих южнее Гуарани, которые отождествляют болезни — субстанцию, привнесенную в человеческое тело, с огнем — субстанцией, привнесенной в дерево, как утверждают Кайова-Гуарани, чье мнение о лихорадке опирается на эту концепцию (Schaden, 2, p. 223).

Было бы рискованно двигаться дальше в анализе мифа, ставящего шекотливую этнографическую проблему. Действительно, мысль о том, что происхождение изборожденных оврагами склонов и уничтожение растительности связаны с разрушительной деятельностью сверхъестественной птицы, слово в слово повторяется в мифах Ирокезов: «Орел («Dew-Eagle»<sup>79</sup>) настолько страшен, что его крылья застилают солнце: когда он садится на землю, его когти процарапывают глубокие борозды в почве, а на пути его следования остаются овраги» (Fenton, p. 114).

Таким образом, ирокезский орел как обладатель медицинских свойств оказывается симметричен цапле Кайапо; она убивает, он излечивает. В особой степени примечательно то, что для уточнения природы болезней, которые упоминаются в мифе Кайапо, и для более тесного сведения их с изборожденными оврагами склонами, Баннер использует выражение «судороги и другие подобные явления» (1, p. 62), тогда как у Ирокезов танец орла прежде всего служит для излечения «судорог, которые символизируют то, как орел отправляется в полет» (Fenton, p. 114).

Все сказанное могло бы оказаться чистым совпадением, если бы в другом месте не признавалось, что миф Кайапо может быть интерпретирован как простое и непосредственное превращение основополагающего ирокезского мифа о танце орла<sup>91</sup>. Этот миф (M<sub>141</sub>) упоминает одного молодого охотника, который укрывается в дупле дерева и которого орел поднимает над туманами и облаками на небо, в эмпиреи. Поскольку герой соглашается стать кормильцем орлят — своим кремневым ножом нарезая на мельчайшие куски дичь, принесенную их родителем, — орел приводит его в конце концов к людям, которых он обучает ритуальным танцам (*id.*, p. 80-91). Итак, группа превращений:

|                  |   |  |  |  |
|------------------|---|--|--|--|
| M <sub>140</sub> | <ul style="list-style-type: none"> <li>цапля,</li> <li>соединенная с водой,</li> </ul>          | похищенная человеком и помещенная в полем стволе (наполненном водой) | в деревне (разъединение вода → земля);         | огонь (небо), соединенный паром с водой (горячее)                  |
| M <sub>141</sub> | <ul style="list-style-type: none"> <li>орел,</li> <li>соединенный с огнем (эмпирей),</li> </ul> | похищает мужчину, помещенного в полем стволе (наполненном водой)     | далеко от деревни (разъединение земля → небо); | огонь (небо), разъединенный с землей туманом и облаками (холодное) |

//

|                  |   |                               |                  |
|------------------|---|-------------------------------|------------------|
| M <sub>140</sub> | <ul style="list-style-type: none"> <li>женщины у реки, превращенные в соучастниц убийцы (они собирают рыбу, которую не убивают);</li> </ul> | женщины уступают болезни;     | цапля-убица      |
| M <sub>141</sub> | <ul style="list-style-type: none"> <li>мужчина на небе, превращенный в кормильца (разрезает ножом дичь, которую он не убивает);</li> </ul>  | мужчина — победитель болезни; | орел-врачеватель |



И это еще не все. Хотя ни один конкретный вариант мифа Кайапо не был обнаружен у других Же, он указывает на свое неоспоримое родство с мифами Апинайе и Тимбира, упоминающими одну (или двух) сверхъестественных хищных птиц, которые пленяют людей, чтобы съесть их, или же одним взмахом крыла отсекают им головы. В версии Апинайе (M<sub>142</sub>) эти птицы оказываются убитыми мифологическими близнецами Кенкута и Аркети после того, как те решили жить вдаль от всех (речь идет о некоем мифе, являющемся основополагающим по отношению к одной из фаз ритуала инициации) и в крайне специфических условиях: они поднимаются вверх по течению, купаются, а потом ложатся на ствол большого упавшего дерева. На другой день их дедушка, обеспокоенный исчезновением внуков, отправляется на поиски, сначала вниз по течению, а потом — вверх, где наконец и обнаруживает их. Братья заявляют, что останутся лежать на стволе, а дедушка сооружает на берегу плот из веток, плоскость которого чуть выступает над поверхностью воды. Каждый день он кладет на плот провизию. Со временем братья становятся большими и сильными (Nim., 5, p. 171-172). В другой версии плот из веток заменен стоящей на сваях хижинкой (C.E. de Oliveira, p. 74-75), а в некоторых иных случаях — прототипом человеческого дома (Pompeu Sobrinho, p. 192). Как бы то ни было, этот мотив представляет собой превращение мотивов полого дерева (Ирокезы) и ступки, наполненной водой (Кайапо):

|   |  |  |
|---|--|--|
| M <sub>140</sub> { полое дерево,<br>вода, находящаяся<br>внутри                         | вертикальное объед.:<br>небо → вода                      | двусмысленные героини<br>(матери-убийцы)             |
| M <sub>141</sub> { полое дерево,<br>воздух, находящийся<br>внутри                       | вертикальное разъед.:<br>земля ≠ небо                    | двусмысленный герой<br>(мужчина-кормилец)            |
| M <sub>142</sub> { сохранившее<br>сердцевину<br>дерево,<br>вода, находящаяся<br>снаружи | горизонтальное<br>разъед.:<br>вниз<br>по течению ≠ вверх | двусмысленные герои<br>(геронческие грудные<br>дети) |

|   |                                    |
|---|------------------------------------|
| M <sub>140</sub> { горизонтальное разъед.:<br>вверх по течению ≠ вниз | цапля-<br>убийца                   |
| M <sub>141</sub> { вертикальное объед.:<br>небо → земля               | орел-<br>врачеватель               |
| M <sub>142</sub> { вертикальное разъед.:<br>небо ≠ земля              | орлы (в большей степени)<br>убийцы |

Таким образом, полый ствол оказывается посредником либо между водой и небом ( $M_{140}$ ), либо между землей и небом ( $M_{141}$ ), в то время как ствол, сохранивший свою сердцевину, играет ту же роль по отношению к земле и воде ( $M_{142}$ ).

\* \* \*

Вернемся теперь к мифу Бороро о происхождении болезней ( $M_5$ ), детали которого обретают всю свою значимость, когда мы сопоставляем его с мифами, относящимися к происхождению тимбо.

*$M_{143}$ . Мундуруку: происхождение отравы для рыбной ловли*

Жил-был однажды индеец, которого на охоте всегда преследовала неудача. Он приносил своей жене лишь птиц инхамбу (cf.  $M_{16}$  и с. 194), из которых получается горький бульон. Услышав как-то оскорбительное замечание жены, индеец уходит в лес, где натывается на стаю обезьян-капуцинов (*Cebus* sp.) [на детей, превращенных в обезьян]. Он пытается поймать за хвост сначала самку, потом самца, но обезьяны набрасываются на человека, убивают его и съедают целиком, за исключением ноги. Затем они принимают человеческий облик и отправляются к вдове, чтобы преподнести ей ногу ее мужа. Однако женщина не обманулась видом своих гостей, которые хотят заставить ее поверить в то, что в их корзине лежит обычная дичь. Она узнает ногу, не выдает себя и убегает вместе со своей маленькой дочкой.

Преследуемая обезьянами, она встречает, поочередно, ядовитую змею, паука и всех остальных лесных зверей, но никто не хочет ее спасти. Наконец, муравей посылает ее к кудеснице-лягушке [к волшебнику Ук'ук, названному так, потому что по ночам он поет «ук'ук»], которая заслоняет беглецов своим телом, вооружается луком и стрелами и убивает обезьян и других животных, уже приготовившихся сожрать несчастных.

Завершив это истребление, лягушка приказывает женщине содрать шкуры с убитых, положить мясо коптиться, а кожи сжечь. Трупов было столько, что женщина вся покрылась копотью. Лягушка велела ей пойти на реку помыться. Однако она должна была все время находиться лицом к верховьям реки и не смотреть себе за спину.

Женщина подчиняется, и грязь, которая покрывала ее тело, делает воду совсем черной. Копоть действует, как тимбо: рыбы всплывают и, трижды ударив хвостом по воде, подымают. Шум испугал женщину, и она обернулась, чтобы посмотреть, откуда он исходит. Рыбы сразу же ожили и скрылись. А тем временем, чтобы собирать мертвую рыбу, на реку прибыла лягушка. Не обнаружив ни одной мертвой рыбы, она поинтересовалась у женщины, почему так произошло, и женщина призналась в своей ошибке. Лягушка объяснила, что, если бы она послушалась ее, индейцы не должны были бы больше утомлять себя поисками диких лиан в лесу<sup>92</sup>. Рыбу можно было бы умерщвлять более легким способом — травить копотью, смытой женщиной во время купания (Murphy, *l. op.* 112-113; Kisse, *2. p.* 618. Об этой последней версии см. ниже, с. 260).

*M<sub>144</sub>. Вапидиана: происхождение отравы для рыбной ловли*

Одна женщина поручила лису вырастить своего ребенка. Но так как ребенок слишком много плакал, лис отделался от него, уступив его самке тапира. Когда ребенок подрос, та вышла за него замуж. Быстро забеременев, она попросила мужа убить ее стрелами и извлечь из трупа ребенка. Послушавшись, мужчина обнаружил, что каждый раз, когда он мыл ребенка в реке, рыба подыхала. После своей смерти ребенок превратился в тимбо-аййаре, из которого и добывается отрава для рыбной ловли (Wirth, J. p. 260-261).

Гораздо более содержательная версия того же мифа принадлежит мифологии другого гайанского племени.

*M<sub>145</sub>. Арекуна: происхождение отравы для ловли аза и инег*

Измученная плачем своего ребенка, одна женщина покидает его, оставляя малыша на съедение лису. Лис подбирает ребенка, растит и кормит его, но малыша похищает самка-тапир. Ребенок растет, весь покрытый клешами, которые, как жемчужины, висят на тапире.

Когда мальчик становится взрослым, самка тапира берет его в мужья. Она разъясняет ему значения, которыми, с точки зрения тапиров, обладают существа и вещи: ядовитая змея является поджарованным листом для очага, а пес — ядовитой змеей...

Случилось так, что самка, уже будучи беременной, опустошила плантацию родителей своего мужа. Затем она уговорила его нанести им визит, но посоветовала сохранять в тайне их связь. Юноша был тепло принят, однако все удивились, что он покрыт клешами. Герой заявил, что заблудился в лесу.

На другой день были обнаружены опустошенная плантация и следы тапира, которого решили убить. Тогда молодой человек признался, что этот тапир — его жена и что она беременна. Ее можно убить, но нельзя ранить в живот — только в подмышку, голову или в ноги... И он попросил свою мать следовать за охотниками, чтобы, как только самку убьют, извлечь ребенка из тела животного.

Предупрежденная сыном мать убедилась в том, что каждый раз, как она купала ребенка (по совету сына, она делала это тайно), в реке в больших количествах дохла рыба. Поэтому как только начинал ощущаться недостаток провизии, она сразу же мыла ребенка.

Однако свойственники (мужья сестер) героя заинтересовались причиной этого чудесного изобилия и выслежили свою тещу с помощью детей. Отныне купание и собирание мертвой рыбы становятся принародными и в дальнейшем осуществляются совместными усилиями<sup>93</sup>.

Птицы, питающиеся рыбой, узнали, что купание ребенка обеспечивает фантастическую рыбалку. Птица туйуйу (*Myceria myceria*) уговаривает отца ребенка купать малыша так, чтобы польза была и для ее сородичей, и убеждает его, что лучше купать ребенка не в ручье, а в водоеме у подножия обрыва, где в большом количестве водится рыба. Напуганный отец протестует: «Вы убьете моего ребенка!» Но птица настаивает и, устав сопротивляться, отец, ребенок и вся семья отправляются осматривать водоем.

Они обнаруживают там птиц, которые в этом месте назначают друг

другу свидания. Все убеждаются в том, что водоем полон рыбы. Отец приказывает своему сыну окунуться в воду, но тот боится глубокой и таящей в себе некую угрозу воды. Отец становится настойчивее: обозленный, мальчик бросается в воду и несколько раз погружается в нее. «Достаточно, сынок! Мертвой рыбы уже набралось много! Теперь вылезай!» — говорит ему отец. Однако раздраженный ребенок не хочет ничего слышать. Дохлых рыб становится все больше. В конце концов, мальчик добирается до скалы, находящейся в середине водоема, и ложится там на живот, не произнося при этом ни слова. Теперь ему стало холодно, так как он бросился в воду весь в поту и кипит от ярости. И в то время как мужчины и птицы хлопочут, собирая рыбу, он тихо умирает. Оказывается, что во время одного из погружений Кейеме — который представляет собой радугу, являющуюся в виде большого водяного змея, — ранил его стрелой. Кейеме — это дедушка водоплавающих птиц; дверь его подземного жилища выходила на дно водоема, в котором и происходила роковая рыбная ловля.

Кулеvente (это имя отца) с горечью упрекает птиц в смерти своего сына и просит их отомстить за него. Птицы, одна за другой, пытаются нырнуть в глубь водоема, но безуспешно. Вслед за ними терпят неудачу земные птицы и четвероногие.

Остаются только три птицы (одна — из отряда куриных, *Grypturus* sp., и две — птицы-нырки, *Colymbus* sp.), которые держатся в стороне, поскольку они ничего не просили у отца ребенка и не несут никакой ответственности за смерть мальчика. Тем не менее они соглашаются помочь, ныряют и глубоко под водой убивают Кейеме.

Обмотав вокруг его шеи лианы, мужчины и животные поднимают чудище на твердую землю. С Кейеме сдирают кожу, режут его на куски и затем делят эти куски между собой. В соответствии с видом и цветом той части, что достается каждому из них, животные обретаю голос, анатомические особенности, масть или оперенье, которые отныне становятся достоянием каждого вида.

Кулеvente кладет тело своего сына в корзину и уходит. Бабушка берет корзину и отправляется куда глаза глядят. Из корзины течет кровь, вываливаются куски бесформенной плоти, и это дает рождение тимбо, из которого и получают отраву для рыбной ловли. Скелет и половые органы ребенка послужили для слабо действующей, а остальные части тела — для сильно действующей отравы. Наконец, бабушка превратилась в ибиса, поедателя земляных червей, которыми люди пользуются как наживкой для рыбалки (K.G., I, p. 68-76).

А вот еще одна гайанская версия.

#### *М<sub>146</sub>. Араваки: происхождение отравы для рыбной ловли*

Один старик, который любил рыбачить, привел однажды на реку своего сына. Повсюду, где проплывал ребенок, рыба дохла. И тем не менее она оставалась пригодной для еды.

Все чаще и чаще отец стал звать сына с собой, и рыбы в конце концов решили убить мальчика. Однако они не осмеливались приблизиться к нему в воде. Для совершения убийства они выбрали упавшее дерево, на которое ребенок имел обыкновение ложиться, чтобы погреться на солн-

це после купания<sup>94</sup>. Здесь рыбы набросились на мальчика, и скат нанес ему смертельную рану. Отец перенес своего сына в лес. Прежде чем испустить дух, ребенок обратил внимание на необыкновенные растения, которые вырастали там, где его кровь орошала землю, и заявил, что корни этих растений отомстят за него (Brett, p. 172).

Мотив отравы для рыбной ловли, которая возникла из копоты, покрывавшей маленького ребенка, засвидетельствован также мифологией южных Гуарани (Cadogan, p. 81). Тукуна рассказывают историю (M<sub>146a</sub>) о девственнице, оплодотворенной корнем тимбо и ставшей матерью ребенка, которого достаточно было погрузить в воду, чтобы рыба началадохнуть. Как представляется, в прошлом Тукуна имели обычай совершать ритуальное омовение молодых девственных девушек настоем тимбо, чтобы обеспечить хорошую рыбалку (Nim., 13, p. 91-92).

Сложность этих мифов обязывает нас рассматривать их по частям, а также отложить на более позднее время анализ третьей части M<sub>145</sub> (происхождение оперенья, масти и голоса каждого вида животных).

Начнем с весьма существенного момента, установив, что вопреки различию фабул этот миф принадлежит к той же группе, что и миф Мундуруку о происхождении тимбо (M<sub>143</sub>). Данное превращение осуществляется при посредничестве любопытного амазонского мифа, происходящего, без сомнения, с левого берега Риу-Негру:

#### *M<sub>147</sub> Амазония: история об Амао*

Жила-была некогда молодая девственница, которую звали Амао. Однажды ее случайно оплодотворила рыба, залезшая к ней в вульву, и Амао произвела на свет мальчика. Случилось так, что, когда ребенку было два месяца, она положила его на камень, в то время как сама принялась ловить маленьких рыбок. В полдень она пришла забрать сына. Ребенок был мертв.

Она проплакала всю ночь. Утром мальчик заговорил и объяснил, что, предварительно напугав, его убили животные. Чтобы найти защиту от их преследований, нужно обкурить их горячей смолой до такой степени, что они превратятся в камни.

Когда наступил вечер, Амао похоронила сына. В полночь все животные превратились в камни, за исключением змеи, ската, дикой свиньи и тапира, отправившихся в сторону источника, у которого погиб ребенок.

Амао последовала за ними, убила дикую свинью и тапира, расчленила их и бросила мясо в ручей, сохранив по кусочку ноги каждого животного, затем она положила оба куска на скалу, где они и окаменели.

Позже скольльзящей петлей она поймала большую змею и ската, которые в это время ели глубоко под водой. При помощи смолы Амао их превратила в камни.

Потом она вернулась к своим, чтобы обучить их приготовлению еды, а также искусствам, представляющим собой достижения цивилизации. После чего Амао исчезла, и никто не знал, куда (Amorim, p. 289-290).

Мотивом, связанным с ребенком, уложенным на камень на берегу водоема и убитым враждебно настроенными животными (среди которых

была большая змея), этот миф оказывается связан с группой мифов от М<sub>144</sub> до М<sub>146</sub>. Мотив же готовки, разделяющейся здесь на антиготовку (которая, как и вторая, включает копоть) и на истинную готовку (до сих пор неизвестную), связывает его с М<sub>143</sub>.

Благодаря одному маленькому амазонскому мифу (М<sub>148</sub>) мы еще больше приближаемся к М<sub>143</sub>, рассказывающему о том, как Курупира, дух леса, убил охотника, вырезал у него печень и принес ее под видом дичи жене своей жертвы, чей облик он принял. Жена заподозрила неладное и убежала вместе со своим сыном. Мать и ребенок находят себе защиту у лягушки, которая обмазывает дерево смолой, выделяемой из ее же тела. Пытаясь влезть на дерево, Курупира приклеивается к нему и умирает (Barbosa Rodrigues, p. 63-74).

Автор, которому мы обязаны этим мифом, в другом месте описывает любопытные действия древесной жабы кунауару (фактически лягушки-древесницы — *Hyla venulosa*, по Шомбургу, vol. II, p. 334-335): «Чтобы свить себе гнездо, это земноводное собирает смолу с густо растущих деревьев branco»<sup>80</sup> (*Protium heptaphyllum*) и изготавливает из нее цилиндрические формы, завершающиеся подобием воронки, в которую она и откладывает свои яйца. Вода проникает через находящееся внизу отверстие и защищает яйца. Считают, что эта смола выделяется из тела самой жабы, и поэтому ее и называют кунауару ирика — смола кунауару. Смолу используют в качестве курений, применяемых против головных болей» (Barbosa Rodrigues, p. 197, № I).

Данные объяснения приведены как комментарий к мифу (М<sub>149</sub>), который непосредственно примыкает к группе мифов о Разорителе Птичьих Гнезд (М<sub>1</sub> и от М<sub>7</sub> до М<sub>12</sub>). Один холостяк состоял в преступной связи с собственной свояченицей. Муж женщины, который был немного колдуном, поймал за хвост ара и поместил его в дупло дерева. Затем он уговорил жену попросить, чтобы соперник поймал птицу, которую она могла бы вырастить. Мужчина влез на дерево, но «злая сила» — призрак — пленила его. Он тщетно звал на помощь своего брата и превратился в жабу кунауару (*op.cit.*, p. 196-197).

Искушение исследовать этот обратный путь оказывается тем сильнее, что существует миф Арекуна (М<sub>149a</sub>) о короткой жизни, героем которого является Разоритель Гнезд, но не птичьих, а лягушачьих. Будучи захваченным на вершине дерева, земноводное впасть переправляет мужчину на остров, где и оставляет под деревом; однако остров настолько мал, что несчастный не может далеко отойти от дерева, хотя грифы и марают его своим пометом. Венера и Луна поочередно отказываются оказать ему помощь. Солнце же соглашается помочь, согревает его, отмывает, одевает и отдает ему в жены одну из своих дочерей. Однако индеец обманывает ее с дочерью грифов. Вследствие чего его молодость и красота становятся кратковременными (K.G., I, p. 51-53).

Чтобы не перегружать текст, покинем здесь этого парадоксального Разорителя Гнезд земноводных, который теряет вечную молодость из-за того, что уступил, как и Разоритель Гнезд ара из М<sub>9</sub>, нежным призывам гнили. Бегло просматривая группу мифов «о лягушке», мы на самом деле имели только одну цель: установить реальность паракулинарного ряда, крайними точками которого являются дым от смолы, черный

дым от слишком жирной готовки, грязь человеческого тела и тимбо. Чтобы этот ряд оказался замкнутым на себе самом, достаточно признать, что «лягушка» из  $M_{143}$  является кунауару. Лягушка из мифа убивает преследующих ее животных выстрелами из лука. Кунауару выбрасывает на расстояние одного метра струю едкой и лишенной запаха секрции, которая, попадая на кожу, вызывает появление волдыря, в результате чего делается видной дерма (Chermont de Miranda, ст. «Cupauagu»). Таким образом, это одновременно производитель и смолы, и отравы<sup>95</sup>.

\* \* \*

Вернемся теперь к отраве для рыбной ловли, о происхождении которой очень схематично рассказывается в мифе Вапидиана ( $M_{144}$ ). Вопреки (или по причине) своей скудости эта версия ценна, ибо служит посредницей между мифом Мундуруку о происхождении тимбо ( $M_{143}$ ) и еще одним мифом, многочисленными версиями которого (Мундуруку, Тенетехара, Тупари, Апинайе, Кайапо, Крахо, Офайе, Тоба, Такана и т. д.) мы располагаем, — о любовнице тапира, а чаще — о женщинах, ставших любовницами тапира. Раскрыв тайну, ее (их) муж (мужья) убивает (ют) тапира и наказывает (ют) жену (жен), либо заставляя ее (их) съесть пенис тапира, либо используя этот пенис, чтобы убить им виновную, грубо засовывая отсеченный член в ее влагалище.

Итак благодаря обращению к этому мифу оказывается возможным интерпретировать миф Мундуруку о происхождении отравы для рыбной ловли. Симметричность обоих мифов вытекает уже из тех выводов, к которым в соответствии с ними можно прийти. Миф о происхождении отравы для рыбной ловли превращает эту отраву в заменитель (можно было бы сказать, в эрзац) копоты, покрывающей женщину, которая потеряла от готовки голову, но не тело в качестве любовницы тапира. Героиня из  $M_{143}$  отталкивает от себя мужа своей готовкой, и ее неумеренные кулинарные занятия становятся причиной покрывающей женщину грязи. В цикле о тапире—соблазнителе женщин нарушающие супружескую верность отдаляются от мужей в силу своего чрезмерного эротизма, удовлетворить который оказывается способным животное. Их грязь носит нравственный характер, что и выражает на своем наивном португальском туземный рассказчик мифов, характеризуя любовницу тапира как «semvergonha muito suja» (Ribeiro, 2. p. 134). И разве даже в нашем обществе не называет простонародный язык такую женщину «грязной»? Итак, женщины, набитые тапиром (сверху или снизу, в зависимости от версии мифа), мстят, превращаясь в рыб. В некоторых мифах средство для рыбной ловли имеет растительную природу ( $M_{143}$ ), в других же — женщины превращают его в объект, обладающий животной природой.

Обратимся теперь к деталям. Два типа мифов точно соответствуют друг другу. Муж из  $M_{143}$  является плохим охотником. Любовницы тапира не уделяют внимания готовке и своим детям. В версии Мундуруку о соблазнителе-тапире ( $M_{150}$ ) героиня так торопится встретиться с любовником, что забывает накормить своего младенца. Ребенок превращается в птицу и улетает<sup>96</sup>.

С другой стороны, как можно без ссылки на соблазнителя-тапира, которого женщины встречают во время купания (Мундуруку, Кайапо; в мифе Апинае осуществляется превращение тапир → крокодил) под деревом (Крахо), окликают, находясь на дереве (Тупари), или без ссылки на огромный пенис, о котором так настойчиво говорится во многих версиях, понять в М<sub>143</sub> эпизод с раздраженным мужем, встретившим стаю обезьян и забирающимся на дерево, чтобы поймать за хвост самку; самка обезьяны кричит: «Оставь его! Он непрочный!», в ответ на что мужчина хватается за хвост самца, который поворачивается и кусает его за нос? Чтобы подкрепить эту версию, достаточно выяснить, к какому виду принадлежат обезьяны из М<sub>143</sub>. Это, уточняет миф, обезьяны «пруго», португальски «тасасо пруго», обезьяна с гвоздем; название данного вида объясняется почти постоянной эрекцией пениса, конец которого уплощен наподобие шляпки гвоздя. Таким образом, в плане непристойности обезьяна пруго подобна тапиру, что подтверждают туземные толкования: Тупари, которые даже во время купания ни за что не снимают специальный чехольчик, надеваемый на пенис, сравнивают цивилизованных людей, купающихся голыми и демонстрирующих свой пенис, «с тапирами и с обезьянами» (Caspag, I, p. 209).

Мужчины, убивающие тапира, заставляют женщин или детей есть его мясо; они также предписывают потребление пениса женщине, виновной в прелюбодеянии (от М<sub>150</sub> до М<sub>155</sub>). Обезьяны, убийцы мужа, отрезают его ногу и приносят жене покойного под видом дичи (М<sub>143</sub>): как бы для более четкого выявления смысла это метафорическое превращение получает продолжение в трех других: обезьяна-самка, пойманная за «слишком непрочный» хвост, обезьяна-самец, испытавший то же обращение с собой и быстро дающий отпор, кусая нос охотника... В цикле о соблазнителя-тапире женщины отделяются от мужчин, либо становясь рыбами, живущими глубоко в воде (М<sub>150</sub>, М<sub>151</sub>, М<sub>153</sub>, М<sub>154</sub>), либо основывая в отдалении собственную деревню (М<sub>155</sub>, М<sub>156</sub>). В мифе Мундуруку о происхождении тимбо (М<sub>143</sub>) они, оставаясь на земле, пытаются бегством избавиться от обезьян и других лесных зверей, которые их преследуют. Женщине из М<sub>143</sub> не удается стать тимбо, убивающим рыб: по собственной вине она остается женщиной, ограничивая свою роль собиранием рыбы, которую она не убивает. Любовницы тапира хотят быть рыбами; но, будучи выловленными мужчинами, они вновь превращаются в женщин.

Неудивительно, что миф о происхождении тимбо оказывается созданным в результате инверсии мифа о происхождении рыб. Последние представляют собой пищу, а когда их ловят на тимбо, — пищу, имеющуюся в огромном количестве<sup>97</sup>. Что касается тимбо, то один миф Мундуруку недвусмысленно помещает его на край семантического поля, перегруппировывая все пищевые продукты в связи с выделением средства для получения пищи, которое само не является пищей.

#### *М<sub>157</sub>. Мундуруку: происхождение сельского хозяйства*

Некогда не было ни садов, ни окультуренных растений.

Одну старую женщину донимал ее молодой племянник, который постоянно испытывал голод и требовал себе еще не существовавших сельскохозяйственных продуктов.



Женщина велела расчистить и выжечь часть леса и объяснила людям, что там будет расти: маис, бататы, сахарный тростник, бананы, сладкий маниок, кара и макаксеира, дыни, кайу, стручки инга, фасоль... И о каждом растении она рассказала, когда его нужно собирать, как готовить и чем приправлять.

Но женщина также предупредила, что тимбо (отрава для рыбной ловли) является ядовитым и есть его нельзя. Люди должны были выпалывать тимбо, крошить и бросать в воду, а затем созывать всех, чтобы поделить мертвую рыбу, которую можно есть.

Потом она велела похоронить себя в саду, и из ее тела выросли все растения... (Murphy, 1, p. 91. Значительно отличающаяся версия того же мифа in: Kruse, 2, p. 619-621 и 3, p. 919-920 — будет рассмотрена в другом контексте [том II]).

Отрава для рыбной ловли, таким образом, оказывается включенной в категорию растительной пищи; но это пища, так сказать, несъедобная. У Офайе существует два варианта мифа, повествующего о союзе человеческого существа и тапира, которые представляют особый интерес, потому что они более непосредственно, чем остальные, связаны с пищевой и растительной темами, а при переходе от одного варианта к другому мы обнаруживаем, что пол состоящих в связи партнеров оказывается измененным.

В одной версии (M<sub>158</sub>) речь идет о некоем молодом человеке, женившемся на женщине-тапире, от которой у него дочь (эта версия очень близка версии Валидиана, M<sub>144</sub>). Молодой человек решает вернуться к своим, объясняя им, что благодаря тапирам они, как и он, могут питаться чудесной пищей (это отсылает нас к гайанским мифам от M<sub>114</sub> до M<sub>116</sub>, в которых тапир является обладателем дерева жизни). Однако женщины не могут выносить присутствия тапиров, разоряющих сады и гдящих на дорожках. Они — необыкновенно старательные садовницы (по версиям Такана, это мужчина, который показывает себя в высшей степени тонким гурманом; ср. Hissink-Nahn, p. 297). Обескураженные герой и его семья тапиров уходят прочь. Человечество навсегда лишается чудесной пищи (Ribeiro, 2, p. 128-129).

Вторая версия (M<sub>159</sub>) рассказывает о времени, когда мужчины только охотились, а женщины несли на себе всю тяжесть сельскохозяйственных работ. Однако одна индейка пренебрегала работой в своем саду и отказывала мужу в удовлетворении его желаний. Тот начинает следить за ней и обнаруживает в центре плантации логово тапира, полное навоза. Именно там каждый день молодая женщина встречается со своим любовником, которого она, впрочем, готова удовлетворять, скорее, вкусной кухней, чем ласками. С помощью шурина муж убивает тапира, пенис которого женщине удастся сохранить, чтобы в уединении получать от него удовольствие. Ее застают за этим занятием, и в то время когда она купается, поджигают ее хижину и пенис полностью сгорает. Женщина умирает от тоски (*op. cit.*, p. 133-135).

Таким образом, первая версия завершается пищевым отказом, а вторая — отказом сексуальным. Рассмотрим поближе пищевой аспект тех версий, в которых он обнаруживает себя с большей очевидностью.

В мифах Вапидиана и Арекуна о происхождении отравы для рыбной ловли повествуется о том, как была получена людьми некая несъедобная субстанция (хотя она и происходит от категории, относящейся к пище) растительного происхождения.

Первая версия Офайе рассказывает, как была получена людьми съедобная пища животного происхождения, которая сама представляет собой функцию растительной несъедобной пищи (тимбо), в огромных количествах обеспечивающей пищу съедобную.

Как же в таком случае квалифицировать миф Мундуруку о происхождении тимбо? Тимбо не было сохранено и оказалось утраченным; отказ вызывает появление сильнейшей отравы; грязь, покрывающая женщину, отличается от другого вида грязи своими особыми чертами: она имеет животное происхождение, так как исходит из человеческого тела; причина ее возникновения носит при этом культурный характер, поскольку грязь, о которой идет речь, представляет собой грязь, покрывающую женщину в результате ее занятий готовкой.

Итак, рассмотренные с точки зрения пищи сравниваемые нами мифы могут быть классифицированы в соответствии с четырьмя типами противопоставлений:

|                       | M <sub>144</sub> , M <sub>145</sub> :<br>происхождение<br>тимбо | M <sub>158</sub> : утрата<br>чудесной<br>пищи | M <sub>143</sub> : утрата<br>чудесного<br>тимбо | M <sub>150</sub><br>и т. д.:<br>происхождение<br>рыбы |
|-----------------------|---|---|---|---|
| Съедобное/несъедобное | —   | +   | —   | +   |
| Животное/растительное | —   | —   | +   | +   |
| Культурное/природное  | —   | —   | +   | —   |
| Добытое/отвергнутое   | +   | —   | —   | +   |

Помимо пищевого аспекта все эти мифы обладают также аспектом сексуальным. Южноамериканские языки, как и все остальные, указывают на то, что эти два аспекта тесно связаны между собой. Тупари обозначают совокупление выражениями, обладающими буквальным смыслом «съесть влагалище» (кюмя ка) и «съесть пенис» (анг ка) (Caspar, I, p. 233–234). То же самое наблюдается и в языке Мундуруку (Strömer, S. 133). В диалектах Каингангов Южной Бразилии есть глагол, который одновременно обозначает «совокупляться» и «есть»: чтобы избежать двусмысленности, в конкретном контексте может возникнуть необходимость уточнить — «пенисом» (Henry, p. 146). Один миф Кашибо (M<sub>160</sub>) рассказывает, что сразу после сотворения, человек попросил есть; и солнце научило его, как сеять и сажать манис, бананы и другие съедобные растения. Тогда человек спросил у своего пениса: «А ты, что ты хочешь поесть?» Пенис ответил: «Женские половые органы» (Métraux, 7, p. 12–13.)

Тем не менее примечательно, что в вышеупомянутых мифах сексуальный код оказывается очевиден только в отношении к мужскому полу: имеется в виду откровенно названный и подробно описанный пенис тапира. Когда речь идет о женщинах, сексуальный код переходит в невыраженную форму и скрывается за пищевым кодом: имеется в виду средство для рыбной ловли (тимбо) и объект рыбной ловли (рыба) как добытое, а чудесная пища или чудесная отравка как отвергнутое...

Чтобы понять, почему отсутствует равенство между этими двумя кодами, нужно обратить внимание на один этнографический факт. Индейцы Бразилии в своей половой жизни обнаруживают особую чувствительность к запахам женского тела. Тупари верят в то, что запах влагища старой женщины вызывает мигрень у ее партнера-мужчины, а тот же запах у молодой женщины безвреден (Caspar, I, p. 210). При виде сгнившего и полного червей плода Маир демиург-южноамериканский ястреб восклицает: «Он мог бы стать очаровательной женщиной!»; и плод превращается в страстную женщину (Huxley, p. 190). В мифе Такана ягуар отказывается изнасиловать одну индеанку, понюхав ее вульву, которая, как ему показалось, пахла гнилым мясом (Hissink-Hahn, p. 284-285). В одном уже цитировавшемся мифе Мундуруку (M<sub>58</sub>) рассказывается, что, после того как звери создали влагища для первых женщин, броненосец потерял каждое из них гнилым орехом; отсюда и возник присущий им запах (Murphy, I, p. 79)<sup>98</sup>.

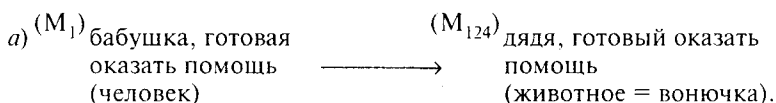
Таким образом, мы вновь встречаемся со зловонием и гниением — на сей раз описанными в терминах анатомического кода, — в отношении которых мы уже установили, что они коннотируют с природой, будучи при этом противоположны культуре. А женщина везде рассматривается как природный феномен, даже у матрилинейных и матрилокальных Бороро, чей мужской дом, посещение которого строго запрещено противоположному полу, играет роль святилища в религиозной жизни, и в то же время для всех живущих он представляется образом единения душ.

Как человечество, пребывая в первобытном состоянии, питалось гнилым деревом, а следовательно, несъедобной пищей, как отравы для рыбной ловли — также относящаяся к несъедобной пище — может быть приравнена к слизи, покрывающей ребенка, если ребенок произошел из непосредственного соединения мужчины с животным, т. е. с природой, или из покрывающей женщину грязи, если та образовалась в результате занятия готовкой, которая является следствием непосредственного соединения женщины с культурой, так же и зловоние является природным проявлением в несъедобной форме женственности, естественное выражение которой — молоко — представляет собой ее съедобный аспект. Влагищный запах оказывается двойником пищевой функции: будучи первичным по отношению к ней, он является ее обращением и может рассматриваться в качестве ее причины, поскольку предшествует ей во времени. Таким образом, анатомический и физиологический код воссоздает стройную в логическом отношении схему, первоначально представляющую в терминах пищевого кода, согласно которому двуутробка, соответствующая той гнили, что до приобщения к сельскому хозяйству была пищей людей, вполне может служить основанием появления сельского хозяйства (с. 176)<sup>99</sup>. Но в этом случае речь идет о девственной двуутробке. Став матерью, женщина оказывается подобной кормящей двуутроб-

ке. Если же ее занятия сводятся только к половой жизни, то от нее просто дурно пахнет.

Все сказанное присутствует в мифе Бороро о происхождении болезней ( $M_5$ ) в неявной форме. Мы видели, что молодая героиня, пожирательница рыбы и первооткрывательница смерти, может быть превращена в двуутробку, чьи атрибуты мы подвергли видоизменению, доведя их до определенного предела (с. 236). В таком виде она повторяет свою умершую бабушку, которая отравляла зловонными кишечными газами собственного внука и, следовательно, выполняла функцию вонючки (см. выше, с. 171). Это последнее уподобление косвенным образом подтверждается мифом об Азарэ ( $M_{124}$ ) благодаря симметричности, которая обнаруживается между ним и мифом о Разорителе Птичьих Гнезд ( $M_1$ ), принадлежащем к той же группе мифов, что и  $M_5$ . Вонючка, отличающаяся смертоносным пуканьем, фигурирует также в мифах Тоба и Матако (Métraux, 5, p. 128-129; 3, p. 22-23). Она является источником происхождения смерти в мифе Офайе ( $M_{75}$ ).

Мы доказали существование параллелизма между готовыми оказать помощь животными, которые действуют в  $M_1$  и  $M_{124}$ . В связи с этим мы также заметили, что появляющийся последним четвертый персонаж каждого мифа оказывается уже не простым животным, но каким-нибудь родственником: бабушкой в  $M_1$ , которая, снабжая волшебной палочкой героя, придает своим действиям позитивный характер; дядей в  $M_{124}$ , который, являясь вонючкой, убивает своей смертоносной жидкостью крокодила и действия которого носят негативный характер. Таким образом, переходя от одного мифа к другому, мы наблюдаем происходящее превращение:



И поскольку мы также доказали, что  $M_1$  и  $M_5$  симметричны по отношению друг к другу, уже не приходится удивляться, что благодаря посредничеству  $M_{124}$  теперь подтверждается превращение:



После того как мы пришли к этому заключению, становится понятным, что в двух следующих друг за другом эпизодах в мифе о происхождении болезней показаны два вполне понятных способа поведения, которым может следовать женщина, не желающая вести себя как мать: один из них — когда речь идет о бабушке, т. е. о женщине, уже прошедшей детородный возраст, — обусловлен причинами физического характера, а другой — когда дело касается молодой женщины, которая уже стала матерью и которую неутолимое обжорство побуждает бросить своего ребенка, — нужно отнести к моральной сфере. Одна убивает метонимически своим пуканьем (часть тела), другая — своими болезнями, которые она выделяет метафорически, не имея возможности освободиться от вошед-

шей в ее организм пищи. Какими бы отличными друг от друга ни были эти два вывода, они восходят к одному и тому же доказательству: если вы лишите женственность материнства, останется лишь зловоние.

\* \* \*

Все только что сказанное представляет собой новый способ изложения «доказательства посредством двуутробки» (с. 165–176). Теперь вернемся к мифу Арекуна, чтобы рассмотреть его с других точек зрения, что, впрочем, вновь приведет нас к уже сказанному.

Для начала выделим одну деталь, позволяющую путем, отличным от того, которым мы двигались до сих пор, придать большую прочность группе мифов о «соблазните-ле-тапире». Безусловно, эта группа заслуживает специального исследования, которое не может быть предпринято в данной работе, где мы ограничиваемся лишь обозначением его контуров<sup>100</sup>.

Когда индейцы из М<sub>145</sub> решают убить самку-тапира, опустошившую их плантации, герой — которому этот тапир приходится женой и плюс ко всему женой беременной — упраскивает их такими словами: «Если вы хотите убить этого тапира, то убейте его выстрелом из лука под мышку, но не в живот... Вы можете его убить, но не в живот! Вы можете выстрелить в голову или в лапы, но не в живот!» (К.Г., I, р. 70). Эта попытка перечислить различные части тела, которые могут быть поражены стрелами, исключая лишь одну из них, напоминает аналогичный сюжет в мифе Бороро, кратко изложенный в начале данной книги (М<sub>2</sub>, с. 53–54); на тот интерес, что он вызывает, мы уже обращали внимание (с. 200). Чтобы отомстить индейцу, изнасиловавшему его жену, Байтоного выпускает в него поочередно несколько стрел, восклицая при этом: «Получай эту рану в плечо, но не умирай! Получай эту рану в руку, но не умирай! Получай эту рану в бедро, но не умирай! Получай эту рану в ягодицу, но не умирай! Получай эту рану в ногу, но не умирай! Получай эту рану в лицо, но не умирай! Получай эту рану в бок... и умри!» (Colb., р. 202–203)<sup>101</sup>. Однако мы помним, что жертва — это мужчина, принадлежащий к клану тапира, а следовательно, он также является «соблазнителем-тапиром». Мы уже приводили этот аргумент, чтобы выявить отношения корреляции и оппозиции М<sub>2</sub> (мифа о происхождении земной и благодетельной воды) с мифом Кайапо о Беркоророти (М<sub>125</sub>), где объясняется происхождение небесной и несущей гибель воды и где тапир в качестве животного и дичи убит, освежеван и расчленен, в некотором роде, начерно и впопыхах, что контрастирует с той утонченной пыткой, которой в М<sub>2</sub> подвергается самец-тапир. Миф Арекуна дополняет и обогащает это сравнение, поскольку он содержит эпизод того же характера и, как и миф Бороро, выводит на сцену тапира-соблазнителя (самку вместо самца и животное вместо человека). Следовательно, в М<sub>125</sub> тапир, который сохраняет свою животную природу и, можно сказать, чтобы облегчить сравнение М<sub>2</sub> и М<sub>145</sub>, претерпевает идентичное превращение (в себя самого), оказывается жертвой убийства, совершенного на скорую руку, в то время как в М<sub>2</sub> и М<sub>145</sub> (противостоящих друг другу в двух отношениях: самка-самка и человек-животное) тапир является жертвой тщательно совер-

шенного убийства, но совершенного в значительной степени с иными намерениями, поскольку речь здесь идет либо о том, чтобы, прежде чем убить, изранить ему все тело ( $M_2$ ), либо ( $M_{145}$ ) о том, чтобы убить — неважно, в какое место будет поражен тапир, — прежде чем ранить определенную точку его тела ( в данном случае — живот, из-за чего возникает риск не сохранить в неприкосновенности и ребенка):

$M_{125}$  (тапир  $\rightarrow$  тапир) =  $f$ (убийство на скорую руку):

$M_2$  (тапир  $\rightarrow$  человек) =  $f$ (тщательно исполненное убийство: ранить  $>$  убить);

$M_{145}$  (человек  $\rightarrow$  тапир) =  $f$ (— — : убить  $>$  ранить).

Для подкрепления этой системы уравнений уточним, что роль мужчины из  $M_2$ , принадлежащего к клану тапира, может быть сведена к «функции тапира», взятой на себя человеком, в то время как роль самки-тапира из  $M_{145}$  представляет собой «функцию человека» (матери и супруги), взятую на себя животным.

Перейдем теперь ко второму аспекту  $M_{145}$  (версия Арекуна) и  $M_{144}$  (версия Вапидиана): почему происхождение отравы для рыбной ловли оказывается связанным с мотивом тапира-соблазнителя? Мы собираемся доказать, что эта связь предполагает в высшей степени своеобразное понимание места отравы растительного происхождения в системе сушностей, однако сначала изложим один новый миф — миф о происхождении кураре — отравы для охоты, но не для рыбной ловли. Кураре ведет свое происхождение от маленького племени, говорящего на карибском языке и живущего между реками Тромбетас и Качорро.

#### *$M_{161}$ . Кашуйана: происхождение кураре*

Жил-был некогда молодой холостяк, который поселился далеко от своих сородичей, в одиноко стоящей хижине. Вернувшись как-то с особенно удачной охоты, он поджарил принесенную дичь и съел ее, за исключением самки обезьяны гуариба (*Alouatta* sp.), которую оставил до следующего дня в копильне. Потом он лег спать.

Проснувшись, мужчина захотел съесть обезьяну, прежде чем идти на охоту, но при виде тела, шерсть которого была опалена, он ощутил какое-то отвращение. Его охватил гнев: «Что мне сделала эта обезьяна? Я голоден, но я не могу ее съесть!» Однако он оставил обезьяну в копильне и ушел охотиться.

Вечером он пообедал дичью, которую убил в течение дня, и сказал: «Завтра я съем обезьяну...» Наступил следующий день, и повторилась та же сцена; достаточно было одного взгляда на обезьяну, чтобы желание отведать ее исчезло, до такой степени она казалась дородной и красивой. Бросив последний взгляд на обезьяну, мужчина вздохнул: «Если б она могла превратиться для меня в женщину!»

Когда он вернулся с охоты, еда была уже готова: мясо, бульон, лепешки... То же повторилось и на следующий день после рыбной ловли. Индеец задает себе вопросы, остающиеся без ответа, шарит в хижине — и наконец находит в своем гамаке миниатюрную женщину: женщина объясняет ему, что она и есть та обезьяна, которую он пожелал себе в жены.

Когда кончился медовый месяц, мужчина привел свою жену в дерев-

ню, чтобы представить ее родителям. Затем наступил черед жены ввести мужа в круг своей родни — в семью обезьян, хижина которых находится на дереве. Женщина помогает мужчине взобраться: на следующий день она вместе с другими обезьянами уходит. Ни она, ни они больше не возвращаются, и герой, не в силах слезть самостоятельно, остается на вершине дерева, лишенный возможности передвигаться.

Однажды утром мимо пролетает королевский гриф. Он интересуется у мужчины тем, что произошло; тот рассказывает ему свою историю и объясняет, в какое трудное положение он попал. «Подожди немного!» — говорит гриф, пытаясь чихнуть. Из его носа вылетает сопля, повисает до земли и превращается в лиану. Но эта лиана была такой тонкой, что мужчина побоялся, что она может оборваться под его тяжестью. Гриф позвал тогда орла-гарпию (*порт.* «gavião-real»), тот чихнул в свою очередь, и струи его сопель образовали более толстую лиану, по которой герой соскользнул вниз [cf. M<sub>116</sub>-M<sub>117</sub>]. Прежде чем удалиться, орел-гарпия предложил ему средство для отмщения: нужно срезать лиану, называемую «стрела орла-гарпии», приготовить ее в соответствии с его советами, а затем, надлежащим образом обратившись к своему покровителю, идти охотиться на обезьян гуариба.

Мужчина так и сделал. Все обезьяны гуариба были убиты, за исключением одного малыша, от которого и произошли все современные обезьяны (Frikel, I, p. 267-269).

По поводу этого мифа можно было бы сказать многое. Действительно, отравы для охоты (а некогда, возможно, и для войны) племени Кашуйана изготовлена из лианы. Ее приготовление требует долгого воздержания от всяческих контактов, прямых или косвенных, с женским телом, в связи с чем это дело поручают молодым холостякам. Туземцы считают орла-гарпию самым могущественным колдуном потустороннего мира<sup>102</sup>. Наконец, хотя сегодня отравы служат главным образом для охоты на обезьян коата (чье мясо ценится в наибольшей степени и потребляется во время ритуалов), именно кистью из шерсти гуариба — бородатых обезьян — туземцы обмазывают свои стрелы отравой (*op. cit.*, p. 269-274). Этот вид обезьян примечателен вдвойне: как в своем отношении к отраве, так и к гнили. На гуариба обычно охотятся отравленными стрелами. Но «даже будучи серьезно раненным, бугио [= гуариба] цепляется за ветки дерева, висая в воздухе на одном хвосте. Говорят, что он может оставаться в таком положении несколько дней и падает только тогда, когда его тело уже наполовину разложилось» (Ihering, vol. 33, p. 261). Таким образом, чтобы гуариба сгнила, она должна уступить отраве, в отличие от двутрубки из мифов Же, которая, сгнившая и замаранная, сама становится отравой. Как бы то ни было и чтобы не отклоняться от нашей цели, которая заключается в выявлении общих черт в мифах об отраве растительного происхождения, мы выделим лишь несколько аспектов одной сложной проблемы.

Первая черта прямо бросается в глаза: отравы возникают всегда из телесной грязи — из грязи женского тела (M<sub>143</sub>), детского тела (от M<sub>144</sub> до M<sub>146</sub>), из сопель (M<sub>161</sub>) — здесь, как мы видим, два вида лиан рождаются из сопель птиц-покровительниц, хотя, признаем, ничто не указывает

на то, что ядовитый вид лиан имеет аналогичное происхождение. Более того, грязь в наиболее важных мифах носит гиперболизированный характер: она возникает в результате чересчур активного приготовления еды ( $M_{143}$ ), принадлежит вдвойне «природному» ребенку (рожденному вне брака сыну зверя —  $M_{145}$ ) или птице, обладательнице отравы, чьи сопля описываются (будучи противопоставлены соплям другой птицы) как в особой степени обильные ( $M_{161}$ ).

По поводу наших наблюдений прежде всего могут сказать, что, для того чтобы привести нас к отраве, все мифы должны пройти через некое подобие ущелья, узость которого странным образом сближает природу и культуру, животное начало и человеческое.

Женщину Мундуруку ( $M_{143}$ ) берет под свое покровительство лягушка, и женщина служит ей как кухарка, т. е. в качестве культурного агента. Герой Арекуна ( $M_{145}$ ) позволяет обольстить себя самке-тапиру, а герой Кашуйана ( $M_{161}$ ) — обезьяне. Природа повсюду подражает миру культуры, но все выворачивает наизнанку. Готовка, какой требует для себя лягушка, оказывается противоположной готовке людей, поскольку лягушка приказывает героине освежевать дичь, поместить мясо в копильне и положить шкуры в огонь, что противоречит *здравому смыслу*: действительно, дичь коптят в собственной шкуре, а горящие внизу дрова обеспечивают медленный огонь<sup>103</sup>. В мифе Арекуна такая характеристика мира, наоборот, обнаруживает себя в еще большей степени — самка-тапир покрывает своего приемного сына клешами под видом жемчужин: «Она нацепила их ему вокруг шеи, на ноги, на уши, на тестикулы, под руки, по всему телу» (K.G., I, p. 69); ядовитая змея ей представляется противнем для жарки лепешек из маниока, собака — ядовитой змеей... Героя Кашуйана неотступно преследует видение, превращающее копченный труп обезьяны в человека.

Таким образом, недостаточно признать, что в этих мифах животное начало преобразуется в культурный феномен и в человеческое начало. Природа и культура, животное и человеческое начала оказываются здесь взаимно проницаемыми. Из одного царства можно свободно и беспрепятственно переходить в другое: между ними не только не существует какой-либо пропасти, но они перемешиваются друг с другом до такой степени, что каждый термин, относящийся к одному из царств, тотчас же вызывает в памяти соответствующий термин, который принадлежит другому царству и может быть применим к нему, так как он его обозначает от обратного.

Однако не было ли вызвано это особое ощущение обоюдной прозрачности природы и культуры, поэтично переданное поведением героя  $M_{161}$ , изголодавшегося, но тем не менее неспособного есть дичь, вид которой вызывает у него образ изящной и очень недостающей ему супруги, определенным пониманием роли и функции отравы? Во взаимных отношениях природы и культуры отравя осуществляет нечто вроде короткого замыкания. Это есть природная субстанция, которая, как таковая, внедрилась в культурную деятельность — охоту или рыбную ловлю — и в высшей степени упростила ее. Отравя превосходит возможности человека и те обычные средства, которыми он располагает, она наполняет его поступки неким содержанием и предвосхищает получаемые благодаря им результаты, она действует быстрее и с большей эффективностью. Те-



перь становится понятно, что туземная мысль видит в ней вторжение природы в культуру. Природа моментально захватывает культуру: на операцию по их объединению, в результате которого соответствующие им части станут неразличимыми, требуется лишь несколько мгновений.

Если мы верно истолковали туземную философию, использование отравы предстанет перед нами в качестве некоего культурного акта, непосредственным образом порожденного свойством, присущим природе. В рамках туземной проблематики отравы в данном случае будет обозначать точку, указывающую на изоморфизм природы и культуры и образующуюся как результат их взаимопроникновения.

Это природное существо, включающееся без посредника в культурный процесс, в целях искажения данного процесса принимает образ *соблазнителя*, поскольку его только таким и описывают. Действительно, соблазнитель является существом, поведение которого лишено социального статуса — в противном случае он не был бы соблазнителем в исключительной степени — и который действует лишь сообразно своим природным характеристикам — физической красоте, сексуальной силе, — с тем чтобы разрушить установленный в обществе порядок вступления в брак. Вследствие этого он также выражает насильственное вторжение природы в самую сердцевину культуры. Отсюда понятно, что отравы для рыбной ловли может оказаться порождением тапира-соблазнителя или, по меньшей мере, соблазнительницы. Ибо человеческое общество, которое есть прежде всего сообщество мужчин, не признает равенства между фактами соблазнения женщины мужчиной и мужчины женщиной. Если противоположность между природой и культурой соответствует противоположности женского и мужского, что характерно практически для всех народов мира и уж, во всяком случае, для народностей, упоминаемых в этой работе, тогда соблазнение человека животным-самцом может привести только к результату, имеющему природный характер, что соответствует действию

$$a) \text{ природа} + \text{природа} = \text{природа},$$

и, таким образом, женщины, соблазненные тапиром, превращаются в рыб, в то время как соблазнение мужчины зверем-самкой удовлетворяет действию

$$b) \text{ культура} + \text{природа} = (\text{природа} \equiv \text{культура}),$$

результатом которого становится отравы для рыбной ловли, являющаяся в форме существа смешанного характера и с двойной половой принадлежностью, изображенного в мифе Арекуна ( $M_{143}$ ) в виде ребенка, без сомнения, принадлежащего к мужскому полу, однако его тестикулы еще не достигли зрелости и способны породить лишь слабо действующий вариант отравы. Но принадлежность обоих этих действий к одной группе мифов вытекает из того факта, что в результате первого из них женщины не становятся каким бы то ни было животным. Превратившись в рыб, они устанавливают отношение дополнительности с тимбо и оказываются материалом для своих же действий<sup>104</sup>.

В технике рыбной ловли соблюдены и дополнительные условия, содержащиеся в мифе, поскольку мужчины и женщины выполняют здесь различные функции. Роль первых деятельна, они готовят и непосредственно используют тимбо, а также вступают в прямой контакт с живой рыбой. Роль вторых пассивна; она состоит в том, чтобы собираться ниже по течению реки в ожидании плывущей по поверхности воды мертвой рыбы, которую женщинам только и остается, что собрать<sup>105</sup>.

[Мифический план]

[Эмпирический план]

$$а) \quad \frac{(M_{143})}{\text{женщины:}} \quad \frac{(M_{145})}{\text{ребенок мужского пола:}} :: \frac{\text{мужчины:}}{\text{тимбо}} \quad \frac{\text{женщины:}}{\text{рыбы}}$$

Хиазм возникает в результате того, что в мифическом плане превращение женщин в рыб реализовано активным образом, а превращение ребенка в тимбо воспринято пассивно, в то время как в эмпирическом плане деятельность оказывается присущей мужчинам, а пассивность — женщинам.

Доказательством этого является ошибка, совершенная героиней Мундуруку из  $M_{143}$ . Женщина сохранила бы свою столь ценную физиологическую токсичность, если бы ее взгляд был обращен вверх по течению, чтобы она не могла видеть плавающую вокруг еще живую рыбу, — если бы, следовательно, она соблюдала правило местонахождения во время рыбной ловли, касающееся обоих полов. Бросив взгляд вниз по течению, чтобы увидеть, как подыхает рыба, она нарушает именно это правило, поскольку мужчины, стоящие среди живой рыбы выше по течению, смотрят вниз, в то время как женщины, чьи взгляды обращены к верховьям, поджидают мертвую рыбу, которую несет речной поток. Эта узурпация не предписанной женщинам роли влечет за собой последствия трех родов: животная по своей природе отравя превращается в растительную, культурное — в природное, принадлежащее женщинам — в принадлежащее мужчинам.

