

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

*Рене Декарт*

Серия основана в 1997 г.

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

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

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

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

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

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

**«University Library» Editorial Council:**

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

Академия  
исследований  
культуры



Клод  
Левистрос

# ифологики

От мёда к пеплу

Claude Lévi-Strauss  
Mythologiques. T 2  
Du miel aux cendres  
Paris, Plon, 1966

Том 2



Университетская  
библиотека  
Культурологии

Университетская книга  
Москва — Санкт-Петербург  
2000

Paris, Plon 1966

**Редакционная коллегия серии:**

Л.В. Скворцов (председатель), 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, Г.С. Померанц, А.М. Руткевич,  
М.К. Рыклин, И.М. Савельева, М.М. Скибицкий,  
П.В. Соснов, А.Л. Ястребицкая

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

**Редакционная коллегия тома:**

Переводчик и научный редактор: Н.Б. Маньковская  
Подготовка указателя: И.А. Осиновская  
Художник: П.П. Ефремов

Л 36 **Клод Леви-Строс.** Мифологии. В 4-х тт. Том 2. От мёда к пеплу.  
М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 442 с. — (Книга света)

ISBN 5-7914-0023-3 (Книга света)

ISBN 5-323-00018-X

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 на многие области 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.

ББК 87.3

© Éditions Plon, 1966

© С.Я. Левит, составление серии, 2000

© Н.Б. Маньковская, перевод, 2000

© Университетская книга, 2000

ISBN 5-323-00018-X

# Предисловие



*«Scriptorum chorus omnis amat nemus, et fugit urbes,  
rite cliens Bacchi, somno gaudentis et umbra»*

*Horace. Epître II, L.II, A Julius Florus<sup>1</sup>*

Эти «Мифологики», вторые по счету, продолжают исследование, начатое в «Сыром и приготовленном». Поэтому мы сочли нужным вначале под новым углом зрения повторить сведения, необходимые для того, чтобы смело приняться за этот том, стремящийся безотносительно к предыдущему тому показать, что земля мифологии круглая; таким образом, он не отсылает к определенной исходной точке. Начав с любого места, читатель уверен в завершении пути, если он будет двигаться в одном и том же направлении, продвигаясь терпеливо и размеренно.

Проводимый в первом томе метод и выявленные результаты вызвали многочисленные дискуссии как во Франции, так и за рубежом. Как представляется, еще не время отвечать. Вместо того, чтобы позволить дискуссии принять философский оборот, что бысто сделало бы ее бесплодной, мы предпочитаем продолжить нашу работу и обогатить накопленный материал. У противников и сторонников будет больше вещественных доказательств. Когда предприятие приблизится к концу и мы привлечем всех свидетелей, представим все доказательства, можно будет приступить к слушанию дела.

Таким образом, пока что мы ограничимся благодарностью тем, кто оказал нам помощь. Ценные метеорологические и ботанические сведения предоставили г-н Хесус Марден дос Сантос, директор *Serviço de Meteorologia do Brasil*<sup>2</sup>, г-н Джалма Батиста, директор *Instituto Nacional de Pesquisas da Amazonia*<sup>1</sup>, г-н Далси де Оливейра Албукерк, директор *Museu Paraense Emilio Goeldi*<sup>4</sup>, и г-жа Клодин Берт, сотрудник Национального музея естественной истории. Мадемуазель Жаклин Боленс помогла нам подобрать источники на немецком языке и перевела их. Мадемуазель Николь Бельмон оказала помощь в документировании, иллюстрировании, составлении указателей и вычитке верстки, вычитанной также моей женой и г-ном И. Шива. Машбюро Коллеж де Франс взяло на себя печатание рукописи. Г-жа Анри Дюбиеф, хранитель рукописного отдела Национальной библиотеки, нашла архивный документ для обложки.

Ради согласия

«Et encore estandi l'angre sa main tierce foiz et toucha le miel, et le feu sailli sus la table et usa le miel sanz faire à la table mal, et l'oudeur qui yssi du miel et du feu fu tresdoulce.»<sup>5</sup>.