Заметим также, что уравнение

[Эмпирический план]

$$б) \quad (\text{мужчины : женщины : : вверх по течению : вниз по течению})$$

оказывается возможным благодаря усилению двух противопоставлений в мифе Арекуна ( $M_{145}$ ), в котором обнаруживается столкновение не женщин и мужчин, а людей и птиц, питающихся рыбой. Эти птицы по отношению к людям занимают то же место, что и женщины по отношению к мужчинам во время рыбной ловли, поскольку другой гайанский миф описывает водоплавающих птиц такими словами: «...все птицы, живущие ныне на берегу стоячих водоемов, в тине, кормятся рыбой и разложившимся мясом» (K.G., I, p. 262). Птица туййу (амазонское название вида *Mycteria*, южнее он носит имя йабиру), в качестве посла водоплавающих птиц играющая в  $M_{145}$  роковую роль, персонафицирует тот вид, представители которого тысячами слетаются на сдохшую рыбу и съедают ее

столько, что, как полагают, в случае отсутствия этих птиц воздух оказался бы зараженным испарениями, выделяемыми во время гниения органики (Ihering, vol. 36, p. 208-209). Таким образом, птицы, ждущие, когда рыба подойдет, чтобы съесть ее, могут превратиться в женщин, которые во время рыбной ловли ждут, когда рыба подойдет (убитая в результате действий мужчин), чтобы овладеть ею. Эпизод, в котором птицы требуют, чтобы рыбная ловля проходила в глубоком месте, объясняется посредством превращения

в) (мужчины/женщины) : (вверху по течению/внизу по течению) : : (люди/птицы) : (река/водоем у подножия водопада).

Это последнее уравнение очень важно, ибо позволяет доказать, что утрата человеческого по своему происхождению тимбо имеет в  $M_{145}$  ту же причину, что и в  $M_{143}$ . В одном мифе женщина-обладательница тимбо теряет эту свою способность, оказываясь — по собственной вине — в положении, характерном для мужчины. В другом ребенок-обладатель тимбо умирает, будучи — по вине птиц-превращенных женщин, занимающихся рыбной ловлей, — перемещенным в низкое положение (у подножия водопада), сопоставимое с низовьем реки, которое является позицией, занимаемой женщинами. Это обращение схемы, общей для обоих мифов, сопровождается обращением их заключений, состоящих, соответственно, в утрате необыкновенного тимбо ( $M_{143}$ ) и возникновении обычного тимбо ( $M_{145}$ ).

Вернемся теперь к проблематике, имеющей отношение к отраве. Миф Арекуна связывает происхождение отравы с радугой, и мы уже высказали предположение (с. 233-234) о том, что героиня мифа Бороро о происхождении болезней ( $M_3$ ), жадно поедающая пойманную с помощью тимбо рыбу, может быть связана с метеорическим феноменом. На самом деле, она является матерью болезней, а мы установили, что во всей тропической Америке причиной за возникновение болезней — по крайней мере, когда они принимают форму эпидемий, — обычно возлагают на радугу. Попытаемся углубить подобное понимание.

В отличие от старости, несчастные случаи, война и эпидемии оказываются причинами огромных потерь демографического плана. В этом и заключено то общее, что объединяет их с отравой для рыбной ловли, которая, как мы знаем, производит среди живых существ, населяющих реки, опустошения, не сопоставимые с результатами, достигаемыми при помощи других средств. Такое объединение болезни и рыбной ловли с применением отравы не является умозрительным, поскольку оно служит аргументом одного гайанского мифа.

#### *$M_{162}$ Карибы: происхождение болезней и отравы для рыбной ловли*

В древние времена люди не знали болезней, страдания и смерти. Не возникало скор. Все были счастливы. Лесные Духи жили тогда среди людей.

Однажды один из них, приняв облик женщины с грудным младенцем, нанес визит индейцам, которые предложили ему поесть такое горячее и так остро приправленное рагу, что сверхъестественная женщина была

обожжена «до самого сердца». Она сразу же попросила попить, но ее негостеприимная хозяйка сослалась на отсутствие воды. Тогда Дух, оставив своего ребенка в хижине, побежал на реку утолить жажду. Как только он ушел, злая женщина бросила ребенка в стоявший на огне котелок с кислой водой.

Вернувшись в хижину, Дух начал везде искать своего ребенка: проходя мимо котелка, она<sup>81</sup> машинально помешала варившееся в нем рагу разливательной ложкой и увидела, что на поверхность всплыл маленький труп. Вся в слезах она осыпала индейцев упреками и объявила им, что отныне, даже если они будут плакать так, как заставили плакать ее, их дети будут умирать. Кроме того, женщинам предстоит страдать от родовых мук. Что же касается мужчин, то им придется уже не только вычерпывать своими тыквенными бутылками реки для того, чтобы выгresti оттуда рыбу, но и наполнять их заново, чтобы сохранилось ее изобилие. Отныне они должны будут постоянно работать, много и упорно трудиться и преодолевать большие трудности ради того, чтобы корнями отравить пруды. Наконец, Лесной Дух убил женщину, совершившую преступление, и оскорбил детей, грубо надругавшись над их матерью. Поскольку Духи питают отвращение к патату, он исчез только тогда, когда было произнесено это слово (Roth, I, p. 179. Анализ данного мифа см. ниже, с. 292-293).

Мифы Бороро ( $M_5$ ) и Кайапо ( $M_{140}$ ) о происхождении болезней превращают деревню, жители которой занимаются коллективной ловлей рыбы, в жертву — равным образом коллективную — первой эпидемии. Два мифа Бороро ( $M_2$ ,  $M_3$ ) ставят приход культуры в зависимость от массового истребления населения. Из анализа этих двух мифов вытекает (с. 54-58), что переход от природы к культуре соответствует в туземной мысли переходу от протяженности к прерывности.

Проблематика, связанная с отравой для рыбной ловли, подводит нас к следующей мысли: с семантической точки зрения, место отравы оказывается там, где переход от природы к культуре осуществляется без нарушения связи или почти без нарушения. Добавим, что в том понятии, в которое туземцы превращают отраву, имеющую растительное происхождение, интервал между природой и культурой, существующий, безусловно, всегда и повсюду, оказывается сведенным к минимуму. Вследствие этого отравы для рыбной ловли или для охоты может быть определена как максимальная протяженность, которая порождает максимальную прерывность или, если угодно, как союз природы и культуры, определяющий их разъединение, поскольку одна происходит от величины протяженной, а другая — от величины дискретной.

Таким образом, если миф Арекуна ( $M_{145}$ ) о происхождении отравы для рыбной ловли содержит некий эпизод — к которому мы еще вернемся и о котором здесь лишь коротко упомянем, — ставящий анатомическую прерывность живых видов в зависимость от разделения радуги на части — иными словами, устанавливающий зоологический порядок, который, как и порядок, приходящий из других областей, позволяет культуре одержать верх над природой, то это отнюдь не является случайностью (L.-S. 8, 9: *passim*). За данной рядомположенностью разных тем, от-

личающихся по своему внешнему виду известной пестротой, смутно видится становление диалектики малых и больших интервалов, или, если позаимствовать соответствующие термины из музыкального языка, — хроматических и диатонических. Все происходит так, как если бы южно-американская мысль, решительно пессимистичная по своему духу и диатоническая по своей ориентации, признавала бы за хроматизмом некую врожденную опасность, заключающуюся в том, что большие интервалы, необходимые в культуре для ее существования, а в природе — для того чтобы она могла быть помыслена человеком, происходят лишь из саморазрушения изначальной протяженности, мощь которой постоянно дает себя ощущать в тех редких пунктах, где она уцелела: либо во благо человеку в форме отравы, обладателем которой он себя показал, либо во вред ему в радуге, которую он неспособен поставить под свой контроль.

Хроматический характер отравы принадлежит к идеологическому плану, поскольку он зависит от представления об очень малом интервале, существующем между природой и культурой. Хроматизм радуги носит эмпирический характер и является чувственно воспринимаемым. Но если, оставаясь в русле соображений, изложенных ранее, можно было бы признать, что хроматизм, рассматриваемый в качестве категории рассудка, предполагает сознательное или бессознательное восприятие цветной схемы, то в таком случае некоторые размышления Жан Жака Руссо о хроматизме могут вызвать еще больший интерес: «Данное слово происходит от греческого *χρῶμα*, что означает *цвет*, а причина заключается либо в том, что греки обозначали этот род явлений красными или окрашенными в различные цвета буквами, либо, как говорят некоторые авторы, в том, что явление, относимое к *хроматическому* порядку, лежит между двумя иными явлениями, подобно тому как цвета находятся между белым и черным; по мнению же других авторов — в том, что явления этого порядка вносят в диатонизм разнообразие и придают ему красоту своими полутонами, производящими в музыке такой же эффект, какой разнообразие цветов вызывает в живописи» (*Словарь музыки*, ст. «Хроматизм»).

Вряд ли нужно специально подчеркивать, что мы, как и Г. Руже (который в своей недавно вышедшей статье главным образом и рассматривает проблему раннего хроматизма), употребляем этот термин в очень широком значении, предполагающем использование малых интервалов и покрывающем как греческое, так и современное понимание этого термина, которые, если рассматривать их в иных аспектах, отличны друг от друга, но сохраняют то общее, что может отличать слово *хроматизм* в музыке и в живописи. Мы, впрочем, продолжим цитировать Руссо, с тем чтобы показать, что в южноамериканском понимании хроматизма (задуманного прежде всего в терминах визуального кода) не содержится ничего странного и экзотичного, поскольку, начиная от Платона и Аристотеля, жители западных стран выражают по отношению к нему (но на этот раз — в области музыки) такое же недоверие и приписывают ему ту же двусмысленность, ассоциируя его со страданием и трауром, подобно тому как индейцы Бразилии связывают его с радугой: «Хроматический лад великолепен для выражения боли и печали: его обретение силу Звук, следуя в восходящем движении, разрывает душу. Не меньшая энер-

гия отличает его и в нисходящем движении; в этом случае можно предположить, что слышны настоящие стоны... Наконец, чем больше в этом ладу энергии, тем в меньшей степени его следует употреблять. Подобно тем изысканным блюдам, изобилие которых вскоре начинает вызывать отвращение, он настолько же очаровывает в случае своего умеренного употребления, насколько становится отталкивающим, когда им злоупотребляют» (*цит. соч.*). К этому Литтре<sup>82</sup>, который цитирует начало статьи Руссо, добавляет: «Хроматизм, хроматическое выражают томный, мягкий, жалобный характер течения беседы» (ст. «Хроматизм»).

Здесь уместно напомнить, что в Гайане радуга носит имя двуутробки. Рассуждение, весьма отличное от того, которое мы в данный момент рассматриваем, позволило нам увидеть в этом уподоблении эффект очень малого интервала, благодаря чему в персонаже двуутробки, какой она была задумана в мифах, можно обнаружить противоположные в логическом отношении функции — функции существа, способного как дать жизнь, так и привести к смерти (с. 236). Следовательно, двуутробка также является «хроматическим» существом. Разве не дает она отраву своим обольстителям в  $M_{89}$  и не оказывается сама отравой в других мифах из той же группы?

Мы, разумеется, не собираемся утверждать, что образ Изольды может быть сведен к «функции двуутробки». Однако то, что анализ южноамериканских мифов привел нас к возможности превращения темы отравы для рыбной ловли или для охоты в комбинированный вариант соблазнителя и отравителя социального плана и что в отношениях между природой и культурой они представляют собой как бы две модальности, относящиеся к области малых интервалов, оказывается достаточным для того, чтобы убедиться во взаимопревращаемости любовного напитка и вызывающего смерть снадобья — что объяснимо иными причинами, чем просто результатом благоприятного стечения обстоятельств, — и все это дает возможность поразмышлять о глубинных причинах хроматизма *Тристана*.

Часть пятая  
**Деревенская симфония**  
**в трех частях**

«Но понимаешь ли ты столь же отчетливо, что это не сказки, очень похожие на туманные небылицы, и незряшные вымыслы, которые поэты и другие писатели, сочиняющие неправдоподобные истории, измышляют ради своего удовольствия, — ни дать ни взять пауки, что прядут свои полотна, не располагая ни материалом, ни каким бы то ни было замыслом: совершенно очевидно, что они содержат в себе много случайных вещей, а также воспоминаний о разного рода несоответствиях, подобно математикам, которые считают, что радуга является лишь видимостью разнообразной цветной живописи, возникающей в результате преломленного видения нами грозовой тучи: поэтому такая выдумка и производит впечатление некоего основания, дающего новый поворот нашему рассуждению, который приводит к рассмотрению некоей иной истины».

*Плутарх, Об Изиде и Озирисе; § X<sup>83</sup>.*



# I. Дивертисмент на народную тему

**В**ернемся теперь к референтному мифу и подведем итоги. На чем мы остановились?

Мы выяснили, что мифы Бороро ( $M_1$  и  $M_3$ ) и Же (от  $M_7$  до  $M_{12}$ ) принадлежат к общей группе мифов и переход от одного к другому возможен путем определенных превращений. Главное из них относится к этиологическому плану, поскольку мифы, героем которых является Разоритель Птичьих Гнезд, предстают перед нами то как мифы о происхождении воды ( $M_1$ ), то как мифы о происхождении огня (от  $M_7$  до  $M_{12}$ ). Мифы Бороро иллюстрируют первый случай, мифы Же — второй. Думаем, нет необходимости напоминать, что речь идет не об огне и воде вообще. Огонь в данном случае — это огонь домашнего очага, а вода — та, которая гасит домашние очаги, являясь в виде грозы и дождя.

Данное противопоставление подтверждается следующим: во всех мифах успешность действий героя во время путешествия, которое приводит его либо в царство душ, обладательниц воды (Бороро), либо к ягуару, обладателю огня (Же), непосредственно или опосредованно поставлена в зависимость от определенных мер предосторожности по отношению к шуму: не провоцировать шум самому и не быть спровоцированным шумом; для упрощения скажем так: *поведение под знаком молчания* или *поведение под знаком глухоты*. Даже в мифе Шеренте ( $M_{12}$ ), в котором этот мотив, казалось бы отсутствует, он все же проведен в самом конце в форме как бы некоего раскаяния: вернувшись в деревню и принеся жареное мясо, герой становится мишенью для вопросов со стороны своих близких, но *прикидывается глухим*, убеждая их, что мясо было просто поджарено на солнце (с. 73). Его поведение под знаком глухоты сочетается, таким образом, с поведением под знаком молчания героя Бороро, в то время как у героя мифа Апинайе ( $M_9$ ) слух оказывается слишком тонким (он слышит призывы гнилого леса), а герой мифа Тимбира ( $M_{10}$ ) издает слишком много шума во время еды. В результате демаркационная линия смещается и теперь уже проходит через группу мифов Же, оставляя по одну сторону мифы Бороро и Тимбира (поведение под знаком молчания, которое более или менее эффективно), а по другую — мифы Апинайе и Шеренте (поведение под знаком глухоты, которое также более или менее эффективно).

И в негативном, и в позитивном плане все мифы связаны с происхождением приготовления пищи на огне. Они противопоставляют данный способ питания тому, который присущ хищникам, едокам сырого мяса, и стервятникам, едокам гнилого мяса. Но — и в этом состоит третье различие — мифы упоминают разные формы каннибализма: воздушный (южноамериканский ястреб), водный (пираны) в мифе Бороро и земной в мифах Же, но при этом либо естественный и предполагающий потребление сырого мяса (хищное животное), либо сверхъестественный и предполагающий потребление жареного мяса (людоедка из мифа Апиняе).

После этого анализа полученных в исследовании результатов мы могли бы считать нашу задачу выполненной, если бы не существовало еще двух вопросов.

Во-первых, почему мифы Бороро связывают происхождение грозы и дождя (анти-огня) с последствиями инцеста, в то время как мифы Же не затрагивают эту тему? Без сомнения, отсутствие данной темы не абсолютно, поскольку антагонизм между отцом и сыном (свойственниками в плане матрилинейарной преемственности) здесь заменен антагонизмом между двумя свояками: один из них — взрослый, а другой — ребенок. Но вместо прямой ожидаемой инверсии<sup>106</sup> мы видим лишь ослабление противостояния — постоянной величины для мифов этой группы — между людьми различных поколений, связь между которыми устанавливается при посредничестве женщины. И причина возникновения этого ослабления должна быть объяснена.

Во-вторых, как интерпретировать общее для всех или почти всех версий этих мифов странное соединение приготовления пищи на огне и поведения по отношению к шуму?

На самом деле, обе проблемы сводятся к одной, и как только это обнаруживается, появляется и решение. Для того чтобы в этом трудном доказательстве прийти к благополучному исходу, мы позволим себе прибегнуть к методу, который далек от того, чтобы быть признанным ортодоксальным, и который будет состоять в том, чтобы время от времени покидать бразильские мифы ради кратких экскурсов в область общей мифологии и фольклора. Эти подобия выбора обходного пути на самом деле представляют собой его сокращение.

\* \* \*

Если бы этнолога попросили *ex abrupto*<sup>\*84</sup> назвать те случаи, в которых неупорядоченный шум оказывается предписанным обычаем, можно быть уверенным, что он сразу же указал бы на два примера подобного рода: шаривари в рамках европейской традиции и шум, который поднимается или поднимался во многих обществах, называемых примитивными (и даже цивилизованными), по случаю затмений солнца и луны. Рассмотрим эти примеры по порядку.

«Энциклопедия» Дидро и д'Аламбера определяет шаривари следующим образом: «Это слово... обозначает и описывает издевательский шум, устраиваемый при помощи сковородок, тазов, котлов и т. д. по ночам у дверей

людей, вступающих в брак во второй или в третий раз или сочетающихся браком с кем-то, кто значительно отличается от них по возрасту.

Подобные беспорядки порой заходили так далеко, что даже королевы, вновь выходящие замуж, не были от них застрахованы» (ст. «Шаривари»).

Ван Геннеп перечисляет обстоятельства и лиц, которые становятся причиной шаривари: слишком большое несоответствие в возрасте сочетающихся браком; новый брак вдовцов; мужья, избиваемые своими женами; девушки, которые ради более богатого, но очень уж старого претендента или ради иностранца бросают добропорядочного, с точки зрения общественного мнения, возлюбленного; девушки, ведущие распутный образ жизни; беременные невесты, надевающие на свадьбу белый наряд; юноши, которые «продаются» женщине ради ее денег; замужние женщины, замеченные в супружеской неверности; девушки, которые имеют любовниками женатых мужчин; мужья, закрывающие глаза на неверность своих жен; свадьбы, нарушающие запрет на вступление в брак близких родственников. По мнению Дю Канже, у человека, поведение которого спровоцировало шаривари, якобы существовала возможность откупиться, уплатив некую компенсацию Духовному наставнику молодежи<sup>85</sup>. В большинстве случаев, как отмечает Ван Геннеп, шаривари адресованы, скорее, мужчинам, чем женщинам (V.G., vol. 1, кн. II, p. 614-620).

Что же касается шума, поднимаемого во время затмений, то его цель — напугать и таким образом обратить в бегство животное или чудовище, уже готовое проглотить небесное тело. Этот обычай заявляет о себе во всем мире: в Китае, Бирме, Индии, Малайзии; в Африке — и особенно в Дагомее<sup>86</sup> и на соседних с ней территориях; в Америке, начиная от Канады, кончая Перу и включая Мексику. Он был известен уже древним, поскольку его упоминают Тит Ливий и Тацит, и, по-видимому, до самого недавнего времени существовал либо в традиционной форме, либо — что можно наблюдать в Италии, в Скандинавии и даже во Франции — оказался сведенным к мифу, в котором в качестве его причины указывается на веру в то, что затмение вызывает волк, напавший на луну или на солнце.

Что же общего между этими явлениями и каков на самом деле результат, которого пытаются достичь, устраивая подобный шум?

На первый взгляд, ответ кажется простым. Посредством шаривари наказываются заслуживающие порицания союзы, а затмение, по-видимому, представляет собой результат опасного соединения: соединения чудовища-пожирателя и небесного тела, служащего ему добычей. Обыденное толкование шума в связи с затмением привело бы к утверждению, что шум должен обратить в бегство, в одном случае, космологическое животное, которое проглатывает небесное светило, а в другом — «чудовище» социологическое, которое «проглатывает» свою не менее невинную жертву. И однако достаточно просмотреть примеры, приводимые Ван Геннепом, чтобы увидеть, что такое объяснение приложимо не ко всем из них. Иногда шаривари адресовано, скорее, к предположительной жертве, чем к тем, что ведут себя вызывающим образом.

Давайте же попытаемся рассмотреть эти явления с более близкого

расстояния. В соответствии с приведенными случаями шум, как представляется, становится наказанием либо за союз, заслуживающий порицания, либо за полное опасностей разъединение. Но разве не ясно, что первичный феномен не является результатом соединения? Как в случае со свадьбой, так и в случае с затмением, он определяется прежде всего через отрицание: это нарушение порядка, в соответствии с которым, регулярно чередуясь, должны сменять друг друга солнце и луна, день и ночь, свет и тьма, жара и холод; или же — на этот раз в социологическом плане — мужчины и женщины, которые, с точки зрения гражданского состояния, подходят друг другу по возрасту, имуществу и т.д.:

а, б, в, г, д, ..... е, ж, з, ..... и, к, л, .....

То, что обуславливает шум, не является простым соединением двух членов синтагматической цепочки, т.е. ситуацией типа:

а, б, в, г, д, ..... е, ж, з, ..... и, к, л, .....

это нечто более сложное, состоящее, с одной стороны, в *разрыве* синтагматической цепочки, а с другой стороны, во *вторжении* в ту же самую цепочку чуждого элемента, который *перехватывает* — или пытается перехватить — одного из членов цепочки и вызывает, таким образом, разъединение последней.

а, б, в, г, д / е  $\nearrow^x$  / ж, з, ..... и, к, л, м, .....

Понятие перехвата позволяет преодолеть антиномию, существующую между понятиями «разъединение» и «соединение», особенно если уточнить, что оно может затрагивать либо одного из членов некоей виртуальной пары, либо посредника между членами данной виртуальной пары.

Неопубликованное исследование о шаривари, которое принадлежит П. Фортье-Больё и за любезное предоставление которого в наше распоряжение мы благодарим Жоржа-Анри Ривьера, главного хранителя Музея народных искусств и традиций, эмпирически подтверждает предшествующий анализ. Хотя в нем среди причин организации шаривари и упоминаются различия в возрасте между супругами, дурное поведение одного из них, замужество беременной молодой женщины, отказ дать бал по случаю свадьбы, все же очевидно, что 92,5% учтенных случаев включают *повторный* брак, который характеризуется различиями в возрасте или в имущественном состоянии супругов, заключается между слишком пожилыми людьми или ему предшествует дурное поведение в период вдовства. Данные типы повторного брака выглядят, без сомнения, исключительными. Но они также указывают на сущностную природу повторного брака, всегда состоящего в перехвате — совершенном индивидом, которого вдовство вроде бы должно было поставить, если можно так сказать, вне продолжающей функционировать цепочки, — супруга, который тем самым оказывается в общем и целом потерян для окру-

жающих и чье «отвлечение» разрывает идеальную непрерывность цепочки матримонимальных союзов. Впрочем, именно это в только что упомянутом исследовании и объясняет один респондент (из Эггера, Буш-дю-Рон<sup>87</sup>), говоря, что шаривари выполняет роль «репрессивного воздействия на вдовца или вдову, отбивающих девушек или молодых людей у одиноких женщин или холостяков».

Предыдущее доказательство обладает значением леммы. Оно позволяет в предварительном плане установить, какова истинная роль, предписанная шуму, как связанному с шаривари, так и устраиваемому по случаю затмений. Эта роль заключается в определении наличия аномалии в процессе развертывания синтагматической цепочки. Два члена цепочки оказываются разьединенными и, соответственно, один из них входит в соединение с другим, хотя тот и является внешним по отношению к данной цепочке.

А теперь ответим на вопрос: в чем для нас состоит значение этого результата?

На протяжении всей данной работы мы часто ссылались на практически универсально проявляющуюся равнозначность, с одной стороны, противопоставления полов, а с другой — неба и земли. Мифы Же о Звезде, супруге смертного (от  $M_{87}$  до  $M_{93}$ ), наделяют небо женскими качествами, а землю — мужскими. Это соотношение изменяется на противоположное в соответствующих мифах Северной Америки, а иногда и Америки Южной (ср., например,  $M_{110}$ ). Только сама форма уравнения не изменяется:

*небо : земля : : половая принадлежность x : половая принадлежность y.*

Согласно всем приведенным нами мифам, приготовление пищи глубоко затронуло те связи между небом и землей, которые до сих пор играли ведущую роль. До обретения знаний об огне и об обработке пищи при помощи огня люди вынуждены были раскладывать мясо на каком-нибудь *камне*, для того чтобы подогреть его под лучами *солнца* (по преимуществу, атрибуты земной и небесный)<sup>107</sup>. Таким образом, посредством мяса подтверждалась близость неба и земли, солнца и человечества. Один из мифов говорит об этом совершенно откровенно: «Некогда Тенетехара не знали огня. Они готовили мясо, раскладывая его на солнце, *которое в тот период времени находилось близко к земле* [выделено нами]...» (Wagley-Galvão, p. 133).

Конечно же, не случайно, что в состав племен Же, неявным образом формулирующих ту же гипотезу, входит племя, некогда жившее с неотвязной идеей о подобном сближении.

Шеренте считали, что периоды засухи возникали из-за гнева Солнца, направленного на человека. Для того чтобы отвести гнев Солнца, они проводили церемонию, которая в силу своей длительности и строгости предъявляемых ею требований была самой главной среди их обрядов. На протяжении трех недель взрослые мужчины постились и почти без прерыва пели, лишая себя сна. Им было также запрещено умываться или, точнее, использовать воду. В конце этого периода умерщвления плоти участвующие в данном обряде люди, исхудавшие, грязные и обожженные

лучами солнца, видели и слышали, как им казалось, двух черных ос, носительниц стрел; все жители деревни тотчас же опускали глаза и прикрывали лица, но если хотя бы одному из них не удалось увидеть насекомых, то пост должен был продолжаться до нового видения.

С тех пор посещения ос становятся более частыми, осы роняют миниатюрные стрелы, участники обряда собирают их. Когда каждый получает по стреле, происходит первое купание, сопровождаемое удалением волос и другими действиями по уходу за телом, которые сопутствуют возвращению в семейную хижину.

Следующие этапы включают в себя общую охоту, распределение пищи и поход «за дровами». Для этого за ночь воздвигают столб высотой в десять метров и диаметром в сорок сантиметров, именуемый «путь на небо». Тот, кто взберется на него первым — а это всегда представитель клана кузе из половины чипатто (см. выше, с. 74 и 206), — молит Солнце, чтобы оно дало ему огонь, — и пучок волокон, который держит индеец, сразу же воспламеняется. При помощи таких волокон разжигают очаги в деревне. Затем индейцы один за другим влезают на столб и каждый осведомляется у душ своих покойных родителей, которые являются индейцу на вершине столба, сколько ему еще осталось прожить (J. Feliciano [de Oliveira], p. 23). Каждый из забравшихся на столб роняет с высоты какой-нибудь предмет: перо, лист, зернышко и т.п., демонстрируя ту видимую форму, в которой произойдет его реинкарнация. Последний из влезавших на столб при посредничестве небесного вестника получал от Солнца ответ, подтверждающий его удовлетворение хорошим проведением ритуала и заверяющий в том, что оно пошлет дождь в знак своего расположения к людям.

На следующий день, еще до рассвета, столб срубали и бросали в воду. Затем участники обряда, объединенные по племенным половинам, собирались в последний раз, и служитель культа, который должен был положить в тыквенную бутылку предметы, символизирующие души, возвращал эти предметы владельцам, изображая все так, будто вводит души в тела через таинственное отверстие в тонзуре (Nim., 6, p. 93-98). Кайапо также видели в Солнце древнего преследователя рода человеческого (Banner, I, p. 49).

Наше внимание в особой степени привлекают две фазы данного ритуала. Участники обряда составляют две основные группы — авакбониква и аймбати — и одну дополнительную, включающую несколько стариков, постивших только пять дней. Их главная роль состоит в том, чтобы утром и вечером предлагать участникам обряда глоток воды. Эта группа носит имя Азарэ, напоминающее имя испытывающего жажду героя М<sub>124</sub>, что подтверждает, если в том есть необходимость, глубинную связь между обрядом и мифом. Впрочем, при выходе из Великого поста, о котором туземцы сохранили воспоминание, роль вестника Солнца выполнялась *χ Orionis*, иначе говоря — Азарэ.

Раздача воды людям, собравшимся вокруг столба, осуществляется тремя служителями культа: они олицетворяют, соответственно, Венеру, Юпитера и Марса. Два первых предлагают прозрачную воду из тыквенной бутылки, которая имеет форму *Lagenaria* у одного и *Crescentia* у другого. Марс подносит мутную воду в сосуде, поверхность которого укра-

шена перьями (украшения на поверхности *Lagenaria* сделаны из хлопка), и пьющие отказываются от нее. Венера и Юпитер принадлежат к половине чиптато. Марс — к половине сдакран. И в этом случае ритуал вновь отсылает нас к некоей социальной структуре и к мифам, ранее уже рассмотренным (M<sub>93</sub> и M<sub>138</sub>).

Вслед за Нимуендау г. де Кейро полагал, будто ему удалось найти в этой церемонии доказательство того, что Шеренте некогда жили в регионе, в котором засухи нужно было опасаться гораздо больше, чем на территории их нынешнего проживания. Подобная точка зрения не учитывает того, что тема Солнца, оказывающего вредное влияние на землю при опасном сближении с ней, в результате чего возникает засуха, если не всеобщее потрясение, обнаруживается и в Амазонии (Amorin, p. 459-460), в частности у Мундуруку (Strömer, S. 136-137), причем эта тема была одной из наиболее важных в мифологической мысли туземцев, живших на востоке и западе Канады, таких, как, например, племена МонтаньеНаскапи и Квакиутл, прозванные «деревенскими жителями» Миссури (Пауни, Мандан), в отношении которых трудно предположить, что либо одним, либо другим когда-то были знакомы климатические условия, соответствующие догадке такого рода.

По всей видимости, схема развития описанного ритуала в особой степени соблюдается во время Великого поста у Шеренте. Эта схема основана на разделении между «хорошим» и «плохим» огнем. «Плохой» огонь возникает только в результате непосредственного воздействия Солнца на землю. Следовательно, нужно прежде всего убедить Солнце отдалиться от земли, что достигается посредством умерщвления плоти, а затем постепенно приблизиться к нему (взбравшись на столб), с тем чтобы оно даровало людям два дополнительных элемента, с помощью которых возможно осуществление посредничества между небом и землей: это, с одной стороны, огонь для приготовления пищи, полученный благодаря воспламенившемуся волокну, а с другой — обещанный Солнцем дождь; иначе говоря, это те же элементы, происхождение которых пытаются наметить мифы — происхождению второго элемента посвящен миф Бороро, а первого — миф Же; в обоих случаях происхождение того или иного элемента приписывают ребенку, отважившемуся забраться на высоту столба... И так же как и забирающиеся на столб в ходе ритуала Шеренте, Разоритель Птичьих Гнезд находит там символическую смерть, а затем воскресает и возвращается к своим.

\* \* \*

Такая интерпретация Великого поста получает свое подтверждение благодаря еще не рассмотренной нами группе мифов Же, хотя они также касаются происхождения огня. Но на этот раз не благотворного огня для приготовления пищи. Огонь, о котором сейчас пойдет речь, оказывает пагубное влияние, поскольку вызывает на земле пожар. Эти мифы восходят к циклу двух героев-цивилизаторов — Солнца и Луны: согласно одной из версий Крахо (M<sub>11</sub>), они также играют определенную роль в происхождении огня для приготовления пищи: Солнце и Луна похищают

этот огонь у людей, решив покинуть их. Таким образом, существует связь между данными группами мифов. Многочисленные версии Же настолько близки друг другу, что совершенно спокойно можно объединить их в одном синкретическом обзоре.

*М<sub>163</sub>. Центральные и восточные Же: разрушительный огонь*

Задолго до существования человечества на земле жили Солнце и Луна. Однажды, не известив своего брата, Солнце отправился<sup>88</sup> в саванну и добрался «до подножия неба» [Крахо]. Там он услышал характерный шум, издаваемый дятлами, долбящими кору деревьев своими клювами. Одна из птиц только что изготовила диадему из красных перьев, которые пылали, как огонь. Солнце попросил у дятла это украшение, и дятел уступил ему диадему, но с условием, что сбросит ее с вершины дерева: пусть-де Солнце поймает украшение на лету, не позволив ему коснуться земли!

Вращаясь, диадема полетела вниз. Она так сверкала, что, казалось, будто это настоящий огонь. Солнце схватил ее и, ожидая, пока украшение остынет и его можно будет спокойно держать, стал быстро перебрасывать диадему из одной руки в другую...

Чуть позже Луна обнаружил диадему в тайнике, куда положил ее Солнце, и упросил своего брата достать ему такую же. Не без некоторого отращения Солнце все же привел Луну к дятлам. Те согласились дать вторую диадему. Когда Солнце приготовился ее ловить, Луна вопреки предупреждениям брата, который опасался неудачи, настоял на том, что сделает это сам. Но Луна был очень неловким. Как и предвидел Солнце, диадема обожгла ему руки, и он уронил ее на землю; всю саванну охватило пламя, которое истребило животных (Тимбира: Nim., 8, p. 243-244; Апинайе: Nim., 5, p. 160-161, C.E.de Oliveira, p. 82-86; Крахо: Schultz, p. 57 sq.; Pompeu Sobrinho, p. 204-205).

Мотив раскаленного головного убора необыкновенно распространен; мы его встречаем как в космологии древних Тупинамба, так и у древних мексиканцев. Дятлы, выполняющие роль пиротехников, обнаруживаются также и в Северной Америке, в частности у Зуни, а также у Каддо, Уичита, Апачи, Йикарилла и Мескалеро, — и всегда в цикле мифов о Неловком Подражателе («Bungling Host»<sup>89</sup>), прекрасным южноамериканским примером которого является только что приведенный миф. В нескольких мифах Британской Колумбии дятел оказывается обладателем огня (ср., например, Voas, 2, p. 894-896). Как известно, голова почти у всех видов дятлов украшена красными перьями. Мы уже ссылались на эту их функцию (с. 194), благодаря которой — и, конечно же, выступая в качестве «едоков» дерева — дятлы противопоставляются водоплавающим птицам, «пьющим» воду. Во всяком случае именно это имеется в виду в уже приведенном мифе Бороро (М<sub>120</sub>) об удалении Солнца и Луны (вместо приближения небесного огня), что происходит также в результате неловких действий, выражающихся на этот раз в пролитии воды, а не в распространении огня (с. 184-185).

За комическими, а часто даже носящими непристойный характер злоключениями неловких сотоварищей просматриваются предположения метафизического плана, совпадающие с теми, которым Шеренте прида-



ли трагическое выражение, заключив их в форму ритуалов<sup>108</sup>. Небесный огонь не должен соединиться с землей, ибо результатом их контакта станет всеобщий пожар: по отношению к этому пожару засуха выглядит лишь как робкий пролог, который в то же время может получить эмпирическое подтверждение. Однако условия существования первобытного человека воспроизводили сближение небесного огня с землей (даже если люди этого и не предполагали) до тех пор, пока огонь для приготовления пищи, вдвойне «одомашненный», не стал посредником между небом, находящимся наверху, и землей, пребывающей внизу, проявляя на этом свете свойства небесного огня, но при этом не угрожая человеку своей мощью и своими дикими выходками и отдаляя Солнце от Земли, поскольку их близость была нужна лишь для того, чтобы можно было подогреть продукты.

Однако в то время как Шеренте опасаются угрожающего катастрофой сближения Солнца и Земли, Крахо, по-видимому, в особой степени обеспокоены угрозой противоположного характера, присутствующей, впрочем, также и в сознании Шеренте (Nim., 6, p. 87-88, 93): они боятся (M<sub>164</sub>), как бы очередное затмение Солнца не возвестило о возвращении «долгой ночи», которая некогда царила на земле и на протяжении которой человечество было принуждено питаться корой и листвой, а люди становились жертвами грозящих смертью нападений любых животных — будь то москиты или саранча — так часто, что многие, скорее, предпочитали положить конец счету своих дней, чем противостоять этим чудовищам (Schultz, S. 159).

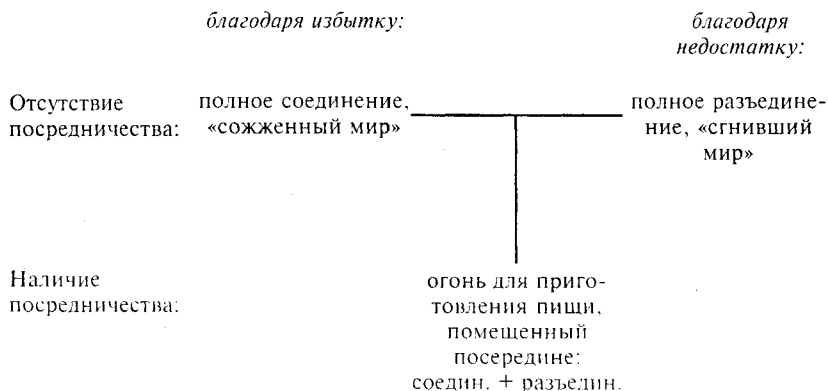
Таким образом огонь для приготовления пищи выступает посредником между Солнцем и человечеством, что проявляется двумя способами. Своим присутствием огонь для приготовления пищи устраняет возможность полного разъединения, он *объединяет* Солнце и Землю и защищает человека от *гнилого мира*, который стал бы его участью, если бы Солнце на самом деле исчезло; но это присутствие *выступает* также в роли *посредника*: оно устраняет опасность полного объединения, результатом которого мог бы стать *сожженный мир*. Приключения Солнца и Луны объединяют вместе два момента: после затухания всемирного пожара Луна обнаруживает свою неспособность поджаривать продукты и принужден есть гнилое, полное червей мясо; в отличие от вонючки и двуутробки (с. 171) он, следовательно, пребывает между двумя крайностями — с одной стороны, *мясом, истребленным огнем*, а с другой стороны, *мясом гнилым*, — никогда не достигая посредством обработки продуктов при помощи огня определенного равновесия между огнем, который уничтожает, и отсутствием огня, которое тоже уничтожает.

Теперь мы начинаем понимать, почему во всех наших мифах обречение огня для приготовления пищи требует от героя сдержанного поведения в отношении шума, что противоположно тому поведению, которому необходимо следовать перед лицом нарушений космического порядка во время затмения или социального в связи с возникновением засуживающих порицания союзов. Если речь идет о получении огня для приготовления пищи, то шум оказывается опасен (и в том случае, когда его издадут, и в том, когда его воспринимают). Эта несовместимость приготовления пищи и шума засвидетельствована повсюду, вплоть до Восто-

ка, в традиционных предписаниях: «Во время смены блюд<sup>90</sup> необходимо хранить молчание» (Гуго Сен-Викторский, *«De Institutione Novitiorum»*<sup>91</sup>, цит. по: Franklin, p. 154). Таким образом, чтобы интерпретировать уравнение (лат.) *pausea*<sup>92</sup> > (ст. фр.) *poise*<sup>93</sup>, нет необходимости ни столь долго задаваться этим вопросом, как это делают некоторые лингвисты, ни ссылаться на некое сложное семантическое развитие (смотри, к примеру, Спитцера). Изоморфизм вкусовых и слуховых категорий выражается непосредственным образом и едва ли в более грубой форме, чем в пренебрежительном использовании слова «харчевня» для обозначения места, где подают отвратительные блюда, поскольку это слово происходит от «gargoter»<sup>94</sup>, чей изначальный смысл может быть выражен как *издавать шум во время кипения*.

Вернемся, однако, из Европы в тропическую Америку — в штат Нью-Мексико — с единственной целью: привести последний пример. Индейцы Зуни пекут составляющие основу их рациона маисовые лепешки на каменных плитах, которые нужно постоянно нагревать, поливая их маслом и смолой. Во время этой операции, наиважнейшей во всей готовке, «не должно быть произнесено ни слова, кроме как шепотом... Если голос кого-нибудь из присутствующих зазвучит громче, то камень расколется» (Stevenson, p. 362).

Поскольку выполнение посреднической миссии огня для приготовления пищи между солнцем (небо) и землей требует тишины, вполне нормально, что обратная ситуация требует шума, который может проявиться как в прямом смысле (разъединение солнца и земли), так и в переносном (разъединение — в результате предосудительного союза — супругов, потенциально предназначенных друг другу в нормальной системе брачных союзов); в одном случае это шум, поднятый по случаю солнечного затмения, а в другом — шаривари. Но не нужно забывать, что «антикулинарная» ситуация может быть реализована двумя способами. На самом деле она отсутствует в ситуации посредничества между небом и землей, но это отсутствие может быть осмыслено как имеющее место благодаря некоему недостатку (разъединение полюсов) либо избытку (соединение):



Итак, всего имеется три возможности, одна из которых включает посредничество, в то время как две другие его исключают. Только первая требует тишины<sup>109</sup>. И наоборот: необходимость в шуме возникает каждый раз, когда два термина, образующих пару (неважно, идет речь о небе и земле или о потенциальных супругах), оказываются разъединенными. Очевидно, что вопреки рационализации жизни туземцев и мнений этнологов подлинная роль шума заключается не столько в изгнании похитителя (будь то чудище, съдающее небесное тело, или слишком много позволяющий себе жених), сколько в стремлении символически заполнить пустоту, образовавшуюся в результате похищения. Но что происходит в третьем случае, т. е. тогда, когда отсутствие посредничества является результатом чрезмерного сближения образующих пару членов?

Именно в этом отношении ритуал Шеренте оказывается в особой степени информативным. Он призван положить конец ситуации такого рода или же устранить опасность ее возникновения. Жрецы приступают к достижению этой цели трояким образом: они постятся (съедая лишь несколько маисовых лепешек), отказываются от питья (за исключением двух глотков воды — одного утром и другого вечером) и почти безостановочно поют. Два первых типа поведения не ставят никаких проблем. Они совершенно естественно вытекают из тех обстоятельств, в которых, как предполагается, и должен проходить ритуал и которые в соответствии с гипотезой исключают огонь для приготовления пищи и дождь в связи с неминуемым соединением солнца и земли. Домашний очаг и дождь будут даны людям только после того, как Солнце согласится удалиться.

Что же касается третьего типа поведения, то его акустическая природа очевидна. Участникам обряда остается только петь: ведь в третьем варианте анализируемой ситуации, о котором идет речь, и тишина, и шум были бы равным образом неуместны, если их соответствующим образом сопоставить с каким-нибудь вариантом из двух других. Следовательно, приходится прибегать к поведению акустического характера, которое в некотором смысле оказывается между тишиной и шумом. Это поведение существует в двух формах: в слове, утверждающем свою мирскую модальность, и в пении, утверждающем свою сакральную модальность<sup>110</sup>. В версиях ( $M_1$ ) мифа Бороро о Разорителе Птичьих Гнезд недостаточно отчетливо выражен кулинарный аспект. Зато много говорится об инцесте, который Же, в свою очередь, лишь подразумевают, придавая ему приглушенное звучание: в их мифах антагонизм существует не между отцом и сыном, а между свояками различных поколений, т. е. между двумя мужчинами, которых соединяет женщина, родственница одного и свойственница другого. Однако это означает, что Же делают акцент именно на изобретении и завоевании огня для приготовления пищи. Таким образом, в одном случае начальная ситуация — инцест — оказывается аналогичной затмению и противоположной пракулинарной ситуации, характерной для того мифа, в котором тема происхождения огня претерпевает обращение (поскольку в нем предполагается дать объяснение происхождению воды)<sup>111</sup>; в другом случае начальная пракулинарная ситуация является противоположной ситуации затмения в мифе, открыто обращенном

к проблеме происхождения огня. Соединение, с которого начинается миф, носит социальный характер у Бороро (соединены мать и сын) и космический у Же: сближение неба и земли посредством непосредственного (= кровосмесительного) размещения мяса на солнцепеке в те времена, когда еще не существовало огня для приготовления пищи<sup>112</sup>. Однако все выделенные аспекты настолько явно выражены в этих мифах, что, тщательно следуя логике, можно сказать, что Же все же позаботились о включении инцеста в свои мифы, но, как и можно было ожидать, в обращенной форме: герой совершает убийство жены ягуара после того, как стал его приемным сыном. Таким образом, еще более примечательно, что этот эпизод, уже будучи обращенным, вновь обнаруживается в мифе Бороро о Разорителе Птичьих Гнезд благодаря новому сюжетному повороту — убийству сыном собственного отца, которое оказывается совершенным (и это происходит на самом деле вместо ограничения одной лишь угрозой быть съеденным) рыбами (водный каннибализм вместо земного). В негативной форме мифы, таким образом, вновь располагаются на соответствующих им осях: каннибальская функция оказывается присущей либо обладательнице огня (мифы о происхождении огня), либо обладательнице воды (мифы о происхождении воды).

\* \* \*

Может показаться, что все сказанное носит гадательный и умозрительный характер. Однако нам известен один миф, который распространен по всей Америке — поскольку его обнаруживают повсюду: и в Южной Бразилии и в Боливии, и в Амазонии и в Гайане, и в районе Берингова пролива (а также и по другую его сторону — в Северной Азии, на севере России, в Малайзии)<sup>113</sup> — и в котором уже непосредственно сформулирован принцип эквивалентности затмения и инцеста. Это миф о происхождении Солнца и Луны, и мы приводим его здесь в версии Эскимосов, проживающих в районе Берингова пролива.

*М<sub>165</sub>. Эскимосы (Берингов пролив): происхождение Солнца и Луны*

Некогда в одной деревне, расположенной на побережье, жил мужчина со своей женой. У них было двое детей, девочка и мальчик. Когда дети подросли, мальчик влюбился в свою сестру. Поскольку он все время преследовал ее своими ухаживаниями, она в конце концов спряталась от него на небе, где превратилась в Луну. С тех пор мальчик, став Солнцем, не перестает преследовать сестру. Иногда он ее настигает и ему удается обнять ее, вызывая таким образом затмение Луны<sup>95</sup>.

После того как дети покинули отца, он стал мрачным и исполненным ненависти к людям<sup>114</sup>. Несчастный бежал от мира, сея на своем пути болезни и смерть, а жертвы этих болезней служили ему пищей: однако ему больше не удавалось удовлетворять свою прожорливость. Тогда он принялся убивать и съедать также и здоровых людей... (Nelson, p. 481).

В одной версии Ингалик (М<sub>166</sub>) сестра сама объявляет о пришествии болезней (Chapman, p. 21), в то время как у Моно из Калифорнии (М<sub>167</sub>)

людоедкой становится совершившая кровосмешение сестра (Gayton-Newman, p. 59). А еще одна версия Эскимосов (M<sub>168</sub>) уточняет, что сестра в раздражении лишила своего брата пищи, предложив ему взамен свою отрезанную грудь.

«Ты не захотел взять меня в последнюю ночь, поэтому я даю тебе мою грудь. Если ты не хочешь меня, — ешь ее!» Однако мальчик отказывается. Женщина поднимается на небо, где она становится Солнцем. Он же превращается в Луну и преследует ее, никогда не настигая. Поскольку у Луны нет еды, он в результате воздействия голода мало-помалу уменьшается в размерах, до такой степени, что перестает быть видимым. Тогда Солнце приближается к нему и дает ему поесть из блюда, на которое сестра кладет свою грудь. Восстановив свои силы, Луна постепенно опять обретает округлую форму; но вновь лишенный<sup>96</sup> еды, он начинает слабеть. Это и есть фазы Луны (Nelson, p. 482. Cf. Rink, p. 236-237, а также одна гораздо менее четко изложенная южноамериканская версия (Толипанги) в K.G., I, p. 55).

Приведенный миф, число версий которого мы могли бы и умножить, связывает не только инцест и затмение, но, как и мифы Бороро и Же, обнаруживает, кроме того, наличие эквивалентного соотношения с каннибализмом — последствием возникновения болезней.

Подобно многим другим народам, племена Же объединяют затмения и эпидемии. Вина за возникновение эпидемии испанского гриппа, истребившего много южноамериканских туземцев в 1918 г., была возложена Шеренте на затмение Солнца: по их версии, несущая смерть слюна Солнца будто бы распространилась по земле (Nim., б, p. 93). То же верование встречается и у Чако: «Затмение Солнца или Луны предвещает болезнь. Когда Солнце или Луна сердятся на людей, небесное тело затягивает пелена. Чтобы оно вновь открылось, нужно бить в барабан, кричать, петь, производить самые различные шумы. Когда Солнце покрывается пеленой, это указывает на приход оспы» (Métraux, 3, p. 97).

Данные наблюдения отнюдь не ставят под сомнения те, которым мы до сих пор уделяли внимание и которые касаются связи радуги и болезней (с. 264-265). Действительно, мы показали (с. 234), что радуга обладает двумя ликами — дневным и ночным; описание занимаемого ночной радугой места на небе носит, можно сказать, негативный характер: это черное пятно в Млечном Пути или некое «затмение» звезд. Следовательно, и дневная, и ночная, радуга определена как подчеркнутым образом «отмеченное» соединение. Днем свет оказывается обогащенным цветом; ночью локальное отсутствие светил еще больше сгущает тьму. Таким образом, взаимное соответствие затмения и радуги оказывается подтвержденным.

Во-вторых, «слюна», упомянутая выше (примеры, относящиеся к ней, мы еще встретим в дальнейшем), при помощи терминов ночного кода дает нам некий тактильный эквивалент визуального хроматизма, задача выражения которого в течение дня возложена на радугу. В этом случае мы также движемся по незаметно сменяющим друг друга ступеням некоей гаммы от густого к тягучему, а затем к клейкому.

жидкому, летучему... Следовательно, тьма не упраздняет хроматизма: она, скорее, переводит его из одной категории чувственного восприятия в другую. Утверждая, что тьма густая или что туман можно резать ножом, мы признаем, что нехватка света отнюдь не в меньшей степени, чем расцветивание всеми цветами радуги, дает человеку представление о малых интервалах. Древние в этом нисколько не сомневались: «...ясность и свет дня — единое и простое: и Пиндар говорит, что мы видим солнце через пребывающий в уединении воздух там, где ночной воздух является неким соединением и смесью многих типов света и многих энергий...» (Плутарх, § XIII).

Отталкиваясь от проблемы мифологического происхождения приготовления пищи и используя миф о кровосмесительной связи родственников, обусловившей происхождение затмения, мы пришли к подтверждению нашей интерпретации домашнего очага как посредника между небом и землей. Доказательство обретает большую обоснованность, когда указывает на то, что народы, знавшие этот миф, предполагали существование некоей прямой связи между затмением, кухонной утварью, пищей и домашним очагом. А вот и несколько примеров североамериканского происхождения.

Население Нижнего Юкона верит, что во время лунного затмения по земле распространяется некая неуловимая сущность, оказывающая губительное влияние, и если хотя бы мельчайшая ее частица проникает в какой-нибудь предмет домашнего обихода, — наступает болезнь<sup>115</sup>. Поэтому, как только начинается затмение, женщины спешат перевернуть вверх дном все горшки, ведра и блюда (Nelson, p. 431). Когда происходило солнечное или лунное затмение, индейцы Алсеа из Орегона выливали всю имевшуюся у них в наличии и приготовленную для питья воду: «Они переворачивали ведра из боязни, чтобы вода не оказалась окровавленной в результате убийства Солнца» (Frachtenberg, p. 229). После затмения индейцы из калифорнийского племени Винту выбрасывали всю еду и даже выливали воду, опасаясь, что все это испачкано кровью Солнца или Луны (Du Bois, p. 77). У живущего южнее племени Серрано «во время наблюдения за затмением... было запрещено что бы то ни было есть, ибо, как предполагалось, тот, кто ел, оказывал помощь духам» (мертвецам, съедающим небесное тело; Strong, p. 35).

В Южной Америке, в Гайане, «индейцы Лолака и Атабака... были убеждены в том, что если Луна умерла на самом деле, то все очаги должны погаснуть. Однако каждая женщина, плача и вопя — к крикам присоединялись и мужчины, — хватала горящую головешку и прятала ее под песок или в землю. Тронутая их слезами и мольбами, Луна вновь становилась видимой, а сохранные очаги сразу же разгорались. Но, если бы Луна на самом деле оказалась мертвой, зарытые угли остались бы горящими» (Gumilla, vol. II, p. 274). И наоборот, в одном мифе Чиригуано (M<sub>169</sub>) утверждается, что продолжение солнечного затмения заставило бы головешки вновь зазеленеть и покрыться почками. А если бы наступил момент, когда из-за отсутствия сухого дерева пришлось бы жечь даже тыквенные бутылки, то это означало бы пришествие «долгой ночи» (Métraux, 2, p. 158)<sup>116</sup>.

## II. Птичий концерт

Этой последней ссылкой круг замыкается. Миф о происхождении грозы и дождя ( $M_1$ ) привел нас к мифу о происхождении огня и обработки пищи при помощи огня (от  $M_7$  до  $M_{12}$ ). Принадлежность всех этих мифов к одной и той же группе удалось установить путем различного рода соображений, среди которых хотелось бы выделить замечание, представляющее наиболее важным, — это та роль, которую все версии приписывают шуму или его отсутствию. Сформулированная таким образом проблема шума напомнила нам проблему предосудительных союзов, наказываемых посредством шаривари, — случайное обнаружение ее в мифах Бороро  $M_1$ ,  $M_2$  и  $M_5$  нас уже заинтриговало, а также проблему затмения, которое вызывает страшный шум. И уже проблема затмения, отослав нас сначала к инцесту, а потом к кухонной утвари и приготовленной пище, приводит в конце концов к проблеме домашнего очага.

Однако возникает один вопрос. Как случилось, что распространенность двух значительных ритуалов, связанных с шумом, оказывается настолько неодинаковой? Определенное *stricto sensu*<sup>\*97</sup> шаривари принадлежит к народной европейской традиции. Усилия, затраченные Сайнтивесом с целью придания всеобщего характера этому явлению, представляются малоубедительными. По мере того как используемая для сопоставлений база расширяется, становится ясно, что обычаи утрачивают свою однородность. В конце концов мы вовсе не можем быть уверенными в том, что перед нами на самом деле некая группа. Наоборот, шум, возникающий по случаю затмения, обладает, по существу, универсальной распространенностью, а территория его обнаружения включает и ту — гораздо более ограниченную, — что связана с шаривари.

Проблема сложна, поскольку ее разрешение потребовало бы доказательства негативного характера. Однако мы осмелимся предположить, что в обществе, не обладающем письменностью, мифической категории шума придается слишком большое значение и ее символическая насыщенность слишком велика, чтобы можно было безоглядно ее использовать, если иметь в виду те скромные условия, которые характерны для деревенской жизни, и частный характер интриг, о которых идет речь. Действовать по-иному означало бы в некотором смысле создавать «много шума из ничего» или попросту слишком много шума — конечно же, не из-за ерунды, поскольку заслуживающие осуждения союзы часто вызывают санкции космологическо-

го масштаба, во всяком случае имея в виду ту меру применения, которую люди могут позволить себе по отношению к настолько значительной силе, каковой является сила шума. Для того чтобы сила шума стала доступной использованию при любых обстоятельствах и была бы отдана в полное распоряжение людям, нужно, чтобы мифологическая мысль в значительной степени секуляризовалась. Аргументом в пользу этой гипотезы мог бы стать тот факт, что именно в тех местах, где использование шаривари прекратилось, шум, тем не менее, сохраняет до некоторой степени свою всеобщую функцию. Европа XX в. слишком фамильярно относилась к научному знанию, чтобы постичь использование шума во время затмений. Тем не менее данное средство продолжает свое существование в связи с нарушениями или с угрозами нарушений космологической цепи, но только в том случае, если эти нарушения могут быть поняты как события, скорее, социальные, чем космические. В Литве, где до недавнего времени детям предлагали бить палками по кастрюлям и другой металлической утвари, чтобы в момент солнечного затмения прогнать злых духов, праздники весны опять носят шумный характер. В святую пятницу молодые люди стараются с шумом ломать мебель — столы, деревянные кровати и т. п. А раньше шумно ломали мебель умерших людей. Считается, что шум, вода и огонь действительны как средства для изгнания сил зла (Gimbutas, p. 117). Такие формы поведения ведут свое происхождение от некоей всеобщей системы, в существовании которой можно сомневаться, лишь двигаясь все дальше на запад, и которая в какой-то мере переживает самое себя, проявляясь в разбивании посуды и в применении петард в ночь на первое января в Италии, а также в концертах, устраиваемых людьми, возвещающими о переходе от старого года к новому и приветствующих этот переход на Times Square, Piccadilly Circus<sup>98</sup> и Елисейских полях...

Впрочем, существует группа американских мифов, в которых связь между социальным порядком и порядком космическим засвидетельствована совершенно отчетливо. Обычно они ведут свое происхождение от северных берегов Тихого океана.

#### *М<sub>170</sub>. Цимшиан: история Нальк*

В древние времена у молодых людей была привычка собираться вечером за домами. Там они развлекались и шумели до поздней ночи. Раздраженное этой шумной возней небо послало на землю волшебное перо, которое молодые люди пытались поймать на лету. Однако первый, кому удалось его схватить, взлетел в небо, а за ним — и все остальные, образовавшие длинную цепочку из тех, что хотели удержать своего предшественника, ухватив его за ноги. Когда все молодые люди окончательно оторвались от земли, перо исчезло, и поскольку больше не за что было уцепиться, они упали и разбились. Никто из них не выжил.