«De l'Ystoire Asseneth // *Nouvelles Françaises en prose du XIV siècle*. Bibl. elzéviriennne, P., 1858. P.10.

**Н**авейные медом метафоры относятся к наиболее древним в нашем языке и предшествовавшим ему языкам. В ведических гимнах легко ассоциируются молоко и мед, которыми будет изобиловать, согласно Библии, земля обетованная. Слова Господа «слаще меда». У вавилонян мед был особым даром богам, так как им требовалась пища, не затронутая огнем. В «Илиаде» глиняные кувшины с медом служили приношением умершим. В других местах они предназначались для останков.

Такие выражения как «ну просто медовый», «сладкий, как мед» на протяжении многих тысячелетий продолжают иметь хождение в нашей цивилизации. Напротив, метафоры, навеянные употреблением табака, имеют недавнее, легко датируемое происхождение. Литтре<sup>6</sup> признает лишь две из них: «это не стоит выкуренной трубки»: это никуда не годится; и «впасть в табак», то есть в нужду. Эти арготические выражения, различные варианты которых можно было бы привести (см. Виметра), встречаются и в других языках: по-английски «*not to care a tobacco for...*» — придавать кому-то или чему-то очень мало значения; а по-португальски «*tabaquear*» — высмеивать кого-либо, подшучивать (Себийо). У моряков выражения «будет дело» (*il y aura du tabac*), «дело — табак» (*coup de tabac*), коннотируют с плохой погодой. «Дать прикурить, припечь, задать трепку» (*coquer, fouter, donner du tabac*) и более современное «избить, накостылять» (*passer à tabac, tabasser*) означают плохо, грубо обращаться, поколотить (Риго, Сэнеан, Лоредан-Ларшей, Дельво, Жиро, Галтье-Буассьер и Дево).

Мед и табак — съедобные вещества, но ни то, ни другое не имеет непосредственного отношения к кухне. Ведь мед вырабатывается не человеческими существами, а пчелами, дающими его готовым к употреблению; а обычный способ употребления табака ставит его, в отличие от меда, не *по сю*, но *по ту сторону* кухни. Его не поглощают сырым, как мед, или приготовленным на огне, как мясо. Его сжигают, чтобы вдыхать дым.

Итак, разговорный язык (мы приводим, в основном, примеры из французского языка, уверенные, что и для других языков возможны аналогичные наблюдения — в прямом или переносном смысле) свидетельствует о том, что выражения «медовый» (*à miel*) и «пахнет табаком» (*à tabac*) образуют пару, служат для выражения многоуровневых идей-антитез. Ни в коей мере не забывая, что «медовые» выражения включают крайние случаи уничижительной коннотации: «медоточивые речи» (*discours mielleux*), «сладчайшие слова» (*paroles melliflues*) и даже междометие «мед!» (*miell!*), основанное не только на подходящей для мнящих себя благовоспитанными барышень гомофонии (с причастием: подслащенный — *emiellant*)\* — отнюдь не игнорируя такие смысловые изменения (мы покажем их причину), — не вызывает сомнения, что в нашей цивилизации выражения «медовый» и «пахнет табаком» противоположны. Несмотря на некоторые пересечения, расположение точек их семантического равновесия (хочется назвать их таким образом) различно: одни, в основном, восхваляющие, другие — уничижительные. Соответствующие им коннотации — избыток и нехватка, роскошь и нищета; либо нежность, доброжелательность и спокойствие — «*Manare poetica mella*», — либо турбулентность, насилие и беспорядок. При наличии других примеров следовало бы даже сказать, что первые соотношены с пространством («*сплошной мед*»), вторые — со временем («*всегда один и тот же табак*»).