Однако одна молодая женщина оставалась дома, ибо только что родила. Она рождает несколько чудесных детей. Узнав об участи своей семьи, они решают отомстить и провоцируют небо снова послать им перо, которым удастся овладеть. Запасшись этим талисманом, они предпринимают небесное путешествие и заканчивают его тем, что сочетаются с ветрами, дующими с четырех сторон света, установив каждому соответствующий режим действия, которым те и следуют доныне (Boas, 2, p. 125-131).



Мы существенным образом сократили этот миф, понимая, что по своему происхождению он очень удален от тропической Америки. И однако без его помощи гораздо труднее было бы найти место для одного бразильского мифа, который вопреки разделяющему их расстоянию непосредственным образом перекликается с данным.

*M<sub>171</sub>. Кадувео: окраска птичьего оперения*

Трое ребят имели привычку продолжать свои игры перед хижинкой далеко полночь. Отец и мать не обращали на это внимания. Однажды ночью, когда дети играли, — а было уже очень поздно, — с неба опустился горшочек с землей, красиво разукрашенный и полный цветов...

Дети увидели цветы и хотели схватить их, но как только они протянули руки к цветам, те переместились на другую сторону горшочка, и сделали это таким образом, что дети забрались внутрь, чтобы их нарвать.

Горшочек начал подниматься в воздух; подоспевшая мать сумела ухватить одного ребенка за ногу. Но он разбился, и из его раны натекло озеро крови, в которое большинство птиц (чье оперение в то время было одинаково белым) погрузилось полностью или частично, обретя, таким образом, разнообразную окраску, привычную нам сегодня (Ribeiro, 1, p. 140-141).

Близость канадского и бразильского мифов позволяет нам включить в настоящую работу одну важную группу южноамериканских мифов, также относящихся к окраске птиц, и предложить их интерпретацию. Один из этих мифов нам уже известен. Это миф Арекуна о происхождении отравы для рыбной ловли (M<sub>145</sub>), из-за предпоследнего эпизода которого мы и откладывали его обсуждение (см. с. 247-249). После того как змей-радуга был убит птицами, все животные собрались и разделили между собой его разноцветную кожу. В зависимости от своеобразия окраски того куска, который выпал на долю каждого из них, животные получили свои отличающиеся друг от друга голоса, масти и оперения.

*M<sub>145</sub>. Арекуна: происхождение отравы для рыбной ловли (продолжение)*

Белая цапля взяла свой кусок змея и запела: «а-а — а-а», и этот крик она сохраняет за собой и сегодня. Магуари (*Ciconia maguari*) сделал то же самое и издал противный вопль «а(о)-а(о)». Соко (*Ardea brasiliensis*) разложил кусок змея у себя на голове и на крыльях (где и находятся у него цветные перья) и запел: «коро-коро-коро». Зимородок (*Alcedo* sp.) положил свой кусок на голову и на грудь, отчего перья там стали красными, и запел: «се-тксе-тксе-тксе». Потом настала очередь тукана, который прикрыл себе куском кожи грудь и живот (перья в этих местах у него белые и красные). И произнес: «кион-хе, ксион-хе-хе». Кусок кожи прицепился к его клюву, и тот пожелтел. Потом пришел мутум (*Crax* sp.); он приложил свой кусок к горлу и запел: «хм-хм-хм-хм», а лоскутик кожи, который ему достался, окрасил желтым цветом ноздри мутума. Затем пришел куйубим (*Penelope* sp.): кусок змея побелил его голову, грудь и крылья, и он запел: «кrrp», да так и поет с тех пор по утрам. Каждая птица «нашла свою красивую флейту и хранит ее».

Ара получил богато расцветченное оперенье, завладев большим куском кожи и покрыв им все свое тело; его примеру последовали желтые попугаи и попугайчики. Птице озабака (неидентифицированная птица саванн) досталось умение петь с изяществом «озабака-озабака-ку-лу-лу-лу-лу». И все птицы, включая жак и соловья, получили, таким образом, свое оперение и свою «флейту».

Затем наступил черед покрытых шерстью: тапира, капибара (*Hydrocoerus capibara*), оленя. Каждый из них взял по куску кожи. Благодаря своему куску олень приобрел рога. На самом деле рога лесного оленя были некогда достоянием того вида, который жил в саванне, и наоборот, но поскольку размер рогов стеснял в движениях лесного оленя, запутывавшегося в лианах и в ветвях деревьев, они решили обменяться рогами.

Котиа (*Dasyprocta aguti*) получил красноватую шерсть с белыми пятнами на груди и на животе и свою нежную «флейту» — «кин-кин»; то же самое досталось и пака (*Coelogenys paca*). Тапир обрел призывный голос, который напоминает хрип. Казтету (*Discotyles torquatus*) положил кожу себе на плечи, и его шерсть стала длинной и черной; научился он и кричать: «хкс-хкс»; таиассу (= квуэйксада: *Dicotyles labiatus*) покрыл кожей лапы и хребет, где шерсть стала желтой, а крик ему выпал «рр-рр» (более чистый, чем гортанное и приглушенное «рр-рр»). Получили свой «голос» и обезьяны всех видов; именно таким образом звери и птицы обрели определенный цвет масти и свою «флейту» (К.Г., I, р. 73-75).

Этот миф — вызывающий восхищение урок этнозоологии, живость и богатство которого сумел сохранить Кох-Грюнберг благодаря присущему ему острому чувству этнографической верности, — должен быть сопоставлен, что делает и сам Кох-Грюнберг, с другой его гайанской версией.

#### *М<sub>172</sub>. Араваки: окраска птичьего оперения*

Однажды люди и птицы объединились, чтобы уничтожить огромного водяного змея, который нападал на всех живых существ. Однако охваченные страхом соратники отговорились друг перед другом, объясняя свое решение тем, что могут сражаться только на твердой земле. Наконец, баклан решился нырнуть и смертельно ранил чудовище, которое лежало глубоко под водой, обвившись вокруг находящихся в воде корней огромного дерева. Издавая ужасные крики, люди сумели заставить змея вылезти из воды, прикончили его и освежали. Баклан потребовал себе кожу в качестве награды за победу. Вождь индейцев иронично сказал ему: «Еще чего! Ты можешь взять ее только силой!» «Согласен!» — ответил баклан и сделал знак другим птицам. Сообща они бросились вперед, каждый ухватился клювом за край кожи, после чего птицы резко взлетели вместе с добычей. Разозленные и разъяренные индейцы стали с тех пор врагами птиц.

Для того чтобы разделить кожу, птицы расположились поодаль. Они договорились, что каждой из них достанется тот кусок, который она держала в клюве. Окраска кожи была великолепной: красный, желтый, зеленый, черный и белый цвета создавали рисунки, подобных которым еще никто никогда не видывал. Как только каждая птица завладела своим кус-

ком кожи, свершилось чудо: до сих пор все имели довольно мрачный внешний вид — и вдруг стали белыми, желтыми, синими... Попугаи приобрели красный и зеленый цвета, а ара покрылся дотоле невиданными перьями — розовыми, пурпурными, золотистыми. Баклану, который проявил себя больше всех, досталась лишь черная голова. Однако он счел себя удовлетворенным (K.G., I, p. 292-293; Brett, p. 173-175; Im Thurn, p. 382-383; Roth, I, p. 225-226).

У Вилела из боливийского Чако (и, следовательно, живущих относительно близко к Кадувео) есть один миф того же типа.

*М<sub>173</sub>. Вилела: окраска птичьего оперения*

У одной вдовы был единственный сын, который любил охотиться на птиц, особенно на колибри. Это было его единственным занятием, и оно настолько поглощало юношу, что тот возвращался лишь поздно ночью. Такая одержимость беспокоила мать, предчувствующую несчастье, однако сын не слушал ее.

Однажды он находит на берегу, у воды, маленькие разноцветные камешки, которые тщательно собирает, с тем чтобы продырявить и сделать из них ожерелье. Едва юноша надевает ожерелье на шею, как превращается в змея. В этом облике он укрывается на вершине дерева. Змей растет, увеличивается в размерах и становится чудовищем-людоедом, которое последовательно уничтожает все близлежащие деревни.

Один индеец решает покончить с ним. Завязывается битва. Несмотря на помощь голубя, человек уже близок к поражению, когда все птицы объединяются, чтобы помочь ему: «Они собираются в группы в соответствии со своей принадлежностью к тому или иному семейству и при этом поют, ибо, как говорят, в то время пение являлось птичьей речью, и все птицы владели ею».

Атака птиц не приносит успеха, пока в сражение не вступает сильное семейство карликовой совы (*Glaucidium nannum* King)<sup>117</sup>, которое все это время держалось в стороне. Птицы вновь атакуют чудовище и совы, издавая крик: «нот, нот, нот, пи», выклеивают змею глаза. Другие птицы приканчивают его, вспарывают ему живот и освобождают его жертв, многие из которых оказываются еще живыми. После чего каждое семейство улетает в свою сторону.

Чуть позже пошел дождь, и труп чудовища поднялся в воздух, став радугой; так появилась радуга, которая будет существовать вечно (Lehmann-Nitsche, 2, p. 221-226).

Приведенные мифы по своему происхождению очень отличаются друг от друга, поскольку М<sub>170</sub> относится к северо-востоку Канады, М<sub>145</sub> и М<sub>172</sub> — к Гайане, М<sub>171</sub> и М<sub>173</sub> — к юго-западу тропической Америки. Однако ясно, что они могут быть сведены к многочисленным вариациям на одну и ту же тему: установление естественного порядка, одновременно метеорического и зоологического. Герои мифа Цимшианов устанавливают режим для действия ветров, т. е. периодичность времен года; кроме того, с большой неуклюжестью они восстанавливают скелеты умерших родителей, что и объясняет нынешние отличия (анатомичес-

кие) человеческих типов. Два аспекта обнаруживаются также и в мифе Кадувео, который сообщает о различиях между птицами (зоологический аспект), но кровь расчлененного ребенка становится в соответствии с одной из версий (Ribeiro, 1, p. 141) причиной обретения особого цвета небом, когда, как раз перед наступлением засушливого сезона, выпадают последние дожди, или, в соответствии с другой версией (Baldus, 4, p. 124), причиной радуги. Равным образом гайанские мифы сближают радугу и окраску птичьего оперения, в то время как миф Вилела, который также касается радуги, определяет зоологический аспект в качестве акустического критерия, заменяющего визуальный: птицы дифференцируются в соответствии с их пением. В версиях Йиваро (мы не привлекали их, чтобы не перегружать изложение) происходит то же самое (Karsten, 1, p. 327-328; Farabee, 2, p. 123). Миф Арекуна одновременно объясняет дифференциацию масти и оперения, а также пения и криков животных. Одна из версий Тоба (M<sub>174</sub>), имеющая двойников в Амазонии (Atogum, p. 277-279) и в Гайане (Ahlbrinck, ст. «Nomo»), приближается к мифу Цимшианов: злоба радуги, оскорбленной тем, что была пролита ее вода, которую испытывающая недомогание девушка собиралась выпить, вызывает потоп; в потоке гибнут все индейцы: «Трупы стали желтыми, зелеными или черными, а птицы всех цветов — черные, белые, зеленые — улетели» (Métraux, 5, p. 29). Зоологический аспект, связанный с радугой, обозначен здесь, таким образом, дважды: в связи с людьми и в связи с птицами.

\* \* \*

Для объяснения происхождения окраски птичьего оперения у Тоба и Матако есть еще один миф, не связанный, как представляется на первый взгляд, с предыдущим. Отсюда возникает проблема, которой нам необходимо заняться.

#### *М<sub>175</sub>. Матако: окраска птичьего оперения*

Демииург и обманщик Тавксвакс путешествовал вдоль берега реки. Ночь он провел на берегу. Проснувшись, демииург почувствовал голод, но продолжил свой путь и к полудню достиг хижины, окруженной бесчисленными глиняными кувшинами, полными воды. В ней жила одна старая женщина. Тавксвакс подошел поближе и попросил попить. Старуха указала ему на кувшины и разрешила пить, сколько захочется.

Однако Тавксвакс сделал так, что вода нагрелась, и попросил старуху сходить за свежей водой на реку. Поскольку женщина опасалась оставлять свою маленькую дочку, за которой ухаживала, Т. посоветовал ей уложить девочку в гамак, а сам прошептал магические слова, чтобы кувшин старухи не наполнялся до тех пор, пока он не съест ребенка. Придя на реку, женщина тщательно пыталась набрать воду. А тем временем Т. берет ребенка, жарит и съедает, а потом кладет вместо него в гамак камень [по версии Тоба: Лис прижимается ртом к заднему проходу младенца и высасывает все его внутренности, оставляя лишь кожу]. Затем он прекращает действие колдовства, кувшин наполняется, и старуха возвращается домой.

При виде камня она плачет и возмущается. Эта старая женщина была

дикой пчелой. принадлежащей к тому виду, который называют моро-моро [по другой версии — осой-каменщицей]. Она погружает обманщика в глубокий сон и, пока демиург спит, затыкает воском и землей все отверстия, имеющиеся в его теле: рот, ноздри, глаза, пенис, задний проход; а также обмазывает все углубления между его пальцами.

Проснувшись, Тавксвакс обнаруживает, что его раздуло и собственное состояние вызывает у него опасения. Птицы (которые тогда были людьми) пришли ему на помощь и попытались откупорить его ударами топора, то бишь ударами клюва, но воск стал очень крепким. Только один маленький дятел сумел проделать отверстие. Из дыры брызнула кровь демиурга и покрыла красными пятнами всех птиц, кроме ворона, испачканного нечистотами, вышедшими из заднего прохода (Métraux, 3. p. 29-30; 5. p. 133-134. Palavecino, p. 252-253).

Интерпретируя этот миф, мы сталкиваемся с двумя трудностями. Если ограничиться рассмотрением синтагматической цепочки, т. е. развертывания сюжета рассказа, повествование может показаться бессвязным и сконструированным самым абстрактным образом. Если же попытаться вновь поместить этот миф в парадигматическую совокупность, образованную другими мифами, относящимися к окраске птичьего оперения, включая и  $M_{174}$  племен Тоба и Матако, то сопротивление будет столь же велико, ибо история, которую он рассказывает, выглядит весьма своеобразной<sup>118</sup>.

Начнем с рассмотрения последнего аспекта. Мифы об окраске птичьего оперения упоминают о дележе шкуры, принадлежавшей чудовищу-людоеду. Однако в приведенном мифе Матако обманщик берет на себя именно роль чудовища-людоеда, поскольку съедает живого ребенка. Временно придерживаясь лишь последней части мифа, мы получаем в результате следующее изменение:

|  |  |                                     |  |
|--|--|-------------------------------------|--|
| $M_{145}$<br>и т. д.         { <div>осве-<br/>жанное<br/>чудовище-<br/>людоед;</div> | враждебные ему<br>птицы делят его<br>шкуру:                      | (центробежное<br>действие)          | }<br><br>окраска<br>птичьего<br>оперения |
| $M_{175}$ { <div>закупорен-<br/>ное<br/>чудовище-<br/>людоед;</div>                  | оказывающие<br>помощь птицы<br>вновь вскрывают<br>его отверстия: | (центростреми-<br>тельное действие) |  |

Следует ли в таком случае предположить, что первая часть  $M_{175}$  с его тщательно разработанной конструкцией и богатством содержащихся в нем деталей, которые иногда даже кажутся ненужными, направлена лишь на то, чтобы подтвердить выполнение обманщиком функции чудовища-людоеда? При условии рассмотрения только синтагматических отношений вывод кажется неизбежным. Однако мы остановимся на этом мифе именно с тем, чтобы проиллюстрировать с его помощью одно важное правило структурного метода.

Будучи рассмотренной в своем первоначальном состоянии, любая синтагматическая цепочка должна быть воспринята как лишенная смыс-

ла; либо при первом рассмотрении вообще нет никакого смысла, либо, обнаруживая некий смысл, нельзя утверждать, что он верен. Чтобы преодолеть это затруднение, есть лишь два способа. Первый заключается в расчленении синтагматической цепи на соотносимые друг с другом отрезки, по поводу которых затем останется доказать, что они представляют собой разные вариации на одну и ту же тему (L.-S., 5, p. 227-256; 6). Второй способ, дополняющий предыдущий, предполагает наложение некоей синтагматической цепочки, взятой в ее целостности — иначе говоря, мифа в целом, — на другие мифы или отрывки мифов. В результате всякий раз речь идет о подмене синтагматической цепи парадигмальной совокупностью, а различие между описанными способами состоит в том, что в одном случае данная совокупность оказывается вырванной из цепи, а в другом — сама цепочка является включенной в эту совокупность. Но составлена совокупность из кусков цепи или же цепь обретает в ней место в качестве одной из составляющих частей — принцип остается тем же. Две синтагматические цепи, или два фрагмента одной и той же цепи, которые, будучи взяты в отдельности, не обладают никаким определенным смыслом, обретают его благодаря тому, что оказываются противопоставленными друг другу. И так как определенное значение возникает, когда они образуют пару, значит, до того его не существовало, оно оставалось скрытым, но присутствующим в виде пассивного осадка в каждом мифе или фрагменте мифа, которые рассматривались по отдельности. Значение полностью заключено в динамической связи, лежащей в основании одновременно нескольких мифов или частей одного и того же мифа; под воздействием этой связи мифы и их части движутся к рациональному существованию и достигают совместного осуществления в качестве взаимопротивопоставленных пар, относящихся к одной и той же группе превращений. В случае, который привлекает наше внимание, доказательство обретет большую убедительность в силу того, что оно требует двух повторяющих друг друга этапов и способствует разъяснению.

Известен миф, синтагматическая цепь которого может быть названа «объясняющей» по отношению к синтагматической цепи мифа Тоба-Матако, поскольку она противостоит ей буквально по каждому пункту. Это миф Карибов из Гайаны о происхождении отравы для рыбной ловли и болезней ( $M_{162}$ ), ранее уже вкратце изложенный (с. 263-264):

|           |   |   |  |
|-----------|---|---|--|
| $M_{175}$ | { Дух-обманщик. мужского рода, путешествует вблизи от реки, недалеко от которой находится хижина; | хозяйка хижины — это бабушка, ухаживающая за младенцем; | хозяйка хижины выставляет напоказ и щедро предлагает свои запасы воды. |
| $M_{162}$ | { Преданный Дух. женского рода. посещает хижину, недалеко от которой протекает река;              | посетительница хижины — это мать, кормящая младенца;    | хозяйка хижины прячет свои запасы воды и эгоистично отказывает в ней.  |

|  |  |  |
|--|--|--|
| $M_{175}$ { Дух просит пить<br>(хотя он голоден);                              | Дух-посетитель делает<br>предлагаемое ему питье<br>слишком горячим;                                      | хозяйка отправляется<br>на реку за свежей водой<br>для гостя и оставляет<br>своего младенца. |
| $M_{162}$ { Дух соглашается<br>есть (но будет за-<br>тем испытывать<br>жажду); | хозяин,<br>принадлежащий к<br>человеческому роду,<br>делает предлагаемую<br>гостю пищу очень<br>горячей; | посетительница сама<br>отправляется за свежей<br>водой на реку, оставляя<br>своего младенца. |

//

(См. с. 291)

|  |                           |  |
|--|---------------------------|--|
| $M_{175}$ { Дух съедает мла-<br>денца или погло-<br>щает его сырым | ..... $M_{175}$ .....     | происхождение<br>окраски птичьего<br>оперения. |
| $M_{162}$ { Хозяйка варит<br>(не съедая его)<br>ребенка Духа;      | ..... [ $M_{145}$ ] ..... | происхождение<br>отравы для рыбной<br>ловли.   |

Нижe мы продемонстрируем другой пример обратного превращения, приводящего в одном случае к теме отравы, а в другом — к теме окраски птичьего оперения. Сейчас же важным для нас является то, что  $M_{175}$  в своей первой части оказывается изоморфным  $M_{162}$ , а во второй части — изоморфным  $M_{145}$ , который представляет собой совершенно иной миф. Здесь возникает вопрос: существует ли связь между  $M_{145}$  и  $M_{162}$  и какова она, если ответ окажется утвердительным?

И  $M_{145}$ , и  $M_{162}$  являются мифами о происхождении отравы для рыбной ловли, однако, выполняя общую для них миссию, они движутся противоположными путями.  $M_{145}$  связывает происхождение отравы для рыбной ловли с радугой, а другие просмотренные нами мифы описывают радугу как чудовище-людоеда, которое отдало человечество во власть страдания и смерти. В самом начале  $M_{162}$ , напротив, следует воспоминание о времени, когда страдание и смерть были еще неизвестны. Одному сверхъестественному существу — змее, принадлежащей к мужскому роду и являющейся пожирателем, соответствует Дух женского рода, берущий на себя роль кормилицы. Змей преследует людей (а в  $M_{172}$  — и птиц); Дух же выражает по отношению к ним любовь. Люди в лице ребенка становятся жертвами злобности змея ( $M_{145}$ ); также посредством ребенка Дух оказывается жертвой злобности людей ( $M_{162}$ ). Змей-радуга живет глубоко под водой, обладателем которой он является. Дух лишен воды и изнывает от жажды. В  $M_{145}$  главный антагонизм обнаруживается между радугой и птицами (воздушными существами), которые уничтожают ее; Дух из  $M_{162}$ , как и все его сородичи, испытывает сильную антипатию к сладким пататам (хтонические существа?), одного лишь словесного упоминания о которых оказывается достаточно, чтобы вызвать его исчезновение<sup>119</sup>.

Итак, становится ясно, в чем состоит своеобразие позиции, выражаемой  $M_{162}$ : он представляет собой «критику» — в кантианском значении этого термина —  $M_{145}$ , поскольку проблема, которая здесь поставлена и разрешена, может быть сформулирована следующим образом: какова совокупность условий, необходимых для того, чтобы сверхъестественное существо, противоположное радуге, было бы побуждено действовать точно так же, как и она? Следовательно, хотя и пребывая на формальном уровне, мы с помощью нашего анализа можем сформулировать некую гипотезу, касающуюся относительного возраста обоих мифов, а также их изначальной или же производной функции: для того чтобы синтагматические цепочки стали понятными, нужно, чтобы  $M_{145}$  предшествовал  $M_{162}$  и чтобы второй миф мог быть воспринят как результат особого типа размышления — само собой разумеется, бессознательного — о первом. Противоположная гипотеза была бы лишена объясняющей силы. Таким же образом  $M_{175}$  представляется производным по отношению к  $M_{145}$  и  $M_{162}$ , которые — как один, так и другой — им предполагаются, поскольку его оригинальность состоит в их взаимном противопоставлении в результате их же обращения. Но он совершает их обращение не одинаковым образом:  $M_{175}$  передает то же сообщение, что и  $M_{145}$  (тема окраски оперения птиц), при помощи простой лексической инверсии; а обращенное сообщение  $M_{162}$  он передает посредством сохраненного кода. Частично беря на себя функцию радуги (по своему существу обладающую недобрым характером), а частично — функцию Дружелюбного Духа (добрую по своему существу), обманщик, который, будучи одновременно и добр и зол, в формальном плане различным образом демонстрирует свою двойственность: это и реализация чего-то вроде «crossing over»<sup>\*99</sup> между двумя мифами, и принятие одним из мифов его обращенной версии, и оригинальный характер обращения этой версии, и принятие как «прямой» версии другого мифа, так и ее оригинального обращения (но по отношению к иной оси).

Вопреки данному выводу, а он сам по себе достаточно сложен, эта проблема далека от исчерпанности. Существует миф Карайа ( $M_{177}$ ), к анализу которого мы не обращались, не желая чрезмерно удлинять изложение, хотя он в некотором отношении и предстает перед нами как обращенная версия мифа Кашуйана о происхождении кураре ( $M_{161}$ ). Миф повествует о герое, который был излечен от язв змеем, снабдившим его волшебными стрелами; благодаря этим стрелам он должен был уничтожить расу обезьян-каннибалов, относящихся к виду гуариба. Стрелы не были отравлены, более того, при помощи волшебной мази их действие было ослаблено из опасения, что однажды стрелы могут полететь в обратном направлении (Ehrenreich, p. 84-86; Krause, p. 347-350). Отметим любопытную взаимную симметричность одной детали этого мифа и  $M_{175}$ , в котором, как мы только что увидели, также происходит обращение (но несколько иным образом) мифов о происхождении отравы. В  $M_{177}$  герой должен с лягушкой, чьим сообщничеством ему следует заручиться, изобразить коитус, просовывая пенис в промежутки между пальцами передних и задних лапок амфибии, т. е. используя углубления и складки ее тела, будто это отверстия<sup>120</sup>. В  $M_{175}$  пчела, или оса, напротив, затыкает отверстия и замазывает впадины между суставами, к которым также относится как к отверстиям.



С другой стороны, сравнивая  $M_{175}$  и  $M_{162}$ , можно вспомнить, что, будучи противоположной радуге, сверхъестественная героиня из  $M_{175}$  в конечном итоге ведет себя аналогично, показывая тем самым свою ответственность за происхождение смерти, болезней и отравы для рыбной ловли. Симметричным образом героиня  $M_{175}$ , соотносимая с радугой, когда та предстает в человеческом облике — в качестве обладательницы воды, — в конце концов оказывается осой или пчелой моро-моро: термин происходит от Квешуа, у которых слово муру-муру значит «разноцветный», что уже дает нам определенную информацию. Как и лягушка из  $M_{177}$ , пчела отождествляет складки, образуемые суставами, и отверстия, имеющиеся в теле, но достигает этим противоположного результата: лягушка воображает, что может «проткнуть» складки; пчела же, стараясь заткнуть отверстия, оказывается введенной в заблуждение иллюзией иного рода. Как и радуга, лягушка ведет свое происхождение от некоего влажного основания; а героиня  $M_{162}$  непосредственным образом — поскольку ее лишают воды — характеризуется при помощи испытываемой ею жажды и в связи с засухой. Продолжая применять те же правила превращения, можно сделать вывод, что для пчелы или осы из  $M_{175}$ , поведение которой представляет собой обращенное поведение лягушки из  $M_{162}$ , характерна «безводная» коннотация; это подтверждает в качестве некоего предвосхищения наши рассуждения в прим. 120, о семантической функции ос в ритуале Шеренте.

\* \* \*

Вернемся на короткое время к версии Цимшианов ( $M_{170}$ ), которая послужила отправным пунктом для данного анализа. Она уже сама по себе вызывает двойной интерес. До того, как мы ввели ее в оборот, ситуация, связанная с шумом, была представлена в двух очевидным образом отличных друг от друга контекстах, один из которых относился к социальному уровню (шаривари), а другой — к уровню космическому (затмение). Оригинальность  $M_{170}$  состояла в том, что он объединял эти уровни: действительно, миф начинался с рассказа о дурном поведении молодых людей, т. е. о нарушении общественного порядка, фиксируя тем самым начало длинного приключения, завершившегося установлением порядка метеорологического и космического характера.

Итак, когда мы переходим к более подробному рассмотрению данного вопроса, то обнаруживаем, что в мифах Кадувео ( $M_{171}$ ) и Вилела ( $M_{173}$ ) происходит одно и то же. В первом осуществляется связь между шумным поведением детей, с одной стороны, и цветами заката и радугой — с другой. В двух версиях мифа Вилела, которыми мы располагаем, ошибка героя состоит либо в его слишком позднем возвращении, либо в том, что он избегает компании мальчиков и девочек своего возраста (Lehmann-Nitsche, 2, p. 226). Конечным следствием такого асоциального поведения оказываются возникновение радуги и отлет разных видов птиц, различающихся между собой своим местопребыванием и характером издаваемых криков.

$M_{170}$  отсылает нас к обширной и сложной группе мифов, изучение которых не может быть здесь предпринято: темой их является наказание за

беспорядочное поведение, виновными в котором оказываются молодые люди. Некоторые мифы повествуют о шуме: о ночной возне, об оскорблениях, адресованных звездам или небу из-за того, что идет снег, или же о человеческих экскрементах; другие мифы, более распространенные в Америке, делают возможным презрительное и небрежное отношение к пищевым продуктам. Если мы позволим себе под видом рабочей гипотезы предположить, что пища является земной модальностью (земля в данном случае включает сушу и воду, т. е. низ по отношению к верху, cf. L.-S., б), то факт, засвидетельствованный мифами и заключающийся в том, что небо реагирует на шум так, *как если бы это было личное оскорбление*, подталкивает нас к признанию некоей равноценности, к которой мы должны будем обратиться в другом месте. Действительно, если шум является оскорблением неба, а отсутствие уважения по отношению к пище (или питью, ср. M<sub>174</sub>) — оскорблением земли (или воды: нужно вспомнить о вышеупомянутом мифе Тоба и о невероятных рыбных ловлях со сверхотравой, представленной во плоти), то получается, что:

*[шум (= оскорбление по отношению к х) : небо] :: [оскорбление пищи : земля (или вода)].*

В своей пока еще гипотетической форме эта равноценность может быть подтверждена двумя способами. Существует по меньшей мере одно бразильское племя, проходящее в рамках мифа тот же сложный маршрут, которым следовали мы, выстраивая друг за другом целый ряд мифов, с тем чтобы перейти от шума к затмению, от затмения к инцесту, от инцеста к беспорядку, а от беспорядка к окраске птичьего оперения.

#### *M<sub>178</sub>. Чипайа: окраска птичьего оперения*

В покинутой хижине жили два брата и их сестра. Один из братьев влюбился в красавицу-сестру; он приходил к ней каждую ночь, скрывая под покровом темноты свое лицо и не признаваясь, кто он. Другой брат обнаружил, что его сестра забеременела, и велел ей пометить лицо ночного визитера настойкой женины. Когда виновный увидел, что пятна на лице выдают его, он вместе с возлюбленной убежал на небо. Однако, прибыв туда, они поссорились; брат толкнул сестру, и она, подобно метеору, полетела и с *огромным шумом* [выделено нами; ср. M<sub>172</sub>, в котором мужчины вытаскивают змея на землю, «издавая ужасные крики», с. 288] упала на землю, превратившись в тапира, а брат, повинный в совершении акта кровосмешения, оставшись на небе, стал Луной.

Второй брат призвал воинов и приказал им убить Луну выстрелами из луков. Только броненосцу удалось это сделать. Кровь Луны была окрашена всеми цветами, она лилась на землю, окропляя и мужчин, и женщин. Женщины смывали ее снизу вверх, и поэтому оказались подверженными лунному влиянию. Мужчины вытирали себя сверху вниз. Птицы купались в разноцветных лужах, и каждый вид приобретал характерное для него оперение (Nim., 3. p. 1010).

Ретроспективно всматриваясь в проделанный нами путь, можно сказать, что он начинается с мифов, героем которых является Разоритель Птичьих Гнезд (M<sub>1</sub>, а затем M<sub>7</sub>, 8, 9, 10, 11, 12), и что, по крайней

мере временно, он приводит нас к мифам (М<sub>171, 172, 173, 174, 175, 178</sub>). относящимся к происхождению окраски птичьего оперения. Чтобы доказать обоснованность этого долгого путешествия, мы уже продемонстрировали, что мифы о Разорителе Птичьих Гнезд являются мифами о приготовлении пищи, а мифы об окраске птичьего оперения, используя социологические, зоологические, метеорологические или космологические термины, ставят проблему в формальном отношении того же типа, что и проблема об установлении порядка, который можно назвать пищевым. Таким образом, мы приходим к изложенным ранее соображениям (с. 280): огонь для приготовления пищи является посредником между верхом и низом, между солнцем и землей. Следовательно, Разоритель Птичьих Гнезд, оказавшийся на полпути между верхом и низом и выступающий — под именем свояка или сына — посредником между мужчиной и женщиной, между свойством и родственными отношениями, может быть дарителем (или похитителем, но в любом случае — обладателем) огня для приготовления пищи, который, с точки зрения культуры, устанавливает некий порядок, соотносимый с порядками других типов — социальным, космическим или относящимся к промежуточным уровням.

Вспомнив об этом, мы еще сильнее поражены констатацией того, насколько резко сталкиваются в мифах мотивы Разорителя Птичьих Гнезд и окраски птичьего оперения.

#### *М<sub>179</sub> Паринтинтин: окраска птичьего оперения*

Два старых индейца, которые были большими друзьями, решили отправиться в лес, чтобы порыскать по гнездам орлов-гарпий («gavião-real» *Thrasaetus harpyia*). Они изготовили из подручных средств лестницу, и один из друзей взобрался на дерево, где находилось предварительно замеченное ими гнездо хищной птицы. Увидя, что его товарищ нашел птенчика, старик, оставшийся внизу, спросил: «Каков он, этот орленок?» На что другой ответил: «Волосатый, как ..... твоей жены!»<sup>121</sup>. Придя в ярость, оскорбленный старик, которого звали Ипанитегуэ, сломал лестницу и ушел. На протяжении пяти дней его товарищ по имени Канаурэу оставался на дереве без воды и пищи и день, и ночь, одолеваемый осами и москитами («cabas e sarapanans»). На пятый день, около полудня, он услышал издали крик орла, раздразнившего для своих малышей мяса ленивца. Придя в ужас, старик взобрался на самую верхушку дерева, где и сидел, скрючившись и затаив дыхание. Орел долетел до дерева и в то время, пока его малыш ел, заметил человека. Встревоженная птица перелетела поближе и стала расспрашивать индейца, который поведал ей свою историю; когда же он произнес комичную реплику, оскорбившую друга, орла охватил безумный смех. Требуя повторить рассказ, орел вновь приблизился, чтобы получше все расслышать. Однако мужчина боялся, как бы хищная птица не убила его. Успокоившись, он в конце концов повторяет свою историю, которую орел находит настолько забавной, что не переставая смеется, смеется и смеется...

Затем орел предлагает помочь Канаурэу отомстить за себя. Он сбрасывает на него свои перья до тех пор, пока тот не покрывается ими, превратившись в орла. Завершив превращение, птица учит человека летать и ломать все более и более толстые ветки.

Чтобы привлечь к себе внимание, они с громкими криками [выделено нами] облетают деревенскую площадь, в центре которой расположился Ипанитегуэ, изготавливавший стрелу. Обе птицы обрушиваются на индейца, с силой ударяя его клювами и когтями, а затем поднимают в воздух: один держит за голову, а другой — за ноги. Жители деревни стали стрелять в орлов из луков, но попадали лишь в жертву. С тем же успехом они пытаются удержать Ипанитегуэ при помощи нити, тянувшейся от стрелы, которую мастерил старик: стоило потянуть за нить, как она сразу же оборвалась. На площади образовалась лужа крови, полная кусков внутренностей и мозгового вещества.

Орлы перенесли свою добычу в гнездо и пригласили на праздник всех птиц при том условии, что каждая из них согласится быть «татуированной». Ара раскрасили кровью. Клюв и концы крыльев мутума были обмазаны мозгом, клюв тангара-ху — кровью, перья самца и самки попугая — желчью, а перья цапли — мозгом. Кровь намазали на грудь сурукуа-ху и шею йаку-пемун-ху... Так подверглись татуировке все птицы, большие и малые: у одних клюв и перья стали красными, а у других перья были выкрашены зеленым или белым, потому что все эти цвета содержались в крови, желчи и мозгу убитого старика. Что касается мяса, то птицы его съели (Pereira, p. 87-92).

Сопоставляя материалы Нуньеса Перейры с собственными, собранными им у других племен, Нимуендау обвинил Перейру в ошибочном и неполном воспроизведении текста (Nim., II, vol. III, p. 293-294). Однако, как мы полагаем, последующие рассуждения покажут, что никогда не следует необдуманно критиковать текст, полученный из первых рук. В мифах, представляющих собой материал для анализа, расхождения между версиями нельзя отвергать *a priori*. В этой экстравагантной версии о Разорителе Птичьих Гнезд примечательно то, что она подвергает обращению — пункт за пунктом и с систематической строгостью, которая не может быть обусловлена небрежностью собирателя или капризом рассказчика, — все конкретные детали, вплоть до структуры, соответствующего мифа Же:

|  |                         |   |
|--|-------------------------|---|
| $M_{179}$ два старика одного возраста,   | связанные дружбой,      | разорители орлиных гнезд (плотоядные);  |
| от $M_7$ { двое мужчин разного возраста<br>до $M_{12}$ { ста (взрослый и ребенок), | связанные супружеством, | разорители гнезд попугаев (плодоядные); |

|   |   |
|---|---|
| $M_{179}$ { Один оскорбляет другого, используя отсутствие социальной связи (супруга $x \neq$ сестра $y$ );  | герой, покинутый и измученный ядовитыми насекомыми <sup>122</sup> . |
| от $M_7$ { Один оскорбляет другого, используя наличие естественной связи (птица присутствует)<br>до $M_{12}$ { ет, претендент отсутствует; яйцо превращается в камень); | герой, покинутый и покрытый пометом и паразитами.                   |

|  |   |  |
|--|---|--|
| $M_{179}$ {<br>Посредничество<br>при помощи ле-<br>нивца, символа<br>космического со-<br>единения <sup>123</sup> ;                               | орел кормит своего<br>ребенка и не усыновляет,<br>но «вступает в свойство»<br>с героем; | герой <i>заставляет</i> орла<br><i>смеяться</i> над собой<br>(объект смеха, + ). |
| от $M_7$<br>до $M_{12}$ {<br>Посредничес-<br>тво при помо-<br>щи казету<br>( $M_8$ ), символа<br>социального<br>соединения (ср.<br>выше, с. 90); | у ягуара нет детей, он<br>усыновляет и кормит<br>героя;                                 | герой <i>остерегается</i><br><i>смеяться</i> над ягуаром<br>(субъект смеха, — ). |

|   |  |   |
|---|--|---|
| $M_{179}$ {<br>Орел наделяет ге-<br>роя тем, что при-<br>сущие птичьей<br>природе (перья);  | орел дарует герою<br>способность природного<br>происхождения<br>(возможность летать,<br>сверхчеловеческую силу), | он помогает ему<br>отомстить другу<br>(оставшемуся<br>человеком).           |
| от $M_7$<br>до $M_{12}$ {<br>Ягуар освобож-<br>дает героя от<br>того, что при-<br>сущие птичьей<br>природе (помет<br>и паразиты); | ягуар дарует герою<br>способность культурного<br>происхождения (оружие,<br>огонь для приготовления<br>пищи).     | он помогает ему<br>отомстить родственнице<br>(матери), ставшей<br>животным. |

|  |   |  |
|--|---|--|
| $M_{179}$ {<br>Установление<br>некоего природ-<br>ного и зоологи-<br>ческого порядка;        | людоедская еда, вне<br>деревни;                     | шуметь, чтобы быть<br>услышанным.      |
| от $M_7$<br>до $M_{12}$ {<br>Установление<br>некоего культур-<br>ного и пищевого<br>порядка; | мясная еда,<br>приготовленная<br>на огне в деревне; | не производить или не<br>слышать шума. |

А теперь зададимся вопросом: что же лежит в основании всех этих резких перемен?

Ранее мы уже выделили обширную совокупность мифов, общим знаменателем которых является приписывание одной и той же подходящей к конкретным ситуациям функции различным типам поведения, как связанным с шумом, так и представляющим собой превращения первых. Семантическая функция этих мифов позволяет засвидетельствовать два типа порядка, которые в зависимости от случая могут быть порядком космическим или порядком культурным; порядком космическим, метеорологическим и порядком социальным: либо каким-нибудь одним из этих порядков и порядком зоологическим, который располагается на

среднем по отношению к ним уровне. В мифе Бороро о Разорителе Птичьих Гнезд ( $M_{179}$ ) метеорологический порядок очевиден (происхождение ветра и дождя), а порядок культурный (происхождение приготовления пищи) скрыт. В мифах Же той же группы — все наоборот. Но ни один из них не ссылается на зоологический порядок, превалирующий в мифах Чако и Гайаны (в связи с которыми мы неоднократно доказывали, что они по своей структуре ближе друг к другу, чем мифы Центральной и Восточной Бразилии, находящейся на полпути между этими двумя регионами). В таком случае можно констатировать, что между версиями Центральной и Восточной Бразилии, с одной стороны, и версиями Чако и Гайаны — с другой, версия Паринтинтинов является неким связующим звеном. При помощи кода, заимствованного из цикла о Разорителе Птичьих Гнезд, она «передает» сообщение, которое принадлежит циклу об окраске птичьего оперения:



Чтобы осуществить эту резкую перемену,  $M_{179}$  должен превратиться в карикатуру на другие версии. Поскольку речь идет об отчете о природном порядке, семейные связи и социальные статусы (словарь которых унаследован от версий Бороро и Же) носят негативный характер или же оказываются представленными в шутливой форме. За двумя свояками, один из которых — молодой человек, а другой — подросток, следуют два старика, не связанные родством и являющиеся просто «друзьями», а не свойственниками: таким образом, наиболее слабые социальные связи оказываются противопоставленными наиболее прочным. И тем не менее, оскорбляя своего товарища упоминанием о его жене (не являющейся сестрой, поскольку два старика всего лишь друзья), смешливый герой  $M_{179}$  подтверждает логическую силу отсутствующей связи. То же начало, содержащее некий намек, пронизывает весь миф, в котором специфические расцветки птиц, ведущие свое происхождение от природного порядка, названы «татуировками», а следовательно, связаны с отличительными знаками культурного порядка. В центр диптиха, образуемого *человеком, Разорителем Птичьих Гнезд* (из мифов Центральной и Восточной Бразилии), и *человеком, который ловит рыб* (из мифов Гайаны), миф Паринтинтинов помещает *птицу, которая ловит человека*, добавляя тем самым третью створку к мифу.

Мундуруку, говорящие на диалекте Тупи, занимают промежуточное положение между племенами лингвистической группы Же на востоке и Паринтинтинами — пользующимися языком Тупи — на западе. Такая

географическая и лингвистическая ситуация, вероятно, объясняет то, что их миф об окраске птичьего оперения тщательнейшим образом исключает любую ссылку на миф о Разорителе Птичьих Гнезд. Миф Мундуруку, можно сказать, оказывается полностью «дегуманизированным»: он затрагивает лишь зоологический (очевидный) и космологический (скрытый) планы.

*М<sup>180</sup> Мундуруку: окраска птичьего оперения*

Самка королевского орла жила в гнезде на вершине дерева со своим сыном. Однажды она бросилась к воде, чтобы схватить черепаху, которая всплыла на поверхность: но черепаха оказалась такой большой, что увлекла птицу на глубину. Орлица захлебнулась и утонула.

Осиротевший орленок привлекает своими криками внимание черного орла, который берет на себя заботу о нем, но быстро устает и улетает прочь. На смену ему приходит орел-«гарина»<sup>\*100</sup>, и когда птенец подрастает, два его покровителя обучают орленка поднимать все более и более тяжелые стволы, для того чтобы он смог взять реванш у черепахи и отомстить за смерть своей матери.

Почувствовав себя готовым, молодой орел выслеживает черепаху. Та всплывает на поверхность и дразнит его. Она вся украшена перьями орла. Мститель бросается вниз, хватая черепаху, которая пытается утащить его под воду, однако другие черепахи выталкивают ее на поверхность. Победитель взлетает к своему гнезду вместе с добычей.

Орел приглашает всех птиц полакомиться черепахой, правда, для этого нужно разбить ее панцирь. Тукан расплющивает о панцирь клюв, откуда и происходит его нынешняя форма; дятел же добивается успеха. Тогда птицы раскрашивают себя красной кровью, синей жидкостью желчного пузыря и желтым жиром. Тукан мажет себе синим вокруг глаз, а желтым — основание своего хвоста и поперечную полосу на груди. Он также обмазывает кровью свой хвост. Дятел красит себе голову в красный цвет, пипира целиком вымазывается в синей краске. Мутум пачкает кровью лапки и клюв, а чтобы не дать гальса (гарса? — «птица, живущая в неглубоких водоемах», *op. cit.*, p. 143) красок животного происхождения, предлагает ей попробовать белую глину. Гальса следует его совету, но когда подходит ее очередь, мутум исчезает. Обманутой птице удастся ухватить лишь конец своего хвоста, который и до наших дней остался у нее белым.

Чтобы отблагодарить орла-«гарина» за его заботы, королевский орел предложил ему голову черепахи, из которой тот сделал трубу, издававшую звуки: «Ток, ток, поат, поат». Орел-тавато [*Astur* sp. ? cf. Ihering, ст. «*Tauatu pintado*»] позавидовал ему, так как вопреки своему большому росту он имел весьма скрипучий голос. Поэтому Орел-тавато потребовал обменяться голосами. С тех пор у него мощный гортанный крик, а орел-«гарина» пищит: «Иии-иии-иии» (Murphy, *I*, p. 128-129).

Этот миф с трудом поддается анализу по причине той неопределенности, которая связана с тремя видами «орлов» и с их положением в туземной таксономии. По мнению Мёрфи (*I*, p. 143), орел-«гарина» — это, вероятно, *Cerchneis sparverius eidos*, а тавато — *Hypomorphnus urubitinga*

*urubitinga*. Другая версия называет их *ии* и *уайунтауху*, или *пуатпуат*, соответственно (Kruse, 2, p. 633). Впрочем, способные на оказание помощи орлы не фигурируют в амазонской версии, точное происхождение которой неизвестно (Barbosa Rodrigues, p. 167-171). Таким образом, мы ограничимся указанием на то, что  $M_{180}$  и  $M_{179}$  в значительной степени изоморфны. И мужчина из  $M_{179}$ , и птица из  $M_{180}$  тренируются для того, чтобы поднимать такие же тяжелые куски дерева, какие поднимают их противники; покинутая птица громко зовет к себе, покинутый мужчина не произносит ни слова; покрытый перьями мужчина из  $M_{179}$  соответствует покрытой перьями черепахе из  $M_{180}$ ; в первом случае драчуны, которые находятся наверху, кричат и оскорбляют своего противника, находящегося внизу, во втором случае все происходит наоборот: орел не шумит и ждет, в то время как черепаха дразнит и оскорбляет его; наконец, товарищи жертвы, принадлежащие к людскому роду, пытаются удержать черепаху ( $M_{179}$ ), в то время как товарищи черепахи, принадлежащие к роду животных, отталкивают ее ( $M_{180}$ ). Близость этого мифа к гайанским версиям ( $M_{172}$ ) проявляется в эпизоде с головой, переданной наиболее уважаемому животному.

Прежде всего ясно, что в противоположность мифу Паринтинтинов действие последнего мифа целиком разворачивается в животном мире, хотя, как и миф Паринтинтинов, он рассказывает о хищных орлах, а не об изгнанных из своего гнезда попугаях, т. е. о птицах плотоядных и скорее воинственных, чем миролюбивых, связанных, как и в мифе Мундуруку, с водой, в то время как попугаи связаны с землей, носительницей деревьев, на которых они ищут себе пищу. Это последнее противопоставление прекрасно засвидетельствовано в мифе Бороро: считается, что у Бороро иногда священнослужители превращаются в птиц, чтобы оказать помощь в поисках еды; подобно ара, они собирают фрукты, как орлы-гарпии, ловят рыбу или убивают других птиц (Colb., 3, p. 131).



### III. Свадебки<sup>\*101</sup>



si, si on lui faisait un enfant  
elle en vaudrait deux fois, fois autant<sup>\*102</sup>

Игорь Стравинский, «Свадебки», 4-я картина.

Все рассмотренные нами мифы, касающиеся радуги, связывают этот метеорологический феномен либо с происхождением отравы для рыбной ловли и болезней, либо с происхождением окраски птичьего оперения. Но, будучи обусловленной имеющим место типом связи, радуга не предстает перед нами в одном и том же виде: она — агент, или пассивный объект действия, совершаемого над ним.

Именно по причине своей злобности — проявляющейся непосредственно или опосредованно — живая радуга способствует возникновению отравы и болезней: она оказывается их моральным основанием. В отношении окраски птичьего оперения она является только физической причиной, поскольку птицы могут обрести такое разнообразное оперение лишь после того, как предварительно убьют и разделят между собой свою добычу. Говоря иначе, радуга обозначает отраву и болезни, но, когда она распространяется и на окраску птичьего оперения, ее логическая функция из означающей превращается в означаемую.

Столкнувшись с этой проблемой в первый раз, для ее разрешения мы обратились к диалектике малых и больших интервалов. Нам удалось выяснить, что болезнь и отравы обладают неким двойственным характером. И та, и другая предполагают переход либо от жизни к смерти, либо от природы к культуре; переход от одного порядка к другому происходит внутри них неощутимо и не позволяет различить промежуточные состояния. Более того, болезнь и отравы, по своей сути существа «хроматические», влекут за собой результаты, которые можно назвать «диатоническими», поскольку рыбная ловля при помощи отравы, как и эпидемии, образует огромные бреши в популяциях жертв. Гуарайо из Боливии делают из этой близости обоснованный вывод: они считают, что все болезни происходят от отравления и что люди не умирали бы, не будь они отравленными (Cardus, p. 172).

Поскольку отравы и болезни — «хроматические» существа, нужно признать, что они обладают общим с радугой свойством, наделяющим ее способностью их обозначать. С другой стороны, эмпирическое наблюдение за производимыми ими опустошениями приводит нас к обобщающему заключению (или подтверждает нашу гипотезу) о том, что непрерывность несет в себе прерывность и даже порождает ее. Но как только

мы перестаем воспринимать радугу как агента и превращаем ее в объект, на который направлена деятельность, предшествующая связь оказывается обращенной. *Обозначающий* хроматизм — негативная форма по отношению к диатоническому порядку (поскольку этот порядок представляет собой лишь то, что остается от разрушенного континуума) — уступает место хроматизму *означающему* — позитивной материи, отталкиваясь от которой оказывается возможным выстроить некий, также диатонический порядок, отнесенный, как и первый, к природе. Истребление какой-нибудь обладающей своеобразием популяции (будь то люди, пораженные эпидемией, или рыбы, выловленные во время рыбалки) симметрично всеобщей для различных видов прерывности: оно ей изоморфно в рамках одного рода. К подобному заключению мы уже приходили, хотя и несколько иным путем (1 часть. I з).

Мы помним, как герой Вилела из M<sub>173</sub> превращается в хроматическое существо: «...исходящее от него разноцветное сияние можно увидеть издалека, несмотря на ночной мрак» (Lehmann-Nitsche, 2, p. 222). Это событие происходит после того, как герой собирает на берегу разноцветные камни и делает из них ожерелье, т. е. своего рода цветное существо, образованное из элементов, которые до того были разрознены и интервалы между которыми стали очень небольшими с тех пор, как они оказались соединенными нитью. Образ действий героя, описанный в мифе, тем более значителен, что в этнографических коллекциях, составленных в тропической Америке, где ожерелья туземцев обращают на себя внимание сдержанными цветами и упорядоченностью<sup>124</sup>, как мы полагаем, трудно найти ожерелье, которое соответствовало бы этому описанию. Почти всегда ожерелья там сделаны из белого и черного жемчуга: эти маленькие диски изготовлены из скорлупок<sup>\*103</sup> живущих в воде моллюсков и пальмовых орехов. Разнообразие жемчужин, поступающих в продажу, почти никак не используется: сменяющие друг друга белый и черный цвета остаются наиболее ценными. Жемчужины других цветов, которые иногда все же бывают востребованы, служат для изготовления одноцветных ожерелий — например, синих, — в том случае, если этот цвет (туземные языки редко отличают его от черного) обладает религиозной коннотацией (Huxley, p. 47; Nino, p. 197). Нам никогда не приходилось видеть, чтобы туземцы семи или восьми племен, среди которых мы успели побывать, нашли применение разнообразию (совершенно излишнему) тех жемчужин, что мы им раздавали (L.-S., 3, p. 260), или делали бы из них многоцветные ожерелья в стиле неосмотрительных Вилела...

Как отмечали исследователи, у Бороро наблюдалась определенная нерешительность, о которой в прошлом свидетельствовало отношение женщин к даримым им тканям с полосами или в разводах: «Сначала мы считали причиной такого отношения моду и каприз. Позже мы узнали, что поведение женщин было обусловлено религиозными соображениями... Жрецы... объясняли, что полосатые или пестрые ткани принадлежат к миру душ и по этой причине их запрещено принимать даже в подарок, кроме тех случаев, когда ткани собираются использовать для украшения человека, который в погребальных ритуалах предстает как воплощение души покойного, или для вознаграждения жреца, обязанностью

которого является вызывание душ; при этом жрец может носить подобные ткани только после того, как проинформирует души о своем намерении». Те же авторы добавляют, что Бороро рекомендуют использовать светлые и однотонно окрашенные ткани (Colb., 3, p. 131; E.B., vol. I, p. 174). В 1935 г., объясняя нам, почему их гончарные изделия темного цвета и не украшены никаким узором<sup>123</sup>, туземцы приводили соображения того же порядка. Без сомнения, подобный ужас перед многоцветием представляет в Южной Америке в достаточной степени исключительное явление. Однако Бороро просто доводят до крайности тот тип поведения, который объединяет их с другими народностями и лишь проявляется у них с большим количеством оттенков. Тукуна в одном из мифов (M<sub>181</sub>) рассказывают, что некогда все ритуальные музыкальные инструменты были выкрашены в красный цвет. Одна богиня приказала герою-цивилизатору использовать обнаруженную недалеко от водного потока «глину всех цветов», но не трогать ее руками. Он должен был набрать глину в свой сарбакан<sup>104</sup>, погружая его в землю до тех пор, пока туда не наберутся все возможные варианты цветов. Затем, прочищая сарбакан палочкой, требовалось извлечь оттуда разные цвета, чтобы использовать для рисования. Как уточняют, именно этот тип живописи и является главной причиной удивительного табу, касающегося инструментов, лицемерие которых запрещено женщинам. В другом мифе (M<sub>182</sub>) рассказывается, что одна из женщин спряталась на дереве, чтобы удовлетворить свое любопытство. Но как только появились инструменты, она стала словно зачарованной от вида покрывавших их украшений. Трубку она приняла за крокодила: «От страха обильно помочилась и — бах! — упала». Музыканты набросились на женщину, разрезали ее на куски, которые затем стали коптить. А потом они вынудили принять участие в пиршестве даже ее мать и сестру (Nim., 13, p. 77-78, 134).

Приведенные рассказы требуют некоторых комментариев. Прежде всего, мы помним, что Тукуна превращают одну из двух радуг в обладателя глины для гончарных изделий (см. выше, с. 234). Во-вторых, крайне специфический способ создания палитры, навязанный герою, должен был, как представляется, повлечь за собой частичное смешение цветов, которое при разрисовывании утвари делало возможным постепенный переход от одной краски к другой, подобно переливанию цветов радуги. Наконец, описание смерти провинившейся женщины, сначала сидящей на ветке, затем зачарованной увиденным и, наконец, помочившейся и упавшей, очень точно соответствует тому, что происходит, когда обезьяну поражают стрелой, отравленной кураре, что мы сами имели возможность наблюдать у Намбиквара: впрочем, независимо от приведенных фактов то же самое подтверждает и используемый нами источник: «Действие [отравы] на получившего ранение животное проявляется сразу же посредством недержания кала и мочи; падение происходит примерно через три минуты». (Nim., 13, p. 30.) Таким образом, мы обнаруживаем тройную связь между радугой, хроматизмом и отравой: различие между Бороро и Тукуна состоит в том, что вторые, как представляется, сферу вредоносного воздействия хроматических украшений ограничивают женским родом.

Гончарные изделия Тукуна украшены грубыми коричневыми — геометрическими или зооморфическими — узорами на белом фоне.

которые в прошлом вряд ли выглядели более изящно (*op. cit.*, илл. 6 и р. 47-48). В других амазонских племенах, где изготавливали очень красивые и умело выделанные многоцветные гончарные изделия, дело обстояло по-иному. Однако техническое и художественное умение сопровождается значительными отклонениями в мифах, посвященных радуге.

*М<sub>183</sub>: Амазония (озеро Тефе): происхождение раскрашенных гончарных изделий*

Давным-давно жила одна женщина, и была она совершенно не способна к ручному труду. Ее гончарные изделия отличались уродством и бесформенностью. Смеха ради свояченицы женщины вылепили глиняную форму, воспроизводящую ее голову, и велели ей обжечь это изделие как обычный глиняный горшок.

Однажды явилась к ней старуха, которой несчастная женщина поведала о своих бедах. Старуха оказалась феей, способной к сочувствию, и научила женщину делать великолепные горшки. Но, уходя, предупредила, что будет теперь являться к ней в облике змеи и женщине надлежит обнимать ее без всякого отвращения. При появлении змеи героиня выполнила все, как ей было велено, и та сразу же превратилась в фею, которая показала своей подопечной, как разрисовывать гончарные изделия: «Она взяла белой глины и покрыла ею ровным слоем все горшки. Затем с помощью желтой глины, коричневой глины и руки [урук: *Bixa orellana*] она набросала прекрасные разнообразные рисунки и сказала молодой женщине: «Существует два вида живописи: во-первых, — индейская, когда изображают голову ящерицы, путь Большого Змея, побег стручкового перца, грудь Бойусу — змея-радуги и многое другое; а во-вторых, такая живопись, когда рисуют разнообразные цветы».

Затем фея взяла черный лак и воспользовалась им, чтобы украсить и придать блеск многочисленным тыквенным бутылкам, внутри которых она набросала всевозможные рисунки: панцирь черепахи, струи дождя, изгибы реки, рыболовный крючок, красивые фигуры...» (Tastevin, 3, р. 192-198).

В культуре, увлекающейся многоцветной керамикой, радуга обретает двойное и двусмысленное значение. Ее вызывающая опасение мощь может превратиться в силу, оказывающую покровительство и помощь. В связи с ее вторым аспектом отравы (составляющая первый аспект), если можно так сказать, деградирует в экскременты, по отношению к которым не следует испытывать отвращения: затененная глина, полученная благодаря росписи коричневого цвета, называется «экскрементами Большого Змея» (*op. cit.*, р. 198). Если изготовительницы гончарных изделий в надежде обрести вдохновение вызывают в своем воображении радугу в форме какой-нибудь старой феи, то мужчины делают то же самое из эротических побуждений: радуга является им как вызывающая возбуждение любовница (*id.*, р. 197)<sup>126</sup>. Таким образом, можно обнаружить некое движение, противоположное тому, которое вело нас (с. 260) от любовного напитка к зелью, вызывающему смерть, и от животного-соблазнителя —

к отраве. Это попятное движение свойственно определенной эстетике, отличающейся от эстетики Бороро тем, что она прекрасно согласуется с хроматизмом<sup>127</sup>.

Во всяком случае в тропической Америке существует область, в которой многоцветие, как можно предположить, принято повсюду и без каких-либо ограничений. Роскошные примеры украшений из перьев имеются у Бороро<sup>128</sup>. Но мифы этой части мира не напрасно поднимают проблему различия видов, ссылаясь прежде всего (M<sub>145</sub>), или даже исключительно (M<sub>171, 172, 173</sub> и т. д.), на птиц. Без всякого сомнения, практическое использование перьев создало теоретическую трудность, преодолев которую нам помогают мифы.

На это можно было бы возразить, что в некоторых гайанских мифах из расчлененного и обожженного тела змея рождаются не птицы, обладающие различным оперением, а растительные по своему происхождению талисманы (Roth, 1, p. 283-286; Gillin, p. 192-194, Orico, 2, p. 227-232). Однако эти талисманы всегда представляют собой разновидность каладиума, и любой из них соответствует определенного типа магическому применению. Следовательно, речь здесь идет также и о специфическом различии, позволяющем выразить обладающие значением контрасты. Номенклатура научной ботаники, которая объединяет под общим названием *Caladium bicolor* многочисленные разновидности ароидных<sup>105</sup> с блестящими и имеющими разнообразную окраску листьями, на свой лад подчеркивает наиболее примечательное качество этих листьев, позволяющее видеть в них подлинные эквиваленты — растительные по своему происхождению — перьев. Таким образом, вопреки этому очевидно-му исключению нам в наших рассуждениях постоянно следует иметь в виду перья.

Как представляется, выбор перьев, служащих для изготовления украшений, обусловлен хроматическим наваждением. Зеленое здесь переходит в желтое, потом — в оранжевое и красное, которое становится синим благодаря резкому возвращению к зеленому либо при помощи пурпурного; синее, в свою очередь, растворяется в желтом, а желтое исчезает затем в пепельном. Возникают самые невероятные переходы: синего — в оранжевое, красного — в зеленое, желтого — в фиолетовое... Когда цвет перьев оказывается единообразным, хитроумными вставками или сочетанием разноцветных перьев свою лепту вносит некое утонченное искусство (D. & B. Ribeiro). При этом существуют мифы, подтверждающие приоритет всеобщей прерывности видов по отношению к внутренней непрерывности хроматизма, который присущ каждому из этих видов. Индеец, в отличие от любителя искусства, не рассматривает перо как эстетический объект, отдельные аспекты которого ему было бы важно описать и проанализировать. Напротив, каждый тип пера явлен в своей целостности, когда ясно различимая формула вида заявляет о себе в чувственно воспринимаемых терминах и не позволяет спутать его с другим видом, поскольку, начиная с расчленения тела радуги, каждый вид четко осознает определенность своего места в процессе расчленения, в котором он и сам участвовал.

Следовательно, всякий раз, как в мифах возникает вопрос о цветах, нужно понять, о каком типе многоцветности идет речь: либо одни цве-

та растворяются в других и переходы между ними становятся неразличимыми, либо, напротив, подлинные цвета или даже группы цветов, растворенных друг в друге, создают множество контрастных образований. В одном амазонском мифе (M<sub>184</sub>) дана поразительная картина, описывающая признаки, предвещающие потоп, который уничтожил все человечество: «Солнце и луна стали красными, синими, желтыми; а дикие звери без всякой боязни смешались с людьми — даже ягуар и другие хищники...» (Barbosa Rodrigues, p. 214). Когда Мундуруку, используя графические и акустические термины, рассказывают о том, что змей Муйусу, т. е. радуга, желая обучить людей письменности, призывал их, подражая голосам всех видов животных, они упоминают о том же господстве малых интервалов (Kruse, 2, p. 623). Поражает то, что туземцы, пытаясь имитировать письменность, чертят волнистые линии, как если бы письменность представляла собой не ряд отличающихся друг от друга своей формой букв, а последовательность воспалений\*<sup>106</sup> (рис. 19). И наоборот, чтобы проиллюстрировать другой тип многоцветности, миф Мундуруку (M<sub>185</sub>) подчеркнуто избирает визуальный код, выражая его посредством больших интервалов: именно рисуя людей различными цветами — зеленым, красным, черным, желтым, — демиург и разделил их по племенам, а некоторых превратил в животных (Barbosa Rodrigues, p. 245-251). В соответствии с одним из своих верований, Бороро происходят от личинки чешуйчатокрылого, которого они называют *аороро*, или *ароро*. И поскольку эта личинка окрашена тремя цветами — красным, желтым и черным, — имеющими живой характер и резко отличающимися друг от друга, Бороро и приняли их в качестве обладающей определенностью эмблемы (Colb., 1, p. 51; E.V., vol. 1, p. 175). Таким образом, каждому типу многоцветия соответствует либо смешение, либо различие.

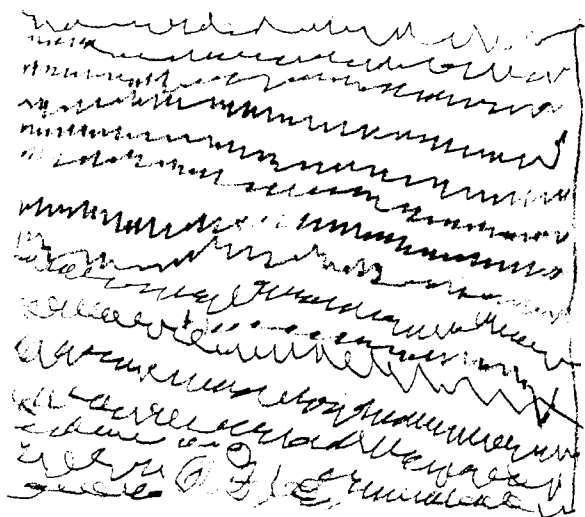


Рис. 19. «Страница, исписанная» индейцем Намбиквара  
(cf. L.-S., 3, p. 314-315)

В качестве дополнительного доказательства существования диалектики больших и малых интервалов можно было бы привести не один гайанский миф о происхождении окраски оперения птиц (M<sub>186</sub>: Brett, p. 29-30; Roth, I, p. 212). К несчастью, что прекрасно видел Кох-Грюнберг (I, p. 278 sq.), проанализировать этот миф, не включая его в обширную группу мифов, имеющих всеамериканскую распространенность и названную «посещение неба», было бы невозможно. Для такого анализа не хватило бы целого тома. Без сомнения, он позволил бы сделать заключение о том, что женитьба смертного на женщине-грифе, «покрытой вшами» (Van Coll, p. 482) или ма-рающей своими испражнениями пол в хижине (With, in: Baldus, 2, p. 23), может быть интерпретирована как превращение женитьбы смертного на звезде-двуутробке, что придает обоим супругам один и тот же небесный характер и одного типа двусмысленность. Впрочем, данное сближение представляется возникшим спонтанно благодаря одному амазонскому мифу неустановленного происхождения (M<sub>187</sub>). Речь идет о женщине, которая отвергает ненавистного ей претендента, воспринимая его как «двуутробку». Но когда благодаря настойчивости ему все же удается ее соблазнить, он оказывается южноамериканским ястребом и пропитывает своим вонючим запахом любовницу. В соответствии с тем же мифом, южноамериканские ястребы занимаются рыбной ловлей с применением отравы, а также питаются падалью, которая кишит червями (Amorim, p. 435-440).

Не обращаясь к мифам о посещении неба, мы ограничимся сопоставлением M<sub>186</sub> и M<sub>161</sub>, чтобы показать, что первый из них, касающийся окраски оперения птиц, целиком и полностью симметричен второму — мифу о происхождении отравы для охоты (и, без сомнения, также и для войны; см. выше, с. 258-259). Это сравнение, таким образом, подтверждает, что, сообразуясь с тем выводом, который *a priori* позволила бы сделать «диалектика интервалов», миф о происхождении окраски оперения птиц в результате своего обращения образует миф о происхождении отравы: и, следовательно, с диалектической точки зрения, царства малых и больших интервалов оказываются взаимобратимыми:

|                    |                                    |  |  |
|--------------------|------------------------------------|--|--|
| M <sub>161</sub> { | Герой женится на женщине-обезьяне; | он посещает своих родителей (людей);   | он оставлен на вершине дерева в результате посещения родителей жены (животных).      |
| M <sub>186</sub> { | Герой женится на женщине-грифе;    | он посещает родителей жены (животных); | он оставлен на вершине дерева в результате планируемого посещения родителей (людей). |

|                    |   |                                    |                                   |
|--------------------|---|------------------------------------|-----------------------------------|
| M <sub>161</sub> { | Он спускается на землю благодаря липким лианам    | с помощью хищных птиц (= грифы);   | он становится покровителем птиц.  |
| M <sub>186</sub> { | Он спускается на землю, несмотря на колючий ствол | с помощью пауков и птиц (≠ грифы); | он становится предводителем птиц. |

|  |                             |  |                                |
|--|-----------------------------|--|--------------------------------|
| $M_{161}$ { Жена окончательно покидает его;          |                             | он уничтожает обезьян при помощи отравы; | он сохраняет обезьяньего сына. |
| $M_{186}$ { Он упорно стремится соединиться с женой; | он убит своим сыном-грифом; | он уничтожает грифов при помощи огня;    |                                |

//

|           |   |                                      |
|-----------|---|--------------------------------------|
| $M_{161}$ | Следуя соглашению с орлом, человек получает кураре;           | происхождение отравы для охоты.      |
| $M_{186}$ | Повздорив из-за дележки добычи, птицы получают свое оперение; | происхождение окраски оперения птиц. |

\* \* \*

В начале пятой части мы задавались вопросом о смысле противопоставления тишины и шума. Определенная таким образом проблема шума привела нас к размышлению о тех ситуациях, в которых шум предписан обычаем. И тогда мы констатировали, что подобные ситуации представляют для нас интерес либо в социальном плане, либо в космическом. Между этими двумя типами планов вскоре возник третий, выполняющий роль посредника — зоологический, в отношении которого мы показали, что, являясь посредником и относясь к иному плану, он не отличается от сотворенных беспорядком радуги эпидемий и отравы для рыбной ловли или охоты, если только не принимать во внимание расширение дистанции между двумя конститутивными терминами. Таким образом, биологическая прерывность проявляется в мифах в двух видах: один позитивный, а другой негативный; в качестве зоологической прерывности она обеспечивает переход от космического порядка к порядку социальному; а в качестве прерывности демографической она выполняет аналогичную роль по отношению к порядку и беспорядку. В то же самое время, обнаружив на этих двух новых осях новые связи между мифами, различные соображения о которых нам уже удалось сблизить, мы открыли и неожиданные ракурсы, ведущие к отправному пункту, т. е. к мифам о Разорителе Птичьих Гнезд. Таким образом, подтвердилось, что в сфере мифологической мысли объективно существуют схемы, которые при условии рассмотрения ее извне мы должны были бы тщательно воспроизвести.

Тем не менее в связи с тишиной и шумом нам пришлось столкнуться с трудностью, обусловленной крайне неодинаковым пониманием характера поведения во время организации шума в обществах, не облада-



ющих письменностью, и в восточной народной традиции: последняя не обуславливает его стечением космологических или социологических обстоятельств; в первых же представляются возможными только космологические стечения обстоятельств. Мы предположили (с. 285), что отсутствие шаривари в качестве наказания за вызывающие осуждение союзы в обществах, не обладающих письменностью, объясняется неприменимостью категории шума в столь скромных целях. Здесь все происходило так, словно существовало опасение, что подобное морализаторское использование шума подтолкнет людей к злоупотреблению им.

Однако существуют случаи, при которых возможности противопоставления тишины и шума четко обозначены. Когда у больного из австралийского племени Варрамуंगा начинается агония, то перед его смертью принято шуметь, а после смерти должна наступить тишина (Spencer & Gillen, p. 516-517 и 525-526). Симметричным образом масштабный обряд посещения душ (который представляет собой нечто вроде символического и временного воскрешения предков) у Бороро начинается ночью, в темноте, в полной тишине и лишь после того, как все очаги будут погашены. Души боятся шума; но как только они появляются, все начинают шуметь. То же самое происходит и тогда, когда убитое на охоте животное приносят в деревню и колдун призывает духов завладеть им (Colb., 3, p. 93, 100-102).

С другой стороны, шум имеет свою противоположность — тишину, которую не только западная народная традиция, но и значительное число обществ, не обладающих письменностью, используют для того, чтобы санкционировать определенные типы общественных отношений. Нам известна целая совокупность обрядов, связанных с тишиной, к которым дважды обращался Фрезер (1, *passim*; 2, vol. IV, p. 233-237) и которые состоят в предписании на определенный период молчания для женщин (а иногда и для мужчин) во время их вдовства, а еще чаще — в начале замужества.

В отдельных регионах Австралии, Океании и Африки молодоженам на различные промежутки времени предписывается молчание — до двух месяцев в году, в зависимости от региона. Аналогичный запрет встречается в Армении, на Кавказе и в Сардинии. Чаще всего от принуждения к молчанию освобождают после рождения первого ребенка. Анализируя этот обычай, Фрезер делает вывод: «Возможно, что молчание женщины до рождения ее первого ребенка объясняется каким-то суеверием, которое связано с первой беременностью и которое мы еще не можем разъяснить» (2, vol. IV, p. 236-237).

Однако причиной является не беременность, а рождение. Как мы уже пытались показать (L.-S., 2, 4; *passim*), любая свадьба нарушает равновесие определенной социальной группы до тех пор, пока семья, состоящая только из супругов, не превратится в многочисленную семью (ибо свадьба, если она происходит из грандиозной игры, в которой участвуют самые различные связи, на время исключает из игры пешки, возвращая их уже в форме потомства); из этого вытекает, что соединение мужчины и женщины представляет собой — в миниатюре и несколько в ином плане — событие, которое в символическом смысле напоминает вызывающий такие опасения союз неба и земли. Рождение ребенка, потенциаль-

но свободного супруга для некоего будущего супруга, появляющегося в другой семье, указывает не только на новое включение в цикл матримонимальных обменов семьи, которая была исключена из него все то время, пока длилась ее бесплодность, но свидетельствует и о появлении третьего элемента, служащего посредником между двумя полюсами и образующего между ними некую *дистанцию*, благодаря чему возникает двойная безопасность для группы — одновременно и социальная, и психологическая. Таким образом, ребенок (и особенно первенец) по отношению к мужу и жене играет роль, аналогичную роли огня для приготовления пищи в отношениях между небом и землей. Не обладающая таким посредником пара и есть беспорядок, именно она и вызывает шум; об этом свидетельствует ночной галдеж во время свадьбы. Нужно, чтобы сама пара хранила молчание до тех пор, пока противопоставление тишины и шума не будет преодолено рождением первого ребенка во вновь обретенной возможности диалога. Так объясняется — по крайней мере частично — тот факт, что организация шаривари возлагается именно на молодежь и что Духовному наставнику молодежи поручено взимать штрафы, позволяющие его избежать.

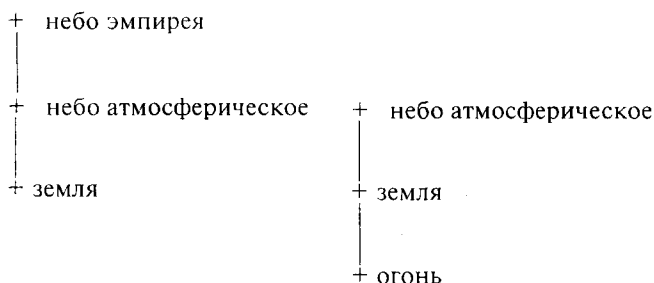
Ряд фактов подтверждает изоморфизм еще бесплодного супружества, с одной стороны, и первого (или недавнего) рождения и соединения астрономических факторов — с другой. Тишине, предшествующей первому рождению, могла бы соответствовать вера древних лапландцев в то, что новолуние и северное сияние не должны быть потревожены никаким шумом (Hastings, vol. VII, p. 799a). И наоборот, у различных американских народностей затмение, которое становится причиной шума, в особой степени затрагивало беременных женщин и молодых матерей. Микмаки из Восточной Канады требовали, чтобы в это время женщины выходили из хижин и брали на себя заботу о своих детях (W.D. & R.S. Wallis, p. 98). Жемезы и Пуэбло<sup>107</sup> из Нью-Мексико думали, что затмения вызывают выкидыши. Поэтому беременные женщины должны были запереться в домах, но, если им все же требовалось выйти, вешали себе на пояс ключ или наконецник от стрелы, дабы помешать луне проглотить зародыш, а также чтобы ребенок не родился с заячьей губой. Парсонс полагает, что это верование имеет испанское происхождение, хотя в доколумбовскую эпоху также опасались рождения уродливого ребенка у той беременной женщины, которая, проявив неосторожность, рискнула выйти наружу во время затмения (Parsons, 2, vol. 1, p. 181, № 1). Покомчи, говорящие на языке майя, еще и сегодня повторяют правила на случай затмения: «Прежде всего нужно покрыть голову... А беременным женщинам и даже новобрачным мужчинам следует оставаться дома... Наблюдение за луной в то время, когда она борется, не приведет к добру». В качестве комментария рассказчик добавляет, что «новолуние неблагоприятно для посадки чего бы то ни было... Время полнолуния является наилучшим... Когда же луна начинается убывать, условия вновь становятся неблагоприятными, потому что в это время луна червивая («wormy»<sup>108</sup>)» (Mayers, p. 38-39).

Таким образом, известны случаи, когда общества, не имеющие письменности, дают свою санкцию некоторым социологическим ситуациям посредством тишины или же, напротив, связывают определенные социологические ситуации с космологическими стечениями обстоятельств.

которые требуют шума. Со своей стороны, традиционные общества Европы небезразличны к метафизической и космологической проекции своих собственных общественных обычаев. И поражает то, что в песнях, которые поют во время шаривари, иногда используются метафоры, родственные тем, что служат так называемым примитивным людям для объяснения причин затмений. Некогда в Бретани кричали: «Шаривари, юнаямышь и кот-старик!» (V.G., *op. cit.*, p. 626.) Как известно, — в связи с совершенно другим кругом идей — некогда полагали, что звон колоколов предупреждает атмосферические катастрофы.

Не давая повода для шаривари, замужество младших детей в семье, происходившее раньше, чем в брак вступали старшие дети, воспринималось с неодобрением. В то же время особые торжества сопровождали женитьбу последыша. Одно из них можно интерпретировать в свете предшествующих рассуждений, хотя мы не скрывали того, что документальная база в данном случае недостаточна прочна: «В вандейской роше и в регионах, расположенных севернее, во время бракосочетания последнего ребенка утром в день свадьбы друзья и родители сажают ольху на пути следования свадебной процессии в церковь. Увенчав дерево короной из зелени, украшенной живыми цветами, его окружают вязанками хвороста. На вершине ольхи размещают большой пузырь, наполненный водой. На обратном пути после религиозной церемонии новобрачную приглашают разжечь костер, а жених должен одним выстрелом из ружья продырявить пузырь. Если это ему удастся с первого или со второго выстрела, то он открывает бал вместе со своей юной супругой; если же нет — честь первого танца достается шаферу» (V.G., *op. cit.*, p. 639-640, в котором также упоминается этот обычай в Анжу, Вандее и Пуату, однако возможно, что его можно встретить на всех свадьбах, cf. p. 484-485).

В противоположность вызывающим осуждение союзам, которыми обусловлено шаривари, женитьба последыша рассматривается как в высшей степени желательная, поскольку она означает замыкание некоего цикла. Эта ситуация противоположна повторной женитьбе, вырывающей одного из партнеров из нормального цикла обменов, вместо того чтобы стать завершением цикла. Подобного рода бракосочетание объединяет тех, что после свадеб своих братьев и сестер должны — и, более того, оказываются, — единственными, оставшимися без пары. Однако ритуал, описанный Ван Геннепом, отождествляет это желательное объединение с объединением элементов — воды и огня, в связи с чем возникает большое искушение признать за последними космологическую значимость. Бесспорно, в вандейском обычае вода находится наверху, а огонь — внизу. Но французское общество однозначно является патрилинеарным, что не совпадает с ситуацией в племенах Же, за исключением только Шеренте, о патрилинеарном режиме которых тем не менее нельзя сказать, что он у них выражен так же отчетливо, как и у нас. Именно этим можно было бы объяснить, что в интересующем нас обычае мужчине поручается полный воды бурдюк, который находится в небесной позиции — на вершине дерева, где он изображает атмосферическое небо, а женщине — тоже земной, как и у Же, — огонь, но теперь спустившийся на одну ступень и ставший хтоническим, поскольку костер разложен под короной из зелени, украшенной живыми цветами, что напоминает о земле и об украшающей ее растительности:



По поводу сказанного могут справедливо возразить, что в этом обнаруживается попытка излишне упростить определение тех связей, которые на самом деле гораздо сложнее. Достаточно вновь обратиться к мифу о Звезде, супруге смертного (от  $M_{87}$  до  $M_{93}$ ), чтобы подтвердить, что у всех Же, матрилинейных или патрилинейных, женщина занимает позицию неба, а мужчина — позицию земли. Обращение, обусловленное конкретной инфраструктурой, происходит в другом мифе: благодетельница человечества, даровавшая ему окультуренные растения, — героиня мифа Шеренте — превращается в принцессу-людоедку. И если в других версиях она испытывала отвращение к сгнившей пище, потребляемой людьми в досадоводческий период, то достигший неба мужчина, в свою очередь, испытывает потрясение при виде обжаренных и дымящихся трупов. Поэтому мы и смогли показать, что Шеренте посвящают происхождению окультуренных растений другой миф ( $M_{108}$ ), в котором материнское молоко фигурирует как соотносимый полюс в рамках одной пары подразумеваемых противоположностей, другим полюсом — в мифе Крахо ( $M_{89}$ ) — выступает кровь, пролитая в результате дефлорации (см. выше, с. 174).

Соответственно, если мы сравним два таких матрилинейных племени, как Ирокезы и Манданы из Северной Америки, чей образ жизни опирается одновременно на сельское хозяйство и на охоту, то прежде всего мы с удивлением должны будем констатировать, что вопреки этим общим характеристикам соответствующие им мифические системы объединяют верх и низ с противоположными в половом отношении полюсами:

|         | Небо | Земля |
|---------|------|-------|
| Ирокезы | О    | Δ     |
| Манданы | Δ    | О     |

Равным образом и направление первоначального движения, которое дало жизнь всему человечеству, в этих системах взаимоположено: для Ирокезов это спуск или падение; для Манданов — подъем или внезапное возникновение. Объединяя обе схемы, мы подтверждаем, что это

очевидное противоречие разрешается благодаря сведению его к некой уникальной формуле:  $\sigma > \Delta$ .

Вообразив, что всегда и везде имеет место простая соотносимость мифических представлений и существующих в обществе структур, выражаемая посредством одних и тех же оппозиций, мы просто продемонстрировали бы свою наивность; мифы о Диоскурах<sup>109</sup>, к примеру, должны были бы в таком случае сопровождать формирования дуалистического толка, а в патрилинеарных обществах небо должно было бы соответствовать мужскому роду и земля — женскому, в то время как в матрилинеарных обществах автоматически одерживала бы верх обратная связь.

Рассуждая таким образом, мы прежде всего выказали бы пренебрежение к следующему факту: число оппозиций, используемых мифической мыслью, не является постоянной величиной и зависит от конкретной группы мифов. Некоторые группы довольствуются противопоставлением неба и земли, верха и низа. Другие подразделяют эти единые категории на подкатегории, которые они используют для выражения оппозиций не менее фундаментальных, чем первые. Таким образом, оппозиция мужское/женское может возникнуть из категории верха и в ней будут сосуществовать два принципа (хорошо еще, если они не войдут в столкновение) под видом Луны и Солнца в том случае, если эти небесные тела наделены различными полами — звезды вечерней и звезды утренней, неба атмосферического и неба эмпирея и т. д. Или же противопоставление полов может целиком переместиться по направлению к категории низа: земля и вода, растительный покров и хтонический мир и т. д. В подобных системах противопоставление верха и низа, являющееся в других случаях существенным, может утратить свою уместность или функционировать только как одно из превращений среди многих других, а соответствие определяется, скорее, на уровне группы или «пакета» оппозиций, чем на уровне каждой из них, рассматриваемой по отдельности.

Исследователи также часто не отдают себе в достаточной степени отчета в том, что мифическая система обладает относительной независимостью по отношению к другим жизненным и мыслительным проявлениям этнической группы. Все они до определенной степени действуют согласованно, но эта согласованность не реализуется в каких-либо застывших отношениях, которые делали бы обязательными для отдельных уровней некие автоматически возникающие уточнения. Речь, скорее, идет об ограничениях с долгим сроком действия, в рамках которых мифическая система может в известном смысле вступить в диалог с самой собой и диалектическим образом углубить самое себя: иными словами, постоянно истолковывать — но иногда в форме защитительной речи или заpiresательства — свои самые непосредственные способы вхождения в реальность. Таким образом, очень редко бывает так, чтобы какая-нибудь мифическая система в случае, если она обладает определенным ресурсом, не достигла бы — даже ценой очевидной инверсии некоторых знаков — исчерпания всех возможных типов кодирования некоего уникального сообщения.

Один народ или народы, живущие по соседству, один язык или одна культура иногда порождают мифы, которые последовательно обращаются к той или иной проблеме, рассматривая вариант за вариантом несколько возможных способов ее решения. Например, к проблеме по-

средничества, начиная от мессии и вплоть до манихейской пары<sup>110</sup>, затронув андрогина<sup>111</sup>, обманщика и диоскуров; или к проблеме диоскуризма, которая опробовала все возможные формы: это и герой, способный к делению, и тождественные близнецы, и братья-враги, и бабушка с внуком, и старая колдунья, и юный герой; или к проблеме дуализма полов, в рамках которой, соблюдая последовательность и вступая в различные отношения, меняются местами мужской и женский принципы: небо и земля, восхождение и спуск, активность и пассивность, совершение добрых и злых дел, растительное и животное и т. д.

Можно ли сказать, что в сложившихся условиях структурное исследование оказывается невыполнимым? Если мифы какого-либо общества допускают любые комбинации, то их совокупность становится языком, лишенным цветистости: если любая из возможных комбинаций обладает некоторой значимостью в той же мере, что и другая, то, в пределе, о каждой можно будет сказать все, что угодно. Мифография в таком случае просто сведется к глоссологии<sup>112</sup>.

Чтобы убедиться в реальности этой проблемы, достаточно прочесть несколько работ, предположительно посвященных изучению мифов. Однако это также означает, что большинство авторов не знают трех правил метода, позволяющих обнаружить ту необходимую цветистость слога, без которой не существует ни грамматики, ни синтаксиса, но которую нужно еще суметь найти.

Во-первых, не все рассматриваемые версии настолько различные, что иногда кажутся противоречащими друг другу, относятся к одному уровню мифологической мысли. Их нужно классифицировать в соответствии с определенным порядком, который и сам обладает вариативностью в зависимости от конкретного случая, но учреждает «естественное» право собственности каждого общества. У Пуэбло легко различимы три уровня: уровень мифов о возникновении и о происхождении, теоретически общих для всей народности, несмотря на то что каждое религиозное братство придает им особые оттенки в зависимости от своей принадлежности и от своих прерогатив, а также вопреки существованию эзотерических и экзотерических вариантов этих мифов; затем идут мифы о странствиях, которым в большей мере присущ характер легенд и которые вводят идентичные темы и мотивы, однако благодаря умелому их использованию позволяют составить представление о преимуществах и обязанностях, характерных для каждого клана; наконец, это деревенские сказки, которые, подобно мифам первой группы, являются общим достоянием, но масштабные логические и космологические противопоставления в них ослаблены и сведены к иерархии социальных отношений. Однако часто указывают на то, что по мере движения от первой группы ко второй и от второй к третьей ось верх-низ все в большей степени допускает свою подмену другими осями — сначала осью север-юг, а затем — восток-запад. Точно так же у Бороро и у Же цикл мифов о Луне и Солнце остается отличным от цикла о других великих культурных героях, а система подмен не является одинаковой в каждом из них.

Во-вторых, формальный анализ версий позволяет определить число неустойчивых величин, которые та или иная версия вводит в действие, а также степень относительной сложности версии. Таким образом, с логической точки зрения, все версии могут быть упорядочены.

Наконец, каждая версия дает нам своеобразную картину реальности: здесь и социальные и экономические отношения, и деятельность технического характера, и связи, существующие в окружающем нас мире, и т. д., — и этнографическое изучение вопроса должно прояснить, соответствует данная картина фактам или нет. Таким образом, критическое рассмотрение, осуществленное извне, позволяет — по крайней мере в плане рабочей гипотезы — подменить уже достигнутый порядок связей порядком абсолютным, сконструированным в соответствии с тем правилом, что мифы, содержание которых непосредственно выражает наблюдаемую реальность, являются мифами первого ряда, а остальные — мифами второго, третьего или четвертого ряда и т. д.: чем в большей степени они удалены от наиболее простого в логическом отношении типа (ибо здесь не идет речь об историческом приоритете), тем большему числу превращений их следует подвергнуть — раскрутить, если можно так сказать, — чтобы обнаружить тип. Таким образом, цветистость слога, которая далеко не всегда, хотя часто думают иначе, дана в содержании мифа, проявляется по мере приведения его к простейшему виду или в результате его критического рассмотрения, для чего формальная структура каждой версии служит первой материей, становящейся доступной только благодаря методическому сопоставлению содержания и контекста.

\* \* \*

После этих замечаний о методе мы можем с большей уверенностью вернуться к сопоставлению обычаев, на сей раз — обычаев первоначальных и традиционных. В различных районах Франции были обнаружены однотипные способы, направленные на то, чтобы поторопить со вступлением в брак юношей и девушек, слишком долго пребывающих в холостом состоянии — неких «Байтокого», если иметь в виду тот смысл, который мы вложили в это имя, см. с. 60, — способы, интерпретация которых вызвала изрядные затруднения у Ван Геннепа. Начало XIX в., окрестности Сент-Омера<sup>\*113</sup>: «Если младшая дочь вышла замуж первой, то пусть побережится бедная старшая сестра, ибо в какой-то момент праздника, после упорного сопротивления, девушка будет схвачена и положена на свод печи, чтобы, как у них говорят, подогреть ее, поскольку, будучи незамужней, она проявила бесчувственность к любви. Подобный обычай существовал при Наполеоне III в районе Лилля...» В Сомме, Паде-Кале, Норе, Эно, валлонском Брабанте, Арденнах и бельгийском Люксембурге<sup>\*114</sup> «сохраняется общее для всех выражение, которое немного изменяется в зависимости от местности: говорят, что старшая сестра должна «плясать на заднице печи», или должна быть «положена на свод», или «посажена на печь»<sup>\*115</sup>. Данное выражение известно почти во всем Паде-Кале и Норе, хотя в наши дни ему не могут дать объяснения». Ван Геннеп не без основания отвергает предложенную Сайнтивесом эротическую интерпретацию этого выражения. Пожалуй, он настроен согласиться с другой интерпретацией, в основе которой лежит обычай складывать на печь предметы, выбрасываемые на свалку (*op. cit.*, vol. I, kn. II, p. 631-633). В некоторых регионах Англии санкция, применяемая в

подобных случаях, была иной и состояла в том, чтобы заставить старшую незамужнюю сестру танцевать без туфель (Frazer, 3, vol. 11, p. 288; Westermarck, vol. 1, S. 373-374), в то время как во Франции — в О-Форе, Изере, Ардеше, Гаре<sup>\*116</sup> — старшим холостым брату и сестре подавали салат из лука, крапивы, корешков, иногда добавляя туда клевера и овса; это называлось «накормить салатом» или «накормить репой» (V.G., *op. cit.*, p. 630-632; Fortier-Beaulieu, 1, p. 296-297).

Именно сопоставляя эти обычаи и противопоставляя их друг другу, вместо того чтобы интерпретировать их по отдельности, можно выявить то, что есть в них общего и что позволит их понять. Более или менее очевидно, что все они основаны на противопоставлении приготовленного (печь) и сырого (салат) или же на противопоставлении природы и культуры, которые наша речь легко соединяет: в XVII в. выражение «танцевать по сыру»<sup>\*117</sup> могло обозначать танцевать без туфель, ср. «надеть сапоги на босу ногу», «ездить верхом без седла»; подобно этому английское «to sleep raw»<sup>\*118</sup> и сегодня означает *спать без сорочки*.

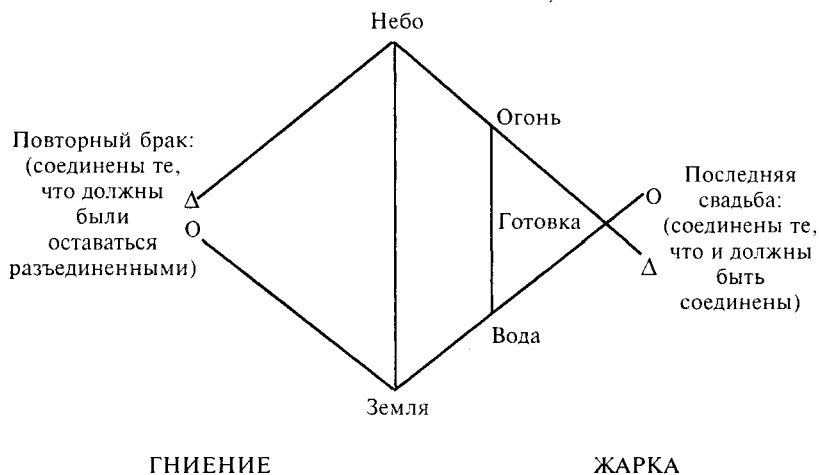


Рис. 20. Космологическая и социологическая коннотация состояний гниения и жарки

С другой стороны, вполне возможно, что символическое «поджаривание» старшей незамужней сестры должно было соотноситься с другими верованиями и другими обычаями, долгое время продолжающими сохранять свою силу в экзотических обществах. В Камбодже (как, впрочем, и в Малайзии, Сиаме и различных районах Индонезии) мать ложилась после родов на постель или на высоко поднятую решетку для жарки, под которой горел несильный огонь. А во время своей первой менструации молодая девушка «входила в тень», где могла быть защищена от солнца (Porée-Maspero, p. 31, 39). В Америке матери из племени Пуэбло рожали над кучей горячего песка, которая, вероятно, должна была превратить ребенка в «особу, подвергнушуюся обработке огнем» (в противоположность



природным существам и тем объектам, природным или изготовленным, которые являются «сырыми особами», cf. Bunzel, p. 483). У некоторых племен из Калифорнии молодых рожениц и достигших половой зрелости девушек сажали в печи, вырытые в земле. Их покрывали циновками, потом клали сверху горячие камни и заставляли девушек «жариться»; впрочем, Йуроки все ритуалы лечебного характера обозначали одним и тем же выражением: «поджарить болезнь» (Elmendorf, p. 154). Подобные действия сопровождались ритуалами, получившими еще большее распространение: например, обязательным, особенно для девушек, достигших половой зрелости, использованием гребней и чесалок, что избавляло от необходимости подносить руку к волосам или к лицу, а также цилиндры для питья и шипцов для пищи.

Это краткое упоминание об обычаях, которые не мешало бы методично проинвентаризировать и классифицировать, по меньшей мере позволяет дать предварительное их объяснение: «поджаривают» индивидов, интенсивным образом включенных в физиологический процесс — новорожденных, рожениц, девушек, достигших половой зрелости. Соединение члена определенной социальной группы с природой должно быть опосредовано вмешательством огня для приготовления пищи, который обычно пытается быть посредником в процессе соединения сырого продукта и человека, потребляющего еду, и, таким образом, при помощи этого действия природное существо сразу же становится *приготовленным* и *социализированным*: «В отличие от оленя, Тараумара не ест травы, но он помещает между травой и своим аппетитом сложный культурный цикл, требующий использования домашних животных и ухода за ними... Тем более Тараумара не койот, довольствующийся вырванным из еще трепещущего животного куском мяса, который он съедает сырым. Между мясом и голодом Тараумара помещает целую культурную систему приготовления пищи» (Zingg, p. 82). Этот прозорливый анализ, возникший из наблюдений за одним мексиканским племенем, можно было бы применить и ко многим другим народностям, о чем говорят почти идентичные рассуждения племени из Филиппин, выраженные не слишком отличающимися от уже приведенных выражениями: «Хануноо питается только «подлинной» пищей, той, которую обработка при помощи огня сделала пригодной для человеческого потребления. Поэтому зрелые бананы, а их едят сырыми, пригодны лишь для того, чтобы «перекусить на ходу» («snack food»). Настоящая еда — такая, как зеленые бананы, клубни, злаки, огурцы, помидоры и лук, — никогда не подается в сыром виде. «Еда» всегда должна подразумевать пищу, обработанную на огне. На самом деле, обычно ссылаются на еду с помощью выражения: *rag?ariu*, «разжечь огонь» (Conklin, p. 185).

К посреднической функции символической жарки добавляется функция домашней утвари: чесалка, цилиндр для питья, вилка, — являющиеся посредниками между субъектом и его телом, в настоящее время «отнесенным к природе», или между субъектом и физическим миром. Обычно излишнее употребление этих предметов становится необходимым, когда потенциал, питающий оба полюса или один из них, возрастает настолько, что приходится прокладывать изоляторы для устранения риска возникновения короткого замыкания. Это и есть та функция, которую на свой манер выполняет готовка: жарка пищи позволяет избежать непо-

средственного выставления мяса на солнце. Солнечных лучей обычно избегают молодые матери и девушки в период полового созревания.

У индейцев Пуэбло лечение, предписываемое индивиду, пораженному молнией (= вошедшему в соединение с небесным огнем), заключалось в потреблении сырой пищи. Часто также состояние осуществленного соединения проявлялось в форме насыщения индивида самим собой: он был слишком полон<sup>119</sup>, а это угрожало испортить его. Отсюда протекают особые типы поведения, которые становятся обязательными — такие, как пост, скарификация<sup>120</sup> и рвотная абсорбция, — при достижении половой зрелости или рождении первого ребенка. На языке Карибов с Антильских островов выражение, указывающее на первенца, буквально означает: «То, для чего постытся». Еще и сегодня «черные» Карибы из Британского Гондураса запрещают беременным женщинам купаться в море из опасения, как бы те не вызвали бурю. Древние Карибы с Антильских островов называли периоды поста и уединения (предписанные во время вхождения в брачный возраст и рождения первенца, а также в случаях утраты близкого родственника или смерти врага) *иуэнемали*, «уединение в открытой для обозрения позиции»; открытой для обозрения в связи с тем, что избыток телесного «жара» слишком непосредственно и интенсивно приводит субъекта «к столкновению» с другими людьми и с внешним миром (Taylor, p. 343–349). В данном случае речь идет о предупреждении злоупотребления общением.

Можно сказать, что традиционные обычаи менее логичны, чем обычаи первоначальные, которые действуют в одном направлении: «жарка» матерей и девушек-подростков отвечает необходимости осуществления посредничества между их отношением к самим себе и к миру посредством использования «сверхкультурной» домашней утвари. В то же время в Европе водружение старшей незамужней сестры на печь, с одной стороны, и отказ от туфлей и предложение сырой пищи — с другой, должны были бы получить в зависимости от интерпретации противоположные толкования.

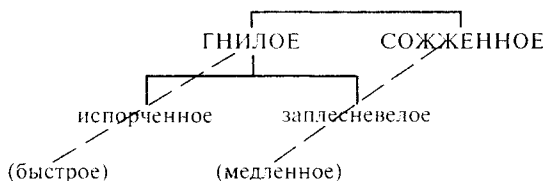
Прежде всего отметим, что старшая незамужняя сестра находится в ситуации симметричной, но обращенной по отношению к той, в которой пребывают молодая мать и достигшая половой зрелости девушка. Первая обращается к посредничеству по причине огорчающей недостаточности а не избыточности, одномоментным источником которой она бы могла быть. Возвращаясь к формуле, ранее уже использованной для разрешения трудностей того же типа (см. выше, с. 280), можно сказать, что старшая незамужняя сестра происходит из «гнилого мира», в то время как молодая мать и достигшая половой зрелости девушка — из «сожженного мира». Первой жарка и даже сырая еда добавляют нечто, чего ей не хватало: они ее поднимают, если можно так выразиться, на несколько ступеней. На двух других жарка и сырая еда оказывают противоположное направленное воздействие: упорядочивая или гася их пылкость, они смягчают имеющее место излишество.

Данное объяснение кажется нам приемлемым, но неполным: на самом деле оно направлено на содержание, но пренебрегает формой. Однако в отношении формы обряды представляются «параязыком», который можно использовать двояким образом. Одновременно или попере-

менно ритуалы предоставляют человеку средство модифицировать ситуацию, сложившуюся на практике, или определить ее и описать. Чаще всего эти две функции покрывают друг друга или передают два взаимодополняющих аспекта одного и того же процесса. Но там, где власть магической мысли идет на убыль, когда ритуалы обретают характер реликтов, только вторая функция способна выжить. Возвращаясь к шаривари, отметим, что было бы рискованно полагать, будто даже на самом глубоком уровне народного бессознательного шум выполняет ту же функцию, которую придавали ему в связи с затмениями первобытные люди — испугать и обратить в бегство прожорливое чудовище, обнаруживающее себя в плане социальном или космическом. В наших деревнях шум шаривари уже не *выполнял определенной роли* (разве что вторичную — подвергая унижению провинившегося), однако совершенно ясно, что он продолжал *обозначать*. Что же? Разрыв цепи, социальную прерывность, возникновение которой компенсаторная непрерывность шума не могла по-настоящему предупредить, поскольку она относится к другому плану и исходит из совсем иного кода; но она объективным образом подает сигналы, а в метафорическом отношении могла бы по крайней мере способствовать установлению некоего равновесия.

То же относится и к обычаям, которые мы только что обсуждали. Водружение на печь, как и жарка рожениц и достигших половой зрелости девушек, может быть символическим действием, предназначенным опосредовать некий персонаж, пребывающий в своем качестве холостяка узником природы и незрелости и, возможно, даже обреченный на гниение. Но танец без тувель и предложение салата в меньшей степени способствуют изменению этой ситуации, ибо не служат ее обозначению в отношении низа и земли. Точно так же символическое раз-опосредование новобрачной, предвосхищая брачную ночь, заключается в похищении ее подвязки, которая относится к срединному миру.

С трудом выработанные интерпретации, восходящие к далеким и с самого начала непонятым мифам, примыкают к мифам универсальным и — каким бы ни был наш родной язык — сразу же становятся заметными благодаря использованию слов и аналогий, что может либо доставить некоторое утешение, либо позволить сделать вывод о ничтожности столь великих хлопот. Только что мы вспоминали о том, что по-французски — так же, без сомнения, как и на других языках — скрытая равноценность двух противоположностей — природы и культуры, сырого и приготовленного — ярко проявляется в образном использовании слова «сырое», указывая на отсутствие нормального культурного посредника между телом и вещами: испражнение, низ, одежда и т. д. А не говорят ли о тех, чье поведение несколько отклоняло ориентацию бракосочетания от целей, желательных для культуры, и вызывало в прошлом шаривари, что они «испорчены»? При этом мы вовсе не думаем о собственном смысле термина. Может быть, смысл его в большей степени присутствует в сознании того, кто считает *in petto*<sup>121</sup> старую деву «заплесневевшим полом». Как бы то ни было, мы не собираемся переставлять эпитеты, создавая таким образом, в рамках категории гнилого фундаментальную оппозицию между быстрым разрушением и разрушением медленным, при помощи которого мифы различают категории гнилого и сожженного:



Когда эти мифы, послужившие отправным пунктом для наших размышлений, изображают героя, покрытого пометом и паразитами или превратившегося в зловонную падаль, они не используют «напрямую»<sup>\*122</sup> те метафоры, в отношении которых данное наречие, непроизвольно вышедшее из-под пера, свидетельствует, что они, даже у нас, продолжают оставаться в употреблении. Ибо верно прямо противоположное: благодаря мифам мы открываем, что метафора покоится на интуитивном предчувствии логических отношений между какой-то одной областью и другими, в единство которых вводит первую, несмотря на рефлекслирующую мысль, упорно стремящуюся их разъединить. Будучи далекой от того, чтобы служить дополнением к языку в качестве своего рода украшения, каждая метафора очищает язык и возвращает его к изначальной природе, стирая на мгновение одну из многочисленных синекдох<sup>\*123</sup>, чему и было посвящено данное высказывание.

Если мифы и ритуалы отдают свое предпочтение гиперболе, это не значит, что речь идет об искусственном характере риторики. Насыщенная выразительность естественна для мифов, она непосредственно демонстрирует их свойства, это видимая нами тень некой логической структуры, которая сама остается скрытой. Вписывая систему человеческих отношений в космологический контекст, переполняющий их через край (хотя взятый в своей целостности, он им изоморфен и по-своему мог бы их все сразу вобрать в себя и подражать им), мифологическая мысль повторяет некий процесс, происходящий в языке, значимость которого нам нет необходимости специально подчеркивать.

Вспомним об удвоении, известном во всех языках, хотя оно и используется в них не в равной степени. То, что чаще его можно встретить в детской речи (Jakobson, p. 541-542), не является основанием для вывода о ее примитивности и иллюзорности: просто мы имеем дело с отличающимся фундаментальностью процессом, который занимает свое место в ряду процессов, жизненно необходимых для ребенка, начавшего говорить. Впрочем, никакая другая речь не способствует в большей степени зарождению некоего лингвистического поведения.

Уже на стадии детского лепета проявляется группа феноменов /па/. Но различие между /па/ и /папа/ не сводится просто к удвоению: /па/ — это шум, /папа/ — слово. Удвоение свидетельствует об определенности намерения говорящего субъекта; оно наделяет второй слог функцией, отличной от той, которую могли выполнять первый слог и в целом потенциально неограниченная серия идентичных звуков /папапапапа.../, рожденные детским лепетом. Второе /па/, таким образом, ни повторяет, ни обозначает первое. Она является знаком того, что первое /па/ тоже было знаком и что образующая ими пара принадлежит не означаемому, а означающему.

После этого напоминания еще более поразительно, что удвоение, утроение, а иногда даже учетверение основы чаще всего встречается в словах.

образованных на базе ономотопеи. На самом деле это означает, что в иных случаях произвольный характер слов по отношению к вещам, на которые они указывают, является достаточным доказательством их знаковой природы. И наоборот, ономотопические термины таят в себе некую двусмысленность, поскольку, основанные на принципе подражания, они с достаточной ясностью не указывают на то, ставит говорящий субъект, произнося их, своей целью воспроизведение какого-то шума или выражает определенный смысл. При помощи удвоения второй член с напряженной выразительностью подчеркивает обладающий значимостью замысел, который уже содержался и в первом члене, в чем можно было бы усомниться, если бы он оставался один. /Бах!/ — это восклицание лишено смысла; но во фразе /вот я сейчас тебе сделаю бах-бах/, сказанной ребенку, /бах-бах/ является словом, указывающим на ряд действий, ни одно из которых, возможно, не будет сопровождаться произнесенными звуками. Следовательно, в этом случае второй термин также играет роль знака, показывая, что и первый был знаком, а не беспринципно возникшим шумом или просто подражанием. Из той же интерпретации вытекают и другие формы напряженной выразительности. Возьмем в качестве примера искусство карикатуры, которое заключается в напряженно выразительном по своему характеру использовании чувственно воспринимаемой внешности, что обусловлено желанием не воспроизвести модель, а указать на одну из ее функций или на какой-то ее аспект.

Таким образом, становится понятным, в чем состояла ошибка мифологов, обнаруживших, что в мифах очень часто идет речь о природных феноменах, и на этом основании полагающих, что эти феномены и составляли то главное, что пытались объяснить мифы. Данной ошибке естественным образом соответствует еще одна, в которой виноваты те, что, выступая против своих предшественников, — отрицательно прореагировавших на иной тип интерпретаций, — стремились свести смысл мифов к морализирующему истолкованию условий человеческого существования, к объяснению причин любви и смерти, наслаждения и страдания, не пытаясь увидеть здесь указания на фазы Луны и смену времен года. И в том, и в другом случае упускали из виду отличительную черту мифов — напряженную выразительность, возникающую из умножения одного уровня другим или даже несколькими, функцией которой, как и в языке, является указание на определенное значение.

Многослойная структура мифа, на что мы уже обращали внимание (L.-S., 5, гл. XI), позволяет увидеть в нем некую матрицу значений, распределенных по строчкам и по колонкам, но при любом прочтении каждый его план постоянно отсылает нас к иному плану. Аналогично каждая матрица значений отсылает нас к другой матрице, каждый миф — к другому мифу. И когда спрашивают, к какому предельному смысловому содержанию слова отсылают нас эти, указывающие друг на друга значения, которым необходимо, в конце концов, быть всем вместе отнесенными к чему-то одному, то единственный ответ, вытекающий из этой книги, состоит в том, что мифы указывают на дух, создающий их при содействии мира, частью которого является и он сам. Таким образом, мифы могут быть одновременно порождены духом, олицетворяющим их причину, и мифами, представляющими собой картину мира, уже включенную в архитектуру духа.

Заранее заимствуя свою материю у природы, мифологическая мысль действует так же, как и язык, отбирающий фонемы из природных звуков, лепет которых служит ему практически ничем не ограниченной гаммой. Ибо она, так же как и язык, не могла бы с безразличием воспринять изобилие этих эмпирических материалов, все их использовать и разместить в том же порядке. В данном случае мы должны примириться с тем, что материя представляет собой инструмент, а не объект обозначения. Чтобы она была готова к этой роли, ее нужно предварительно обеднить, сохраняя в ней лишь малое число элементов, способных выразить контрасты и сформировать пары противоположностей.

Но, как и в языке, отвергнутые элементы при этом не уничтожаются. Они лишь укрываются за «спинами» элементов-вожаков, которые, прикрывая их, постоянно готовы отвечать за всю колонну, а если представится случай, то и вызвать того или иного солдата из ее рядов. Иначе говоря, потенциально неограниченная совокупность элементов постоянно пребывает в свободном состоянии. Внутренний порядок в каждой колонне может быть изменен, число колонн может варьироваться благодаря объединению или разделению некоторых из них. Все это возможно с двумя оговорками: внутреннее изменение, приводящее к организации колонны, сопровождается того же типа изменением в других колоннах, а принцип формирования колонны постоянно соблюдается. Действительно, необходимо, чтобы термины, разделенные самыми малыми интервалами, были сгруппированы и приведены в состояние обратных вариантов для того, чтобы каждый батальон имел пространство для маневра и мог сохранять достаточно большую дистанцию с другими батальонами.

Таким образом, множественность уровней возникает как плата, внесенная мифической мыслью, чтобы иметь возможность перейти от непрерывного к прерывному. Ей следует упростить и упорядочить неоднородность в эмпирической действительности в соответствии с принципом, согласно которому никакому фактору, обуславливающему различие, не может быть дозволено работать на себя в рамках совместного стремления к определению значения, но только в качестве элемента — часто встречающегося или случайного, — который замещает другие элементы, отнесенные к той же целостности. Мифологическая мысль признает природу лишь тогда, когда способна ее воспроизвести. При этом она ограничивает себя, удерживая из нее лишь те формальные свойства, благодаря которым природа может сама иметь значение и которые, следовательно, обладают способностью превратиться в метафору. Поэтому бесполезно пытаться выделить в мифах привилегированные в семантическом отношении уровни: истолкованные таким образом мифы будут в результате сведены к чему-то плоскому или уровню, которому, как мы полагали, предоставлена свобода, исчезнет из виду, с тем чтобы автоматически вновь занять свое место в системе, постоянно состоящей из нескольких уровней. Только в этом случае определенная часть выйдет себя доступной для образной интерпретации при помощи единого целого, способного выполнять эту роль, потому что безмолвная синекдоха первым делом извлекает из него эту часть, а наиболее многословные метафоры мифа вновь возложили на единое целое функцию обозначения.

*Июнь 1962-июль 1963*

# Примечания автора

<sup>1</sup> Часть недавно опубликованных работ мы смогли только бегло пролистать. Так обстоит дело с работой: Hissink, Hahn. *Die Tocana*. Stuttgart, 1961. Другие же еще не попали во Францию, например: Wilbert J. *Indios de la región Orinoco-Ventuari*. Caracas, 1963, или *Warao Oral Literature* (id., 1964) и исследования Fock N. *Waiwai, Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Copenhagen, 1963, в котором мы тем не менее уже обнаружили миф о двуутробке, подтверждающий наши выводы в третьей и четвертой частях. Эти новые материалы будут использованы в другом томе.

<sup>2</sup> «...Если законы есть хотя бы где-нибудь, то они должны быть повсюду». Такое заключение сделал еще Тайлор, и мы семнадцать лет тому назад поставили эти слова эпиграфом к «*Элементарным структурам родства*».

<sup>3</sup> P. Ricœur. «Symbole et temporalité», *Archivio di Filosofia*, № 1-2, Roma, 1963, p.24. — См. также p. 9.: «Бессознательное скорее кантианское, чем фрейдистское, категориальное и комбинаторное бессознательное...» и p. 10: «... категориальная система без отсылки к мыслящему субъекту... гомологична природе; может быть, она и есть природа...»

Роже Бастид со своей обычной тонкостью и проницательностью (p. 65—79) предварил все последующее развитие. Мои соображения тем более подтверждают его рассказ, поскольку я не знал его текста, любезно предоставленного мне при написании этой книги.

<sup>4</sup> Индейцы Одживе считают свои мифы «существами, наделенными сознанием, способными мыслить и действовать». W. Jones «Ojibwa Texts». *Publ. of Amer. Ethnol. Soc.*, vol. III, pt.II, New York, 1919, p. 574, № 1.

<sup>5</sup> Заявив об отцовстве Вагнера, мы в то же время будем неблагодарными, если не упомянем и других. Прежде всего сверкающий искрами гениальности труд Марселя Гране и — последний по месту, но не по важности — труд Жоржа Дюмезиля и «*Асклепий, Аполлон Сминтский и Рудра*» Анри Грегуара (*Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, classe des Lettres...*, t. XLV, fasc. 1. 1949).

<sup>6</sup> Если из-за недостаточного правдоподобия мы опустим пример свиста ветра в тростнике на Ниле, упоминаемый Диодором, то не останется ничего, кроме пения птиц, столь дорогого Лукрецию — «*liquidas avium voces*» (чистота птичьих голосов), — чтобы служить моделью музыке. Даже если бы орнитологи и акустики были согласны в том, что издаваемые птицами звуки представляют собой музыкальные звуки, то произвольная и непроверяемая гипотеза о генетической связи между щебетанием и музыкой не заслуживала бы и обсуждения. Конечно, человек не единственный производит музыкальные звуки, разделяя эту привилегию с птицами, но констатация данного факта не затрагивает нашего тезиса о том, что в отличие от цвета, который есть модус материи, музыкальные тона — у человека ли, у птиц ли — есть модус общества. Так называемое «пение» птиц граничит с языком, ибо служит для выражения и коммуникации. Музыкальные звуки, таким образом, остаются единственными проявлениями культуры. Это своего рода линия демаркации между природой и культурой, которая более не может служить столь же отчетливой демаркационной линией между человеческим и животным.

<sup>7</sup> Надо было бы сказать, что это первые шесть имен, которые пришли нам в голову. Но не совсем случайно, разумеется, потому что оказывается, что если выстроить их в хронологическом порядке, то представляемые ими функции орга-

низируются в замкнутый на себя цикл, словно за два века тональная музыка исчерпала все свои внутренние возможности обновления. Действительно, для «классиков» получим последовательность: код — сообщение — миф, а для «современных» — обратную последовательность: миф — сообщение — код, при условии, конечно, что мы придаем значение разнице в датах рождения Дебюсси (1862), Раavelя (1875) и Стравинского (1882).