Приведенная в качестве эпиграфа к этому введению фраза показывает, что отношение противопоставления, о котором идет речь, некоторым образом предшествует противоположным вещам. Еще до знакомства Запада с табаком зажженный сверхъестественной ангельской силой «медовый огонь» сохраняет место отсутствующего термина и предвосхищает его свойства, которыми должен обладать соответствующий ему в каждом пункте термин-антитезис жидкого меда в дополнительном списке сухого, горелого, ароматного. То, что «*Ystoire Asseneth*», где встречается этот пример, является, вероятно, произведением еврейского автора конца Средневековья, делает еще более любопытной средневековую интерпретацию, тоже, впрочем, еврейскую: Левит запрещает дароприношения меда на алтарь из-за неприятного запаха жженого меда. Во всяком случае, это различие показывает, что по отношению к дыму и его запаху, которые,

---

\* «Мед (это мед). Фраза из пригородного арго, относящаяся ко всему, особенно неуместному. Что-то кажется им хорошим или красивым: *это мед* (*c'est un miel*). Они попадают в зловонное место: *это мед*. Они видят кулачный бой или поножовщину, льется кровь: *это мед*» (Дельво). «*Это мед*: это очень приятно и (в силу иронии) очень неприятно» (Лоредан-Ларшей). Столь большие семантические колебания уже заданы, по крайней мере имплицитно, в греческих и латинских верованиях, несомненно, египетского происхождения, что пчелиный рой обязательно порождается разлагающимся трупом теленка, задушенного в закрытом помещении путем перекрытия дыхательных путей, и чье мясо растерзано на куски, чтобы извлечь его, не повредив шкуры<sup>7</sup>.

начиная со Средневековья, а быть может и ранее, были в основном модусом табака, мед представлял собой, как говорят лингвисты, весьма «меченый» термин.

Такой приоритет отношения противопоставления перед противопоставляемыми вещами, или по крайней мере перед одной из них, позволяет понять, что с момента знакомства с табаком он объединился с медом и составил с ним пару, наделенную высшими достоинствами. В английской театральной пьесе конца XVI века (1597), принадлежащей Уильяму Лилли, само название которой — «*The Woman in the Moon*»<sup>8</sup> — находит, как будет видно из следующего тома, отзвук в мифологии Нового Света, героиня по имени Пандора ранит своего любовника ударом шпаги и, охваченная раскаянием, посылает за лекарственными травами для перевязки:

*Gather me balme and cooling violets,  
And of our holy herb nicotian  
And bring withall pure honey from the hive  
To heale the wound of my unhappy hand*<sup>9</sup>.

Этот текст может нам понравиться — ведь в нем непреднамеренно подчеркивается последовательность связи, объединяющей настоящую книгу с «Сырым и приготовленным», чьим продолжением она является, и книгой «Первобытное мышление». Он свидетельствует также о наличии на английской земле старинного соединения меда с табаком, все еще существующего, как нам представляется, в техническом плане. Английские табаки кажутся нам, французам, ближе к меду, чем наши. Мы объясняем эту особенность, предполагая, справедливо или нет, что светлые листья табака вымачивались в меду.

В отличие от Европы, в Южной Америке всегда знали и употребляли мед и табак. Таким образом, она является привилегированной почвой для семантического изучения их оппозиции: ведь мед и табак можно наблюдать здесь рядом во времени, диахронически и синхронически одновременно. С этой точки зрения, Северная Америка как бы занимает симметричное Старому Свету положение — ведь, возможно, в недавние времена она обладала лишь табаком и почти полностью утратила мед, тогда как Европа в момент обретения табака полновластно обладала медом. Мы еще вернемся к этой проблеме (т. III). Таким образом, следует перенестись в тропическую Америку, где предыдущий труд позволил нам изучить оппозицию двух образующих еду основных категорий кухни, сырого и приготовленного, чтобы проанализировать вторую оппозицию меда и табака, поскольку эти составляющие дают дополнительные черты — инфракулинарного бытия в первом случае, метакулинарного — во втором. Таким образом, мы продолжаем наше исследование мифологических представлений о переходе от природы к культуре. Раз-

---

\* Цит. по: *Laufer B. P.* 23.

вивая первые и расширяя область вторых, мы сможем, завершив предыдущее исследование мифологического происхождения кухни, задаться вопросом о том, что можно теперь назвать *окрестностями еды*.