<sup>8</sup> «*Sott' a cercare foglie di palma per costruire i bá*» (Colb., 2, p. [92] и примеч. 4). Далее автор комментирует: «*Per fare questi bá in occasione d'un'iniziazione, le donne vanno nella foresta a cercare foglie della palma uaguassii, come appare anche dalla leggenda di Gerigigiatugo*» (l.c. , p. [107-108]).

<sup>9</sup> В исторической перспективе интересно сравнить этот миф с эпизодами из мифа Апапокува, в которых братья Фе, носящие чехол для пениса и богато одетые, приходят раздать людям украшения (Nim., 1, p. 37-38).

<sup>10</sup> Понятия «сильный» и «слабый» были независимо введены Кольбачини и нами. Однако информатор Кольбачини оспаривает их (Colb., 3, p. 30), а Е.В. (vol. 1, p. 444) решительно их отбрасывает. Не остается ни малейшего смущения перед формулой, которая фигурирует в наиболее древней версии о близнецах (M<sub>46</sub>): если вы убьете орла-людоеда, говорит ягуар героям, то станете сильными и будете приказывать «*a muitos tugaregedos (servos)*» (Colb., 1, p. 118); или согласно другой версии: «Большой народ будет подчиняться вам» (Colb., 3, p. 194).

<sup>11</sup> Как и Кольбачини, некоторые увидят тут двойную загадку, потому что обычно руководящие функции передаются следующему поколению, а не предыдущему, и передаются от дяди с материнской стороны к племяннику. На этом примере видно, что мифы получают свой смысл не от современных или архаических социальных институтов, но от положения данного мифа среди других мифов в рамках группы трансформаций.

<sup>12</sup> Рассказывают, отмечается в Е.В. (vol. 1, p. 58-59), что всех неизвестных Бороро, прибывавших в деревню, осматривают с ног до головы, чтобы проверить, нет ли у них какой вещи, представляющей интерес. Если есть, то пришельца принимают охотно, если нет, его убивают. Маленькая погремушка, о которой идет речь в M<sub>1</sub>, могла быть впервые получена от индейки, бывшей сначала объектом враждебных намерений.

<sup>13</sup> Сравним с формами соседними или теми же: рагуду-доге, райай-доге суть имена легендарных племен (Colb., 1, p.5): буремодду-доге, «люди с красивыми ногами» (прозвание клана ки); рару-доге, «имя, которым Бороро во многих легендах называют сами себя»; кодаге «муравьи рода *Eciton*»; бойвуге «пришедшие последними» (Е.В., vol. 1, p. 504, 529, 544, 895).

<sup>14</sup> А также, может быть, обществу Аруа с реки Бранку, потому что один из их мифов упоминает уничтожение человечества потопом, в котором спаслись благодаря вмешательству божеств лишь две пары детей «лучших семейств» (L.-S., 1, vol. III, p. 379).

<sup>15</sup> Как мы увидим позже, соответствующие мифы народностей Чако и Же (M<sub>29-32</sub>, M<sub>139</sub>) имеют целью объяснить дискретность одновременно социальную и природную: различие между красивыми и уродливыми женщинами и, в силу методического расширения, между хижинами семей.

<sup>16</sup> Т.е. бросая в воду обрубки лиан, сок которых, растворяясь в воде, изменяет поверхностное натяжение воды, принуждая рыб погибать от удушья. См. ниже с. 242 и след.

<sup>17</sup> Полулегендарное, полумифологическое повествование (M<sub>6</sub>) (но разве можно провести четкую демаркационную линию между этими двумя жанрами?) выводит на сцену Биримоддо из половины «тугаре», а также Аройя Куриреу, разделяющего с ним начальнические функции и принадлежавшего к тому же клану, и Кабореу, который в мифе о происхождении болезней является братом Биримоддо из половины «сера», хотя, если следовать Е.В. (vol. 1, p. 207, 277, 698), их путают друг с другом.



Два начальника организуют и неразумно ведут военную экспедицию с целью укр-  
пасть урук (*Bixa orellana*, красящие зерна), выращиванием которого занимаются их  
враги Кайамодугуэ. На самом деле, именно Биримоддо отказывается слушать муд-  
рые советы своего спутника. Кайамодугуэ неожиданно напали и уничтожили всю  
экспедицию, кроме двух ее начальников, которым полуживым удается убежать.

Когда они прибыли в деревню, «оба начальника были в полном изнеможении  
от усталости и ран, так что не держались на ногах. Тогда женщины изготовили в  
своей хижине что-то вроде постели с помощью камней, вкопанных в землю, на ко-  
торые был положен каркас из плетеной коры. Там они и легли, почти не подавая  
признаков жизни и не двигаясь, даже чтобы сходить по нужде» (Colb., 3, p.209).

Эти лежащие персонажи, замкнутые в женской хижине и покрытые нечисто-  
тами, вполне являются «байтового» в том смысле, который мы условились при-  
давать данному термину.

Однако постепенно силы к ним возвращались, и окрепшие начальники орга-  
низовали карательную экспедицию, но на этот раз руководили ею со всей осмот-  
рительностью, о которой повествование распространяется довольно долго. Оба  
узнали место, где на них напали, и обогнули его, один справа, другой слева; толь-  
ко соединившись, они велели своим воинам продвигаться.

Когда войско прибыло к Кайамодугуэ, Биримоддо расположил воинов вокруг  
деревни, окружив ее шестью концентрическими кольцами. Ароя Куриреу и его  
людей оставили на западе, чтобы они перекрыли отступление врагов, а Кабореу с  
самыми сильными воинами расположился на востоке в полной готовности к напа-  
дению. Сам же Биримоддо с несколькими спутниками приблизился к мужскому  
дому. И когда на восходе дня один старый Кайамо вышел по нужде, он схватил его  
и дал сигнал к атаке. Ни один враг не ускользнул (Colb., 3, p. 206 -211).

<sup>18</sup> У Шеренте во время свадьбы новобрачный должен демонстрировать стыд, пе-  
часть, застенчивость (J.F. de Oliveira, p. 393). Новые родственники увлекают его  
силком, и в течение многих недель или месяцев он не решается приблизиться к  
своей жене, боясь, что она его оттолкнет. В это время супружескую комнату с  
ним делит проститутка (Nim., 6, p. 29-30).

<sup>19</sup> См., например, Holmer и Wassen. Жар также рассматривается как огонь. На  
языке Бороро слово «эру» означает «огонь», «эруббо» — «жар» (Colb., 3, p. 297),  
или, в транскрипции Магалхаэса: «дьору» — «огонь», «дьорубо» — «болезнь»,  
«дьору-буто» — «наступление сухого сезона» (Magalhães, p. 35).

<sup>20</sup> Однако последовательности оказываются одинаковыми, если обратиться к тек-  
сту М<sub>2</sub>, который приводит Кольбачини (Colb., 2, p. 173). Там мы читаем: «ок-  
вару, эннокури, жерего, бокодори».

<sup>21</sup> Тот же автор описывает у Тукуна приготовление алкогольного напитка на основе  
теста из маниока, которое оставляют бродить в течение двух или трех дней, после  
чего оно оказывается «покрытым толстым слоем белой плесени». И немного ниже  
он добавляет: «С моей точки зрения, пайауару имеет неприятный вкус, бродящий  
и гнилостный... но индейцы пьют его с живейшим удовольствием» (Nimueudaju,  
13, p. 34; см. также Ahlbrinck, статья «Woku»). Коротенький миф Толипангов по-  
вествует, как собака, первая обладательница гамака и семян хлопчатника, уступила  
свое добро людям в обмен на их экскременты, которые она называла «сакура», т.е.  
пюре из перебродившего маниока, служащее для приготовления пива (K.G., 1, p.  
76-77). Аналогичный миф существует у Чако (Métreaux, 3, p. 74).

<sup>22</sup> Тинамиде [принадлежащий к] виду *Grypturus* (см. выше, с. 74); по другому  
мифу Мундуруку (M<sub>143</sub>), это дичь низкого качества, бульон из которой получа-  
ется горьким.

<sup>23</sup> Другие версии Мундуруку у Tocantins, p. 86-87 (воспроизведено Coudreau);  
Strömer, S. 137-144; Kruse, 3, vol. 46, p. 923-925; версия Аппака, Kruse, 3, vol. 47,  
p. 1011-1012. В мифе Варрау Гайаны (M<sub>15</sub>) угадывается обращенная версия, в ко-  
торой Сверхъестественный Дух, женатый на женщине, принадлежащей к чело-

веческому роду, приносит диких свиней в дар своим шуринам, охотившимся только на птиц (называемых ими «дикие свиньи»); однако нерасторопные шурины смешивают тихую породу с породой кровожадной, и возникающая особь жгнет ребенка Духа. С тех пор на разбежавшихся повсюду свиней становится трудно охотиться (Roth, I, p. 186-187). Близка и версия того же мифа у Чипайа и Мура, ср. Nim., 3, p. 1013 sq.\* и 10, p. 265-266.

<sup>24</sup> Это подразумевают также и другие мифы Мундуруку (Murphy, I, p. 36; Kruse, 3, vol. 47, p. 1006), и «амазонский» текст (Barbosa Rodrigues, p. 47-48).

<sup>25</sup> Мы оставляем в стороне излишне эллиптическую по своему характеру (Métraux, 3, p. 61) версию Матако. Версия Кариби будет обсуждена позднее (с. 100). Из трех остающихся версий (M<sub>19</sub>) Касхинава (Abreu, p. 187-196) и (M<sub>21</sub>) Бороро (Colb., 3, p. 260) упоминают конфликт не между деверем и шуринами, а между актуальными или виртуальными супругами, соответственно превращая злоупотребление половым актом (в версии Мундуруку) в отказ от полового акта (Касхинава) или в антилюбовное поведение (Бороро). Мы еще вернемся к этому превращению (с. 93, 102). Одна только последняя версия (Кариби из Гайаны в: Ahlbrinck, ст. «Виреймо») недвусмысленно не упоминает об отношении связи; она просто приписывает превращение группы охотников в диких свиней их ненасытности.

<sup>26</sup> «...Пиква... чьи большие съедобные плоды любопытны в том отношении, что они скрывают в себе пустоту между мякотью и косточкой, утыканной твердыми колючками, которые вызывают серьезные раны, проникая в кожу» (Bates, p. 203). Мы оставим в стороне версию, обнаруженную в 1917 г. (Rondon, p. 167-170) и в некотором отношении более определенно выраженную, но, как и другие мифы из этой работы, содержащую пробелы, которые делают ее практически непригодной для использования из-за отсутствия филологического и критического изучения текста туземцев.

<sup>27</sup> Фольклор бразильских индейцев и фольклор крестьян из ее внутренних регионов показывают, что стада диких свиней (квузуйсада) представляют собой гораздо большую опасность (и на самом деле гораздо более опасны), чем ягуар. Последний редко может рассматриваться как ответственный за не вызванные дерзостью охотников происшествия (Ihering, vol. 37, p. 346).

«Вопреки народным верованиям, — отмечает один специалист из Колумбии, — ...ягуар... не представляет реальной опасности для человека, так как он никогда не нападает первым. Индейцы знают об этом благодаря непосредственному опыту, ибо гораздо лучше, чем мы, изучили лесных животных». Пытаясь затем объяснить мифологическое значение ягуара, тот же автор подчеркивает его ночной образ жизни, который роднит ягуара с совой и с летучей мышью. Ягуар, так же как и человек, велик и силен, он господствует в лесу и поедает других животных; более того, он питается животными, которые служат пищей для человека: это тапир, олень, дикая свинья, маленькие грызуны, скот. Благодаря силе, ловкости, остроте зрения и нюха ягуар оказывается для человека опасным конкурентом (Reichel-Dolmatoff, vol. I, p. 266-267). Следовательно, ягуар в большей степени представляется «соперником», чем «поедателем» человека. Когда таковая роль приписывается ему — актуальным или виртуальным образом — мифами, в этом обязательно содержится метафорическое выражение чего-то иного.

<sup>28</sup> Бороро: иппие, иппие: термин, который в своем переводе M<sub>21</sub> Кольбачини обозначает как «lontra», выдра, и которому в глоссарии он дает странное определение: «ариранха: um bichinho que fica a flor d'agua» (p. 422). Ср. Magalhães (p. 39) и Е.В. (I, p. 643): иппие, «ариранха». Обычно термином «ариранха» обозначают гигантскую выдру (*Pteroneura brasiliensis*), которая может достигать более двух метров в длину, но в Центральной и Южной Бразилии этот термин применяется к выдре вообще (Ihering, vol. 36, p. 379).

Более древняя версия (Colb., 2, p. 210-211) не содержит эпизода с вампиром. Здесь сам Байтогого приходит в раздражение, увидев, что его подданные неверно используют табак, и превращает их в «ариранху».

Стоит уточнить, что термин Бороро — меа — указывает не только на настоящий табак и родственные виды растений типа *Nicotiana*, но также и на несколько сортов ароматических листьев, которые курят подобным же образом. По нашим источникам, в М<sub>26</sub>, вероятно, имеется в виду *Nicotiana tabacum*, который восходит от клана бокодори, а в М<sub>27</sub> — анона, находящаяся под контролем клана пайве (Colb., 2, p. 212; 3, p. 213; E.B. vol. I, p. 787, 959).

<sup>29</sup> Души индейцев племени Горотире отправляются в Каменный дом: «Мы имели возможность посетить это интересное место, которое находится в саваннах Риу-Вермелу. Проведла долгие и трудные часы в преодолении высокой каменной горы, мы заметили над верхушками деревьев вершину самого настоящего лесного храма, совершенно белого и сверкающего на полуденном солнце. Однако, отнюдь не являясь результатом какого-нибудь колдовства, «Каменный дом» (кен кикре), высеченный в огромной белой скале, представляет собой результат трудов самой природы. Четыре ряда колонн поддерживают свод, под которым пищат орды летучих мышей, всегда ассоциировавшихся в индейской мысли с мен карон [об этом см. выше, с. 74]. Стены нефов и трансептов, которые образуют целый лабиринт, несут на себе какие-то рисунки — как принято считать, произведения мен карон, — которые скорее представляют собой терпеливо дождавшиеся своего часа работы какого-нибудь древнего скульптора. Мы узнаём очертания жаб, лапы эму, нечто вроде гербов, разделенных на четыре части неким подобием креста...» (Banner, 2, p. 41-42).

<sup>30</sup> На lingua\* племени Же *Caprimulgus* («Mãe de lua») называется урутау, йурутаху и т. п., «большой рот». Амазонский текст сравнивает его с вульвой (Babosa Rodrigues, p. 151-152), что дает ключ к полноценному пониманию некоторых гайанских мифов о происхождении огня, хранившегося во влагище старой женщины.

<sup>31</sup> Его следы мы встречаем в Гайане, где он обнаруживается как один из многих эпизодов, совокупность которых образует поэму — скорее, чем миф, — о герое Конево: перед заходом солнца Конево сидел на берегу реки. Внезапно появился ягуар, который спросил у него, что он делает. «Я колю дрова, чтобы разжечь огонь», — ответил Конево, показав на звезду, блескующую над вершиной высохшего дерева. И добавил, обратившись к ягуару: «Пойди за этим огнем, чтобы разжечь им наш!» Ягуар отправился в путь, но, сколько он ни шел, огонь ему так и не встретился. А Конево тем временем убежал (K.G., I, p. 141).

<sup>32</sup> Так говорится в одном мифе Йурукаре (Barbosa Rodrigues, p. 253). Ср. также имя пака на языке Тунебо: батара — «бесхвостый» (Rochereau, p. 70). По поводу хвоста агуты известно (Ihering, статья «Кутиа»), что у *Dasyprocta aguti* и *D. azarae* он недоразвит и едва заметен. Напротив, амазонский вид *D. acouchy*, отличающийся меньшими размерами, обладает «развитым хвостом длиной примерно в шесть сантиметров и снабженным на конце пучком шерсти». Но даже у одного из двух видов, названных вначале, первые исследователи Бразилии отмечали наличие «очень короткого хвоста» (Léry, гл. X) «длиной лишь в один дюйм» (Thevet, гл. X). Амазонская сказка разделяет животных на две группы: на тех, что имеют хвост (обезьяна, агуты), и тех, что, как жаба и преа, его не имеют (Santa-Anna Nery, p. 209). На языке Бороро *аки тпо* указывает на «всех четвероногих животных, лишенных хвоста, таких, как капибара и котиа» (E.B., vol. I, p. 44).

<sup>33</sup> Это различие типично для обеих групп. Ягуар обладает огнем *sub specie naturae\*\**, просто обладает. Обезьяна из М<sub>55</sub> получает огонь *sub specie culturae\*\*\**, она придумывает способ, позволяющий его добывать. Преа занимает срединную

\* Lingua — язык, лат.

\*\* *Sub specie naturae* — под видом природы, лат.; в данном случае — от природы, изначально.

\*\*\* *Sub specie culturae* — под видом культуры, лат.; в данном случае — благодаря культуре, изобретательности.

позицию, так как огонь оказывается потерянным и вновь найденным. В этом отношении можно отметить параллелизм между  $M_{36}$  и маленьким мифом Матако ( $M_{39}$ ): ягуар был обладателем огня и не отдавал его никому. Однажды кобайе отправился к ягуару, в качестве предлога своего посещения предложив тому рыбу, и украл огонь, чтобы индейцы, которые ловили рыбу, смогли поджарить свою еду. Когда индейцы ушли, от углей их очага загорелась трава, ягуары поспешили залить ее водой. Они не знали, что индейцы похитили огонь (Nordenskiöld, I, p. 110). Здесь, следовательно, обнаруживается два вида огня: один — потерянный, другой — сохраненный.

<sup>34</sup> Впрочем, переход от одного уровня к другому осуществляется совершенно свободно: ср. миф Арекуна ( $M_{126}$ ), в котором Макунаима охвачен страстью по отношению к целомудренной супруге своего старшего брата. Сначала, чтобы заставить ее смеяться, он превращается в «бишо де пе» (мелкого паразита), но тщетно: тогда он принимает облик человека, тело которого покрыто ранами, — и она смеется. Он тотчас набрасывается на нее и насилует (K.G., I, с. 44. Cf. также ниже  $M_{95}$ ).

<sup>35</sup> В хижине своей бабушки, как следовало бы предположить, матери отца, ибо в ином случае отец жил бы в той же хижине, однако здесь иначе; впрочем, версия Бороро приводит соответствующий термин: имаруго (Colb., 3, p. 344), которым как раз и обозначают мать отца. Мать матери называлась бы имуга (E.V., vol. I, p. 455).

<sup>36</sup> Любопытно, что промежуточная по отношению к мифам Же и Бороро формула (которая самим фактом своего существования подтверждает возможность перехода от одного типа к другому) встречается также очень далеко от Центральной и Восточной Бразилии — у племени Куна из Панамы. Их миф о происхождении огня ( $M_{61}$ ) связан с ягуаром, обладающим огнем: животные овладевают огнем, вызвав с этой целью дождь, загасивший все очаги, за исключением того, который находится как раз под гамаком хищника. Маленькой игуане удается унести один уголек, и она мочится на оставшиеся, чтобы залить их. Потом она со своей добычей пересекает реку. Ягуар не может нагнать ее, так как не умеет плавать (Wassen, 2, p. 8-9). Общим с мифами Же здесь является мотив ягуара — обладателя огня, а с мифом Бороро — мотивы огня, добытого благодаря отрицанию: дождь гасит все очаги, за исключением того, который находится в хижине героя (в данном случае — ягуара) и ящерицы (игуаны), обладательницы этого последнего огня. У Чако обладателем огня также является ящерица (Wassen, I, p. 109-110). Эпизод с не умеющим плавать ягуаром обнаруживается также и у Кайуа ( $M_{119}$ ).

<sup>37</sup> Мотив ягуара — обладателя огня типичен для Же: в других местах Южной Америки его можно встретить только в качестве спорадического явления и всегда в приглушенной форме: так обстоит дело в мифах Тоба, Матако, Вапидиана. Мотив героя, сидящего в расселине на обрыве утеса, возникает в мифе о происхождении огня у Каингангов Южной Бразилии, принадлежность которых к группе Же сегодня опровергают.

<sup>38</sup> Об истории восточных и западных Же ср. Nim., 8 и Dreyfus, гл. I.

<sup>39</sup> Как это часто бывает, миф Гайаны (Толипанг,  $M_{69}$ ) сохраняет этот эпизод, но лишает его обобщающего значения, попросту включая его в действия героя: Макунаима умирает из-за того, что вопреки советам своего брата ответил на дальний крик людоеда Паима или привидения (K.G., I, p. 49). Ср. ниже с мифом в версии Гайаны, с. 177.

По поводу противопоставления *скала/гниль* и его символической связи с длительностью человеческой жизни можно заметить, что в конце обряда погребения соплеменника Каинганги Южной Бразилии натирают свои тела песком и камнями, потому что эти сущности не подвержены гниению: «Я хочу, говорят они, быть подобным камню, который никогда не умирает. Я стану таким же старым, как камни» (Henry, p. 184).

<sup>40</sup> Миф Апинайе неявным образом разделяет живое дерево на твердое и мягкое. Но мы далеки от того, чтобы настаивать на оппозиции *мертвое дерево/гнилое дерево*, которая, скорее, носит лингвистический характер: языки Центральной и Восточной Бразилии объединяют в одну категорию как то дерево, которое мы называем «мертвым», так и то, которое на самом деле сгнило. На языке Бороро *дьоригхе*, *геригуэ* обозначает «дерево, предназначенное для сжигания» (ср. *дьору* — «огонь»), а *дьориге-арого* — «личинку, вызывающую гниение дерева» (B. de Magalhães, p. 34).

<sup>41</sup> Бакаири приписывают сарьему перья «противные и хрупкие» (von den Steinen, 2, p. 488-489).

<sup>42</sup> В одном интересном исследовании, опубликованном тогда, когда эта книга уже была в печати, Heizer подчеркивает (p. 174-175) исключительный характер слушаев рубки живого леса для разведения огня.

<sup>43</sup> Бороро разделяют это отвращение к крови: «Они считают себя зараженными, когда по какой-либо причине — даже в результате убийства дикого животного — им случается быть забрызганными кровью. Сразу же они бросаются на поиски воды и многократно умываются до тех пор, пока не исчезают малейшие пятна. Отсюда происходит и их отвращение к окровавленной пище» (Colb., I, p. 28). Подобная позиция не является всеобщей для тропической Америки, так как Намбиквара едят полусырыми и окровавленными маленькими животными, которые составляют самую существенную пищу в их мясном рационе (L.-S., 3, p. 303-304).

<sup>44</sup> Эта идея обнаруживается также в Северной Америке, особенно в северо-восточной ее части, где история «людоедки с корзиной» фигурирует во множестве версий местных мифов, многие детали которых позволяют провести привлекающие к себе внимание параллели по отношению к некоторым деталям версий, имеющих хождение среди племен Же. Нет сомнения в том, что многие из мифов Нового Света оказываются распространенными по всей Америке. При этом северо-восток Северной Америки и Центральная Бразилия обладают таким количеством общих черт, что тут невозможно обойтись без постановки специальной проблемы, относящейся к истории культуры. Однако пока еще не наступило время раскрывать посвященное этой проблеме dossier.

<sup>45</sup> Их, вероятно, можно сопоставить с *мру каок* у Кайапо — водяным чудовищем в виде змеи, которое никогда нельзя увидеть, но которое иногда можно услышать и обонять. Оно вызывает кровоизлияния и обмороки (Vapner, 2, p. 37). Тот же термин может также обладать значением «ложный, поддельный» (*id.*).

<sup>46</sup> Йаратака (маритатака, йаритатака) — это кангамба (*Conepatus chilensis*), южноамериканское подобие вонючки, или «скусна» из Северной Америки. Распространенное в Центральной и Южной Бразилии, это ночное плотоядное четвероногое животное обладает природным иммунитетом против яда змей — объекта его охоты. Оно наделено анальной железой, выделяющей тошнотворную жидкость, которой и опрыскивает своих противников (Ihering, vol. 34, p. 543-544). В штате Пернамбук слово «татака» употребляется в повседневной речи в значении «зловонная испарина, дурной запах человеческого тела» (*op. cit.*, vol. 36, p. 242). Мы еще не раз вернемся к американским вонючкам, здесь же ограничимся лишь одним замечанием. Речь идет о животном из семейства хорьковых, которое распространяет среди людей как смерть, так и свое зловоние (M<sub>75</sub>). В соответствии с M<sub>27</sub> предки Бороро превратились в животных из семейства хорьковых (в выдр), потому что они отказывались выдыхать ароматный дым табака. Кокриджо из M<sub>72</sub> являются водяными клопами, живыми существами, которым гораздо больше, чем выдрам, подошло бы определение посредством приведенного Кольбачини слова на языке Бороро *иппиэ*, на необычность которого мы уже обращали внимание (прим. <sup>26</sup>). Можно предположить, что здесь имеется в виду некая этнозоологическая близость между хорьковыми и неидентифицированными водяными насекомыми. Правда, в Е.В. не содержится ничего, что побуждало бы признать возможность подобного объединения, разве только если не считать сходства того же рода, которое обнаруживается здесь в связи с дру-

гим живым существом: слово *окива* указывает одновременно на капибару (*Hydrochoerus*) и на некое водяное насекомое, живущее, как и его подобие, на побережье (*op. cit.*, vol. 1, p. 829). Некое жесткокрылое водяное насекомое с быстрым вращательным движением крыльев — йи-амаи — является одним из самых значительных живых существ в космогонии Гуарани (Cadogan, p. 30, 35).

<sup>47</sup> Ср. со сделанным из воска пенисом из мифа Офайе, который растопился под солнцем (Ribeiro, 2, p. 121-123) и равным образом стал причиной короткой жизни.

<sup>48</sup> Бороро ( $M_{83}$ ) выводят происхождение короткой жизни из спора между камнем и бамбуком: один вечен, другой умирает и возрождается в молодых побегах. Бамбук обладает короткой жизнью в силу существования периодичности (Colb., 3, p. 260-261).

<sup>49</sup> Кокетство ягуара становится причиной его гибели (Métraux, 8, p. 10-12). В обмен на подвижность и гибкость он отдал ящерице «толику красоты и разрисовал с обеих сторон ее шкуру» (Colb., 3, p. 258).

<sup>50</sup> Обманщик Матако обладает *двойным пенисом* (Métraux, 3, p. 33), а его подобием у Тоба является «лис».

Эти американские верования поднимают проблему сравнительной мифологии. Они встречаются и в Старом Свете (где не существует сумчатых животных), но только применительно к ласкам. Галантида была превращена Люциной\* в ласку в качестве наказания за помощь Алкмене при родах, за что она отныне должна была рожать через рот, откуда исходила произнесенная ею ложь [«Так как, устами солгав, помогла роженице, — устами / Ныне родит...» Пер. С. Шервинского], которая ввела в заблуждение богиню [Люцину. — *Прим. пер.*] (См.: Овидий, *Метаморфозы*, кн. IX, с. 297). Действительно, считалось, что ласка рождает через рот (Плутарх, *Изида и Озирис*, § XXXIX); некоторые сравнивали женщин дурного поведения с ласками (Gubernatis, II, p. 53). В Новом Свете, где ласки были известны, им приписывали, наоборот, способность облегчать роды из-за той ловкости, с которой эти животные высказывали из своих нор (L.-S., 9, p. 82-83). Наконец, одна версия мифа Бороро о близнецах ( $M_{46}$ ) очень близко соприкасается с мифом Тупи, речь о котором пойдет на с. 167, и упоминает животное из семейства хорьковых (порт. «тага» — *Tayara* sp.), выступающее в роли, напоминающей ту, которую в мифах Тупи вынуждена выполнять двуутробка (Colb. 1, p. 114-115; 2, p. 179-180).

<sup>51</sup> Превращение соответствующего эпизода из  $M_{55}$  (ягуар продолжает держать голову поднятой и раскрывает пасть), принадлежность которого к той же группе, что и противоположный ему эпизод из  $M_8$ , нами уже была доказана (с. 129-130).

<sup>52</sup> Иногда случается так, что эти функции переходят в свою противоположность. Cf. Amorim, p. 371-373 и С.Е. Oliveira, p. 97.

<sup>53</sup> Та же деталь присутствует и в одной сказке Апинае, в которой броненосец выполняет роль жертвы (С.Е. de Oliveira, p. 97). Взаимозаменяемость броненосца и двуутробки засвидетельствована также у Кайапо посредством приписывания броненосцу О'нимбре некоторых оплошностей, совершенных тестем-Двуутробкой в цикле «Двуутробка и его зятья». Ср. Murphy, 1, p. 119 (Мундуруку) и Métraux, 8, p. 30 (Кайапо-Кубен-кран-кеги). Но это означает, что у Же двуутробка призван выполнять иные, более сложные функции.

<sup>54</sup> А также, как отмечает Барбоса Родригес, в «Пополь-вух» (cf. Raynaud, p. 49). Мы с умыслом избегаем использовать мифы развитых цивилизаций Центральной Америки и Мексики, которые в силу их письменного изложения и прежде всякого парадигматического их применения потребовали бы длительного синтагматического анализа. Однако от нас не ускользает тот факт, что во многих отношениях они занимают свое место в нескольких образованных нами группах. О положении двуутробки в мифах Древней Мексики cf. Sahagun, кн. VI, гл. 28 и XI, гл. 4, § 4, и Seler, vol. IV, p. 506-513.

\*Люцина — богиня-родовспомогательница у латинян.

<sup>55</sup> Этот миф из Южной Бразилии иллюстрирует один ритуальный танец восточных Тимбира: вонючка (вместо двуутробки) изображается танцором,носящим полную водой тыкву и обрызгивающим ею собак, которые преследуют его и которых изображают женщины. Последние с воплями убегают, напоминая собак, наступивших струей, пушенной вонючкой (Nim., 8. p. 230).

<sup>56</sup> Речь идет о плоде дерева апу-и, который неоднократно фигурирует в мифологии Мундуруку под этим же названием или как «апои»: *«Апуи, или ивануи, паразитирующее дерево, растущее на ветвях других деревьев и пускающее воздушные корни, часть из которых уходит в почву, в то время как другие обвивают ствол дерева-носителя до такой степени, что могут его задушить»* (Tastevin, 1. addenda, p. 1285). Этот столб поддерживает небесный свод, а корни его ведут свое начало как бы из слизи, из ноздрей обманщика Дэиру. Они также полны паразитов (Murphy, 1. p. 79, 81, 86). Другая версия сообщает, что корни дерева апуи вышли из глаз, ушей, носа и ануса обманщика (Kruse, 3, vol. 47, p. 1000; cf. также Strömer, S. 137). Следовательно, существует двойственное сходство дерева апои — с испражнениями и гнилью, что усиливает подобную же коннотацию в мифе Урубу.

<sup>57</sup> Отметим мимоходом, что действие в этом мифе Шеренте разворачивается противоположным образом по отношению к мифу Бороро о происхождении болезней ( $M_3$ ). В мифе Бороро мать, покинувшая своего ребенка, жадно наедается рыбой и извергает из себя болезни. В мифе Шеренте матери, которые приближаются к своим детям и щедро разбрызгивают молоко, извергают из себя некоторые окултуренные растения. То, что здесь сказано о маниоке, включая и варианты с отравой, обретет всю свою значимость, когда мы образуем группу мифов о происхождении яда, составной частью которой как раз и является  $M_3$  (см. ниже, с. 263-264).

<sup>58</sup> Кадоган дает другое прочтение этого мифа в версии Гуарани ( $M_{109a}$ ): в то время как старший близнец занимается воссозданием тела своей матери, проголодавшийся младший накидывается на едва завершенную грудь и уничтожает всю сделанную работу (*id.* в версии Гуарани  $M_{109b}$  Borba, p. 65). Обескураженный, старший брат превращает свою мать в пака (*Coelogenys paca*, на языке Гуарани «йаиша», но в тексте употребляется также «мбику», представляющий собой термин, переводимый как «двуутробка» у Монтойя). С того дня солнце запаздывает с восходом каждый раз, как пака попадает ночью в западню (Cadogan, p. 77-78, 86-87, 197, 202).

В несколько измененной форме эпизод мифа Апапокува появляется у Мундуруку.

*$M_{109c}$  Мундуруку: детство Карусакаибэ*

Нарушившая супружескую верность женщина всеми средствами пыталась избавиться от своего незаконнорожденного сына, оставляя его на земле или в ручье. Она дошла даже до того, что закопала его живым. Но ребенок выдержал такое обращение с собой.

Наконец одна двуутробка подбирает малыша и становится его кормилицей. И по этой причине двуутробка рождает без боли (Kruse, 3, vol. 46, p. 920. Ср. ниже  $M_{144}$  и  $M_{145}$ ).

<sup>59</sup> Сельскохозяйственной обработке поддается только лесная почва, но не земля саванны. Таким образом, в мифе Карайя о происхождении короткой жизни ( $M_{70}$ ) люди стали смертными из-за того, что ответили на призыв сарьемы. «птицы саванн». Мифы же о происхождении окултуренных растений (и о короткой жизни) различают два вида двуутробок: один вид — лесной; внешность именно этого вида заимствует Звезда, чтобы поведать людям о существовании *в лесу* манса, требуя, чтобы они сами отправились за ним; и другой вид — саванный; именно данного вида животное неосторожно съели молодые люди, вышедшие из леса, чтобы отправиться в деревню за топором, и превращенные из-за совершенного ими поступка в стариков (см.  $M_{87}$ ,  $M_{90}$ ). Двойственность видов двуутробки резюмирует изначальную двусмысленность этого животного, перенося ее в сферу экологии. Один вид приносит жизнь, которая — в настоящий момент — пребывает вне него; другой — смерть, которая находится в нем.

В поддержку нашей интерпретации роли двуутробки отметим, что у населения Коста-Рики, принадлежащего к лингвистической группе Таламанка, только профессиональные могильщики обладали правом дотрагиваться до трупов, до грифов-стервятников и до опоссумов (Stone, p. 30, 47).

<sup>60</sup> Бретта всегда обвиняли в фантазиях, изложенных им в стихотворной форме с опорой на мифы. Однако он не мог знать мифы о происхождении короткой жизни, на которых мы основывались выше. Другие гайанские варианты, подтверждающие свидетельство Бретта, кроме того, собраны у Варрау и Араваков: «Жители деревни были предупреждены, что в полночь пройдут духи Хизи («вонючий») и Какэ («живой»). Нужно было не спать и называть этих духов по именам. Хизи прошел первым, но все спали. Ближе к утру в свой черед прошел Какэ, а люди проснулись с криками «Хизи». С тех пор люди стали смертными» (Goeje, p. 116). В Панаме получены свидетельства о том, что миф из той же группы существовал и в древности (Adrian, in: Wassen, 4, p. 7).

<sup>61</sup> Гайанская бунна идентична йапу из Центральной и Южной Бразилии. Это птица семейства Icteridae [род воробыных; представителя данного вида называют еще *зеленым дроздом из Каролины*. — Прим. пер.], в которое входит и йапим (*Cassicus cela*), чей неприятный запах был также отмечен (Ihering, vol. 36, p. 236).

<sup>62</sup> Эта лиана является *сипо амбе* или *сипо гуембе*. Кайуа, которые собирают и потребляют плоды филодендрона [декоративное растение семейства ароидных. — Прим. ред.] (Watson, p. 28), рассказывают, что Солнце, пришедшее просить милостыню у двуутробки, не могло ничего добиться. «так как у него был лишь сипо гуаимбе» (Schaden, 1, p. 112).

<sup>63</sup> Данная схема прекрасно подтверждена в тропической Америке у Каингангов (жертва, чей труп ташат через плантации, оставляя за собой след, дарит жизнь маису; Borba, p. 23), у Бороро и Паресси (окультуренные растения, родившиеся из пепла молодых людей, повинных в кровосмешении или невинных в нем и погибающих на костре).

<sup>64</sup> В связи с парой ягуар-крокодил (обладатель огня, обладатель воды) напомним, что тупинологи связали слово из языка Тупи, обозначающее ягуара — йагуа, со словом йакаре, которое обозначает крокодила и может рассматриваться как йагуа-ре, «другой вид ягуара». Мы не знаем, как оценивается эта этимология филологами. Но интересно отметить, что едва она была сформулирована, как от нее отказались только потому, чтобы не возникало никакой мысли о равноценности между двумя видами, которых она касается (Chermont de Miranda, p. 73-74).

<sup>65</sup> Однако в целом ряде мифов Бороро о происхождении огня огонь гасится дождем ( $M_1$ ), опрокинутой водой ( $M_{122}$ ) или мочой ( $M_{121}$ ). В мифе Шеренте ( $M_{108}$ ) из группы мифов о происхождении окультуренных растений маниок прорастает из капель молока, разлитого матерями. Возникает следующее превращение:

$$\begin{aligned} & \text{(Серия мифов об огне)} \quad \left[ \text{моча} \rightarrow \text{огонь} (-) \right] \rightarrow \\ & \text{(Серия мифов о растениях)} \quad \left[ \text{молоко} \rightarrow \text{растения} (+) \right]. \end{aligned}$$

Интересно отметить, что один мексиканский миф о религии Найарит ( $M_{123}$ ) дает нам обратное по своему характеру превращение и позволяет возвратиться к первому термину, отталкиваясь от второго: игуана уносит огонь на небо, а ворону и колибри не удается вернуть огонь назад. Двуутробка же достигает этого, притворяясь, что хочет только погреться около огня (возвращение к  $M_{56}$  посредством превращения: двуутробка  $\rightarrow$  преа), но роняет огонь, и мир загорается. Тем не менее Земле удается потушить огонь своим молоком (Preuss, 2, vol. 1, p. 169-181).

Мы уже отмечали, что Куна из Панамы, как и Бороро, превращают происхождение огня в происхождение воды, и речь здесь идет о дожде, который тушит все огни, кроме одного (ср.  $M_1$ ,  $M_{61}$ ), или заливает единственный очаг мочой (ср.  $M_{121}$ ,  $M_{61}$ ).



<sup>66</sup> В тексте вонючка идентифицирована с *Mephitis suffocans*, «кангамба» (Maciel, p. 431). Действительно, южноамериканским подобием «скупса» из Северной Америки является сопёрате [вид вонючки, распространенный в Америке].

<sup>67</sup> А если следовать другому замечанию из того же источника, в котором ящерицы, как садовые паразиты, сведены в одну группу с кузнечиками, крысами и кроликами, то возможно также и растительное/животное (*op. cit.*, p. 65).

<sup>68</sup> Та же вера, как считает Айхеринг (ст. «Инамбу»), связана с *Crypturus strigulosus*, откуда идет его простонародное название «Inambu relógio» — птица-часы. Ср. также Cavalcanti, p. 159-160: птица куйубим (гокко) возвещает о начале дня, а инхамбу поет ночью. Наконец, мутум, который также относится к гокко и который «с такой точностью поет ночью, что его можно услышать каждые два часа... также является для индейцев своеобразными лесными часами» (Ogiso, 2, p. 174).

<sup>69</sup> Один миф Пима из Аризоны отождествляет колибри с божеством, называемым Эль Бебедор — «водохлеб», на котором лежит ответственность за потоп (Russell, p. 226, примечание).

Благодаря доведенному до предела отрицанию воды колибри становится подобен дятлу — обладателю разрушительного огня. Это происходит в мифе Каингангов (M<sub>124</sub>), в котором дятел и колибри, объединившись, крадут огонь у ягуара (Baldus, 4, p. 122). Но примечательно, что в этом случае превращение претерпевает уже дятел: сначала ему доводится промокнуть, а затем он становится обладателем огня для приготовления пищи; правда, не полноправным, поскольку этот огонь (ставший разрушительным) охватывает пламенем всю землю, и, таким образом, созидательный огонь (для приготовления пищи) начинает играть роль подчиненного фактора.

<sup>70</sup> Здесь мы обнаруживаем еще один (ср. выше, прим. <sup>37</sup>) миф, от полного варианта которого, встречающегося в Центральной Бразилии, в Гайане сохраняется лишь некий след, лишенный какой бы то ни было структурной функции, простой эпизод, являющийся элементом поведения некоего персонажа — поведения Макунаима (Арекуна, M<sub>126</sub>). Молодой герой убил тапира, право на потрошение и разделку туши которого присваивает себе его старший брат и оставляет тому лишь ребреку. Макунаима, обезумев от ярости, с помощью волшебства переносит семейную хижину на вершину горы, а затем возвращает ее обратно (K.G., 1, p. 43).

<sup>71</sup> Впрочем, как и M<sub>125</sub>, если придерживаться указания Lukesch'a (1, p. 983; 2, p. 70), в соответствии с которым индейцы должны были узнать от Беркоророти способ получения огня при помощи трения.

<sup>72</sup> У Кадувео имеется два разных мифа о происхождении нибетад — Плеяд. Они оказываются то детьми, превращающимися в звезды в качестве наказания за их шумную игру, затеянную после наступления ночи (сравнить с шумом, который издают, купаясь, братья Азарэ из M<sub>124</sub> и далее — M<sub>171</sub>), то Звездой мужского пола, спустившейся с неба для того, чтобы жениться на смертной, которой он приносит в дар маис и маниок, созревающие в это время года, едва будучи посаженными (Ribeiro, 1, p. 138). Превращение Звезды в мужской персонаж, типичный для североамериканской мифологии, обнаруживается и в Южной Америке у Карайя (M<sub>110</sub>) и у Умотина (Baldus, 2, p. 21-22).

<sup>73</sup> Связь между первым восходом Плеяд и жарями засушливого сезона объясняет, без сомнения, то, что двутробрка выбирает именно это время, чтобы поджечь свой хвост (Barbosa Rodrigues, p. 173-177).

<sup>74</sup> На самом деле, в литературе редко можно обнаружить указания, равные по своей точности следующим: «Когда по вечерам, после того как звезды становятся различными, на востоке восходят Плеяды, для них [для индейцев с Ориноко] начинается новый год [сезон дождей]... (Gumilla, vol. II, p. 281)....»

«...Действительно, для всего гайанского региона, от востока до запада и от Ориноко до Кайены, новое появление Плеяд на восточной стороне горизонта в декабре, происходящее чуть позже захода солнца, указывает на перемену времени года» (Roth, 2, p. 715).

<sup>75</sup> Приведем несколько названий Ориона в Северной Америке — «Висящие удочки» (Зуни) и «Кольшки для растягивания кожи» у Эскимосов, живущих у Берингова пролива, в противовес названию Плеяд «Выводок лисят» (Nelson). Эскимосы Аляски также обозначают Плеяды собирательным существительным «Охотники» (Spencer, p. 258).

<sup>76</sup> «Телескоп, — пишет по поводу Плеяд один современный астроном, — обнаруживает скопление по крайней мере нескольких сотен звезд, которые немного напоминают рой пчел. И если бы наблюдаемое движение этих звезд могло быть ускорено в несколько миллиардов раз, то аналогия проявилась бы в еще большей степени, поскольку можно было бы видеть, как каждая из них устремляется в своем направлении, в то время как сам рой сохраняет целостность» (Limber, p. 58).

<sup>77</sup> Несмотря на определенную неясность, этот миф представляет особый интерес. Своим началом, в котором выведены два брата — старший из них ведет себя скромно по отношению к людоеду, а младший нескромно, — он отсылает к  $M_{28}$ , также касающемуся происхождения Ориона. Но в то же время речь здесь идет об одной кухонной истории: ошибка младшего брата состоит в том, что он съел жареные пататы людоеда. Людоед, предупрежденный умевшим говорить пататом, погружает виновного в такой глубокий сон, что старший брат не может разбудить младшего, даже обжигая его головешкой. Затем людоед отрывает у него одну ногу и сжигает ее.

Хотя герой и стал калекой, он показывает себя опытным и даже способным на чудеса охотником, поскольку отрезает от дичи, которую убил, совсем маленький кусок мяса, но по возвращении в деревню, кусок увеличивается до таких размеров, что полностью покрывает жену героя, которая сначала была разочарована при виде столь скромного результата охоты.

Наконец герой убивает тапира и предлагает мертвое животное грифам-стервятникам за то, чтобы они перенесли его на небо, где он становится созвездием Ориона (Nim., 13, p. 147).

Таким образом, в этом мифе все происходит наоборот: людоед становится обладателем жареной растительной пищи, еда, попавшая в желудок, разговаривает, одноногий двигается быстрее, чем двигался бы, имея обе ноги, кухарка оказывается погребенной под мясом, которое она должна была положить в котелок...

Итак, финальный эпизод очевидным образом обращает миф Тупи о происхождении огня: вместо того чтобы самому превратиться в тапира с душком, герой предлагает свежего тапира грифам (будучи при этом обожженным головешкой, что представляет собой антикулинарное и «каннибальское» употребление огня для приготовления пищи); вместо того чтобы принести на землю огонь для приготовления пищи, до тех пор сохраняемый для каннибальского по своему характеру употребления, герой за отданного грифом тапира заставляет перенести себя на небо, где становится звездой (небесный огонь). Таким образом, речь идет о разъединении по оси небо-земля, возникновение которого основано на кулинарном парадоксе (людоед, как цивилизованный человек, питается растительными клубнями), в то время как в мифе Тупи кухонное средство оказывается похищенным грифами-каннибалами как результат соединения по оси небо-земля. В одном случае герой подвергнут существенному расчленению для того, чтобы быть съеденным свежим; в другом — он, притворяясь, предлагает себя в нетронutom виде, чтобы (не) быть съеденным в сгнившем состоянии.

Рассматривая оба этих мифа подобным образом, мы должны признать, что их превращение постижимо лишь в одном смысле. Вполне допустимо, что  $M_{65}$  порождает  $M_{1295}$  благодаря обращению всех составляющих его элементов. Противоположная гипотеза создала бы неразрешимые трудности. Таким образом, перед нами типичный пример, когда с помощью структурного анализа, даже проведенного исключительно на формальном уровне, можно получить различные сведения об исторических и реально существующих связях между народами.

<sup>78</sup> Гайанская «диахроническая» схема преследования обнаруживается у Централь-ных Эскимосов. Ср. Boas, I, p. 636, 643.

<sup>79</sup> Сначала мы сомневались в самой возможности того, что туземцы способны рас-сматривать в качестве объекта наблюдения дневную кульминацию созвездия. Од-нако их зрение, без сомнения, в результате постоянных упражнений, было гораз-до острее, чем у нас. Так, у Бороро исследователи отмечали «великолепно разви-тое зрение... которое позволяет им, например, при дневном свете указывать сво-ему спутнику положение планеты Венера» (E.V., vol. 1, p. 285). Опрошенные ас-трономы были настроены скептически и проявили полное недоверие по отноше-нию к дневной кульминации Ворона. Однако, для того чтобы понять, как мифы могут относиться к представлениям этого порядка, нет необходимости признавать как факт то, что данная кульминация была на самом деле наблюдаема (не более, впрочем, чем космический восход Плеяд, о чем шел разговор на с. 207). Достаточно признать, что дневное положение таких звезд, как Венера (которая, как говорит г. Пеккер, в шестьсот раз ярче Ворона), было доступно глазам лучше тренирован-ным, чем наши, и что туземная мысль считала для себя, таким образом, возмож-ным строить предположения о происходящих в дневном небе событиях, сравнимых с теми, которые мы способны обнаружить только в ночном небе.

<sup>80</sup> На самом деле представляющую собой Гиады; cf. Roth, I, p. 266 и Goeje (p. 103): «Гиады... называемые индейцами челюстью тапира...».

<sup>81</sup> Отношения превращения, связывающие мифы тропической Америки и мифы центральных и северных регионов Северной Америки, должны стать предметом другого исследования, мы же отметим лишь один миф племени Блекфут о происхождении Плеяд, который является переходным между мифами, подобными тому, который был приведен выше, и мифом об Азарэ (Wissler-Duvall, p. 71-72).

<sup>82</sup> Еще любопытнее то, что мы обнаруживаем аналогичную связь между водой, внут-ренними органами и водяными растениями в Австралии: «Что касается голубых во-дяных лилий, покрывающих середину поверхности прудов, то туземцы едят эти цвет-ты, росту которых, как они считают, способствуют останки мертвецов» (Spencer и Gillen, p. 546). С другой стороны, на юго-востоке провинции Виктория туземцы ели в жареном виде мясо, срезанное с трупов их же родителей, однако не употребляли в еду внутренние органы и кишки, которые сжигали вместе с костями (Frazer, 2, vol. IV, p. 262). Данные наблюдения в сопоставлении с фактами, обнаруженными в Америке, наводят на мысль о существовании важнейшего противопоставления ана-томического плана внутренних органов и костей и об установлении связи между этой парой и водой и огнем, выражающейся в том, что огонь преодолевает проти-вopоставление (соединение внутренних органов и костей), в то время как вода ак-туализирует его (разделение костей, остающихся на дне, и внутренних органов, всплывающих на поверхность в виде водяных растений).

<sup>83</sup> «Акури» — это *Dasyprocta agouti*, «адури» обозначает мелкую разновидность Ка-видэ (Goeje, p. 67) или, по Roth'y (2, p. 164), *Dasyprocta acouchy*. Cf. M<sub>1</sub> и M<sub>55</sub>; см также выше, с. 127-128.

<sup>84</sup> Как представляется, то же самое происходит и у Чипайа, только в еще более ослабленной форме. Ср. Nim., 3, p. 1033.

<sup>85</sup> Именно таким образом в Гайане защищались от мифического змея камуди, который убивал свою жертву, удушая ее зловонными выделениями: «Поэто-му никто никогда не путешествовал в одиночку... Нужно быть, по крайней мере, вдвоем, чтобы, если буио... бросится на одного, другой мог своим головным убо-ром или веткой дерева бить и рассеять воздух, находящийся между его спутни-ком и чудовищем». (Gumilla, vol. II, p. 148.)

<sup>86</sup> Последнее верование зафиксировано также и в мифах Чако (Grubb, p. 141).

<sup>87</sup> Семантическое значение, придаваемое окраске этого животного, тем более любо-пытно, что североамериканское название двуутробки — «опоссум» (*Didelphys virginiana*, Kerr) — возникло из одного индейского диалекта Виргинии, в котором слово *anacum*

обозначает «белое животное». Индейцы-Делававы называют опоссум словами *воап/инк*, которые обладают буквально тем же смыслом (Mahg, p. 17). Возникает искушение сравнить это изменение цветовых значений двуутробки с изменениями, которые, если переместиться из Южной Америки в Северную, кажутся иной раз выражающими символические функции, соответственно, радуги и Млечного Пути, если бы, с другой стороны, не было установлено, что опоссум Северной Америки в основном имеет серую, иногда белую окраску и среди них можно встретить настоящих альбиносов (Carter, p. 209). Возвращаясь из Южной Америки в Северную и в подтверждение гипотезы, в соответствии с которой превращение цветовой значимости двуутробки подчинено некоей логической необходимости, можно привести мифологию индейцев Пауни, где вместо двуутробки действует вонючка (а то, что они образуют пару противоположностей, мы уже доказали), которая оказывается соединенной с радугой. По пути мифы Пауни приписывают вонючке исключительную способность воскрешать мертвых, что противоположно власти над короткой жизнью, принадлежащей двуутробке в мифах тропической Америки (cf. Dorsey, p. 71-73, 342).

<sup>88</sup> Отметим, что Бороро, наоборот, отождествляют планету Венеру с физической красотой (E.V., vol. 1, p. 758).

<sup>89</sup> В одной туманной и фрагментарной версии Карайа крокодил требует от героини, чтобы та уступила его желаниям, но ей удается обмануть его (Ehrenreich, p. 87-88). Эта группа мифов, которую мы обнаруживаем в Северной Америке, содержит и другие превращения. Здесь мы ограничимся тропической Америкой: крокодил просит, чтобы герой оскорбил его, чтобы затем съесть его (Темба, Nim., 2, p. 299); он обвиняет героя в том, что тот его оскорбил, используя это в качестве предлога, чтобы съесть его (Кайапо, Métiaux, 8, p. 31); герой действительно оскорбляет крокодила, и тот не имеет возможности съесть его (Мундуруку, Murphy, 1, p. 97) и т. д. Общие проблемы, поставленные группой мифов о «чувствительном перевозчике», будут обсуждены в другом томе в связи с примерами североамериканского происхождения.

<sup>90</sup> Ловля на тимбо тем способом, каким это делают Бороро, очень эффективна. Но нужно сразу же употреблять рыбу в еду, чтобы она не испортилась, иначе ее будет опасно есть. Находясь далеко от деревни, туземцы коптят трофеи рыбной ловли с таким искусством, что те сохраняются в хорошем состоянии в течение нескольких дней (Colb., 1, p. 26). Однако не всегда, поскольку в отношении Ояна из французской Гвианы сказано (а еще лучше это выражено в самой сути мифа Бороро): «Копченая рыба плохо сохраняется и может вызывать тяжелые отравления, которые наблюдаются как раз через некоторое время после больших «nivrées», приобретая иногда характер эпидемий дизентерии, и которые влекут за собой смерть» (Hurault, p. 89).

<sup>91</sup> Это вовсе не уникальный пример мифа ирокезского происхождения, обнаруженный в глубинной части Центральной Бразилии. Ср. миф Мундуруку о происхождении табака в: Kruse, 3, vol. 46, p. 918.

<sup>92</sup> Это уточнение необходимо, ибо чаще, чем дикие лианы, Мундуруку используют кустарник, который они выращивают на своих плантациях (Murphy, 2, p. 57-58; Frikel, 2, p. 12. Tocantins (p. 122-123) назвал культуру *Paullinia pinnata* именем Мундуруку).

<sup>93</sup> Именно так сказано в мифе, и нет никакого основания следовать Кох-Грюнбергу, когда тот предлагает заменить слова из сообщения рассказчика «Старуха пригласила всех родственников собирать рыбу...» словами «Старуха пригласила... поесть...» (op. cit., p. 71, № 1).

<sup>94</sup> Как и скала из M<sub>145</sub>, этот ствол должен быть сопоставлен со стволом из M<sub>142</sub>.

<sup>95</sup> «Когда это животное ловят, из его ушей выделяется некая беловатая жидкость. По неосведомленности, я, отгоняя moskitov, намазал небольшое ее количество себе на лицо и почувствовал острую боль. На следующее утро следы стали черными, а через несколько дней сошла вся кожа» (Schomburgk, vol. II, p. 335). De Guise (p. 48, 127-128) принадлежит заслуга в осознании того, что кунауару поднимает такую проблему. Но

он не понял причин, объясняющих, что мифологическое животное оказывается покровителем охоты и что на охоте в качестве талисмана используется реально существующее животное. На эти причины опирается вся туземная проблематика, связанная с отравой. Ср. ниже, с. 260, 303. В подтверждение этого мы сопоставим  $M_{143}$  с двумя гайанскими мифами «о кунауару», которые изложены в: Roth, I, p. 213-215 — и сами являются вариантами  $M_{177}$ , речь о котором пойдет дальше (с. 294).

<sup>96</sup> Ср. с  $M_5$ :

$M_{150}$ : женщины, превращенные в рыб; мать (вода)/ребенок (небо).

$M_5$ : рыбы [«превращенные»] в женщину; мать (вода)/ребенок (земля).

Напомним также, что в  $M_2$  соблазнитель жены Байтогого является мужчиной из клана тапира.

<sup>97</sup> «Эффективность такого способа ловли рыбы замечательна. Моя жена и я участвовали в одной рыбалке... которая объединила 100 местных жителей из разных деревень. Количество убитой рыбы доходило до двух тонн» (Migruy, 2, p. 59).

<sup>98</sup> Без сомнения, по той же причине в мифе Варрау бунна, птице, распространяющей зловоние (см. выше, с. 177-178), поручается придать форму влагалищу первой женщины (Roth, I, p. 131). И наоборот, Макунаима наделил вкусом первоначально безвкусные плоды пальмы иная (Maximiliana regia), потеряв их о свой пенис (K.G., I, p. 33 sq.).

<sup>99</sup> Отметим, что в версиях Крахо мифа о Звезде ( $M_{89}$ ) Звезда, изнасилованная и замаранная, отравляет преступных свояков либо своей слюной, либо настойкой коры — снадобьем, аналогичным тимбо.

<sup>100</sup> Таким образом, чтобы прояснить семантическую функцию «лиса» из  $M_{144}$ - $M_{145}$ , нужно образовать особую группу, которая контрапунктическим образом и вопреки своей видимой простоте использует значительное число противопоставлений: изолированный/отстраненный; накормленный/некормленный; человеческое/животное; настоящая мать/приемная мать; мать-кормилица/людоедка; мать/супруга; вонючка/лисица; тимбо/рыба:

|  |  |  |
|--|--|--|
| $M_5$ {<br>изолированный<br>ребенок (1) . . .<br>ребенок (2) . . . | . . . некормленный<br>заместительницей<br>матери ≡ вонючкой      |  |
| $M_{144}$ -<br>$M_{145}$ {<br>исключенный<br>ребенок . . .         | . . . накормленный<br>заместительницей<br>матери ≡ лисицей . . . | отстраненный матерью<br>в человеческом<br>облике —<br>антикормилица,<br>пожирающая рыбу,<br>пойманную с помощью<br>тимбо<br><br>. . . подобранный<br>кормилицей<br>в образе животного<br>(тапир) → супруга,<br>в изобилии обладающая<br>тимбо для ловли рыбы |

После этого нужно будет проследить превращения «лисицы» от Амазонии (ср.  $M_{109c}$ , где в этой роли выступает двуутробка) до южной оконечности континента у Иамана, у которых лисица, приемная мать близнецов, появившихся на свет в результате раздвоения одного ребенка, брошенного из-за того, что он безостановочно плакал, сразу же задумывает съесть их: поведение, которое туземцы

объясняют некрофильскими вкусами этого вида животного (Gusinde, vol. II, p. 1141-1143).

<sup>101</sup> Кох-Грюнберг (I, p. 270 sq.) уже подчеркивал топическую ценность подобного повествовательного оборота речи в связи с другими мифами. Было бы интересно выяснить, могли бы мифы, которые он цитирует в качестве примеров, и те, которые мы сопоставляем в том же плане, также образовать отдельную группу. Впрочем, у Кольбачини (2, p. [25], № 2) мы отыщем несколько примеров использования в рассказе того же речевого оборота.

<sup>102</sup> «Наверху существует целая наука о грифе», — говорят туземцы Суринама, чтобы объяснить место, занимаемое этой птицей в их мифологии (Van Coll, p. 482). Настоящие орлы (*Aquila*) не водятся в Бразилии, где термин «gavião-real» обычно обозначает один из четырех видов орла-гарпии либо два вида из рода *Spizaetus* (их поэтому называют «gavião pega-macaco») — *Morphus guianensis* и *Thrasaetus harpyia*, размах крыльев которых может достигать двух метров (Ihering, ст. «Гарпия»).

<sup>103</sup> Этот эпизод отсутствует в версии Kruse, 2 M<sub>143</sub>, в которой все термины как бы смещены в сторону человеческого начала: обезьяны суть превращенные дети, лягушка — это колдун в человеческом облике, чьи характерные крики тем не менее выдают подлинную его природу. См. выше, с. 246-247.

<sup>104</sup> То, что отравы для рыбной ловли представляет собой сына тапира, объясняет своеобразную веру в повадки этого животного: «Когда тапир находит пруды, богатые рыбой, он испражняется в них, погружается в свои экскременты и топчет их ногами: приплывает рыба, привлеченная запахом экскрементов, ест их, хмелеет и, всплывая и безвольно покачиваясь на волнах, становится кормом тапира. Креолы, знающие о хитрости тапира, поджидают его на берегу пруда и собирают остатки его трапезы». Существует объяснение, что «его испражнения, похожие на лошадиный навоз, действуют на рыбу, которой он очень любит лакомиться, опьяняяюще» (Pitou, vol. II, p. 44). Удивительный пример искажения реальности под влиянием непонятого мифа.

<sup>105</sup> Ср., например, этот эпизод с мифом Мундуруку: «На пятый день Перисуат встретил чету ягуаров, ловивших рыбу на тимбо. Муж стоял выше по течению, занятый тем, что бросал в воду тимбо, а женщина держалась ниже, чтобы собирать рыбу» (Murphy, I, p. 99. Ср. также Kruse, 2, p. 644-645).

<sup>106</sup> Ниже мы увидим (с. 281-282), что инверсия все же существует, но в косвенной форме.

<sup>107</sup> Эта мифологическая гипотеза не имеет достаточных оснований. Индейцы из племен штатов Орегон и Вашингтон в Северной Америке, которые в формулировках мифологических проблем используют термины, удивительно близкие терминам племен Же, рассказывают, что до похищения огня героем-цивилизатором люди клали мясо под мышки или садились на него для того, чтобы его согреть. Однако их соседи с реки Томпсон в Британской Колумбии придерживаются той же точки зрения, что и племена Же, в то время как в Южной Америке племена Йиваро, Тукуна и Мундуруку соединяют вместе обе эти теории.

<sup>108</sup> Мы понимаем, что некоторые североамериканские племена считают рассказы, входящие в состав этого цикла (который мы охотно уподобили бы какому-нибудь деревенскому «Роману о Лисе», одинаково подходящему для развлечения как взрослых, так и детей, но разве «Роман о Лисе» сводится только лишь к этому?), в особой степени сакральными (Swanton, p. 2).

<sup>109</sup> Это можно сопоставить с гипотезой Дюмезиля о латинской богине тишины: «Не при помощи ли тишины и строжайшего воздержания от высказываний в неблагоприятных условиях зимнего солнцестояния первобытная Анжерона добивалась успеха в ожидаемых от нее деяниях?» (p. 52-53).

<sup>110</sup> К несчастью, мы не в состоянии интерпретировать эпизод с осами, исходя только из синтагматического контекста. Тем не менее любопытно отметить, что осы появляются в форме поющих насекомых, характерное жужжание которых

стараясь передать рассказчики мифов: «кен!-кен!-кен-кен-кен!» (Nim., 6, р. 95), особенно если к этому добавить, что в Гайане другое насекомое — неидентифицированное, однако, им вполне могло бы оказаться некое перепончатокрылое или полужесткокрылое («Сун-бее», «Вамонг-бее») — благодаря своему «мощному голосу» участвует в обучении шамана, с тем чтобы сделать из него хорошего певца (Butt).

<sup>111</sup> К той же гипотезе о существовании некоего соответствия между инцестом и водой, но иным путем пришел Хаксли (*op. cit.*, р. 145).

<sup>112</sup> Для нашего доказательства оказывается небезразличным тот факт, что в Африке занятие приготовлением пищи уподобляется также коитусу супругов: «Подбросить дров в огонь означает совокупляться. Камни очага — это ляжки, котелок — влагалище, разливательная ложка — пенис» (Cory, р. 87). В том же смысле ср. Dieterlen и Calame-Griaule (*passim*), а также фаллический символизм кочерги у Пуэбло из Северной Америки.

<sup>113</sup> Южная Бразилия: Nim., 1, р. 331; 14, р. 148; Borba, р. 69; Cadogan, р. 77-80. Северо-Восточная Бразилия: Huxley, р. 165-166. Гайана: Roth, 1, р. 256; K.G., 1, р. 54-55. Венесуэла: Osborn, р. 79-80 и т. д. Боливия: Cardus, р. 78.

<sup>114</sup> Мы можем вспомнить, что Кайапо (М<sub>7</sub>) используют те же термины, чтобы описать чувства, испытываемые ягуаром после того, как люди похитили у него огонь.

<sup>115</sup> По этой причине на Гавайских островах, когда сверкала молния, сосуды с водой держали закрытыми (Handy-Pukui, р. 118, № 19).

<sup>116</sup> Как нам представляется, эту взаимную антипатию, существующую между затмением и кухонной утварью, можно увязать с темой бунта вещей против своих хозяев в качестве ее ослабленной формы выражения. Эскимосы следующим образом иллюстрируют наличие связи между этими двумя темами: в случае затмения Ингалики тотчас же собирают всю свою домашнюю утварь, чтобы она не разбежалась в разные стороны (Osgood, р. 65). Племена, живущие на северо-востоке Соединенных Штатов и говорящие на языке сахаптин, как и их соседи, относят бунт вещей к хаотическому периоду существования мира, предшествовавшему периоду упорядочения последнего Луной. Такана из Боливии считают, что этот бунт произошел после смерти небесного светила (Hissink-Hand, р. 84-85). Вера в упорядочивающую миссию Луны вновь обнаруживает себя в Северной Бразилии у Баре, живущих в верховьях Риу-Негру (Stradelli, р. 753-762). В отношении Южной Америки Métraux (2, р. 128) уже давно отмечал, что Чиригуано, древние обитатели Нуарочирі (Davila, р. 110), связывают бунт вещей с солнечным затмением. Та же ассоциация характерна и для Такана (Hissink-Hand, р. 85). Если наша гипотеза верна, то вполне возможно, что отсутствие подобной концепции на обширной территории, простирающейся между названными регионами, указывает на ее замещение — как на юге, так и на севере и в центре — ее слабо выраженной формой (антипатия, существующая между затмением и кухонной утварью), этой самой настоящей инверсией мифа о бунте вещей, осуществленной в мифе, относящемся к сельскохозяйственным инструментам, самостоятельно работающим на своего хозяина («self-working agricultural implements» — самостоятельно работающие сельскохозяйственные орудия», *англ. — Прим. пер.*), а ареал основного распространения этого мифа в Америке простирается, начинаясь от юго-востока Соединенных Штатов (Натшезы) и охватывая Мексику (Киче), Гайану (Толипанги), Северную и Центральную Бразилию (Темба, Тимбира, Апинайе), до Чако (Чанэ). Обсуждение этой важной проблемы потребовало бы отдельного исследования.

<sup>117</sup> Вид *Glaucidium* включает крошечных сов: размах крыльев *Glaucidium brasilianum* не достигает и 13 см. В отличие от других сов, это дневные птицы, и «хотя они представляют собой семейство пигмеев, данный вид сов считается очень воинственным» (Thereng, vol. 34, р. 516-517).

<sup>118</sup> По уже указанным причинам мы не будем пытаться сопоставлять современный миф с древними перуанскими мифами (Davila) и с одним эпизодом из «Поппаль-вух» (Raynaud, p. 50-51).

<sup>119</sup> Мы охотно признаем, что эта последняя интерпретация недостаточно убедительна. Ее, вероятно, можно было бы подкрепить еще одним мифом Гайаны (M<sub>176</sub>), принадлежащим племени Араваков. Он рассказывает о рыбаке, который пленяет духа вод женского рода, а потом женится на ней. Все идет хорошо до тех пор, пока пьяная свекровь не узнает о сверхъестественном происхождении своей невестки, нарушая таким образом тайну, хранимую сиреной. Оскорбленная сирена решает покинуть людей и продолжать свою жизнь вместе с супругом в водной стихии; при этом она заменяет рыбу (которой в избытке снабжала свою человеческую семью) на кувшин кассири — пива из маниока и «красных бататов» (*Dioscorea*?) — и еду, приготовленную из сладких бататов, посылая их из водных глубин. Насытившись, индейцы бросают в воду пустой кувшин и очистки бататов. Сирена превращает кувшин в большого сома (*Silurus* sp.), а бататы — в имири (*Sciadeichthys*), которые представляют собой маленьких толстеньких рыбок. На этом основании Араваки называют сома «кувшином рыбака», а имири — «бата-тами рыбака» (Roth, I, p. 246-247). Если мы признаем, что рыбы пребывают в воде, подобно тому как птицы — в воздухе, то утверждаемую мифом равноценность рыб и бататов можно обобщить в следующей форме:

(бататы : земля) :: (рыбы : вода) :: (птицы : воздух).

<sup>120</sup> Эти детали вновь напоминают о кунауару (см. выше, с. 250-251), чье тело «покрыто клейкой субстанцией с неприятным запахом, которую очень трудно извлечь из боравоков на концах пальцев животного» (Schomburgk, vol. II, p. 335).

<sup>121</sup> Ср. реплику в подобном духе у Murphy-Quain, p. 76.

<sup>122</sup> Это примечательное противопоставление подтверждает уже данный нами набросок интерпретации эпизода с осами в обряде Великого поста у Шеренте. Если на самом деле паразиты коннотируют со «сгнившим миром», то ядовитые насекомые должны коннотировать с «сожженным миром» (в том смысле, который был нами придан этим терминам, с. 279-280). Итак, Великий пост призван отвести от человека угрозу сожженного мира, а о его конце возвещает появление ос — вестниц этого мира, обладающих двойным качеством: они являются «поющими» (что соответствует пению мужчин) и дарительницами миниатюрных стрел, оконечности которых вместо своей естественной, враждебной человечеству формы обрели культурную форму, пригодную для службы тому же человечеству. И это вполне могло бы означать «приручение» сожженного мира. Баннер (2, p. 20, 27-28) недавно описал ритуальную игру Кайапо, во время которой подростки, иногда имитируемые детьми, дают сражение осам, чье туземное имя означает «враги».

<sup>123</sup> В связи с этой функцией ленивца, которая интересует нас здесь лишь опосредованно и которую мы не имели возможности определить независимым образом, сошлемся прежде всего на мифы Такана из Боливии: ленивец предстает в них обладателем разрушительного огня, охватившего пожаром землю, а его экскременты, от которых он не может освободиться на земле и потому вынужден испражняться с высоты дерева, «обретают эффективность кометы»: они приводят в беспорядок всю землю и уничтожают все живые существа (Hissink-Hahn, p. 39-40). Отзвук этих верований, впрочем, обнаруживается в Гайане, где звезда, именуемая «звездой ленивца», видна на горизонте в начале длительного сухого сезона: считается, что эта звезда спускается на землю ради того, чтобы удовлетворить свои потребности (Ahlbrinck, ст. «Купириси»).

<sup>124</sup> Так обстоит дело даже у Чиригуано, живущих недалеко от племени Вилела: о наличии у них ожерелий из кораллов и малахита рассказывали путешественники, впрочем, это наблюдение является вымыслом B. de Nino (p. 197). Не исклю-



чено, что вызывающий наше любопытство миф Вилела был придуман туземцами благодаря андийским по своему происхождению древним ожерельям. Но так как мотив цветных камней обнаруживается также и в мифах Гайаны, где он связан с Духом радуги (Goeje, p. 33). — в отношении которой мы знаем, что указывающее на нее слово на языке Карибов означает также и двуутробку (см. выше, с. 236-237). — то мы полагаем, что происхождение этого мотива восходит скорее к умозрительному рассуждению, чем к опыту.

<sup>125</sup> В Древнем Египте также использовали оппозицию хроматизма и монохроматизма, но делали это ради литургии костюма, противоположной литургии костюма у Бороро: «Впрочем, одежды Изиды окрашены в различные цвета и оттенки, так как ее потенция пребывает и обнаруживает себя в материи, обретающей все формы и создающей из себя все типы вещей — свет, мрак, день, ночь, огонь, воду, жизнь, смерть, начало, конец; однако для одежд Озириса не характерны никакие полутона, никакая вариативность, они одноцветные, точнее — светлые, что легко объяснимо, ибо они не имеют никакой примеси, они духовны и сверхчувственны: вот почему они демонстрируются лишь однажды и при этом их крепко держат и тщательно оберегают, не позволяя ни смотреть на них, ни трогать их, в то время как одежды Изиды, наоборот, используются часто, поскольку чувственные вещи находятся в употреблении, они всегда у кого-то в руках, они предрасположены к некоторым изменениям, потому их разворачивают и неоднократно смотрят на них. Но то, что является духовным и интеллектуальным, чистым и простым, что свято и сверкает, как молния, лишь единожды позволяет себе дотронуться до души и заглянуть в нее» (Плутарх, § xli).

<sup>126</sup> По крайней мере любопытно отметить, что в одной сказке Майя, вероятно, представляющей собой пережитки какого-нибудь старого мифа, покинутая невеста, чье имя можно понять как «Тетя радуга», превращается после смерти в некое божество, занимающееся обманом и соблазняющее путешественников; затем она предстает в виде змеи с вилообразным хвостом, которым затыкает ноздри жертвы и душит ее, навалившись всей своей тяжестью (Cognun). Это обращенное совокупление на самом деле симметрично обращению, упомянутому в  $M_{95}$  в связи с богом-двуутробкой. Таким образом, в Мексике можно обнаружить союз змеи — радуги — двуутробки, выступающего в роли соблазнителя (который здесь оказывается превращенным в антисоблазненную девственницу, а затем в змею-самку, соблазняющую мужчин таким же способом, каким двуутробка-самец соблазняет самок). Впрочем, известно, что в религиозных представлениях древних мексиканцев определенное место — наряду с лаской и навозным жуком — принадлежало и воючке (cf. Seler, vol. IV, p. 506) как одной из тех форм, в которые воплощаются умершие простолюдины.

<sup>127</sup> Именно здесь уместно напомнить красивую любовную бразильскую песню, цитируемую Монтенем (*Опыты*, Кн. I, гл. XXX): «Остановись, змейка, остановись, чтобы сестра моя могла всмотреться в узор твоей шкурки и по образцу его сделать роскошную ленту, которую я мог бы подарить моей милой; и пусть твоей красоте, твоим формам будет навсегда отдано предпочтение перед всеми другими змейками\*. Ср. также то, что пишет Гуйе (p. 28, № 24) по поводу Йуримагуа, чьи жены некогда вызывали в своем воображении змей для того, чтобы перенести узоры, украшающие их кожу, на глиняные кувшины.

<sup>128</sup> Впрочем, они в противоположность многоцветным гончарным изделиям из тех мест, где таковые распространены, утаиваются от мужчин, поскольку их всегда рассматривают в качестве продукта женского труда. По поводу этой оппозиции у Бороро см. выше, с. 52.

\* Монтень. *Опыты*. В 3 кн. М., 1979. Кн. 1-2. Пер. А.С.Бобовича. С. 198. Однако автор ошибочно указывает порядковый номер главы: правильно — XXXI. — Прим. пер.

# Примечания переводчика

<sup>10</sup> В 70-х годах представителями Тартуской школы был введен в научную литературу перевод названия данного тома как «Сырое и вареное». Однако наиболее правильным переводом многозначного французского слова «cuit» (см. прим. <sup>25</sup>) будет именно приготовленное, особенно в контексте с рассуждениями К. Леви-Строса как в данном томе, так и в третьем томе «Мифологик», где в «Кулинарном треугольнике» автор более подробно останавливается на тройственной оппозиции: наличие обработки\отсутствие обработки — культура\природа. В настоящем томе этот кулинарный треугольник дан более схематично, так сказать, в общем виде, но поскольку он необходим для объяснения других оппозиций космологического и социологического характера, мы считаем необходимым отойти от общепринятого названия «Сырое и вареное» и дать более точное, полнее отражающее авторскую мысль и работающее на ее развитие. — *Прим. ред.*

<sup>11</sup> Ростан Эдмон (1868-1918) — французский поэт и драматург.

<sup>12</sup> Шабрие Алексис Эммануэль (1841-1894) — французский композитор. «Ода к Музыке» написана для хора и солиста в сопровождении фортепьяно (1891).

<sup>13</sup> Можно предположить, что Леви-Строс имеет в виду оперу К. Дебюсси «Пеллеас и Мелизанда» или симфоническую поэму А. Шёнберга того же названия, а также балет И. Стравинского «Свадебка».

<sup>14</sup> Рамо (Rameau) Жан Филипп (1683-1764) — франц. композитор, теоретик. Используя достижения франц. и итал. муз. культур, способствовал кристаллизации классич. муз. стиля. Его теоретические труды — значительный этап в развитии учения о гармонии.

<sup>15</sup> «Долгие рыдания скрипок осени» — фраза из стихотворения П. Верлена «Песнь осени».

<sup>16</sup> Пьер Булез (р. 1925) — современный французский композитор, дирижер и пианист, один из лидеров музыкального авангардизма 50-х годов. В 1975 г. создал в Париже Институт исследований и координации музыкально-акустических проблем. Серийная музыка, о которой идет речь (додекафония) — метод сочинения музыки, возникший в процессе развития атонализма. Разработан австр. комп. А. Шёнбергом.

<sup>17</sup> Букв.: смалец, топленое сало, а также сентиментальность, слабость.

<sup>18</sup> Салезианцы — члены Ордена св. Франциска Сальского (он же Франциск Салезийский и Франциск Салезский; 1567-1622), основанного в 1618 г. и существующего до сих пор.

<sup>19</sup> Cf. (от confer, лат.) — сравни.

<sup>20</sup> Рондо (rondo, итал., rondeau, фр., от rond — круг) — музыкальная форма, в основе которой лежит принцип чередования главной, неизменяемой темы (рефрена) и оригинальных эпизодов, что в целом напоминает движение по кругу.

<sup>21</sup> Французское слово *grognelement* обозначает преимущественно *бормотанье* (недовольное), *ворчанье*, *брюзжание*, а также *хрюканье*, что и обыгрывается в данном рассказе.

<sup>22</sup> Замена слова *рыбачки* на *удильщицы* вызвана необходимостью соблюсти соответствие с левой частью данного выражения, где фигурирует аналогичный элемент, имеющий сложную структуру, — *охотники за птицами*.

<sup>23</sup> *Sub specie naturae* — под видом (под формой) природы; под углом зрения природы, лат.

<sup>24</sup> См. примечание 15.

<sup>25</sup> В связи с используемыми в данной схеме терминами нужно иметь в виду, что слово *взаимодополняющий* соответствует французскому слову *supplémentaire*, обозначающему дополнение чего-то, уже являющегося полным и в достаточной степени завершенным, а русское слово *взаимодополняющий* использовано вместо слова *complémentaire*, указывающего на процесс *доведения до* необходимой степени *полноты*.

<sup>\*16</sup> Буква *f* как первая буква соответствующего французского слова указывает здесь на *дым* (*fumée*) в различных его проявлениях.

<sup>\*17</sup> См. примечание 10.

<sup>\*18</sup> Во французском языке отличающийся разнообразием смыслов глагол *piquer* обозначает и *колоть*, и *щипать*, и *раздражать* и т. п.

<sup>\*19</sup> Учитывая, что речь здесь идет о «мужчинах», логичнее использовать глагол в мужском роде, хотя у автора пуме соответствует мужской, а сарье — женский род.

<sup>\*20</sup> Во французском языке слово «*игуана*» мужского рода.

<sup>\*21</sup> *Вкушение* (слово образовано от русских значений используемого в тексте термина *saveur f* — вкус, сочность) — русский эквивалент не позволяет полностью передать содержание французского термина, который широко используется во французской эстетике — в основном, в связи с характеристикой произведения искусства — и интерпретируется в этом случае как «его собственное свойство, присущая способность, которые придают ему эстетический интерес и тем самым доставляют удовольствие...» (Souriau A. *Saveur / saveurs* // Souriau É. *Vocabulaire esthétique*. Paris, 1990. P. 1271.) К использованию при переводе слова «вкусение» подталкивает также смысловая близость этого термина к категории средневековой индийской философии *rasa* — специфическому термину, который обычно связывают с названным французским словом (см., напр.: Souriau É. *Les catégories esthétiques*. Paris, s/éd., 1960); в индийской традиции этот термин понимался как «блаженное вкушение» и обозначал полноту эстетических наслаждений (см. *История эстетической мысли*. В 6 т. — М., 1985. — Т. 1, с. 125).

<sup>\*22</sup> Слово «*ящерица*» во французском языке также относится к мужскому роду имен существительных.

<sup>\*23</sup> Такой перевод французского слова *ouvertes* (*открытые*) обусловлен необходимостью его смыслового соответствия слову *закупоренные*. Эту двусмысленность, которая присутствует во французском тексте, необходимо учитывать и при чтении перевода, тем более что в дальнейшем слово *ouvert* будет переводиться и как *открытый*.

<sup>\*24</sup> Нужно иметь в виду, что во французском языке слово *обезьяна* мужского рода.

<sup>\*25</sup> Французское слово *la cuisson* (подобно однокоренному слову *le cuit*, входящему в название всего настоящего исследования) обладает многозначностью и может указывать и на *варку*, и на *печенье*, и на *жарение*, и на *стряпню* вообще, т. е. фактически на любой вид обработки употребляемых в пищу продуктов при помощи огня. Тем не менее контекст, в котором автор в большинстве случаев применяет этот термин, позволяет переводить его в основном при помощи слова *жарение*.

<sup>\*26</sup> В данном случае нужно иметь в виду специфический характер фуги как музыкальной формы: представляя собой полифоническое произведение, fuga построена на изложении темы с дальнейшими имитационными или контрапунктическими проведениями ее в разных голосах и, таким образом, может быть двух-, трех- (и более) -голосной. В авторском названии происходит как бы подмена общепринятого наименования: вместо *пятиголосная fuga* — fuga пяти чувств, или, точнее, *пятичувственная fuga*.

<sup>\*27</sup> *Поведельница* — этим словом в данном случае переведено французское *la maîtresse* [du soleil], которое (вернее, его вариант в мужском роде — *le maître*) переводилось до сих пор как *обладатель*. Необходимость использования и того и другого варианта вызвана внутренней несочетаемостью в русском языке в случае однотипного перевода используемых автором выражений для обозначения статуса соответствующих персонажей индейских мифов, а также невозможностью применения при их переводе наиболее близкого к французскому русскому слова *хозяин-хозяйка*.

<sup>\*28</sup> Принадлежность этих слов к женскому роду обусловлена авторским текстом.

<sup>\*29</sup> Под термином «*воночка*» здесь подразумевается животное, носящее это имя.

<sup>\*30</sup> *Племен Урубу* — в переводе дается русская транскрипция названия племени, приведенного автором. Однако это слово имеет значение *южноамериканский ястреб*.

<sup>\*31</sup> Слово *черепаха* во французском языке, так же как и в русском, относится к женскому роду, однако при ссылках на него в тексте употребляется мужской род.

<sup>\*32</sup> *Контрфуга* — часть фуги, следующая за изложением основного музыкального материала, в рамках которого строго соблюдают многочисленные формаль-

ные требования к написанию фуги. *Контрифуга* обладает относительной смысловой самостоятельностью, в связи с чем может состоять в различных «отношениях» с предшествующей частью. Кроме того, в ней нередко можно обнаружить реализацию иных норм контрапунктического письма по сравнению с теми, которые были реализованы при написании собственно фуги.

<sup>33</sup> *«Je veux peindre en mes vers des mères le modèle,*

*Le sarigue, animal peu connu parmi nous,*

*Mais dont les soins touchants et doux,*

*Dont la tendresse maternelle,*

*Seront de quelque prix pour vous».*

Florian, *Fables*, Livre II, 1.

Флориан Ж.-П.К. де (1755-1794) — один из самых значительных баснописцев Франции.

<sup>34</sup> В данном случае это слово стоит в мужском роде, тогда как в названии части оно отнесено к женскому роду. Сообразуясь с текстом, мы относим слово «двуутробка» либо к мужскому роду, либо к женскому для того, чтобы различать пол того персонажа мифа, на которого оно указывает.

<sup>35</sup> Используемое в тексте французское слово *un rat* мужского рода.

<sup>36</sup> Саригуас — это имя образовано от слова *la sarigue* (двуутробка).

<sup>37</sup> Американское название двуутробки. Именно опоссум — общепринятое название этого животного.

<sup>38</sup> Французское слово *la sauterelle* может быть переведено и как *кузнчик*, и как *саранча*. См. следующее предложение.

<sup>39</sup> *Опаленное огнем* — слова *brenneux*, использованного здесь автором, нет во французском языке. Предложенный вариант перевода обусловлен контекстом и опирается на предположение о том, что это слово могло быть образовано от немецких слов *brennen* (жечь, сжигать) и *brennend* (горящий). См. также след. прим.

<sup>40</sup> Смысл этого выражения подтверждает обоснованность предположения, выказанного в прим. \*39.

<sup>41</sup> *Филандр* — от греческого *φιλανδρος* — мужелюбивый.

<sup>42</sup> Мараньон (Maranhão) — штат на северо-востоке Бразилии.

<sup>43</sup> Здесь, как и неоднократно в дальнейшем, Звезда олицетворяет мифический персонаж мужского рода.

<sup>44</sup> Чако (Chaco) — провинция на севере Аргентины и на северо-западе Парагвая (Гранд-Чако).

<sup>45</sup> *Passim* — рассеянно, там и сям, в разных местах, *лат.*

<sup>46</sup> *Supra* — выше (см. выше), *лат.*

<sup>47</sup> Название *tinamidés*, переведенное как скрытохвосты, образовано от имени птицы *tinatoi* — скрытохвост из семейства куриных.

<sup>48</sup> Авторское название содержит в себе намек на название знаменитого произведения И.С.Баха «*Хорошо темперированный клавир*».

<sup>49</sup> Трехголосная инвенция — название небольшого по своей форме музыкального произведения, подчеркивающее роль изобретательности при его создании. Эта музыкальная форма зародилась в европейской музыке XVI в. и наивысшего расцвета достигла в творчестве И.С.Баха.

<sup>50</sup> *A contrario* — от обратного, *лат.*

<sup>51</sup> По поводу скрытохвостов (*tinamidés*) см. прим. \*47. Термин *cracidés* переведен названием птицы *гокко*, которую напоминают относящиеся к этому виду птицы семейства куриных.

<sup>52</sup> *Уруку* — бразильское название одной из разновидностей голубя.

<sup>53</sup> *Хиазм* — в качестве лингвистического термина обозначает перестановку главных частей предложения.

<sup>54</sup> *Ономатопея* — образование слов путем звукоподражания.

<sup>55</sup> *Перепопнчатоланые* — этим термином переведено французское *Erismatures*, которое указывает на некую разновидность уток с белой головкой.

<sup>56</sup> *Солецизм* — нарушение правил синтаксиса того или иного языка. Слово про-

исходит от названия древней афинской колонии Сол, жители которой говорили на неправильном греческом.

<sup>57</sup> Обращенный двойной канон — особый тип канона, специфической средневековой музыкальной формы, главным принципом которой является имитационное воспроизведение в респите (имитирующем голосе) пропосты (излагающего мелодию голоса). В этом типе канона каждому восходящему интервалу пропосты соответствует нисходящий интервал респосты и наоборот.

<sup>58</sup> *Pluvius Hyades* — дождливые Гиады, *лат.* Интересно отметить, что по-гречески слово *Υαδες* — Гиады — также обозначает *дождливые*.

<sup>59</sup> «Вдруг тученосный восстал Орион над пучиной морскою...» (Пер. С.Ошерова.)

<sup>60</sup> *Nimbosus* — облачный, *aquosus* — насыщенный водой, *nubilus* — покрытый облаками, *pluvius* — дождливый (*лат.*).

<sup>61</sup> Стаций (Publius Papinius Statius, 40-е годы I века — ок. 95) — римский поэт. Главное произведение — «*Фиваида*», поэма в 12 песнях, описывающая поход семи вождей против Фив. «*Силвы*» — под этим названием объединены пять книг стихотворений поэта. Словом *silvae* (*леса, сады*) в римской литературе обозначались сборники смешанного и разнообразного содержания.

<sup>62</sup> Quicherat L.-M. — французский филолог XIX в., смотритель библиотеки св. Женеьевы, член Французской академии.

<sup>63</sup> В приведенном перечне звезд отсутствуют две, входящие в «семерку» Плеяд — Келено и Стеропа. В то же время Атлас (титан) и Плейона (океанида) являются в соответствии с греческой мифологией только родителями семи дочерей, чьими именами были названы звезды этого созвездия.

<sup>64</sup> *Gallinella* — водяная курочка, *итал.*; *Gluckhenne*, или *Glucke*, — наседка, *нем.*

<sup>65</sup> Французское слово l'échassier указывает на птицу, относящуюся к отряду голенастых.

<sup>66</sup> Aboriginal Paintings-Arnhem Land. New York Graphic Society-Unesco — Туземная живопись Арнемленда. Нью-Йоркское общество графики-Юнеско.

<sup>67</sup> The Tiwi, their Art, Myth and Ceremony — Тиви, их искусство, мифы и обряды.

<sup>68</sup> *Салезианцы* — здесь имеются в виду Кольбачини и Альбисетти.

<sup>69</sup> *Orionis* — звезда созвездия Орион.

<sup>70</sup> *Jaboti* — это слово, образованное, вероятно, от слова *le jabot* (зоб), может быть переведено как зобатое [обладающее зобом животное].

<sup>71</sup> Арат из Сикиона (271-213 до н.э.) — в Др. Греции руководитель Ахейского союза, поэт и астроном. «*Феномены*» — главное его поэтическое произведение.

<sup>72</sup> *Arati Phaenomena* — Biblioteca di studi superiori — Библиотека высших исследований.

<sup>73</sup> *Псевдо-Эратосфен* — произведение «Catasterismoï» (*Καταστερισμοί* — Помещение среди звезд) принято связывать с именем Эратосфена (276— ок. 194 до н.э.), афинского математика, географа и философа, которого современники подчеркнуто чтили как крупнейшего эрудита во всех сферах проявления его таланта, достигшего уровня «второго» (отсюда — прозвища *Βετα* — вторая буква греческого алфавита — или *второй Платон*). Его называли также *Пентатлос*, как героев Олимпиад, достигших побед в пяти видах единоборств. Поэтому непонятно, почему К.Левин-Строс именует автора «Catasterismoï» Псевдо-Эратосфеном; *Элиан* Софист Клавдий (конец II-ок. 260) — римский грекоязычный писатель и философ. Наиболее известное произведение — *Пестрые рассказы*. De nat[ura] an[im]ali] — латинское название произведения писателя «О природе животных», или «История животных». Дионисий — вероятно, имеется в виду Дионисий (Dionysios) Галикарнасский (I век до н.э. — I век н.э.), крупнейший историк своего времени и преподаватель риторики. *Peri ornithōn* (Περὶ ορνίθων) — О птицах, *греч.*: в [книге]: A.Cramer, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis* — «Греческие забавные истории» из рукописных книг парижской Королевской библиотеки.

<sup>74</sup> *Corvus Sitiens* — Жадный Ворон, *лат.* Слово *Sitiens* обозначает также *безводный, знойный* и близко по значению к выражению *топким жаркой*.

<sup>75</sup> *Nimbosus Orion* — облачный и несущий дождь Орион, *лат.*

<sup>\*76</sup> Нужно иметь в виду, что выражением *обработана огнем* в данном случае переведено слово *cuite*.

<sup>\*77</sup> Хроматическая пьеса основана на хроматической гамме, включающей все 12 входящих в октаву полутонов.

<sup>\*78</sup> Звучания французских слов *poison* (яд) и *poisson* (рыба) различаются только характером произнесения согласных звуков, находящихся в середине слова: звонкий звук в первом случае и глухой — во втором.

<sup>\*79</sup> Dew-Eagle — Роса-Орел, *англ.*

<sup>\*80</sup> *Густо растущие деревья branco* — здесь автором соединены в одном выражении устаревшее французское слово *breu*, которое обозначает *кустарник, место, усаженное деревьями*, и итальянское *branco*, имеющее в том числе значения *толпа, кучка*. Таким образом, по-видимому, имеется в виду густо заросшее группой деревьев и благодаря этому богатое смолой место.

<sup>\*81</sup> Начиная с этой части фразы автор говорит о персонаже мифа в женском роде.

<sup>\*82</sup> Литтре Эмиль (1801-1881) — французский филолог, автор *Словаря французского языка*, философ-позитивист, выдающийся эрудит, член Французской академии.

<sup>\*83</sup> Перевод этого фрагмента сделан с французского текста, являющегося переводом с греческого оригинала, осуществленного Amyot.

<sup>\*84</sup> *Ex abrupto* — внезапно, без предварительной подготовки, сразу же, *лат.*

<sup>\*85</sup> *Духовный наставник молодежи* — так переведено используемое автором выражение *l'Abbé de la Jeunesse*, точное значение которого установить не удалось.

<sup>\*86</sup> Дагомея — до 30.11.1975 назв. гос-ва Бенин.

<sup>\*87</sup> Эгьер — городок во французском департаменте Буш-дю-Рон.

<sup>\*88</sup> Учитывая, что речь в этом мифе идет о двух братьях, в его переводе, как и в авторском тексте (несмотря на то что французское слово *луна* относится к существительным женского рода), они рассматриваются как существа мужского рода.

<sup>\*89</sup> *Bungling Host* — плохо работающий хозяин, *англ.*

<sup>\*90</sup> Игра слов: употребленное в данном случае автором слово *la viande* обозначает во французском языке не только *мясо*, но и *пищу, еду*.

<sup>\*91</sup> *De Institutione Novitiarum* — Hugues de Saint-Victor (1096-1141) — средневековый французский философ-мистик и теолог, стоявший в оппозиции к схоластике.

<sup>\*92</sup> *Nausea* — морская болезнь, тошнота, отвращение.

<sup>\*93</sup> *Noise* — это устарелое французское слово (*ссора, распря*) ныне употребляется только вместе со словом *chercher* (*поисе*) в значении *искать ссоры*. «Следы» старого понимания в качестве *шума* сохранились в английском языке (*noise* — *шум, гвалт, грохот и звук*).

<sup>\*94</sup> *Gargoter* — плохо и неопрятно стряпать, *фр.* Ввиду того что в русском языке нет эквивалента этого слова, в тексте пришлось оставить его французский вариант. Добавим, что, соответственно, и русское слово «харчевня» не передает именно тот смысловой оттенок французского слова, являющегося однокоренным с приведенным выше глаголом, который в данном случае хочет вывить К.Леви-Строс.

<sup>\*95</sup> Так в тексте.

<sup>\*96</sup> Следуя логике рассказа и в соответствии с практикуемой автором переменной рода у живых существ в связи с ролью, выполняемой ими в мифах, слово *Луна* в данном фрагменте отнесено к мужскому роду.

<sup>\*97</sup> *Stricto sensu* — в точном значении, буквально, *лат.*

<sup>\*98</sup> *Times Square, Piccadilly Circus* — названия площадей в Лондоне.

<sup>\*99</sup> *Crossing over* — кроссинговер, *биол., англ.* — здесь: взаимный обмен, происходящий между парой мифов, между отдельными характерными для каждого из них элементами, что можно рассматривать как один из механизмов их исторической изменчивости.

<sup>\*100</sup> *Rapina* — грабеж, захват, *лат.*

<sup>\*101</sup> *Свадебки* — название знаменитого сочинения русского композитора И.Стравинского, жанр которого определен как *хореографические сцены с пением и музыкой на народные тексты из собрания П.В.Киреевского* (1923, Париж).

<sup>\*102</sup> Французский перевод не может точно передать текст, использованный в дан-

ном эпизоде композитором: «[Это, это, это хоть куда. / это и теперь стоит рубля, /] а как ей бока надуть, за этуку и два дадут».

<sup>\*103</sup> Точный перевод здесь невозможен в связи с тем, что слово *скорлупки* в данном случае соответствует французскому слову *coquilles*, которое можно перевести также и как *раковина*, *ракушка*.

<sup>\*104</sup> *Сарбикан* — метательная трубка.

<sup>\*105</sup> *Ароидные* — семейство многолетних трав, одним из представителей которого является колладум — сочные многолетние травы 7 видов, встречающиеся в тропической Америке, корневища которых богаты крахмалом.

<sup>\*106</sup> *Воспалений* — представляется, что вместо слова *fluxions* (*воспаления*) логичнее в данном случае было бы употребить слово *fluctuations* (*колебания*).

<sup>\*107</sup> *Pueblo m* — народ, население, *исп.* В данном случае, название племени.

<sup>\*108</sup> *Wormy* — кишаший червями, с червоточинами, *англ.*

<sup>\*109</sup> *Диоскуры* (сыновья Зевса, *греч.*) — прозвище героев греческих мифов, близнецов Полидевка и Кастора, известных своими подвигами.

<sup>\*110</sup> *Манихейская пара* — имеется в виду учение манихеев, основоположником которого считают проповедника Мани (216–277). Оно возникло в III в. в Персии, соединив в себе принципы зороастризма и христианства. В соответствии с воспринятым манихейством зороастрийским дуализмом существует два субстанциальных начала, находящиеся в постоянном противоборстве и воплощенных в царстве света, добра и духа и царстве мрака, зла и материи.

<sup>\*111</sup> *Андрогин* — «третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; ...андрогины... сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского» (Платон. *Собр. соч.* В 4 т. — М., 1993. — Т. 2, с. 98). Миф об андрогинах — якобы жившей в древности разновидности людей — в цитируемом диалоге Платона «*Пир*» рассказывает Аристофан.

<sup>\*112</sup> *Глоссолалия* — магическое заклинательное словосочетание; бессвязные выкрикивания, издаваемые людьми, находящимися в состоянии экстаза, например, членами некоторых религиозных сект. В данном случае автор имеет в виду лишнее концептуальное стержня рассуждение.

<sup>\*113</sup> Сент-Омер — главный город французского департамента Па-де-Кале.

<sup>\*114</sup> Сомма, Па-де-Кале, Нор, Арденны — департаменты Франции; Эно, валлонский Брабант, Люксембург — бельгийские провинции.

<sup>\*115</sup> Буквальный перевод последнего выражения — «печные штанишки».

<sup>\*116</sup> О-Форе, Изер, Ардеш, Гар — департаменты Франции.

<sup>\*117</sup> *Танцевать по сыру* — попытка передать суть французской идиомы *dancer a cru*, имеющей в своем составе слово *cru*, буквальное значение (см. название всего настоящего исследования) которого — *сырой*. Естественно, что в русском языке точный эквивалент этого выражения отсутствует. По тому же принципу образованы и другие приведенные далее идиомы.

<sup>\*118</sup> *Raw* (to sleep raw) — сырой, невареный, *англ.* Следовательно, в этом выражении реализован тот же принцип, что и в приведенных выше французских выражениях.

<sup>\*119</sup> *Он был слишком полон* — использованное в этом выражении и не переведенное на русский язык слово *litteig* имеет значения *жидкость*, *влага* (в организме) и *нрав*, *настроение*, а также *плохое настроение*. Таким образом, когда автор говорит в связи с этим термином о *наполненности* человека, то возникает представление как об объединении физического и духовного, так и о переходе одного в другое.

<sup>\*120</sup> *Скарификация* — умышленное повреждение оболочки семян перед посевом для ускорения их прорастания.

<sup>\*121</sup> *In petto* — в душе, *итал.*

<sup>\*122</sup> *Напрямую* — в связи с непереводаемой игрой слов, таким образом было переведено использованное автором слово *сгипсеп*, корнем которого является упоминавшийся уже один из двух терминов, входящих в состав названия настоящего труда французского ученого — *сги* (сырос), что и обыгрывается автором. Он имеет в виду, что подобного рода метафоры широко используются на быденном уровне «в сыром» виде.

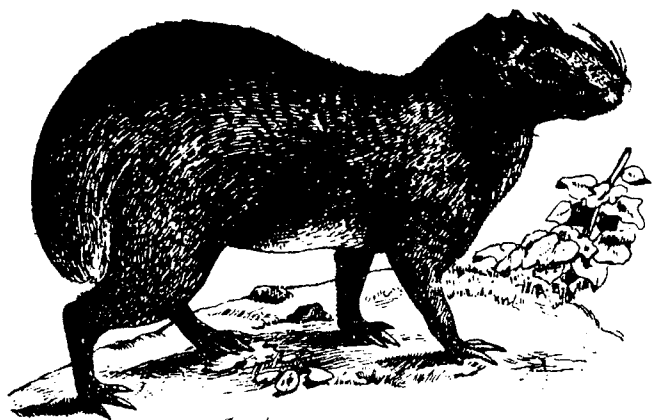
<sup>\*123</sup> *Синекдоха* — стилистический оборот, сутью которого является употребление большего вместо меньшего, целого вместо части.

# Таблица символов

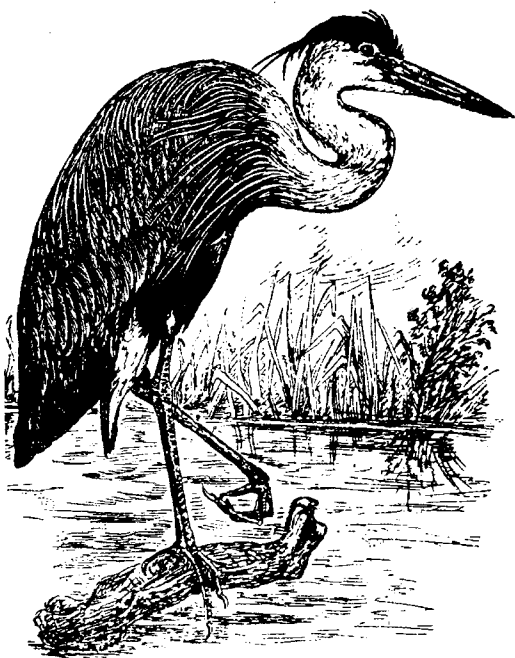
|  |   |
|--|---|
| $\left\{ \begin{array}{c} \Delta \\ O \end{array} \right.$                             | мужчина<br>женщина  |
| $\Delta = O$   | замужество (его, ее разъединение : $\neq$ )   |
| $\overbrace{\Delta \quad O}$   | брат и сестра (их разъединение: $\overbrace{\quad \neq \quad}$ )  |
| $\begin{array}{ccc} \Delta & & O \\   & &   \\ \Delta & , & O \end{array}$             | отец и сын, мать и дочь и т. д.   |
| $T$  | превращение   |
| $\longrightarrow$  | превращается в...   |
| $\left\{ \begin{array}{c} : \\ :: \end{array} \right.$                                 | по отношению, так относится к...<br>так же, как...  |
| $/$  | оппозиция   |
| $\left\{ \begin{array}{c} \equiv \\ \neq \end{array} \right.$                          | совпадение, подобие, соответствие<br>нет — , нет — , нет —  |
| $\left\{ \begin{array}{c} = \\ \neq \end{array} \right.$                               | тождественность<br>отличие  |
| $\approx$  | изоморфизм  |
| $\left\{ \begin{array}{c} U \\ // \end{array} \right.$                                 | союз, воссоединение, объединение<br>разделение, разъединение  |
| $\left\{ \begin{array}{c} \longrightarrow \\ \neq \longrightarrow \end{array} \right.$ | присоединяется к...<br>отсоединяется от...  |
| $f$  | функция   |
| $x^{(-1)}$   | обращенный $x$  |
| $+, -$   | в зависимости от контекста эти знаки обладают вариативной коннотацией: более, менее; присутствие, отсутствие; первый, второй термин пары противоположностей |



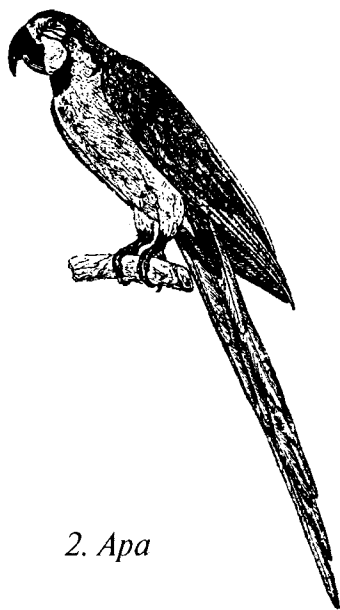
# Бестиарий



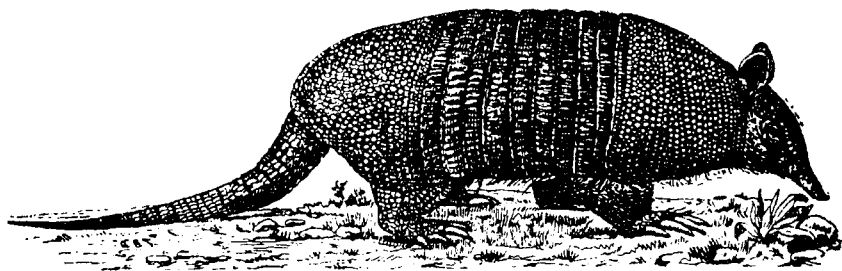
1. Азуту



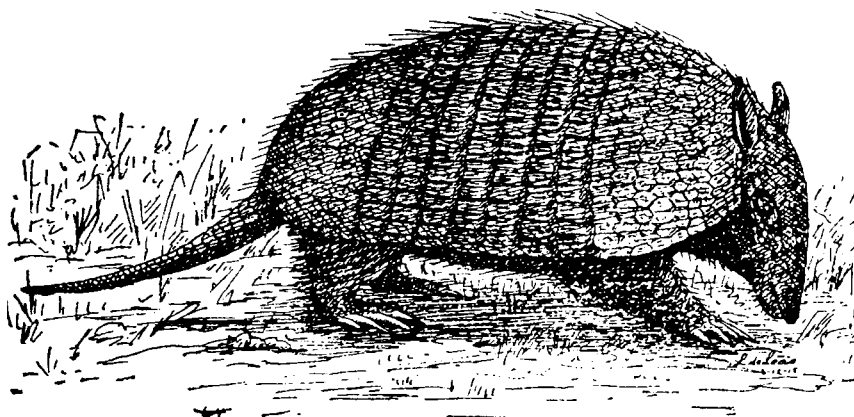
3. Белая цапля



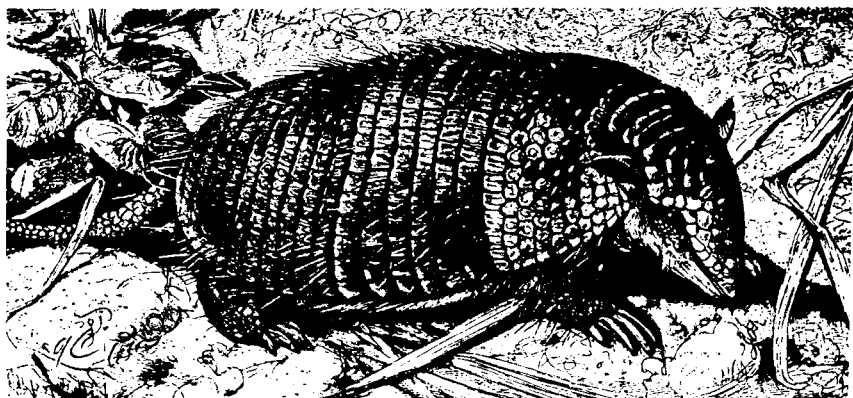
2. Ара



4. Броненосец (tatüetê)



5. Броненосец (tatû peludo)



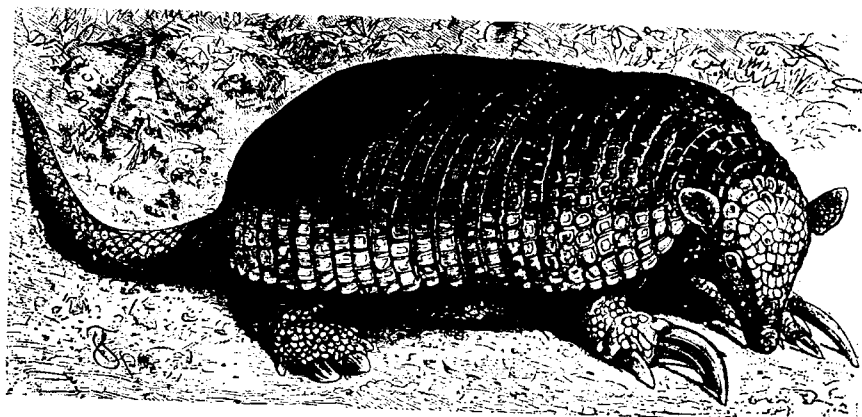
6. Броненосец (encoubert)



7. Водяная крыса (Myocastor)



8. Вонючка



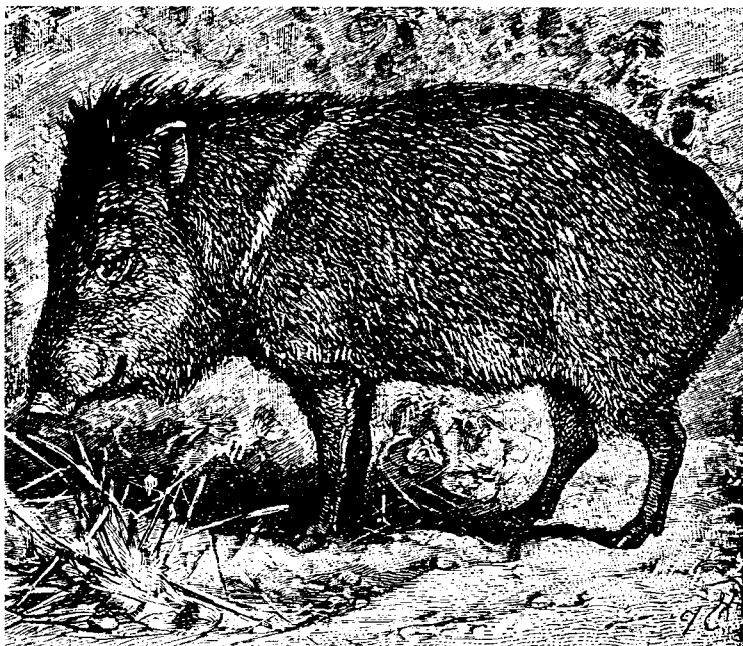
9. Гигантский броненосец



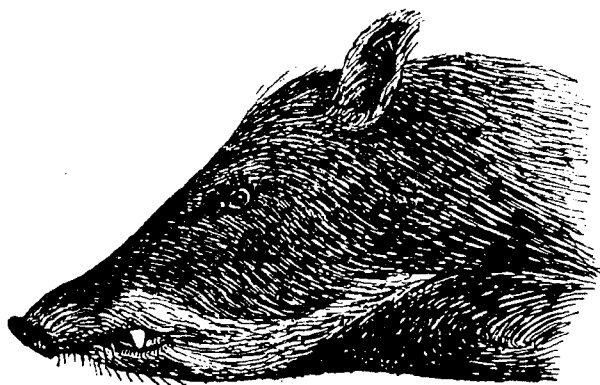
10. Гуариба (обезьяна-ревун)



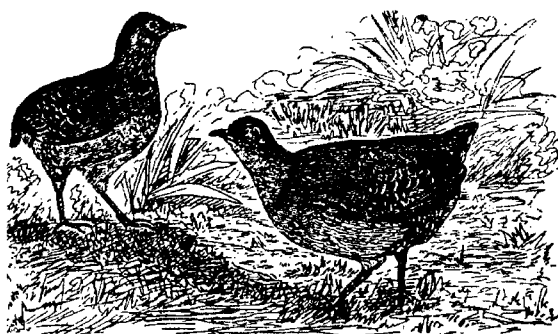
*11. Двуутробка*



*12. Дикая свинья (каэтегу)*



13. Дикая свинья (квуэйксада)



15. Инхамбу



14. Дятел



16. Ирар



17. Капибара



18. Капуцин (обезьяна «с гвоздем»)



19. Коата (обезьяна «паук»)



20. Крыса

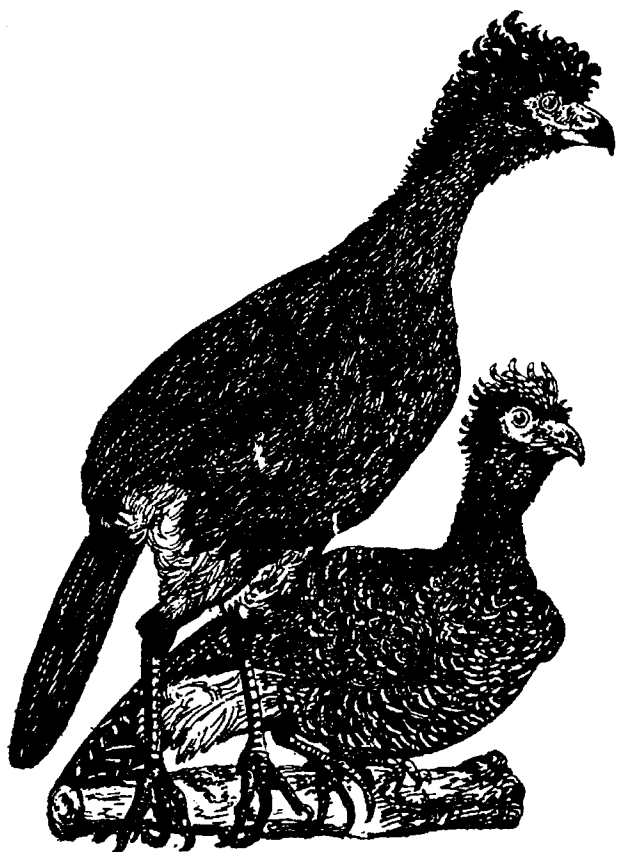




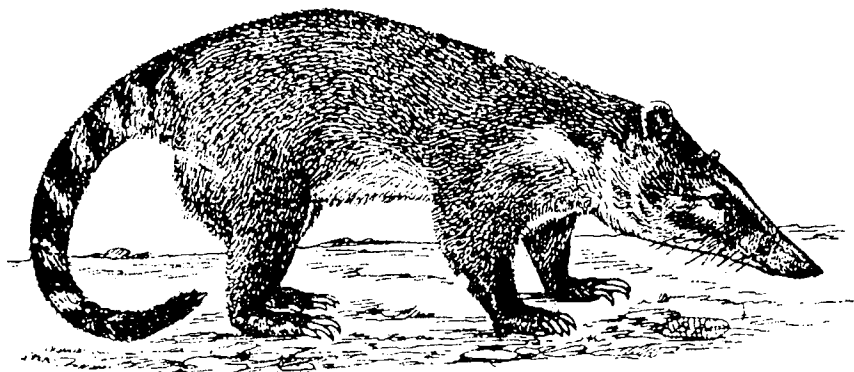
21. Ленивец



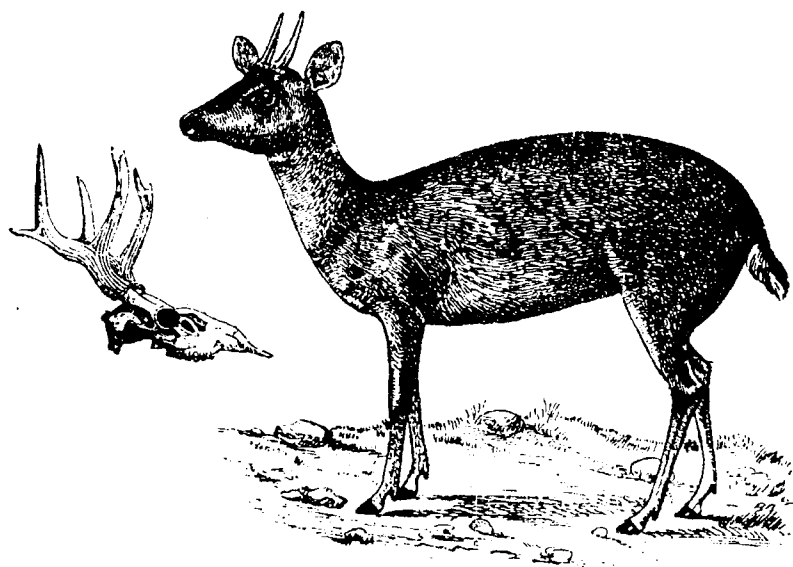
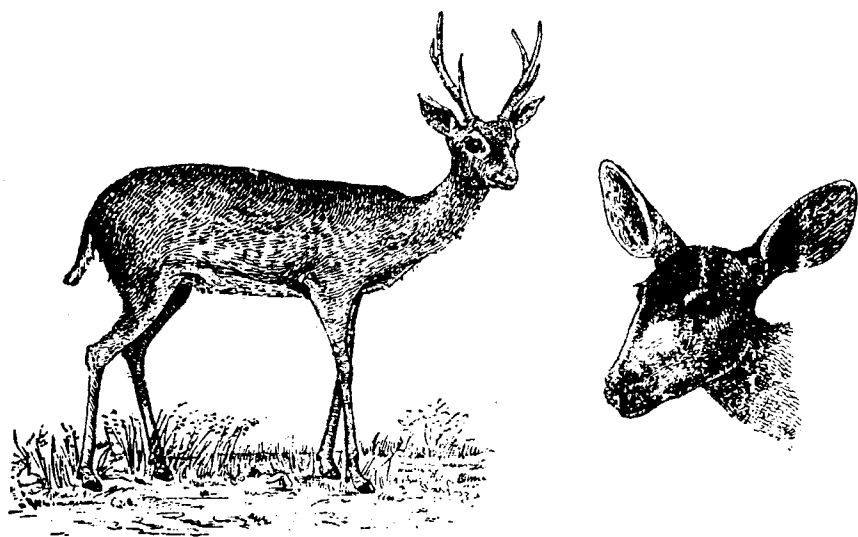
22. Муравьед