Поступая подобным образом, мы, как всегда, ограничимся тем, что последуем программе, заданной самим мифологическим материалом. Ни табак, ни мед, ни идея их связи в логическом и чувственном планах не возникают здесь в качестве спекулятивных гипотез. Напротив, эти темы эксплицитно заданы некоторыми мифами, встретившимися на нашем пути и частично изученными в предыдущем труде. Чтобы избавить читателя от необходимости обращения к нему, кратко напомним об этих темах.

\* \* \*

Исходным пунктом рассуждений, открывающих первый том «Мифологик», «Сырое и приготовленное», был рассказ об индейцах Бороро<sup>10</sup> в Центральной Бразилии, касающийся происхождения бури и дождя ( $M_1$ ). Мы начали с доказательства того, что, постулируя приоритетной связи между этим и другими мифами, можно свести их к обратному преобразованию мифа, чьи многочисленные варианты известны как происходящие от географически и культурно близких Бороро племен лингвистической группы Же; в них говорится о происхождении приготовления продуктов ( $M_7$ - $M_{12}$ ). Действительно, центральной темой всех этих мифов является история разорителя птичьих гнезд, застрявшего на верхушке дерева или скалистом склоне вследствие ссоры со свойственником (свояком — мужем сестры, или ее отцом в обществе с материнским правом). В одном случае герой наказывает своего преследователя, насылая на него дождь, гасящий домашние очаги. В других случаях он приносит родственникам принадлежавшее ягуару горящее полено; таким образом, он дает людям огонь в очаге, а не отнимает его.

Отмечая, что в мифах Же и мифе соседней группы Офайе ( $M_{14}$ ) ягуар — хозяин огня — занимает положение свойственника со стороны жены, так как жену ему дали люди, мы установили существование преобразования, иллюстрируемого в обычном виде мифами, идущими от племен Тупи, соседствующих с Же: Тенетехара и Мундуруку ( $M_{15}$ ,  $M_{16}$ ). Как и в предыдущем случае, эти мифы выводят на сцену одного (или на этот раз многих) зятя (зятьев), «берущих» жен. Но речь идет уже не о зяте-животном, защитнике и кормильце героя-человека, олицетворяющем группу свойственников; мифы, о которых теперь идет речь, повествуют о конфликте между одним или многими сверхчеловеческими героями (демиургами и их ближними) и их человеческими свойственниками (мужьями сестер), отказывающими им в пище. Вследствие этого они превращаются в диких свиней, точнее, ранее не существовавших животных вида квуэйксада (*Dicotyles labiatus*), которых туземцы считают высшей дичью, воплощающей мясо в самом высоком смысле слова.



\* Следовательно, переходя от одной группы мифов к другой, можно заметить, что в них появляется то человеческий герой со свойственником: ягуар, животное — хозяин кухонного огня в очаге; то сверхчеловеческие герои со свойственниками: люди-охотники, хозяева мяса. Ягуар, хотя он и *животное*, ведет себя *учтиво*; он кормит своего зятя-человека, защищает его от женой злобности, позволяет похитить огонь в очаге. А охотники, будучи *людьми*, ведут себя *по-дикарски*: сохраняя все мясо для собственного употребления, они неумеренно пользуются полученными женами, не предлагая равноценной замены в виде продуктового довольствия:

- a) [Человеческий/животный герой]  $\Rightarrow$  [Сверхчеловеческий/человеческий герой]  
 б) [Животное, вежливый зять  $\rightarrow$  сыроед]  $\Rightarrow$  [Люди, зятья-дикари  $\rightarrow$  едят приготовленное]

Такое двойное преобразование отражается также в этиологическом плане, так как одна группа мифов касается происхождения приготовления продуктов, а другая — происхождения мяса; то есть, соответственно, *способа и материи* кухни:

с) [огонь]  $\Rightarrow$  [мясо]

Таким образом, представляя собой симметричные конструкции, обе группы находятся в то же время в диалектической связи: чтобы человек мог приготовить мясо, оно должно существовать; это мясо, упоминаемое в мифах в особом виде мяса квуэйксада, впервые готовится благодаря полученному ягуаром огню; в мифах он предстает охотником на свиней.