23. Мутум (птица —)



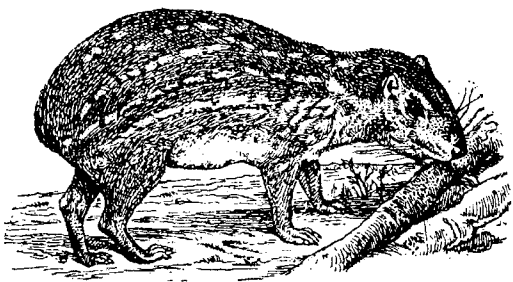
24. Носуха



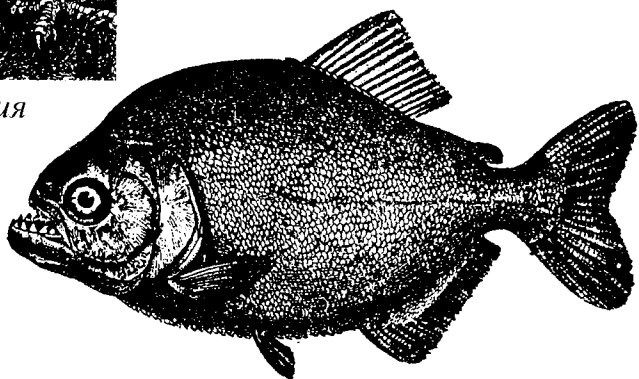
25. Оленевые



26. Орел-гарпия



27. Пака



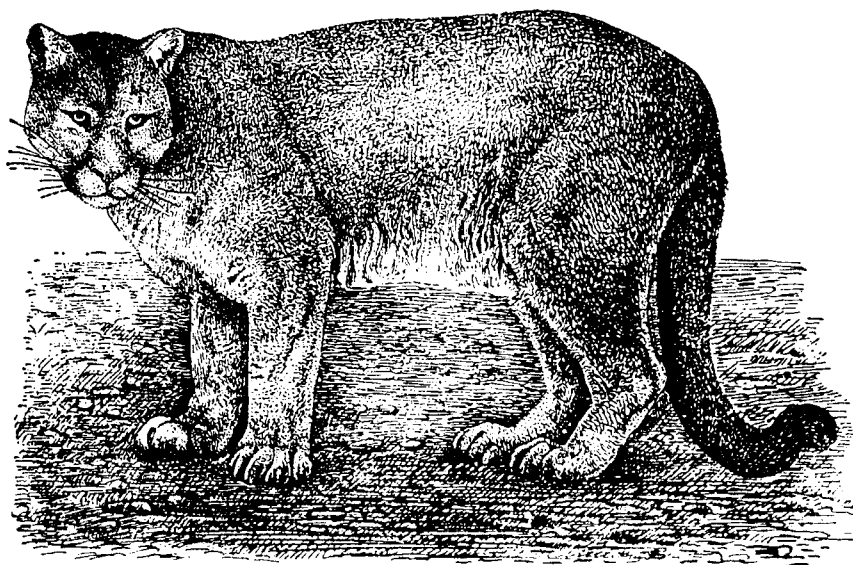
28. Пиранья (рыба —)



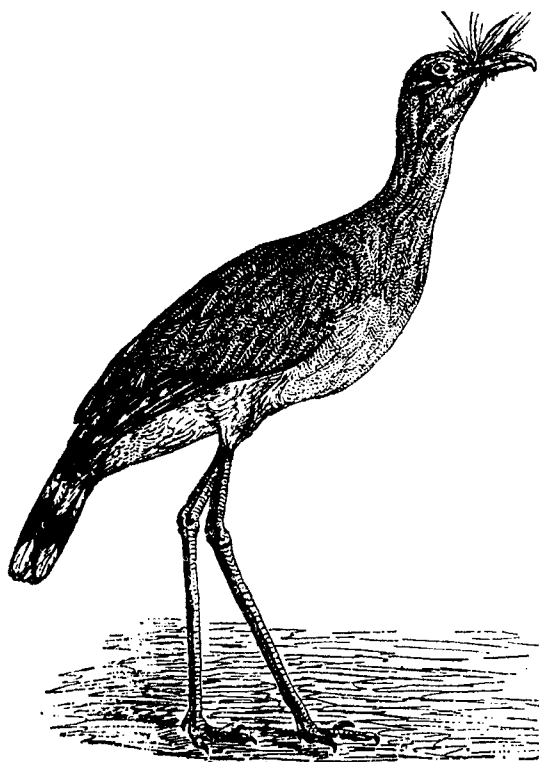
29. Попугай



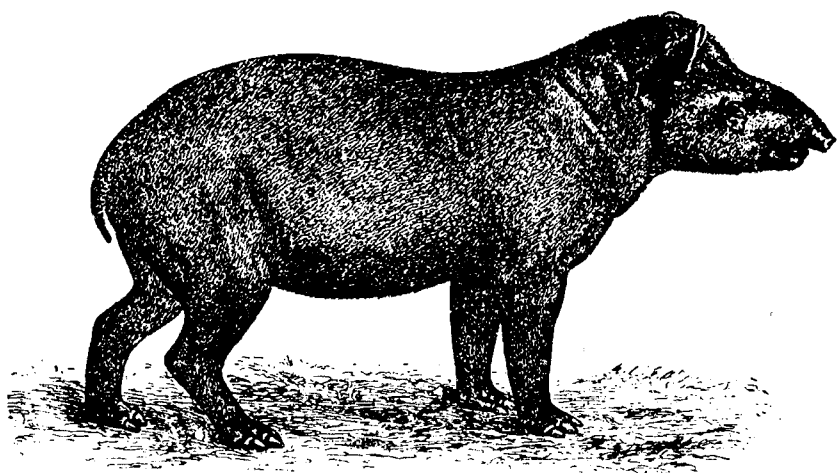
30. *Прера*



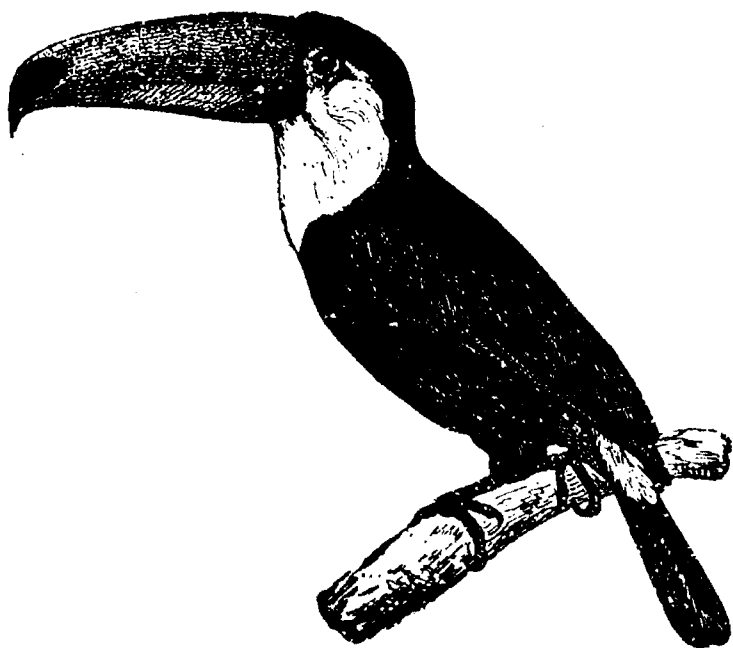
31. *Пума*



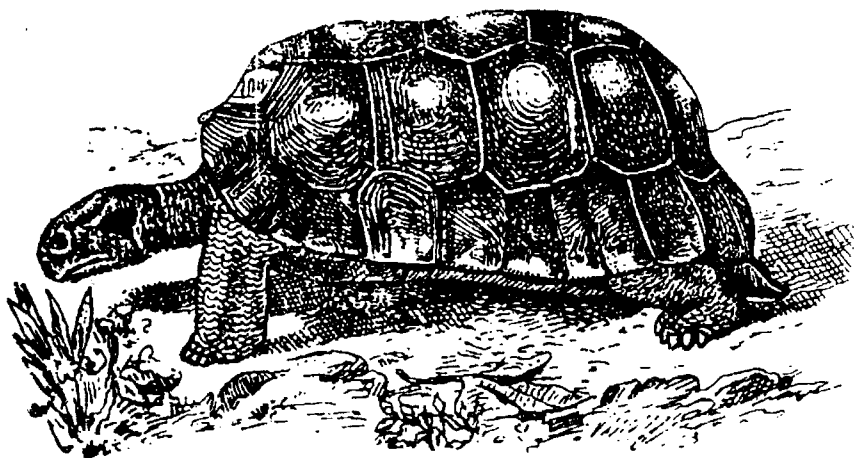
32. Саръема



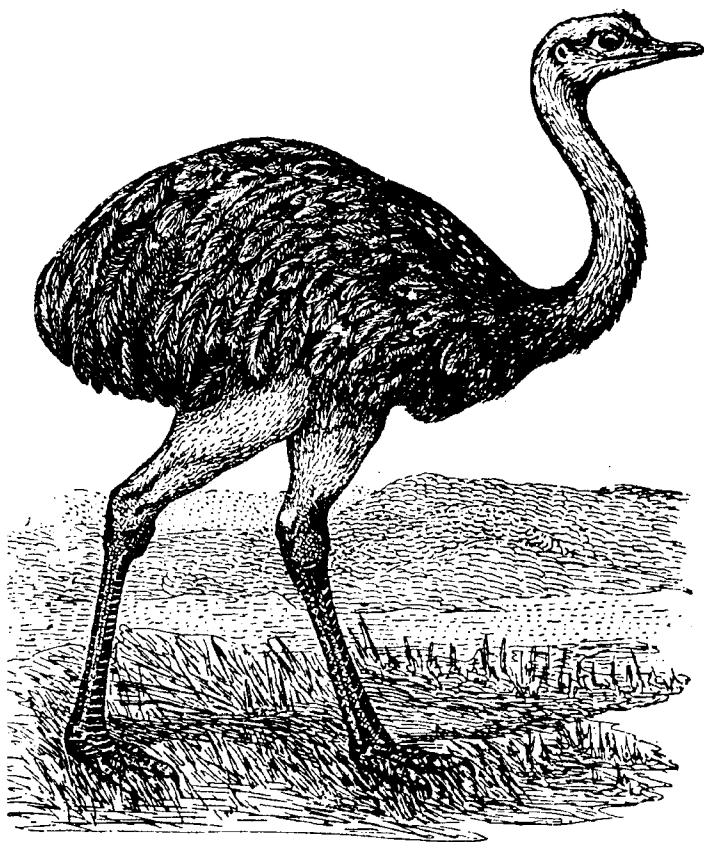
33. Танур



34. Тукан



35. Черепаха (жаботи — зобатая. — Прим. пер.)

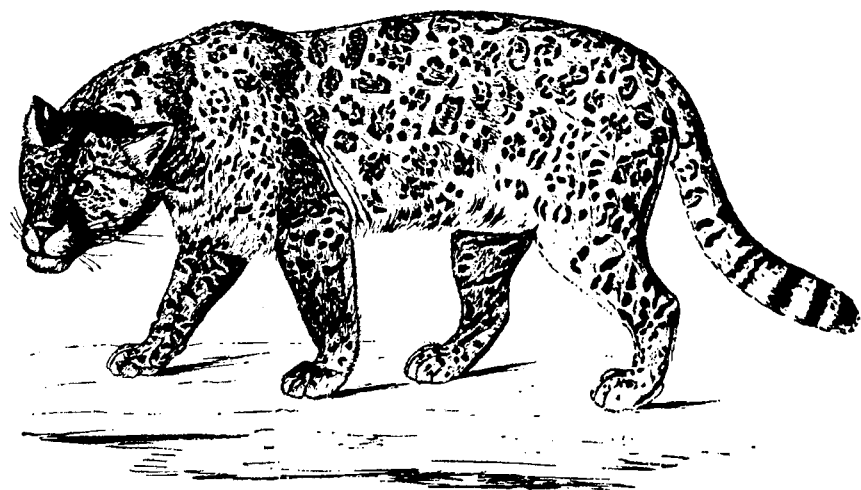


36. Эму



37. Южноамериканский ястреб (urubû-rei)

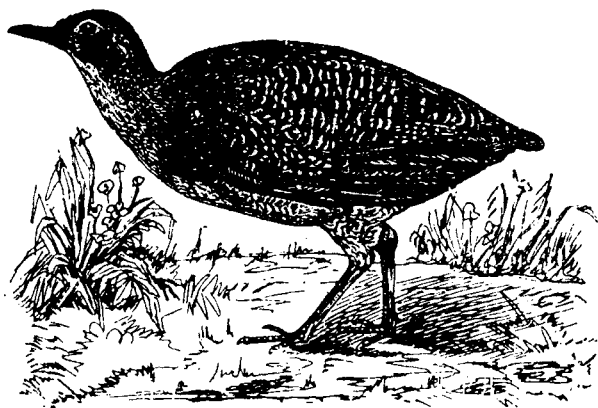




38. Ягуар



39. Яку (птица —)



40. Яо (птица —)

# Порядковый указатель мифов

## I. По порядковому номеру и по сюжету

- М<sub>1</sub> Бороро: о ксибаэ э пари «ара и их гнезда». 22, 41-43, 44-53, 71, 73, 132-140, 183-186, 191-227, 230-234, 250, 256, 271-272, 281, 285, 296, 300-302, 334, 337
- М<sub>2</sub> Бороро: происхождение воды, украшений и погребальных ритуалов. 49, 53-54, 59-66, 103, 140, 198-202, 204, 257-258, 264, 271-272, 285, 339
- М<sub>3</sub> Бороро: после потопа. 55, 264
- М<sub>4</sub> Мундуруку: заточенный мальчик. 60, 101-102
- М<sub>5</sub> Бороро: происхождение болезней. М5: 62-66, 109, 126, 132-140, 233-238, 242-243, 246-251, 256, 263-266, 271-272, 285, 333, 339
- М<sub>6</sub> Бороро: война против Каиамодогуэ. 326
- М<sub>7</sub> Кайапо-Горотире: происхождение огня. 21, 67-68, 74-78, 132-140, 240, 250, 271-272, 285, 297-302, 341
- М<sub>8</sub> Кайапо-Кубен-кран-кеги: происхождение огня. 68-69, 74-78, 84, 129, 132-140, 179, 194, 240, 250, 271-272, 285, 297-302
- М<sub>9</sub> Апинайе: происхождение огня. 69-71, 74-78, 132-140, 144-149, 156, 158, 164-180, 194, 196, 240, 250, 271-272, 285, 297-302
- М<sub>9a</sub> Апинайе: происхождение огня. 70-71, 74-78, 84
- М<sub>10</sub> Восточные Тимбира: происхождение огня. 72, 74-78, 132-140, 144-145, 240, 250, 271-272, 285, 297-302
- М<sub>11</sub> Восточные Тимбира (группа Крахо): происхождение огня. 72, 74-78, 132-140, 240, 250, 271-272, 277, 297-302
- М<sub>12</sub> Шеренте: происхождение огня. 73-74, 74-78, 132-140, 183-186, 194, 201, 206, 240, 250, 271-272, 285, 297-302
- М<sub>13</sub> Гуарани-Мбиа: происхождение Шариа. 75, 109
- М<sub>14</sub> Офайе: супруга ягуара. 82-83, 90, 124, 194
- М<sub>15</sub> Тенетехара: происхождение диких свиней. 84, 87-88, 100-102
- М<sub>16</sub> Мундуруку: происхождение диких свиней. 60, 85, 88-96, , 100-102, 127, 194, 246
- М<sub>17</sub> Варрау: происхождение диких свиней. 101, 327
- М<sub>18</sub> Кайапо-Кубен-кран-кеги: происхождение диких свиней. 85, 89-91, 100-102, 127-1
- М<sub>19</sub> Кашинава: происхождение диких свиней. 102, 327
- М<sub>20</sub> Бороро: происхождение культурных ценностей. 92-93, 93-96, 130, 184
- М<sub>21</sub> Бороро: происхождение диких свиней. 93-94, 94-96, 106-107, 327, 328
- М<sub>22</sub> Матако: происхождение ягуара. 98, 104-105
- М<sub>23</sub> Тоба-Пилага: происхождение табака. 98-99, 102-103, 104-105

|                 |  |   |
|-----------------|--|---|
| M <sub>24</sub> | Терена: происхождение табака.                        | 99, 102-105   |
| M <sub>25</sub> | Карири: происхождение диких свиней и табака.         | 100, 100-102, 103, 327                              |
| M <sub>26</sub> | Бороро: происхождение табака (1).                    | 102-103, 105-106, 328                               |
| M <sub>27</sub> | Бороро: происхождение табака (2).                    | 103-104, 104-106, 184, 331                          |
| M <sub>28</sub> | Варрау: происхождение звезд.                         | 107-109, 115-119, 126, 129, 132, 194, 212, 214, 242 |
| M <sub>29</sub> | Шеренте: происхождение женщин.                       | 110-111, 115-118, 133, 146, 155, 240, 241           |
| M <sub>30</sub> | Чамакоко: происхождение женщин.                      | 111, 115-118, 133, 240                              |
| M <sub>31</sub> | Тоба-Пилага: происхождение женщин.                   | 111-112, 115-118, 126, 129, 133, 240                |
| M <sub>32</sub> | Матако: происхождение женщин.                        | 112-113, 115-118, 126, 129, 133, 240                |
| M <sub>33</sub> | Кадувео: происхождение человечества.                 | 113   |
| M <sub>34</sub> | Бороро: происхождение звезд.                         | 102, 113-114, 115-118, 229-233                      |
| M <sub>35</sub> | Бороро: ребенок, превращенный в попугая.             | 118, 133  |
| M <sub>36</sub> | Тоба-Пилага: происхождение животных.                 | 119, 123  |
| M <sub>37</sub> | Мундуруку: зять ягуара.                              | 119, 123, 124, 132, 137                             |
| M <sub>38</sub> | Мундуруку: зять обезьяны.                            | 119-120, 129, 132                                   |
| M <sub>39</sub> | Араваки Гайаны: запрещенный смех.                    | 120   |
| M <sub>40</sub> | Кайапо-Горотире: происхождение смеха.                | 120-121, 123, 130, 132                              |
| M <sub>41</sub> | Гуарайю: запрещенный смех.                           | 121, 123  |
| M <sub>42</sub> | Такана: запрещенный смех.                            | 121   |
| M <sub>43</sub> | Апинайе: война против летучих мышей.                 | 121, 130  |
| M <sub>44</sub> | Апинайе: деревня женщин.                             | 121   |
| M <sub>45</sub> | Терена: происхождение речи.                          | 121, 130, 133                                       |
| M <sub>46</sub> | Бороро: супруга ягуара.                              | 121-122, 132, 166, 332                              |
| M <sub>47</sub> | Калаполо: супруга ягуара.                            | 122, 166  |
| M <sub>48</sub> | Гуйанаи: запрещенный смех.                           | 122, 132  |
| M <sub>49</sub> | Мундуруку: супруга змея.                             | 122, 132-134  |
| M <sub>50</sub> | Тоба-Пилага: супруга змея.                           | 122, 132-134  |
| M <sub>51</sub> | Тенетехара: супруга змея.                            | 123   |
| M <sub>52</sub> | Варрау: супруга змея.                                | 123   |
| M <sub>53</sub> | Тукуна: зять ягуара.                                 | 84, 123-124, 132-134                                |
| M <sub>54</sub> | Тукуна: происхождение огня и окультуренных растений. | 124, 129, 167, 181                                  |
| M <sub>55</sub> | Бороро: происхождение огня.                          | 22, 124-125, 127-131, 133, 135, 140, 194, 337, 329  |
| M <sub>56</sub> | Офайе: происхождение огня.                           | 126-127, 334  |
| M <sub>57</sub> | Кайапо-Кубен-кран-кеги: бабушка, ребенок и ягуар.    | 127   |
| M <sub>58</sub> | Мундуруку: как женщины получили влагилише.           | 127-128, 255  |
| M <sub>59</sub> | Матако: происхождение огня.                          | 329   |
| M <sub>60</sub> | Тукуна: визит к обезьянам.                           | 129   |
| M <sub>61</sub> | Куна: происхождение огня.                            | 330, 334  |

|                  |   |   |
|------------------|---|---|
| М <sub>62</sub>  | Кайуа: обладатели огня.   | 137, 181  |
| М <sub>63</sub>  | Тукуна: превращение оленя.  | 137   |
| М <sub>64</sub>  | Апапокува: происхождение огня.                                    | 137   |
| М <sub>65</sub>  | Гуарани-Мбиа: происхождение огня.                                 | 22, 137-138, 138-140, 336                         |
| М <sub>66</sub>  | Темба: происхождение огня.  | 138, 138-140, 172                                 |
| М <sub>67</sub>  | Чипайа: происхождение огня.                                       | 138, 138-140                                      |
| М <sub>68</sub>  | Гуарайю: происхождение огня.                                      | 139, 139-140                                      |
| М <sub>69</sub>  | Толипанг: зов привидения.   | 330   |
| М <sub>70</sub>  | Карайа: короткая жизнь (1).                                       | 145-146, 152-158, 333                             |
| М <sub>71</sub>  | Тимбира: раненый устроитель плантаций.                            | 147   |
| М <sub>72</sub>  | Крахо: короткая жизнь.  | 149-150, 152-158                                  |
| М <sub>73</sub>  | Тимбира: водяные духи.  | 150, 173  |
| М <sub>74</sub>  | Йиваро: происхождение зловония.                                   | 150   |
| М <sub>75</sub>  | Офайе: происхождение смерти.                                      | 150, 150-158, 256                                 |
| М <sub>76</sub>  | Чипайа: короткая жизнь.   | 150, 152-158                                      |
| М <sub>77</sub>  | Тенетехара: короткая жизнь (1).                                   | 150, 151-158                                      |
| М <sub>78</sub>  | Кадувео: короткая жизнь.  | 151, 158  |
| М <sub>79</sub>  | Тенетехара: короткая жизнь (2).                                   | 151, 151-158                                      |
| М <sub>80</sub>  | Урубубу: короткая жизнь.  | 152, 152-158                                      |
| М <sub>81</sub>  | Тукуна: короткая жизнь.   | 152-153, 153-158                                  |
| М <sub>82</sub>  | Тукуна: долгая жизнь.   | 153, 153-158, 170, 212                            |
| М <sub>83</sub>  | Бороро: короткая жизнь.   | 331-332   |
| М <sub>84</sub>  | Тукуна: напиток безнравственности.                                | 154, 154-158                                      |
| М <sub>85</sub>  | Карайа: короткая жизнь (2).                                       | 156, 157-158                                      |
| М <sub>86</sub>  | Амазония: короткая жизнь.   | 157, 158  |
| М <sub>86a</sub> | Амазония: короткая жизнь.   | 157   |
| М <sub>86b</sub> | Кашинава: короткая жизнь.   | 157   |
| М <sub>87</sub>  | Апинайе: происхождение окультуренных растений.                    | 160, 164-180, 238-241, 275, 314                   |
| М <sub>87a</sub> | Апинайе: происхождение окультуренных растений.                    | 160, 173, 238-241, 275, 314                       |
| М <sub>88</sub>  | Тимбира: происхождение окультуренных растений.                    | 161, 164-180, 238, 241, 275, 314                  |
| М <sub>89</sub>  | Крахо: происхождение окультуренных растений.                      | 161-162, 164-180, 181-182, 238-241, 266, 275, 314 |
| М <sub>90</sub>  | Кайапо-Горотире: происхождение окультуренных растений.            | 162, 164-180, 238-241, 275, 314                   |
| М <sub>91</sub>  | Кайапо-Кубен-кран-кеги: происхождение окультуренных растений (1). | 162, 164-180, 197, 202, 238-241, 275, 314         |
| М <sub>92</sub>  | Кайапо-Кубен-кран-кеги: происхождение окультуренных растений (2). | 162-163, 164-180, 238-241, 275, 314               |
| М <sub>93</sub>  | Шеренте: планета Юпитер.  | 163, 164-180, 197, 275, 277, 314                  |
| М <sub>93a</sub> | Шеренте: муж Звезды.  | 156, 163  |
| М <sub>94</sub>  | Шеренте: происхождение маиса.                                     | 163, 164-180                                      |
| М <sub>95</sub>  | Тукуна: дочь дерева умари.  | 166, 167, 173, 178, 240-241, 330, 343             |
| М <sub>95a</sub> | Урубубу: дочь дерева апу-и.                                       | 173, 174, 240-241                                 |
| М <sub>96</sub>  | Тупинамба: происхождение двуутробки.                              | 139, 167  |

|   |  |
|---|--|
| M <sub>97</sub> Мундуруку: двуутробка и его зятя.                 | 167, 194-195                             |
| M <sub>98</sub> Тенетехара: двуутробка и его зятя.                | 167, 194-195                             |
| M <sub>99</sub> Вапидиана: двуутробка и его зятя.                 | 167                                      |
| M <sub>100</sub> Кайапо-Горотире: ягуар и черепаха.               | 169                                      |
| M <sub>101</sub> Мундуруку: ягуар, крокодил и черепаха.           | 169, 170-171                             |
| M <sub>102</sub> Тенетехара: черепаха и двуутробка.               | 170                                      |
| M <sub>103</sub> Амазония: влюбленный Двуутробка.                 | 171-172                                  |
| M <sub>104</sub> Амазония: старики, превращенные в двуутробок.    | 172                                      |
| M <sub>105</sub> Такана: происхождение двуутробки.                | 138, 172                                 |
| M <sub>106</sub> Агуаруна: небесная супруга.                      | 173                                      |
| M <sub>107</sub> Чако: супруга Луны.                              | 174, 242                                 |
| M <sub>108</sub> Шеренте: происхождение окультуренных растений.   | 164, 174, 185, 314, 334                  |
| M <sub>109</sub> Апапокува: происхождение двуутробки.             | 166, 174                                 |
| M <sub>109a</sub> Мбия-Гуарани: происхождение пака.               | 333                                      |
| M <sub>109b</sub> Гуарани из Панамы: нетерпеливый младенец.       | 333                                      |
| M <sub>109b</sub> Мундуруку: детство Карасукаибе.                 | 101-102, 333, 339-340                    |
| M <sub>110</sub> Карайа: происхождение окультуренных растений.    | 175, 178, 275, 335                       |
| M <sub>111</sub> Матако-Ашлуслай: дерево, приносящее пищу.        | 176-178                                  |
| M <sub>112</sub> Тоба-Чамакоко: небесная супруга.                 | 177                                      |
| M <sub>113</sub> Гайана: визит на небо.                           | 177, 309                                 |
| M <sub>114</sub> Гайана: дерево жизни.                            | 177, 180, 253                            |
| M <sub>115</sub> Вапидиана-Тарума: дерево жизни.                  | 177-178, 253                             |
| M <sub>116</sub> Карибы: происхождение окультуренных растений.    | 177-179, 253, 259                        |
| M <sub>117</sub> Тукуна: происхождение лиан.                      | 178, 259                                 |
| M <sub>118</sub> Тупинамба: происхождение окультуренных растений. | 180                                      |
| M <sub>119</sub> Кайуа: глаза ягуара.                             | 182, 194, 330                            |
| M <sub>120</sub> Бороро: разрушительный огонь.                    | 185, 202, 278                            |
| M <sub>120a</sub> Бакаири: разрушительный огонь.                  | 185                                      |
| M <sub>121</sub> Бороро: залитый огонь (1).                       | 106, 185, 334                            |
| M <sub>122</sub> Бороро: залитый огонь (2).                       | 185, 334                                 |
| M <sub>123</sub> Кора: происхождение огня.                        | 334                                      |
| M <sub>124</sub> Шеренте: история Азарэ.                          | 190-191, 191-227, 229, 239-241, 256, 276 |
| M <sub>124a</sub> Каинганг: происхождение огня.                   | 335                                      |
| M <sub>125</sub> Кайапо: происхождение дождя и грозы.             | 197-198, 198-202, 219, 236, 257-258      |
| M <sub>125a-b</sub> Горотире: происхождение дождя и грозы.        | 198, 198-202, 219                        |

|                   |   |  |
|-------------------|---|--|
| M <sub>126</sub>  | Арекуна: поступок Макунаима.                        | 329-330, 335   |
| M <sub>127</sub>  | Бороро: происхождение мягкого дождя.                | 203, 203-204   |
| M <sub>128</sub>  | Бороро: происхождение рыб.                          | 64, 205  |
| M <sub>129a</sub> | Тукуна: Орион (1).                                  | 212  |
| M <sub>129b</sub> | Тукуна: Орион (2).                                  | 212, 336   |
| M <sub>130</sub>  | Калина: Волосы Вероники.                            | 221-222  |
| M <sub>131a</sub> | Матако: происхождение Плеяд.                        | 229  |
| M <sub>131b</sub> | Макуши: происхождение Плеяд.                        | 230  |
| M <sub>132</sub>  | Виандоты: происхождение Плеяд.                      | 230  |
| M <sub>133</sub>  | Эскимосы: всплывшие внутренности.                   | 231  |
| M <sub>134</sub>  | Акавай (?): происхождение Плеяд.                    | 127, 222, 231  |
| M <sub>135</sub>  | Толипанг: происхождение Плеяд.                      | 222, 231   |
| M <sub>136</sub>  | Арекуна: Йилийоаибу (Плеяды) убивает свою тещу.     | 231-232  |
| M <sub>137</sub>  | Тоба: происхождение болезней.                       | 236  |
| M <sub>138</sub>  | Шеренте: планета Венера.                            | 194, 237-238, 238-241, 277                                       |
| M <sub>139</sub>  | Крахо: история Аутксеппирэ.                         | 239-240, 240-241   |
| M <sub>140</sub>  | Кайапо-Горотире: происхождение болезней.            | 243, 244-246, 264  |
| M <sub>141</sub>  | Ирокезы: танец орла.                                | 244-246  |
| M <sub>142</sub>  | Апинайе: птица-убийца.                              | 245-246, 338   |
| M <sub>143</sub>  | Мундуруку: происхождение отравы для рыбной ловли.   | 194, 246, 249-257, 259-266, 327                                  |
| M <sub>144</sub>  | Вапидиана: происхождение отравы для рыбной ловли.   | 247, 250, 251, 253, 254, 258, 259, 333                           |
| M <sub>145</sub>  | Арекуна: происхождение отравы для ловли аза и инег. | 247-248, 249, 254, 257-264, 266, 287-288, 289, 291-295, 307, 333 |
| M <sub>146</sub>  | Араваки: происхождение отравы для рыбной ловли.     | 248-249, 250, 259  |
| M <sub>146a</sub> | Тукуна: сын тимбо.                                  | 249  |
| M <sub>147</sub>  | Амазония: история об Амао.                          | 249, 250   |
| M <sub>148</sub>  | Амазония: «жаба» со смолой (1).                     | 250,   |
| M <sub>149</sub>  | Амазония: «жаба» со смолой (2).                     | 250  |
| M <sub>149a</sub> | Арекуна: разоритель лягушачьих жилищ.               | 250  |
| M <sub>150</sub>  | Мундуруку: тапир-соблазнитель.                      | 61, 95, 251, 254   |
| M <sub>151</sub>  | Тенетехара: тапир-соблазнитель.                     | 252  |
| M <sub>152</sub>  | Крахо: тапир-соблазнитель.                          | 252  |
| M <sub>153</sub>  | Кайапо-Кубен-кран-кеги: тапир-соблазнитель.         | 252  |
| M <sub>154</sub>  | Кайапо-Горотире: тапир-соблазнитель.                | 252  |
| M <sub>155</sub>  | Тупари: тапир-соблазнитель.                         | 252  |
| M <sub>156</sub>  | Апинайе: кайман-соблазнитель.                       | 252  |
| M <sub>157</sub>  | Мундуруку: происхождение сельского хозяйства.       | 252-253, 253-254   |
| M <sub>158</sub>  | Офайе: самка тапира-соблазнительница.               | 253, 254   |
| M <sub>159</sub>  | Офайе: тапир-соблазнитель.                          | 253-254  |
| M <sub>160</sub>  | Кашибо: сотворение человека.                        | 254  |

|   |                                     |
|---|-------------------------------------|
| M <sub>161</sub> Кашуйана: происхождение кура-<br>ре.   | 178, 258-259, 259-260, 294, 309-310 |
| M <sub>162</sub> Карибы: происхождение болезней<br>и отравы для рыбной ловли.                   | 263-264, 292-295                    |
| M <sub>163</sub> Центральные и восточные Же:<br>разрушительный огонь.                           | 194, 278, 279                       |
| M <sub>164</sub> Крахо: долгая ночь.  | 279                                 |
| M <sub>165</sub> Эскимосы (Берингов пролив):<br>происхождение Солнца и Луны.                    | 282                                 |
| M <sub>166</sub> Ингалики: происхождение Солн-<br>ца и Луны.                                    | 282                                 |
| M <sub>167</sub> Моно: происхождение Солнца и<br>Луны.  | 282-283                             |
| M <sub>168</sub> Эскимосы: происхождение Солн-<br>ца и Луны.                                    | 283                                 |
| M <sub>169</sub> Чиригуано: долгая ночь.  | 284                                 |
| M <sub>170</sub> Цимшиан: история Налък.  | 286-287, 289, 295-296               |
| M <sub>171</sub> Кадувео: окраска птичьего опере-<br>ния.                                       | 287, 289, 295-297, 307, 335         |
| M <sub>172</sub> Араваки: окраска птичьего опере-<br>ния.                                       | 288-289, 289, 293, 297, 302, 307    |
| M <sub>173</sub> Вилела: окраска птичьего опере-<br>ния.  | 289, 295-297, 304-305, 307          |
| M <sub>174</sub> Тоба: окраска птичьего оперения.   | 290, 295-297                        |
| M <sub>175</sub> Тоба-Матако: окраска птичьего<br>оперения.                                     | 290-291, 291-305                    |
| M <sub>176</sub> Араваки из Гайаны: Дух вод.  | 342                                 |
| M <sub>177</sub> Карайа: волшебные стрелы.  | 294, 339                            |
| M <sub>178</sub> Чипайа: окраска птичьего опере-<br>ния.  | 296                                 |
| M <sub>179</sub> Паринтинтин: окраска птичьего<br>оперения.                                     | 297-298, 298-302                    |
| M <sub>180</sub> Мундуруку: окраска птичьего<br>оперения.                                       | 301, 302                            |
| M <sub>181</sub> Тукуна: происхождение поли-<br>хромной живописи.                               | 305, 306                            |
| M <sub>182</sub> Тукуна: происхождение парази-<br>тельного запрета музыкальных<br>инструментов. | 305                                 |
| M <sub>183</sub> Амазония (озеро Тефе): проис-<br>хождение раскрашенных гончар-<br>ных изделий. | 306                                 |
| M <sub>184</sub> Амазония: знаки-предвестники<br>потопа.  | 308                                 |
| M <sub>185</sub> Мундуруку: организация посред-<br>ством красок.                                | 308                                 |
| M <sub>186</sub> Гайана: окраска птичьего опере-<br>ния.  | 309-310                             |
| M <sub>187</sub> Амазония: посещение неба.  | 309                                 |

## II. По племенам

Агуаруна M<sub>106</sub>  
Акаваи (?) M<sub>134</sub>  
Амазония (племена из —, неидентифицированные) M<sub>86, 86a, 103, 104, 147, 148, 149, 183, 184, 187</sub>  
Апапокува M<sub>64, 109</sub>  
Апинайе M<sub>9, 9a, 43, 87, 87a, 142, 156, 163</sub>  
Араваки, Ароваки (Гайана) M<sub>39, 146, 172, 176</sub>  
Арекуна M<sub>126, 136, 145, 149a</sub>  
Ашлуслай M<sub>111</sub>

Бакаири M<sub>120a</sub>  
Борооро M<sub>1, 2, 3, 5, 6, 20, 21, 26, 27, 34, 35, 46, 55, 83, 120, 121, 122, 128</sub>

Вапидиана M<sub>99, 115, 144</sub>  
Ваписиана. См.: Вапидиана  
Варрау M<sub>17, 28, 52</sub>  
Вилела M<sub>173</sub>

Гайана (племена из —, неидентифицированные) M<sub>48, 113, 114, 186</sub>  
Горотире. См.: Кайапо  
Гуарани (из Панамы) M<sub>1096</sub>  
Гуарайю M<sub>41, 68</sub>

Же. См.: Апинайе, Кайапо, Крахо, Шеренте, Тимбира

Ингалики (Северная Америка) M<sub>166</sub>  
Ирокезы (Северная Америка) M<sub>141</sub>

Йиваро M<sub>74</sub>

Кадувео M<sub>33, 78, 171</sub>  
Каинганг (Кайнганг) M<sub>124a</sub>  
Кайапо (Каяпо) M<sub>7, 8, 18, 40, 57, 90, 91, 92, 100, 125, 125a, 1256, 140, 153, 154</sub>  
Кайуа M<sub>62, 119</sub>  
Калапало M<sub>47</sub>  
Калина M<sub>130</sub>. См.: Карибы  
Карайа M<sub>70, 85, 110, 177</sub>  
Карибы (Гайана) M<sub>116, 162</sub>. См.: Калина  
Карири M<sub>25</sub>  
Кашибо M<sub>160</sub>  
Кашинава (Кашинауа) M<sub>19, 866</sub>  
Кашуйана M<sub>161</sub>  
Кора M<sub>123</sub>  
Крахо M<sub>11, 72, 89, 139, 152, 163, 164</sub>. См.: Тимбира  
Кубен-кран-кеги. См.: Кайапо  
Куна M<sub>61</sub>

Макуши M<sub>1316</sub>  
Матако M<sub>22, 32, 59, 111, 131a, 174, 175</sub>  
Мбиа M<sub>13, 65, 109a</sub>  
Моно (Северная Америка) M<sub>167</sub>  
Мундуруку M<sub>4, 16, 37, 38, 49, 58, 97, 101, 109a, 143, 150, 157, 180, 185</sub>



Офайе М<sub>14, 56, 75, 158, 159</sub>

Паринтинтин М<sub>179</sub>

Пилага. См.: Тоба-Пилага (Северная Америка) М<sub>132</sub>

Такана М<sub>42, 105</sub>

Тарума М<sub>115</sub>

Темба М<sub>66</sub>

Тенетехара М<sub>15, 51, 77, 79, 98, 102, 151</sub>

Терена М<sub>24, 45</sub>

Тимбира М<sub>10, 71, 73, 88, 163</sub> См.: Крахо

Тоба-Пилага М<sub>23, 31, 36, 50, 112, 137, 174, 175</sub>

Толипанг М<sub>69, 135</sub>

Тукуна М<sub>53, 54, 60, 63, 81, 82, 84, 95, 117, 1296, 146a, 181, 82</sub>

Тупари М<sub>155</sub>

Тупинамба М<sub>96, 118</sub>

Урубу М<sub>80, 95a</sub>

Цимшиан (Северная Америка) М<sub>170</sub>

Чакко М<sub>107</sub>

Чамакоко М<sub>30, 112</sub>

Чипайа М<sub>67, 76, 178</sub>

Чиригуано М<sub>169</sub>

Шеренте М<sub>12, 29, 93, 93a, 94, 108, 124, 138</sub>

Эскимосы (Северная Америка) М<sub>133, 165, 168</sub>

# Общий указатель

Сведения о племенах, которые упоминаются в работе достаточно часто, можно получить из второй части порядкового указателя мифов. Включенные в данный указатель имена отсылают к цитировавшимся или обсуждавшимся в тексте авторам, за исключением упоминавшихся в этнографических ссылках, которые были настолько многочисленны и так часто повторялись, что мы сочли включение этих имен в указатель бесполезной перегрузкой последнего, усложняющей, а не упрощающей ведение при помощи него поиска.

- Аботоадо 104  
Австралия 121, 213, 337, 311  
Агути 43, 52, 126, 128, 177-178, 288  
Азия 273, 282, 318  
Аист 212, см.: Магуари  
Акула 109  
Акури, Адури 337, см.: Агути  
Акури 43, 106-107  
Алабама 195  
Алсеа 284  
Альдебаран 214  
Аляска 231  
Амуэша 192  
Антильские (острова) 320  
Аороро, аороро 308  
Апачи, см.: Иикарилла, Мескалеро  
Апи, аппи 42  
Апиака 327  
Апои, апу-и 332-333  
Ара 41, 42, 52, 67-69, 72, 73, 76, 92, 113, 250, 288, 289, 298, 302  
Аратос 226  
Арашид 162, 190  
Арбуз 162  
Арго 217  
Арикена 155  
Ариранха 103, 106, 331, см.: Выдра  
Аристотель 226, 265  
Ароро, см.: Аороро  
Арозйра 70, 74, 148  
Аруа 326  
Арум 172?  
Астрономия 33, 152-153, 155, 206-266, 272-274, 282-284, 312, 342  
Атабака 284  
Афины 224  
Африка 311, 341  
Аутеки 211  
Ашлуслай 104, 138  
  
Бабассу 49, 51  
Бабочка 42  
Бакаба 161, 163  
Баканри 138, 330, 211  
Баклан 288, 289  
  
Бамбук 113, 332  
Банан 162, 231, 253, 254, 319  
Баре 341  
Бастид Р. 325  
Батат 160, 162, 253, 264, 293, 336, 342  
Белая цапля 52, 53, 92, 243-245, 287, 297, 301  
Белка 177  
Бенвенист Е. 28  
Берг А. 36  
Берлиоз Ж. 203  
Биохимия 228  
Бишо де пэ 330  
Блэкфут (Блэкфут, Черноногие) 337  
Боа 102, 103  
Боботори, см.: Погодори  
Бодлер Ш. 33  
Болезнь, см.: Эпидемия  
Бороро (социальная организация) 43-53, 88-89, 90-93  
Ботокудо 138, 195  
Бретт У.Х. 177, 334  
Броненосец 43, 54, 55, 62, 66, 82, 89, 90, 98, 112, 113, 114, 126, 222, 255, 296, 332,  
Броненосец гигантский 43, 54, 62, 66  
Бугио, см.: Гуариба  
Булез П. 31-33  
Буниа 178-178, 195, 339  
Бунт вещей 341  
  
Вагнер Р. 23, 36, 266  
Варрамунга 311  
Веберн А. 36  
Венера 237-238, 250, 276-277 337  
Вергилий 208  
Вернан Ж.П. 225  
Вероника (Волосы)  
Винту 284  
Влагалище зубастое 113  
Внутренности 229  
Вода (классификация) 202-205, 215-227  
Волк 121, 171, 273  
Вонючка (хорьковые) 150, 168, 171.

190, 191, 196, 256, 279, 334, 338, 339, 343  
 Ворон (птица) 225-226, 290, 334  
 Ворон (созвездие) 216-227, 228-232  
 Ворона 226  
 Выдра 93-94, 96, 103, 106, 167, 185, 222, 331, см.: Ариранха  
 Гавайи (острова) 341  
 Гавайю-пега-макако. см.: Орел-гарпия  
 Гавайю-реал, см.: Орел-гарпия  
 Гамба, см.: Двуутробка  
 Гарса, см.: Белая цапля  
 Геометрические (формы) 27, 304-308  
 Гиady 109, 116, 207, 210, 212, 214, 226, 337  
 Гидра (созвездие) 226  
 Глина (для изготовления гончарных изделий) 235-236  
 Гокко, см.: Курины  
 Голенастые 211  
 Голубка 41, 52, 112, 194-196, 289, см.: Йурити, Голубь  
 Голубь 112-113, 167, 193, 194-196, 238, см.: Голубка, Йурити  
 Гондурас 320  
 Гончарные изделия 234-236, 305-306  
 Гране М. 325  
 Грегуар 325  
 Греция 226  
 Гриб древесный 162, 169, 170  
 Гриф-стервятник, см.: Ястреб южно-американский  
 Гриф королевский 138, 156, 259  
 Грызун, см.: Агути, Капибара, Кролик, Пака, Преа, Крыса  
 Грязь 246-251, 254-256, 260  
 Гуарайю 121, 138, 303  
 Гуариба 43, 119-120, 125-126, 258, 259, 294  
 Гусеница 43  
 Д'Аламбер 272  
 Двуутробка 159-180, 194, 236-238, 255-257, 259, 266, 279, 309 325, 334, 343  
 Двуутробка водяная 166  
 Двуутробка с мехом 166  
 Дебюсси К. 36, 326  
 Декоративное искусство 27, 304-308  
 Делаваы 337  
 Дерево, дающее пищу 160-164, 176-180  
 Диатонический 265-266, 303-304  
 Диахрония, синхрония 86, 214, 229  
 Дидро 272  
 Диодор 325  
 Дионисий 226  
 Диосокореные, см.: Кара, Батат, Пого-дори

Дискретное (количество), см.: Непрерывность, прерывность; Интервалы  
 Дожди (распределение) 207-208, 214-241, рис.9  
 Доказательство посредством двуутробки 165, 175-176  
 Дыня 253  
 Дюмезиль Ж. 325, 340  
 Дюркгейм Э. 15  
 Дятел 190, 193-196, 278, 291, 301  
 Европа 272-274, 279, 285-286, 311-320  
 Египет 343  
 Енот-полоскун 75  
 Жаба 72, 74, 84, 121, 138, 156, 182, 250, 329, 339, 342, см.: Кунауару, Лягушка  
 Жаботи, см.: Черепаха земная  
 Женипа (генипа) 198, 296  
 Жесткокрылое водяное насекомое 331  
 Живопись наскальная 121, 130, 328-329  
 Жук навозный 343  
 Журавль 195  
 Засуха 184, 197, 205, 275-282, 294-295, 342  
 Затмение 272-274, 282-284, 285-286, 296, 312, 321  
 Звуки музыкальные 26-35, 281  
 Землеройка 166  
 Зимородок 287  
 Злак 319  
 Змея 99, 102-103, 106, 112, 122, 123, 150-153, 157, 166, 172, 212, 222, 226, 234, 237, 246, 247, 249, 250, 260, 287, 289, 293, 294, 296, 306-307, 331  
 Змея водяная 226, 248, 288  
 Зуни 230, 278, 280, 335  
 Ибис 248  
 Игуана 112, 113, 118, 122, 330, 334  
 Изольда  
 Имири 342  
 Имморальность 154-158, 180-186, 338  
 Иная 339  
 Инамбу 335  
 Инамбу-тин, см.: Инхамбу  
 Инга 253  
 Ингалик 283, 341  
 Интервалы 24-25, 29-32, 34, 54-58, 259-266, 295-296, 298-299, 303-310, 312, 321-324  
 Инфраструктура 58, 232, 314-316, 323  
 Инхамбу 81, 85, 182, 190, 194, 195, 246, см.: Инамбу, Куропатка

- Инцест 41-66, 81-83, 101-102, 272, 281-283, 296  
Ипурина 212  
Ирара 332  
Ирокезы 244-246  
Исключение при перечислении 257  
История 14, 17-18, 21-22, 143-144, 336  
Иуапиу, см.: Апу-и
- Йабиру, см.: Туййу  
Йайха, см.: Пака  
Йакамин 203  
Йакаре, см.: Крокодил  
Йаку 71, 73, 74, 288, 298  
Йамана 339  
Йао, см.: Йахо  
Йапим 334  
Йапу, см.: Буниа  
Йапуира 553  
Йаратака, см.: Вонючка  
Йатоба 49, 54, 61, 65, 68, 69, 125, 190  
Йахо 69, 70, 82, 82, 248  
Йиваро 150, 290, 340  
Йикарилла 193, 278  
Йуракара 329  
Йуратахи, см.: Козодой  
Йуримагауа 343  
Йурити 41, см.: Голубка, Голубь  
Йурук 147, 319
- Кавиде, см.: Преа  
Кагадо, см.: Черепаха земная  
Каддо 278  
Каинганг 196, 330, 334, 335  
Кайова 243  
Кайу 294-205, 253  
Калапуйя 52  
Кангамба, см.: Вонючка  
Канкан 203  
Кантианство 19-20, 294  
Капибара 288, 329, 332  
Кара 53, 253  
Карагуата 99  
Карикатура 323  
Каролины (острова) 218  
Катауба 171, 173  
Катита 166  
Катламет 52  
Каэтету 41, 69, 71, 74, 77, 82, 83-86, 94, 96, 97, 123, 127, 128, 194, 288, 299, см.: Свинья дикая  
Квакиутл 277  
Квуэйксада 71, 74, 82, 83, 84, 85, 86, 96, 127, 128, 129, 288, см.: Свинья дикая  
Кейро М.И. де 277  
Китайская живопись 28
- Киче 341  
Клапат 59  
Клевер 318  
Клеш 167, 172, 247, 260  
Клоп 167  
Клоп водяной 149  
Клубени 319  
Коасати 167, 168, 195  
Коата 259  
Коати 70, 74, 75  
Кобайе 126, 329  
Код (определение) 189, 201, 228, 231-232, 300  
Коды (чувственно воспринимаемые) 143-158, 159, 160, 164-165, 196, 197, 229, 237-241, 283, 284, 290, 307-308  
Козодой 124, 175  
Койот 319  
Колибри 41, 52, 114, 167, 193, 195, 196, 289, 334  
Колумбия 177, 328,  
Комадрейра, см.: Двухутробка  
Комар 279, 297, 338  
Конвульсии 244, 245  
Конкретная (музыка) 30, 33  
Копытные, см.: Каэтету, Свинья ди-кая, Молодой кабан, Квуэйксада  
Короткий, длинный (оппозиция) 85-87, 126-129  
Коста-Рика 333  
Косуля 138, см.: Оленевые  
Котиа, см.: Агути  
Кофа 178  
Краб 107, 222, 239  
Крапива 318  
Красота женская 110-112, 326  
Кратер 226  
Крики 147-158  
Кровь 64, 146-147, 173, 175, 198-200, 287, 290, 298, 301, 314  
Крокодил 74, 78, 109, 121, 169-170, 181, 190, 192-194, 196, 226, 239, 240, 252, 256, 305, 334  
Кролик 111, 170, 181, 335  
Крыса 127-128, 162-165, 177, 335  
Ксинадатау, см.: Канкан  
Кузнечик 42, 52, 168, 193, 195, 279, 335  
Куйубим 287, 335  
Культура, природа (оппозиция) 24-37, 120, 121, 130, 176, 235, 259-266, 299, 300, 323, 324  
Культура и общество 179, 180  
Куманагото 211  
Кунауару 250, 339, 342, см.: Жаба, Лягушка  
Купиуба 119

- Кураре 258, 294, 305, 310  
 Куриные, см.: Куйубим, Инхамбу, Иаку, Йахо, Макуко, Мутум, Куропатка, Курица водяная  
 Курица водяная 73, 74, 76  
 Куропатка, см.: Инхамбу 190, 193-196  
 Курупира 249-250  
 Кус 52  
 Кутия, см.: Сотиа  
  
 Лапландцы 312  
 Ласка 332, 343  
 Ленивец 204, 297, 299  
 Лес живой, лес мертвый 144-148  
 Лес, саванна 333  
 Лиана 61, 63, 65, 114, 153, 178, 195, 241, 246, 248, 259, 309, 326  
 Лилия водяная 337  
 Липкинд В. 21  
 Лис 165, 167, 236, 247, 290, 332, 335, 339  
 Литтре Э. 266  
 Лихорадка 244, 327  
 Личинка 122, 309  
 Лолака 284  
 Лук 318, 319  
 Лукреций 325  
 Лягушка 160, 166, 246, 250-251, 259, 295, см.: Жаба, Кунауру  
 Лягушка-древесница, см.: Жаба, Кунауру, Лягушка  
  
 Магуари 287, см.: Аист  
 Маис 102, 113-114, 124-125, 160-165, 165, 175, 178, 253, 255, 280, 281, 333, 334, 335  
 Майя 312, 343  
 Макака, см.: Обезьяна-капуцин  
 Макаксейра 162, 253  
 Макуко 82, 98  
 Малиновский Б. 36  
 Малларме С. 25  
 Мальчик заточенный 58-65, 317, 320, 321  
 Маммори, см.: Кузнецик  
 Мандан 211, 277, 314-315  
 Маниок 85, 124, 149, 153, 161, 162, 174-176, 180, 208, 210, 235, 253, 260, 334, 335, 342  
 Маримоно 120  
 Маритатака, см.: Вонючка  
 Маркизы (острова) 218  
 Марс 276-277  
 Математика 37  
 Меа 328  
 Мед 92-93, 99, 146, 229  
 Медведица (Большая) 214, 219  
 Медведь 231  
 Мексика 211, 272, 319, 332, 334, 341, 343  
 Меномини 137  
 Мескалери 278  
 Метафора 29, 148, 174-175, 176, 238-241, 256, 321-324  
 Методология 11-38, 60, 86, 96, 98, 106, 107, 109, 116, 117, 143, 144, 165, 176, 179, 189, 202, 217, 218, 228, 229, 239, 291-294, 320-324, 326, 336  
 Метонимия 29, 174, 175, 238-241, 256  
 Микмак 312  
 Млечный Путь 233, 234, 283  
 Многоцветные 52, 288-302, 304-308, см.: Цвета  
 Модос 58  
 Мойок 211  
 Молодой кабан 100, см.: Казтету, Свиная дикая, Квуэйксада  
 Молоко 174, 175, 257, 314, 333, 334  
 Монтанье-Наскапи 277  
 Монтень М. 343  
 Моро-моро, см.: Пчела  
 Моча 122, 132, 173, 185, 330, 334  
 Музыка 7, 22-38, 265-266  
 Мукура, см.: Двуутробка  
 Мура 327  
 Муравей 56, 100, 108, 124, 153, 167, 182, 183, 246  
 Муравьед 181-183, 288  
 Муреру брва 232  
 Мусум, см.: Пюпейре  
 Мутум 73, 74, 76, 82, 287, 298, 301, 335  
 Муха 169, 170, 237  
 Мысль объективированная 18-22  
 Мышь летучая 120, 121, 130, 328  
  
 Навахо 231  
 Намбу, см.: Инхамбу  
 Натшезы (Натчезы) 168, 195, 341  
 Небо (посещение) 138, 177, 309, 310  
 Немота и глухота 110-118, 132-135, 148-158, 271, 279-282, 285-290, 311, 312  
 Непрерывность, прерывность 24-26, 34-36, 54-58, 154, 211-215, 259-266, 303-310, 321-324  
 Низ, верх (оппозиция) 134, 277-280, 296, 297, 318, 320, 321  
 Нимуендау К. 277, 298  
 Ночь 151-155, 229, 233-235, 279-284, 304  
  
 Оазабака 287  
 Обвал 243-245

- Обезьяна 43, 119, 120, 123, 125-131, 162, 169, 190, 193-196, 252, 260, 306, 309, 310
- Обезьяна-капуцин 126, 246, 247, 252
- Обезьяна-ревун, см.: Обезьяна, Гуариба
- Обманщик 179, 290-295
- Овёс 318
- Овидий 179
- Огурец 319
- Ожерелья 304-305
- Ойибва 57-59, 325
- Океания 311
- Оленевые 43, 52, 53, 69, 74, 111, 119, 124, 136-138, 171, 230, 239, 288, 319, 328,
- Ольха 313
- Ономатопея 323-324
- Опоссум 167-169, 172, 173, 333, 337, см.: Двуутробка
- Орел 55, 118б 138, 244-246, 297-299, 302, 310, 340
- Орел-гарпия 52, 259, 297, 298, 301, 302
- Орел-рапино 301
- Орел-тавато 301
- Ориоль, см.: Буниа, Йапим, Йапу
- Орион 109, 116, 206-227, 276
- Оса 119, 222, 238, 275, 276, 291, 291, 294-297, 341, 342
- Отверстия (телесные) 106-130 , 132-134, 290-293
- Отравы (для охоты и рыбной ловли) 62, 63, 238, 242-266, 287-295, 303-307, 309, 310, 333
- Ояна 338
- Павлин (созвездие) 218
- Пака 82, 126-128, 288, 333
- Пакаму 218
- Паксиубинха 174
- Паку 220
- Паликур 208, 219
- Пальма 92, 207, 304
- Панама 330, 334
- Паресси 334
- Патака 219
- Пауни 277, 338
- Пекари, см.: Квуэйксада
- Пенис (длинный) 152
- Первенец 311-312
- Перепончатокрылые, см.: Оса, «Sun-bee»
- Перепончатопалые, см.: Утка-нырок
- Перу 192, 242, 273, 341, 342
- Питон 122-123
- Пиква 94
- Пиква, см.: Пикуи
- Пича 335
- Пипира 301
- Пирания 43, 53, 125, 205, 222, 230-232, 272
- Письменность 308
- Питье забродившее 145-148
- Платон 265
- Плеяды 109, 116, 153-154, 206-233
- Плиний 216
- Плутарх 269, 332, 343
- Погодори 52
- Погребение (двойное) 48, 60, 62, 64, 184-185
- Покомчи 312
- Полинезия 218, 230, 341
- Полужесткокрылые, см.: «Sun-bee»
- Помидор 319
- Пополь-вух 332, 342
- Попугай 98, 99, 104, 111-114, 117, 162, 211, 288, 289, 297, 298, 302
- Попугайчик 98, 211, 288, 297
- Последыш (брак) 313-314, 317-321
- Поэзия 26, 28-29
- Преа 125-126
- Призывы 147-158
- Псевдо-Эратосфен 226
- Птица-вонючка, см.: Буниа
- Птица-нырок 248
- Птица-рыболов 167
- Птица-труба, см.: Йакамин
- Птица-часы, см.: Инхамбу
- Птица «ши» 172
- Птицы (пение) 29, 325
- Пукапука 218
- Пума 111, 155, 171
- Пчела 120, 146, 211, 291, 294, 295
- Пюпейре 233
- Равель М. 36, 326
- Равноденствия (прецессия) 215, 223-225
- Радуга 156, 157, 233-266, 283, 287-310
- Рамо Ж.Ф. 29
- Растения (классификация) 61, 65
- Рвота 133, 320
- Ревун, см.: Гуариба
- Репа 318
- Речь 13, 14, 20, 21, 22, 27, 28, 31, 36, 37, 201, 202, 322-324
- Ригель 217
- Рикёр П. 20, 325
- Рис 162
- Ритуал 12, 275, 276, 320-322
- Род воробьиных, см.: Бунпа, Йапим
- Роман о Лисе 340
- Руку, см.: Уруку
- Руссо Ж.Ж. 206, 265, 266

Салезианцы (отцы) 12-13, 46-48, 49-51, 134, 135, 203, 204, 216-218  
 Саранча 168  
 Сарьема 110, 145-147, 155, 239, 333  
 Сахаптин 341  
 Свежий 186  
 Свинья дикая 68, 74, 84-98, 100-102, 104-107, 114, 128, 129, 155, 173, 198, 199, 203, 249, см.: Каэтету, Квуэйксада  
 Северная Америка 11, 18, 52, 59, 75, 137, 138, 146, 166, 167-169, 171, 192, 195, 211, 212, 230, 231, 234, 244-246, 273, 275, 278, 282-284, 286, 287, 312, 318, 319, 331, 334, 335, 337-338,  
 Свойственные отношения 50, 51, 71, 72, 88-96, 96-102  
 Сен-Виктор А. де 280  
 Серийная (музыка) 30-37  
 Серрано 284  
 Серьема, см.: Сарьема  
 Синекдоха 322—324  
 Синтаксис 232  
 Сипо амбе, сипо гуэмбе 334  
 Скарабей 312  
 Скот 248, 249  
 Скорпион (созвездие) 230  
 Скрытохвостые, см.: Курины  
 Слива дикая 178  
 Словарь 202, 231-233  
 Смех 92, 96, 106-130, 132-134  
 Собака 100, 172, 242, 248, 260, 327  
 Сова 104  
 Сожженный и гнилой, см.: Лес живой, лес мертвый  
 Созвездия 206-241, 12-18  
 Соко 287  
 Сокол 92, 100, 153, 155  
 Солнце и Луна 185, 242, 250, 255, 277-280, 282-284, 296, 312  
 Соловей 288  
 Сом 342  
 Сообщение (определение) 189, 201, 202, 300  
 Сорвейра 122  
 Спитцер Р. 280  
 Старший 317-321  
 Стаций 209  
 Стравинский И. 36, 303, 326  
 Страус, см.: Эму  
 Структурализм 34, 37, 97, 109, 143, 144, 189, 202, 232-233, 291, 292, 322-324, 336  
 Сукупира 53  
 Сукурипу 233  
 Сурукуа-ху 298

Сурура 196  
 Сырое, жареное, гнилое: *passim*  
 Табак 98-107, 151, 195, 331, 338  
 Таиассу, см.: Квуэйксада  
 Тайлор Э.Б. 325  
 Такана 251, 253, 341, 342  
 Таламанка 333  
 Таманако 211  
 Тангара-ху 298  
 Тапиеге 138  
 Тапир 43, 69, 70, 74, 82, 126, 138, 153, 154, 172, 177-180, 197-200, 212, 214, 230, 246-266, 288, 296, 328  
 Тапирапе 138  
 Тараумара 319  
 Таро 218  
 Тату-бола (броненосец) 54  
 Тату-бола до кампо (броненосец) 54  
 Тату-лисо (броненосец) 54  
 Тату-пеба (броненосец) 54  
 Тацит 273  
 Тева 211  
 Телескоп (созвездие) 217  
 Те Ману 218  
 Темба 138, 338, 341  
 Терена 138  
 Тикопиа 55-58  
 Тимбо, см.: Отрава  
 Тингуи 242  
 Тит Ливий 273  
 Тихий (океан) 218  
 Тишина, см.: Немота  
 Тошнота 279-280  
 Тристан и Изольда 266  
 Тростник (сахарный) 253  
 Туйуйу 247, 262  
 Тукан 52, 287, 301  
 Тукум 190-207  
 Тукунаре 171  
 Тунебо 329  
 Тупари 252, 254 -255  
 Тыква 162  
 Угорь, см.: Пюпейре  
 Удвоение 322, 323  
 Уж 343  
 Уичита 278  
 Умари 166, 167, 168, 174  
 Умутина 335  
 Уруку 49, 52, 63, 92, 102, 198, 306  
 Урутау, см.: Козодой  
 Утка-нырок 203  
 Фасоль 169, 253  
 Фёрс Р. 58  
 Филандр, см.: Двуутробка

- Филиппины (острова) 319  
 Философия 18-22, 34  
 Флориан Ж.Р. 159  
 Франклин А. 280
- Хаксли Ф. 133, 168  
 Хануноо 319  
 Херви (острова) 230  
 Хидатса 212  
 Хитчиги 171, 195  
 Хлебное дерево 218  
 Хлопок 92, 102, 327  
 Хопи 211  
 Хроматизм 52, 233-266, 283, 284, 303-310
- Цапля 219, 222, см.: Соко  
 Цвета 26-33, 265, 287-302, 304-308, см.:  
 Многоцветие  
 Цикада 182, 204
- Чайма 211  
 Червь 154, 173, 231, 248, 254, 309  
 Черепаха 122, 153, 155, 168-171, 211,  
 217, 219, 301, 302  
 Черепаха земная 48, 216, 306  
 Чехол для пениса 41, 48-51  
 Чинадатоа, см.: Канкан  
 Чипайа 138, 327, 337  
 Широки 168, 171, 195
- Шаванте 67  
 Шане 341  
 Шаривари 273, 274, 285, 286, 313, 320,  
 321  
 Шёнберг 29, 36  
 Шороти 138  
 Шукуру 146  
 Шум 27-33, 143-158, 196, 197, 271-282,  
 296, 299, 310-321, 310-311
- Элиан 226  
 Эму 239, 329  
 Эпидемия 62, 63, 64-66, 108, 109, 126,  
 132-142, 233-236, 243-266, 282-284,  
 303-310, 333  
 Эскимосы 231, 282-284, 235, 336  
 Этимология и смысл 87, 179, 192
- Юнгизм 59, 179  
 Юпитер 163, 237, 276, 277
- Ягуар 21, 48, 67-75, 76-78, 81-83, 87, 88,  
 90, 93, 97-100, 103, 104-108, 119-  
 130, 134-142, 144, 145, 155, 157,  
 162, 169-171, 179-184, 193, 194, 216,  
 217, 222, 240, 255, 262, 271, 282,  
 209, 299, 308, 326, 328, 334, 335
- Якобсон Р. 36, 322  
 Ямс 162  
 Ястреб 91, 112-113, 190-192, 239, 240,  
 Ястреб южноамериканский 367, см.:  
 Гриф-стервятник  
 Яшерца 42, 52, 65, 113, 157, 181, 190,  
 192, 193, 306, 330, 332
- Acridium cristatum*. См.: Кузнечик  
*Acrocomia*. См.: Пальмовое дерево  
*Alcedo sp.* См.: Зимородок  
*Alouatta sp.* См.: Гуариба (обезьяна)  
*Ardea brasiliensis*. См.: Цапля, Соко  
*Aquila*. См.: Орел  
*Astrocarium tucuma*. См.: Тукум  
*Astur sp.* См.: Орел-«таватто»  
*Ateles paniscus*. См.: Маримонно  
*Attalea speciosa*. См.: Акури
- Batrachoides surinamensis*. См.: Пакаму  
*Bowdichia virgilioides*. См.: Апи  
*Breu [Дерева] branco* (дерево)  
*Bixa orellana*. См.: Уруку
- Caiman niger*. См.: Крокодил  
*Caladium bicolor* (ароидные)  
*Caluromys philander* См.: Двухтрубка с  
 мхом  
*Cariama cristata* См.: Сарыма  
*Caryocar sp.* См.: Пикви  
*Cassicus cela*. См.: Япим  
*Cathartes urubu*. См.: Гриф-стервятник  
*Cavia aperea*. См.: Преа  
*Cebus sp.* См.: Обезьяна-капуцин  
*Cerchneis sparverios eidos*. См.: Орел-  
 «гарина»  
*Cercomys*. См.: Крыса  
*Chironectes minimus*. См.: Водяная дву-  
 трубка  
*Chorisia insignis* (дерево)  
*Cichla ocellaris*. См.: Тукунаре  
*Ciconia maguari*. См.: Аист, Магуари  
*Clusia grandifolia*. См.: Кофа  
*Coelogenys paca*. См.: Пака  
*Colymbus sp.* См.: Птица-нырок  
*Conepatus chilensis*. См.: Вонючка  
*Coragyps atratus foetens*. См.: Гриф-стер-  
 вятник  
*Couma utilis* См.: Сорвейра  
*Crax sp.* См.: Мутум  
*Crescentia*. См.: Тыквенная бутылка  
*Crotophaga ani*. См.: Птица «ши»  
*Crypturus strigulus*. См.: Инхамбу Relo-  
 gio, *Grypturus*  
*Cuica d'agua*. См.: Двухтрубка водяная
- Dahlstedtia* (ядовитое растение)



*Dasyprocta*. См.: Агути  
*Dasyprocta trilineatus*. См.: Тату-бола  
*Dicotyles torquatus*. См.: Каэтету, Сви-  
нья дикая  
*Didelphys (gen.)*. См.: Двуутробка

*Ectophasia* sp. См.: Муравей

*Felis concolor*. См.: Пума

*Felis onca*. См.: Ягуар

*Galinha do burgo*. См.: Канкан  
*Giganteus*. См.: Гигантский броненосец  
*Glaucidium*. См.: Сова  
*Goele* (Гозель) *C. H. de* (обсуждаемый)  
*Goupia glabra*. См.: Купиуба  
*Gralha azul* (птица —)  
*Gypsurus, crypturus*. См.: Йахо (птица —)

*Hoplias malabaricus*. См.: Патака  
*Hydrochoerus capibara*. См.: Капибара  
*Hyla venulosa*. См.: Кунауару  
*Hymenea courbaril*. См.: Йабота  
*Hypomorphnus urubitinga urubitinga*. См.:  
Орел-«тавата»

*Iriartella sebigeri*. См.: Паксиубинха

*Labiatus*. См.: Квуэйксада, Свинья ди-  
кая  
*Lagenaria*. См.: Тыквенная бутылка  
*Leptoptila sp.* См.: Голубка, Йуриги, Го-  
лубь  
*Lythraea sp.* См.: Арозейра

*Mãe de lua*. См.: Козодой  
*Marmosa pusilla*. См.: Катита  
*Marsupialia*. См.: Двуутробка  
*Maximiliana regia*. См.: Инайя  
*Memphitis mephitis, suffocans*. См.: Во-  
нючка  
*Microdactylus cristatus*. См.: Сарьема  
*Morphus guianensis*. См.: Орел-гарпия  
*Mycteria mycteria*. См.: Туйуйу  
*Myopsitta monachus*. См.: Попугайчик  
*Myrmecophaga jubata*. См.: Муравьед

*Nasua socialis*. См.: Коати

*Nicotiana*. См.: Табак  
*Nomonyx dominicus*. См.: Утка-нырок

*Enocarpus bacaba*. См.: Бакаба

*Orbignia sp.* См.: Бабассу

*Ormosia sp.* См.: Апи

*Oslinops sp.* См.: Буниа

*Paulinia* (растение)

*Pecari*. См.: Квуэйксада

Pecker J.C.

*Pénélope sp.* См.: Куйубим

*Peromyscus domestica*. См.: Катита

*Philodendron sp.* См.: Сипо амбе

*Polyborus plancus*. См.: Сокол

*Poraqueiba sericea*. См.: Умари

*Prionoxystus heptaphyllum*. См.: Breu bran-  
co (кустарник)

*Psophia crepitans*. См.: Йакамин

*Pterodon pubescens*. См.: Апи

*Pteronotus brasiliensis*. См.: Апиранха,  
Выдра

*Raposa*. См.: Лис

Rivière G.H.

*Schinus molle, terebinthifolius*. См.: Аро-  
эйра

*Sciadeichthys*. См.: Имири

*Serlanis* (ядовитое растение)

*Serrasalmus gen.* См.: Пирания

*Silurus sp.* См.: Сом

*Spizaetus*. См.: Орел-гарпия  
«Sun bee»

*Tayassu tayacu*. См.: Каэтету

*Tayara sp.* См.: Ирапа

*Tephrosia* (ядовитое растение)

*Thrasaetus harpyia*. См.: Орел-гарпия

*Tinamus sp.*

*Uroleuca cristatella*. См.: Gralha azul

«Wamong-bee». См.: «Sun-bee»

# Библиография

## Список основных сокращений

- ARBAE — Annual Report of the Bureau of American Ethnology.  
BBAE — Bulletin of the Bureau of American Ethnology.  
Colb. — Colbacchini, A.  
E.B. — Albisetti, C., e Venturelli, A.J.: Enciclopédia Boróro. Campo Grande, 1962.  
HSAI — Handbook of South American Indians.  
JAFI — Journal of American Folklore.  
K.G. — Koch-Grünberg, Th.  
L.-S. — Lévi-Strauss, C.  
Nim. — Nimuendaju, C.  
RIHGB — Revista do Instituto Historico Geographico Brasileiro.  
RMDLP — Revista del Museo de la Plata.  
RMP — Revista do Museu Paulista.  
UCPAAE — University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.  
V.G. — Van Gennep, A.

ABBEVILLE, Claude d':

*Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, 1614.

ABREU, J. Capistrano de:

*Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauas*, Rio de Janeiro, 1914.

AHLBRINCK, W.

«Encyclopaedie der Karaiben», *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, afdeling Letterkunde Nieuwe Reeks Deel 27*, I, 1931 (trad. française par Doude van Herwijnen, miméogr. Paris, 1956).

ALBISETTI, C.:

«Contribuições missionárias», *Publicações da Sociedade brasileira de antropologia e etnologia*, n<sup>os</sup> 2-3, Rio de Janeiro, 1948.

Cf. aussi: Colbacchini (3), et: E.B. (Enciclopédia Boróro).

AMORIM, A. B. de:

«Lendas em Nheéngatu e em Portuguez», RIHGB, t. 100, vol. 154 (2<sup>e</sup> de 1926), Rio de Janeiro, 1928.

ANDERSEN, J. C.:

*Myths and Legends of the Polynesians*, London, 1928.

AUGUSTINOS :

«Relación de idolatria en Huamachuco por los primeros — », *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Peru, t. II), Lima, 1918.

BALDUS, H.:

(1) *Ensaio de Etnologia Brasileira*, São Paulo, 1937.

(2) *Lendas dos Indios do Brasil*, São Paulo, 1946.

(3) «Lendas dos indios Tereno», RMP, n.s., vol. 4, 1950.

(4) Ed.: *Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringersgeschichten Ursprungs-sagen und Märchen brasilianischer Indianer*, Kassel, 1958.

BANNER, H.:

(1) «Mitos dos indios Kayapo», *Revista de Antropologia*, vol. 5, n<sup>o</sup> 1, São Paulo, 1957.

(2) «O Indio Kayapo em seu acampamento», *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n.s., n<sup>o</sup> 13, Belém, 1961.

- BARBEAU, M.:  
«Huron-Wyandot Traditional Narratives», *National Museum of Canada, Bull. No. 165, Anthropol. Series No. 47*, Ottawa, 1960.
- BASTIDE, R.:  
«La Nature humaine: le point de vue du sociologue et de l'ethnologue», *La Nature humaine, actes du XI<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française* (Montpellier, 4-6 septembre 1961), Paris, 1961.
- BATES, H. W.:  
*The Naturalist on the River Amazon*, London, 1892.
- BAUDELAIRE, Ch.:  
«Richard Wagner et *Tannhäuser* à Paris», *Œuvres complètes, éd. de la Pléiade*, Paris, 1961.
- BEAGLEHOLE, E. and P.:  
«Ethnology of Puka-Puka», *B.P. Bishop Museum, Bull. 150*, Honolulu, 1938.
- BECHER, H.:  
«Algumas notas sobre a religião et a mitologia dos Surára», *RMP*, n.s., vol. II, São Paulo, 1959.
- BECKWITH, M. W.:  
«Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies», *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 32, New York, 1938.
- BENVENISTE, E.:  
«Communication animale et langage humain», *Diogenes*, I, Paris, 1952.
- BOAS, F.  
(1) «The Central Eskimo», *6th ARBAE* (1884-1885), Washington, D.C., 1888.  
(2) «Tsimshian Mythology», *31st ARBAE* (1909-1910), Washington, D.C., 1916.
- BORBA, T. M.  
*Atualidade Indígena*, Curitiba, 1908.
- BOTELHO DE MAGALHÃES, A.:  
*Impressões da Comissão Rondon*, Rio de Janeiro, s.d. [1921].
- BOULEZ, P.:  
Art. «Série», *Encyclopédie de la musique*, 3 vol., Paris, 1958-1961.
- BRETT, W. H.:  
Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana, London, s.d. [1880].
- BUNZEL, R. L.:  
«Introduction to Zuñi Ceremonialism», *47th ARBAE* (1929-1930), Washington, D.C., 1932.
- BUTT, A.:  
«Réalité et idéal dans la pratique chamanique», *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol. 2, n° 3, 1962.
- CADOGAN, L.:  
«Ayu Rapita. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá», *Antropologia no. 5, Boletim no. 227*. Universidade de São Paulo, 1959.
- CAMPANA, D. del:  
«Contributo all'Etnografia dei Matacco», *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, vol. 43, fasc. 1-2. Firenze, 1913.
- CARDUS, J.:  
*Las misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona, 1886.
- CARTER, T. D.:  
«The Opossum — Our only Pouched Mammal», *Natural History*, vol. 56, n° 4, New York, 1957.

- CASPAR, F.:  
 (1) «Some Sex Beliefs and Practices of the Tupari Indians (Western Brazil)», *RMP*, n.s., vol. 7, São Paulo, 1953.  
 (2) «Puberty Rites among the Tupari Indians», *RMP*, n.s., vol. 10, São Paulo, 1956-1958.
- CAVALCANTI, A. :  
*The Brazilian Language and its Agglutination*, Rio de Janeiro, 1883.
- CHAPMAN, J. W.:  
 «Ten'a Texts and Tales from Anvik, Alaska», *Publ. of the Amer. Ethnol. Society*, vol. 6, Leyden, 1941.
- CHERMONT DE MIRANDA, V. de:  
 «Estudos sobre o Nheêngatù», *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 54 (1942), Rio de Janeiro, 1944.
- CHRISTIAN, F. W.:  
*The Caroline Islands*, London, 1899.
- COLBACCHINI, A.:  
 (1) *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro, 1919.  
 (2) *I Boróros Orientali «Orarimugudoge» del Matto Grosso, Brasile*, Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco, (1), Torino, s.d. [1925].  
 (3) Cf. titre suivant:
- COLBACCHINI, A. et ALBISETTI, C.:  
*Os Boróros Orientais*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1942.
- COLL, P. C. van:  
 «Contes et légendes des Indiens de Surinam», *Anthropos*, vol. 2 et 3, 1907-1908.
- CONKLIN, H. C.:  
*The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*, Doctoral Dissertation, Yale University 1954 (microfilm).
- CORNYN, J. H.:  
 «Ixcit Cheel», *The Maya Society Quarterly*, vol. I, n° 2, Baltimore, 1932.
- CORY, H. :  
 «Jando, II», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 78, nos 1-2 (1948), London, 1951.
- COUDREAU, H.:  
*Voyage au Tapajoz, 1895-1896*, Paris, 1897.
- COUTINHO DE OLIVEIRA, J. :  
*Lendas Amazonicas*, Pará, 1916.
- COUTO DE MAGALHÃES, J. V.:  
*O Selvagem*, Rio de Janeiro, 1876.
- CREVAUX, J.:  
*Voyages dans l'Amérique du Sud*, Paris, 1883.
- CROCKER, W. H.:  
 «The Canela since Nimuendaju: A Preliminary Report on Cultural Change», *Anthropological Quarterly*, vol. 34, n° 2, Washington, D. C., 1961.
- CRUZ, M.:  
 (1) «Dos nomes entre os Bororos », *RIHGB*, vol. 175 (1940). Rio de Janeiro 1941.  
 (2) «Mitologia borora», *Revista do Arquivo Municipal*, vol. 91, São Paulo, 1943.
- DAVILA, F.:  
 «Relación de idolatrias en Huarochiri», *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Peru, t. II), Lima. 1918.

- DIETERLEN, G. et CALAME-GRIAULE, G. :  
«L'Alimentation dogon», *Cahiers d'Études africaines*, n° 3, Paris, 1960.
- DIETSCHY, H.:  
«Das Häuptlingswesen bei den Karaja», *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, XXV, Hamburg, 1959.
- DORSEY, G. A.:  
«Traditions of the Skidi Pawnee», *Memoirs of the American Folklore Society*, Boston-New York, 1904.
- DREYFUS, S.:  
*Les Kayapo du Nord. Contribution à l'étude des Indiens Gê*, Paris-la Haye, 1963.
- DU BOIS, C.:  
«Wintu Ethnography», *UCPAAE*, vol. 36, n° 1, Berkeley, 1935.
- DUMÉZIL, G.:  
«Déesses latines et mythes védiques», *Collection Latomus*, vol. XXV, Bruxelles, 1956.
- DURKHEIM, E.:  
*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1925.
- E.B.:  
Albisetti, C., e Venturelli, A. J., *Enciclopédia Bororo*, vol. I, Campo Grande, 1962.
- EHRENREICH, P.:  
«Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens», *Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde*, t. II, Berlin, 1891. Trad. portugaise par E. Schaden in: *RMP*, n.s., vol. 2, 1948.
- ELMENDORF, W. W.:  
«The Structure of Twana Culture», *Research Studies, Monographic Supplement no. 2*, Washington State University, Pullman, 1960.
- 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, Mass., 1922.  
(3) «The Central Caribs», *The University of Pennsylvania, The University Museum, Anthropological Publications*, vol. 10, Philadelphia, 1924.
- FENTON, W. N.:  
«The Iroquois Eagle Dance», *BBAE* 156, Washington, D.C., 1953.
- FIRTH, R.:  
*We. The Tikopia*, New York-Chicago, 1936.
- FORTIER-BEAULIEU, P. :  
(1) *Mariages et noces campagnardes*, Paris, 1937.  
(2) *Enquête sur le charivari*, ms. déposé au Musée national des Arts et Traditions populaires.
- FRACHTENBERG, L. J.:  
«Alsea Texts and Myths», *BBAE* 67, Washington, D.C., 1920.
- FRANKLIN, A.:  
*La Vie privée d'autrefois. Les Repas*, Paris, 1889.
- FRAZER, J. G.:  
(1) «The Silent Widow», *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908.  
(2) *Totemism and Exogamy*, 4 vol., London, 1910.  
(3) *Folk-Lore in the Old Testament*, 3 vol., London, 1919.

- FREISE, F. W.:  
«Plantas Medicinaes Brasileiras», *Boletim de Agricultura*, vol. 34, São Paulo, 1933.
- FRIGOUT, A.:  
Communication personnelle (déc. 1962).
- FRIKEL, P.:  
(1) «Kamani. Costumes e Preceitos dos Indios Kachúyana a respeito do curare», *RMP*, n.s., vol. 7, São Paulo, 1953.  
(2) «Agricultura dos Indios Mundurucu», *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., *Antropologia*, n° 4, Belém, 1959.
- GAYTON, A. H. et NEWMAN, S. S.:  
«Yokuts and Western Mono Myths», *Anthropological Records*, 5, 1, Berkeley, 1940.
- GENNEP, A. VAN  
*Manuel de Folklore français contemporain*, 9 vol., Paris, 1946-1958.
- GILLIN, J.:  
«The Barama River Caribs of British Guiana», *Papers of the Peabody Museum*, vol. 14, n° 2, Cambridge, Mass., 1936.
- GILMORE, R. M.:  
«Fauna and Ethnozoology of South America», in: *HSAL*, vol. 6, *BBAE* 143, Washington, D.C., 1950.
- GIMBUTAS, M.:  
«Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art», *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 49, New York, 1958.
- GOEJE, C. H. de:  
«Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries», *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44, Leiden, 1943.
- GRUBB, W. Barbrooke:  
*An Unknown People in an Unknown Land*, London, 1911.
- GUALLART, J. M.:  
«Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañon», *Peru Indigena*, vol. 7, n°s 16-17, Lima, 1958.
- GUBERNATIS, A. de:  
*Zoological Mythology or the Legends of Animals*, 2 vol., London, 1872.
- GUMILLA, J.:  
*Historia natural... del Rio Orinoco*, 2 vol., Barcelona, 1791.
- GUSINDE, M.:  
(1) *Die Feuerland-Indianer*, 3 vol., Mödling bei Wien, 1931-1939.  
(2) Compte-rendu de: Murphy, R.F., «Mundurucu Religion», *Anthropos*, vol. 55, fasc. 1-2, 1960.
- HAILE, Father B. and WHEELWRIGHT, M. C.:  
*Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite*. Navajo Religion Series. vol. 3, Santa Fé., N.M., 1949.
- HAMILTON Jr., W. J.:  
«Success Story of the Opossum», *Natural History*, vol. 72, n° 2, New York, 1962.
- HANDY, E.S. Craighill:  
«The Native Culture in the Marquesas», *B.P. Bishop Museum. Bull.* 9, Honolulu, 1923.
- HANDY, E. S. Craighill and PUKUI, M. Kawena:  
«The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i», *The Polynesian Society*, Wellington, N.Z., 1958.

- HARRINGTON, J. P.:  
«The Ethnogeography of the Tewa Indians» *29th ARBAE* (1907-1908), Washington, D.C., 1916.
- HARTMANN, C.:  
«Traditional Belief concerning the Generation of the Opossum», *JAFI*, vol. 34, n° 133, 1921.
- HARTT, Ch. F.:  
*Os Mitos Amazônicos da Tartaruga*, tradução e notas de L. da Camara Cascudo, Recife, 1952.
- HASTINGS, J. ed.:  
*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol. New York, 1928.
- HEIZER, R. F.:  
«Domestic Fuel in Primitive Society», *Journ. of the Royal Anthropol. Inst.*, vol. 93, pt. 2, 1963.
- HENRY, J.:  
*Jungle People. A Kaingáng tribe of the Highlands of Brazil*, New York, 1941.
- HISSINK, K. und HAHN, A.:  
*Die Tacana, I. Erzählungsgut*, Stuttgart, 1961.
- HOEHNE, F. C.:  
*Botânica e agricultura no Brasil (seculo 16)*, São Paulo, 1937.
- HOFFMANN-KRAYER, E.:  
*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 9, Berlin, 1941.
- HOHENTHAL, W.:  
«Notes on the Shucurú Indians of... Pernambuco, Brazil», *RMP*, n.s., vol. 8, São Paulo, 1954.
- HOLMER, N. M. and WASSEN, H.:  
*Muu-Igala or the Ways of Muu. A Medicine Song from the Cunas of Panama*, Göteborg, 1947.
- HURAU, J. :  
«Les Indiens de la Guyane française», *Nieuwe West-Indische Gids* 42, The Hague, 1963.
- HUXLEY, F.:  
*Affable Savages*, London, 1956.
- IHERING, R. von:  
*Dicionário dos animais do Brasil*, São Paulo, 1940.  
(N.-B. — Nous citons parfois d'après la première version de cet ouvrage, parue sous le même titre dans le: *Boletim de Agricultura*, São Paulo, 1931-1938.)
- IM THURN, E. F.:  
*Among the Indians of Guiana*, London, 1883.
- JAKOBSON, R.:  
(1) *Selected Writings. I. Phonological Studies*, 'S-Gravenhage, 1962.  
(2) *Essais de Linguistique générale*, Paris, 1963.
- KARSTEN, R.:  
(1) «Mitos de los Indios Jibaro (Shuara) del Oriente del Ecuador», *Boletín de la Sociedad ecuatoriana de estudios históricos americanos*, n° 6, Quito, 1919.  
(2) «The Head-Hunters of Western Amazonas», *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum*, t. 7, n° 1. Helsingfors. 1935.
- KEMPF, F. V.:  
«Estudo sobre a Mitologia dos Índios Mundurucus». *Arquivos do Museu Paraense*, vol. 4. Curitiba, 1944-1945.

KOPCH-GRÜNBERG, Th. :

(o) *Anfänge der Kunst im Urwald*, Berlin, 1905.

(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.

KOZAK, V.:

«Ritual of a Bororo Funeral», *Natural History*, vol. 72, n° 1. New York, 1963.

KRAUSE, F.:

*In den Wildnissen Brasiliens*, Leipzig, 1911.

KRUSE, A.:

(1) «Mundurucú Moieties», *Primitive Man*, vol. 8, 1934.

(2) «Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú», *Anthropos*, t. 41-44, 1946-1949.

(3) «Karusakaybë, der Vater der Mundurukú», *Anthropos*, t. 46, 1951 et 47, 1952.

(4) «Pura, das Höchste Wesen der Arikéna», *Anthropos*, vol. 50, fasc. 1-3, 1955.

LEHMANN-NITSCHKE, R.:

(1) «La Astronomia de Los Matacos», *RMDLP*, t. 27 (3<sup>e</sup> série, t. 3), Buenos Aires, 1923.

(2) «La Astronomia de los Vilelas», *RMDLP*, t. 28 (3<sup>e</sup> série, t. 4), Buenos Aires, 1924-1925.

(3) «La Constelación de la Osa Mayor», *RMDLP*, t. 28 (3<sup>e</sup> série, t. 4), Buenos Aires, 1924-1925.

(4) «La Astronomia de los Tobas», *RMDLP*, t. 27 (3<sup>e</sup> série, t. 3), Buenos Aires, 1923.

(5) «La Astronomia de los Tobas (segunda parte)», *RMDLP*, t. 28 (3<sup>e</sup> série, t. 4), Buenos Aires, 1924-1925.

LÉRY, Jean de:

*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, éd. Gaflarel, 2 vol., Paris, 1880.

LÉVI-STRAUSS, C.:

(o) «Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo», *Journal de la Société des Américanistes*, n.s., t. XVIII, fasc. 2, Paris, 1936.

(1) «Tribes of the right bank of the Guaporé River», in: *HSAL BBAE 143*, 7 vol., Washington, D.C., 1946-1959.

(2) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

(3) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

(4) «The Family», in: H. L. Shapiro, ed., *Man, Culture and Society*, New York, 1956.

(5) *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.

(6) «La Geste d'Asdiwal», *École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, Annuaire (1958-1959), Paris, 1958.

(7) *Leçon Inaugurale* faite le mardi 5 janvier 1960 (Collège de France, chaire d'Anthropologie Sociale), Paris 1960.

(8) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

(9) *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

LIMBER, D. Nelson:

«The Pleiades», *Scientific American*, vol. 207, n° 5, 1962.

LIPKIND, W. :

(1) «Caraja Cosmography», *JAFI*, vol. 53, 1940.

(2) «The Caraja», in: *HSAL BBAE 143*, 7 vol., Washington, D.C., 1946-1959.

LUKESCH, A.:

(1) «Über das Sterben bei den nördlichen Kayapó-Indianern», *Anthropos*, vol. 51, fasc. 5-6, 1956.



(2) «Bepkororôti, eine mythologische Gestalt der Gorotire-Indianer», *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, vol. 7, Band 2, n° 1-4, Wien, 1959.

MACIEL, M.:

*Elementos de Zoologia geral e descritiva de accordo com a fauna brasileira*, Rio de Janeiro-Paris, 1923.

MAGALHÃES, B. de:

«Vocabulário da língua dos Bororos-Coroados do Estado de Mato-Grosso», *RIHGB*, t. 83 (1918), Rio de Janeiro 1919.

MAGALHÃES, A. A. Botelho de:

*Impressões da Comissão Rondon*, 5ª éd., São Paulo, 1942.

MAHR, A. C.:

«Delaware Terms for Plants and Animals in the Eastern Ohio Country: A Study in Semantics», *Anthropological Linguistics*, vol. 4, n° 5, Bloomington, 1962.

MAYERS, M.:

*Pocomchi Texts*, University of Oklahoma, Norman, 1958.

MÉTRAUX, A.:

(1) *La Religion des Tupinamba*, Paris, 1928.

(2) «Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano», *RMDLP*, t. 23, Buenos Aires, 1932.

(3) «Myths and Tales of the Matakó Indians», *Ethnological Studies*, 9, Göteborg, 1939.

(4) «A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance», *JAFL*, vol. 56, 1943.

(5) «Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco», *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 40, Philadelphia, 1946.

(6) «The Botocudo», in: *HSAL, BBAE 143*, 7vol., Washington, D.C., 1946-1959.

(7) «Ensayos de Mitología comparada sudamericana», *América Indígena*, vol. 8, n° 1, Mexico, 1948.

(8) «Mythes et Contes des Indiens Cayapo (Groupe Kuben-Kran-Kegn)», *RMP*, n.s., vol. 12, São Paulo, 1960.

MONTOYA, A Ruiz de:

*Arte, vocabulario, tesoro y catacismo de la lengua Guaraní (1640)*, Leipzig, 1876.

MOONEY, J.:

«Myths of the Cherokee», *19th ARBAE*, Washington, D.C., 1898.

MURPHY, R. F.:

(1) «Mundurucú Religion», *UCPAAE*, vol. 49, n° 1, Berkeley-Los Angeles, 1958.

(2) *Headhunter's Heritage*, Berkeley-Los Angeles, 1960.

MURPHY, R. F. and QUAIN, B.:

«The Trumai Indians of Central Brazil», *Monographs of the American Ethnological Society*, 24, New York 1955.

NANTES, Martin de:

*Relation Succinte et Sincère*, etc. Quimper, s.d. [1706].

NELSON, E. W.:

«The Eskimo about Bering Strait», *18th ARBAE*, Washington D.C., 1899.

NIMUENDAJU, C.:

(1) «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani», *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 46, 1914.

(2) «Sagen der Tembê-Indianer», *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, 1915.

(3) «Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer», *Anthropos*, vol. 14-15, 1919-1920 et 16-17, 1921-1922.

(4) «Os Índios Parintintin do rio Madeira», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 16, Paris, 1924.

- (4a) «Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn» Göteborgs Kungl. Vetenskapsoch Vitterhets-Samhälles Handligar, Fjärde Följden, Band 31, n° 2, 1926.
- (5) «The Apinayé», *The Catholic University of America, Anthropological Series*, n° 8, Washington, D.C., 1939.
- (6) «The Šerente», *Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, vol. 4, Los Angeles 1942.
- (7) «Šerenté Tales», *JAFL*, vol. 57, 1944.
- (8) «The Eastern Timbira», *UCPAE*, vol. 41, Berkeley-Los Angeles, 1946.
- (9) «Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil», *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 2, n° 1, 1946.
- (10) «The Mura and Pirahá», in: *HSAI, BBAE 143*, 7 vol., Washington D.C., 1946-1959.
- (11) «The Cawahib, Parintintin, and their Neighbors», in: *HSAI, BBAE 143*, 7 vol., Washington, D.C., 1946-1959.
- (12) «The Tucuna», in: *HSAI, BBAE 143*, 7 vol., Washington, D.C., 1946-1959.
- (13) «The Tukuna», *UCPAE*, vol. 45, Berkeley-Los Angeles, 1952.
- (14) «Apontamentos sobre os Guarani», trad. et notas de Egon Schaden. *RMP*, n.s., vol. 8, São Paulo, 1954.
- NINO, B. de:  
*Etnografia chiriguana*, La Paz, 1912.
- NORDENSKIÖLD, E. :  
(1) *Indianerleben. El Gran Chaco*. Leipzig, 1912.  
(2) *Indianer und Weisse in Nordostbolivien*, Stuttgart, 1922.
- OGILVIE, J. :  
«Creation Myths of the Wapisiana and Taruma, British Guiana», *Folk-Lore*, vol. 51, London, 1940.
- OLIVEIRA, C. E. de:  
«Os Apinagé do Alto Tocantins», *Boletim do Museu Nacional*, vol. 6, n° 2, Rio de Janeiro, 1930.
- OLIVEIRA, J. F. de:  
«The Cherente of Central Brazil», *Proceedings of the 18th Congress of Americanists*, London, 1912, Part II, London, 1913.
- [OLIVEIRA, de] Feliciano, J.:  
«Os Cherentes», *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*, São Paulo, 1918.
- ORICO, O.:  
(1) *Mitos Amerindios*, 2° éd., São Paulo, 1930.  
(2) *Vocabulario de Crendices Amazonicas*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1937.
- OSBORN, H.:  
«Textos Folkloricos Guaraó II», *Antropologica*, 10, Caracas, 1960.
- OSGOOD, C.:  
«Ingalik Social Culture», *Yale University Publ. in Anthropology*, vol. 53, New Haven, 1958.
- OVIDE:  
*Les Métamorphoses*.
- PALAVECINO, E.:  
«Takjuaj. Un personaje mitológico de los Mataco», *RMDLP*, n.s., n° 7, *Antropologia*, t. I, Buenos Aires, 1936-1941.
- PARSONS, E. C.:  
(1) «Zuni Tales», *JAFL*, vol. 43, 1930.  
(2) *Pueblo Indian Religion*, 2 vol., Chicago, 1939.

- PEREIRA, Nunes:  
*Bahira e suas experiências*, Edição popular, Manaus, 1945.
- PIERINI, F. :  
 «Mitología de los Guarayos de Bolivia», *Anthropos*, vol. 5, 1910.
- PISO, G. et MARCGRAVI DE LIEBSTAD, G.:  
*Historia naturalis Brasiliae*, etc., Lugd. Bat. et Amsterdam, 1648.
- PITOU, L. A.:  
*Voyage à Cayenne, dans les deux Amériques et chez les anthropophages*, 2 vol., 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1807.
- PLUTARQUE :  
 «De Isis et d'Osiris», *Les Œuvres morales de —*, trad. Amyot, 2 vol., Paris, 1584.
- POMPEU SOBRINHO, Th. :  
 «Lendas Mehim», *Revista do Instituto do Ceará*, vol. 49, Fortaleza, 1935.
- PORÉE-MASPERO, E. :  
*Cérémonies privées des Cambodgiens*, Pnom-Penh, 1958.
- PREUSS, K. Th.:  
 (1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vol., Göttingen, 1921-1923.  
 (2) *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen mit Beobachtungen unter mexikanischen Indianern*, 3 vol., Leipzig, 1912.
- QUICHERAT, L.:  
*Thesaurus Poeticus Linguae Latinae*. Paris, 1881.
- RAYNAUD, G.:  
*Les Dieux, les héros et les hommes de l'ancien Guatemala*, Paris, 1925.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.:  
*Los Kogi*, 2 vol., Bogota, 1949-1950 et 1951.
- RHODE, R.:  
 «Einige Notizen über den Indianerstamm der Terenos», *Zeit. d. Gesell. f. Erdkunde zu Berlin*, vol. 20, 1885, p. 404-410.
- RIBEIRO, D.:  
 (1) «Religião e Mitologia Kadiueú», *Serviço de Proteção aos Índios*, Publ. n° 106, Rio de Janeiro, 1950.  
 (2) «Notícia dos Ofaié-Chavante», *RMP*, n.s., vol. 5, São Paulo, 1951.
- RIBEIRO, D. et B.G.:  
*Arte plumaria dos índios Kaapor*, Rio de Janeiro, 1957.
- RINK, H.:  
*Tales and Traditions of the Eskimo*. Edinburgh-London, 1875.
- RIVET, P. et ROCHEREAU, H. J.:  
 «Nociones sobre creencias usos y costumbres de los Carios del Occidente de Antioquia», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 21, Paris, 1929.
- ROCHEREAU, H. J.:  
 «Los Tunebos. Grupo Unkasia», *Revista Colombiana de Antropologia*, vol. 10, Bogota, 1961.
- RODRIGUES, J. Barbosa:  
 «Poranduba Amazonense», *Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro*, vol. 14, 1886-1887, fasc. 2, Rio de Janeiro, 1890.
- RONDON, C. M. da Silva:  
 «Esbôço gramatical e vocabulário da lingua dos Índios Borôro», *Publ. n° 77 da Comissão... Rondon. Anexo 5. etnografia*, Rio de Janeiro, 1948.
- ROTH, W. E.:  
 (1) «An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians», *30th ARBAE* (1908-1909), Washington. D.C., 1915.

- (2) «An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians», 38th ARBAE (1916-1917), Washington, D.C., 1924.
- ROUGET, G.:  
«Un Chromatisme africain», *L'Homme. Revue française d'Anthropologie*, t. 1, n° 3, Paris, 1961.
- RUSSELL, F.:  
«The Pima Indians», 26th ARBAE (1904-1905), Washington, D.C., 1908.
- RYDEN, S.:  
«Brazilian Anchor Axes», *Etnologiska Studier* 4, Göteborg, 1937.
- SAHAGUN, B. de:  
*Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. In 13 parts: transl. by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble, Santa Fé., N.M., 1950-1963.
- SAINTYVES, P.:  
«Le Charivari de l'adultère et les courses à corps nus», *L'Ethnographie*, Paris, 1935.
- SAMPAIO, T.:  
«Os Kraôs do Rio Preto no Estado da Bahia», *RIHGB*, vol. 75 (1912), Rio de Janeiro, 1913.
- SANTA-ANNA NERY, F. J. de:  
*Folk-lore brésilien*, Paris, 1889.
- SCHADEN, E.:  
(1) «Fragmentos de mitologia Kayuá», *RMP*, n.s., vol. 1, São Paulo, 1947.  
(2) «A Origem e a posse do fogo na mitologia Guarani», *Anais do 31 Congr. Intern. de Americanistas*, São Paulo, 1955.  
(3) *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*, Rio de Janeiro, 1959.
- SCHOMBURGK, R.:  
*Travels in British Guiana 1840-1844*. Transl. and Edit. by W. E. Roth, 2 vol., Georgetown, 1922.
- SCHULTZ, H.:  
«Lendas dos índios Krahó», *RMP*, n.s., vol. 4, São Paulo, 1950.
- SELER, E.:  
*Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vol., n. ed. Graz, 1961.
- SIMPSON, G. G.:  
«A Carib (Kamarakoto) Myth from Venezuela», *JAFI*, vol. 57, 1944.
- SPECK, F. G.:  
«Catawba Texts», *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 24, New York, 1934.
- SPENCER, R. F.:  
«The North Alaskan Eskimo», *BBAE* 171, Washington, D.C., 1959.
- SPENCER, B. and GILLEN, F. J.:  
*The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.
- SPITZER, L.:  
«Patterns of Thought and of Etymology. I. Nausea > of (> Eng.) Noise», *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. 1, n° 3, New York, 1945.
- STEINEN, K. von den:  
(1) «"Plejadén" und "Jahr" bei Indianern des nordöstlichen Südamerikas», *Globus*, vol. 65, 1894.  
(2) *Entre os aborígenes do Brasil central*, São Paulo, 1940.
- STEVENSON, M. C.:  
«The Zuñi Indians», 23rd ARBAE, Washington, D.C., 1905.
- STONE, D.:  
«The Talamancan Tribes of Costa Rica», *Papers of the Peabody Museum of Archaeol. and Ethnol., Harvard Univ.*, vol. 43, n° 2, Cambridge, Mass., 1962.

- STRADELLI, E. :  
«Vocabulário da língua geral português-nheêngatu e nheêngatu-português etc.», *RIHGB*, t. 104, vol. 158, Rio de Janeiro, 1929.
- STRÖMER, C. von:  
«Die Sprache der Mundurukú», *Anthropos: Collection Internationale de Monographies Linguistiques*, 2, Wien, 1932.
- STRONG, W. D.:  
«Aboriginal Society in Southern California», *UCPAAE*, vol. 26, 1926.
- SWANTON, J. R.:  
«Myths and Tales of the Southeastern Indians», *BBAE* 88, Washington, D.C., 1929.
- TASTEVIN, C.:  
(1) *La Langue Tapîhiya dite Tupî N'eêngatu*, etc. (Schriften der Sprachen-kommission, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Band II), Vienne, 1910.  
(2) «Nomes de plantas e animais em língua tupy», *RMP*, t. 13, São Paulo, 1922.  
(3) «La légende de Bóyusú en Amazonie», *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, 6<sup>e</sup> année, n° 22, Paris, 1925.
- TAYLOR, D.:  
«The Meaning of Dietary and Occupational Restrictions among the Island Carib», *American Anthropologist*, n.s., vol. 52, n° 3, 1950.
- TESCHAUER, P. C.:  
«Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien», *Anthropos*, vol. 1, 1906.
- THEVET, A.:  
*La Cosmographie Universelle*, 2 vol., Paris, 1575.
- TOCANTINS, A. M. G.:  
«Estudos sobre a tribo Mundurukú», *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, t. 40, parte primeira, Rio de Janeiro, 1877.
- VALDEZ, J. Fernandez:  
*Novo Dicionario Portuguez-Francez e Francez-Portuguez*, 8<sup>e</sup> éd., Rio de Janeiro-Paris, 1928.
- VANZOLINI, P. E.:  
«Notas sobre a zoologia dos índios Canela», *RMP*, n.s., vol. 10, São Paulo, 1956-1958.
- WAGLEY, Ch. :  
«World View of the Tapirapé Indians», *JAFI*, vol. 53, 1940.
- WAGLEY, Ch. and GALVÃO, E.:  
«The Tenetehara Indians of Brazil», *Columbia Univ. Contributions to Anthropology*, n° 35, New York, 1949.
- WALLIS, W. D. and R. S.:  
*The Micmac Indians of Canada*, Minneapolis, 1955.
- WASSEN, H.:  
(1) «Cuentos de los Indios Chocós», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 25, Paris, 1933.  
(2) «Mitos y Cuentos de los Indios Cunas», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 26, Paris, 1934.  
(3) «Some Cuna Indian Animal Stories. with Original Texts», *Etnologiska Studier* 4, Göteborg, 1937.  
(4) «De la Identificación de los Indios Paparos del Darien», *Hombre y Cultura*, t. 1, n° 1, Panamá, 1962.

WATSON, J. B.:

«Cayua Culture Change: A Study in Acculturation and Methodology», *Memoirs no. 73 of the American Anthropological Association*, 1952.

WESTERMARCK, E. :

*The History of Human Marriage*, 3 vol., New York, 1922.

WILBERT, J. :

«A Preliminary Glotto-chronology of Gé», *Anthropological Linguistics*, vol. 4, n° 2, Bloomington, 1962.

WIRTH, D. M.:

(1) «A mitologia dos Vapidianos do Brasil», *Sociologia*, vol. 5, n° 3, São Paulo, 1943.

(2) «Lendas dos Índios Vapidianos», *RMP*, n.s., vol. 4, São Paulo, 1950.

WISSELER, C. and DUVALL, D. C.:

«Mythology of the Blackfoot Indians», *Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, vol. II, New York, 1908.

ZERRIES, O. :

(1) «Sternbilder als Ausdruck jägerischer Geisteshaltung in Südamerika», *Paideuma*, Band 5, Heft 5, Bamberg, 1952.

(2) «The Bull-roarer among South American Indians», *RMP*, n.s., vol. 7, São Paulo, 1953.

(3) «Kürbisrassel und Kopfgeister in Südamerika», *Paideuma*, Band 5, Heft 6, Bamberg, 1953.

ZINGG, M.:

«The Genuine and Spurious Values in Tarahumara Culture», *American Anthropologist*, n.s., vol. 44, n° 1, 1942.

## Список иллюстраций в тексте

- Рис. 1. Расположение основных упоминаемых племен.  
Рис. 2. Теоретическая схема деревни Бороро (по К. Альбисетти).  
Рис. 3. Теоретическая схема деревни Бороро (по Е.В., vol. 1, p. 436).  
Рис. 4. Три примера мифического перехода от непрерывного количества к дискретному.  
Рис. 5. Соотношение между мифом Кайапо и мифом Мундуруку.  
Рис. 6. Мифы о происхождении приготовления пищи (приготовленная пища) и мифы о мясе (сырая пища).  
Рис. 7. Мифы о мясе, огне и табаке.  
Рис. 8. Сводная таблица мифов Бороро и мифов Же, относящихся к происхождению огня и окультуренных растений.  
Рис. 9. Выпадение осадков в тропической Америке (по P.Gourou, *Atlas classique*, vol. II, Paris, Natchette, 1956).  
Рис. 10. Созвездие Плеяды.  
Рис. 11. Созвездие Орион.  
Рис. 12. Игра с бечевой у индейцев Тоба, изображающая созвездие Плеяды (по Lehmann-Nitsche, 5, p. 183).  
Рис. 13. Созвездие Орион в представлении индейцев Тоба (по Lehmann-Nitsche, 4, p. 278).  
Рис. 14. Австралийская живопись на коре из Groote Eylandt, выполненная туземцами, так изображает Плеяды (вверху) и Орион (внизу) (по: *Australia. Aboriginal Paintings-Arnhem Land*. New York Graphic Society-Unesco, 1954, рис. XXX).  
Рис. 15. Экваториальное небо (по К.Г. о).  
Рис. 16. Движение Ориона в Старом Свете в сравнении с движением созвездия Ворона в Новом.  
Рис. 17. Соотносительное положение созвездий Орион и Ворон в мифах Старого и Нового Света.  
Рис. 18. Система мифов, относящихся к воплощению звезды.  
Рис. 19. «Страница, исписанная» индейцем Намбиквара (cf. L.-S., 3, p. 314-315).  
Рис. 20. Космологическая и социологическая коннотация состояний гниения и жарки.

Все иллюстрации, за исключением тех, о которых сказано отдельно, выполнены в лаборатории картографии Практической школы высших исследований (экономические и социальные науки) под руководством г. Ж. Берлина.

## Бестиарий

Рисунки от 1-5, 10, 13-15, 19, 20, 23-29, 31-37, 39, 40 взяты из: R.von Ihering, *Diccionario dos animais do Brasil\**, São Paulo. 1940;  
6-9, 11, 12, 16-18, 21, 22, 30 из: Carl Vogt, *Млекопитающие*, Париж. 1884;  
рисунок 38 из: M.Bouyer, французская Гвиана, Париж, 1867.

---

\* *Diccionario dos animais do Brasil* — Словарь животных Бразилии. — Прим. пер.

# Содержание

|  |     |
|--|-----|
| Увертюра .....                                       | 9   |
| Часть первая. Тема с вариациями .....                | 39  |
| I. Песнь Бороро .....                                | 41  |
| а) Ария Разорителя Гнезд .....                       | 41  |
| б) Речитатив .....                                   | 43  |
| в) Первая вариация .....                             | 53  |
| г) Интерлюдия дискретного .....                      | 54  |
| д) Продолжение первой вариации .....                 | 59  |
| е) Вторая вариация .....                             | 62  |
| ж) Кода .....  | 65  |
| II. Вариации Же (шесть вариаций с речитативом) ..... | 67  |
| а) Первая вариация .....                             | 67  |
| б) Вторая вариация .....                             | 68  |
| в) Третья вариация .....                             | 69  |
| г) Четвертая вариация .....                          | 72  |
| д) Пятая вариация .....                              | 72  |
| е) Шестая вариация .....                             | 73  |
| ж) Речитатив .....                                   | 73  |
| Часть вторая   |     |
| I. Соната хороших манер .....                        | 81  |
| а) Исповедание безразличия .....                     | 81  |
| б) Рондо казету .....                                | 83  |
| в) Ребяческая вежливость .....                       | 107 |
| г) Подавленный смех .....                            | 119 |
| II. Короткая симфония .....                          | 132 |
| 1. Же .....  | 132 |
| 2. Бороро .....                                      | 134 |
| 3. Тупи .....  | 137 |
| Часть третья   |     |
| I. Фуга пяти чувств .....                            | 143 |
| II. Кантата двуутробки .....                         | 159 |
| а) Рассказ двуутробки .....                          | 159 |
| б) Ария в форме рондо .....                          | 165 |
| в) Второй рассказ .....                              | 176 |
| г) Заключительная ария: огонь и вода .....           | 180 |
| Часть четвертая. Хорошо темперированная              |     |
| астрономия .....                                     | 187 |
| I. Трехголосная инвенция .....                       | 189 |
| II. Обращенный двойной канон .....                   | 206 |
| III. Токката и фуга .....                            | 228 |
| а) Плеяды .....                                      | 228 |
| б) Радуга .....                                      | 233 |
| IV. Хроматическая пьеса .....                        | 242 |



|  |     |
|--|-----|
| Часть пятая. Деревенская симфония в трех частях .....          | 267 |
| I. Дивертисмент на народную тему .....                         | 271 |
| II. Птичий концерт .....                                       | 285 |
| III. Свадебки .....  | 303 |
| <br>Примечания автора .....                                    | 325 |
| Примечания переводчика .....                                   | 344 |
| Таблица символов .....   | 350 |
| Бестиарий .....  | 351 |
| Порядковый указатель мифов. <i>Сост. И.А. Осиновская</i> ..... | 368 |
| Общий указатель. <i>Сост. И.А. Осиновская</i> .....            | 376 |
| Библиография .....   | 384 |
| Список иллюстраций в тексте .....                              | 397 |

**Клод Леви-Строс**  
**Мифологии.**  
**Т. 1. Сырое и приготовленное**

Корректор Н.С. Сотникова  
Компьютерная верстка Ю.В. Балабанов

ЛР № 071351 от 23.10.96.  
Подписано в печать 20.10.99. Гарнитура Таймс.  
Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 25. Уч.-из. л. 28,5.  
Тираж 11 000 экз. Первый завод 3000 экз. Заказ № 668.

ООО Издательство «Культурная инициатива»  
ООО Издательство «Университетская книга»  
Санкт-Петербург, Средний пр-т, д. 86

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ордена Трудового Красного Знамени ГП «Техническая книга»  
Министерства Российской Федерации по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций  
198005, Санкт-Петербург, Измайловский пр., 29.