Дойдя до этого момента доказательства, мы решили проверить его одним из его следствий. Если миф Бороро ( $M_1$ ) можно преобразовать в мифы Же (от  $M_7$  до  $M_{12}$ ) на одной оси и если мифы Же, в свою очередь, преобразуемы в мифы Тупи ( $M_{15,16}$ ) на другой оси, то эта система может являться, как мы постулировали, замкнутой группой только при условии существования других трансформаций, расположенных, возможно, на третьей оси, что позволяет возвращаться от мифов Тупи к мифам Бороро, являвшимся преобразованием исходного мифа. Таким образом, следуя систематически применяемому нами методологическому правилу, нужно было как бы профильтровать оба мифа Тупи, чтобы получить осадок мифологической материи, не находивший применения в ходе предыдущих операций.

Сразу выяснилось, что такой осадок существует и состоит в системе приемов, применяемых демиургом для превращения злых зятей в свиней. В  $M_{15}$  он приказывает своему племяннику заточить виновных в тюрьму из перьев; перья поджигают, и их удушливый дым вызывает превращение. В  $M_{16}$  все начинается так же, кроме того, что демиургу здесь помогает его сын, а решающую роль играет табачный дым, пущенный в ограду из перьев. Миф Кайапо-Кубен-

кран-кеги о происхождении диких свиней ( $M_{18}$ ) — мы предварительно показали, что он с необходимостью вытекает из двух других или одного из них — является слабым вариантом волшебного превращения, что объясняется на этот раз волшебством, с перьями и колючками. Тогда мы предложили (СП, с.100) расположить приемы волшебства следующим образом:

<sup>1</sup>(табачный дым,  $M_{16}$ ), <sup>2</sup>(дым от горящих перьев,  $M_{15}$ ), <sup>3</sup>(волшебное средство из перьев,  $M_{18}$ )

Такое расположение, являющееся единственным логически удовлетворительным, так как оно одновременно учитывает производный характер  $M_{18}$  по отношению к  $M_{15}$  и  $M_{16}$  и одновременное присутствие дыма в  $M_{15}$ ,  $M_{16}$ , перьев — в  $M_{15}$ ,  $M_{18}$ , находит подтверждение в знаменитом мифе индейцев Карири, зафиксированном в конце XVII века французским миссионером Мартином де Нантом. Этот миф ( $M_{25}$ ) объясняет также происхождение диких свиней, связывая его с прожорливостью первобытных людей, умоляющих демиурга дать им попробовать этой дотоле незнакомой дичи. Демиург переносит детей на небеса, превращая их в молодых кабанов. Отныне люди смогут охотиться на диких свиней, но лишатся общества демиурга. Последний решает остаться на небесах, так как же заменить его на земле. Следовательно, в этом мифе табак также играет определяющую роль, но в еще более сильном виде, чем в версии Мундуруку ( $M_{16}$ ): табак превращается из обыкновенной магической субстанции в ипостась божества (см.  $M_{338}$ ). Итак, действительно существует ряд, где табачный дым является слабой формой олицетворения табака, дым от перьев — слабой формой олицетворения табачного дыма, а волшебное средство из перьев — слабой формой дыма от них.

Учитывая это, что же рассказывают Бороро о происхождении диких свиней? В одном из их мифов ( $M_{21}$ ) объясняется, что животные — это бывшие люди, которых их жены, мстя за обиду, напоили компотом из колючих плодов. Ободрав глотку колючками, мужчины стонали: «у-у-у...»; и они превратились в кричащих так диких свиней.

Этот миф вдвойне заслуживает внимания. Во-первых, магическая роль колючек отсылает к волшебному средству из перьев и колючек, о котором шла речь в  $M_{18}$ . Если рассмотреть его с этой точки зрения, он следует за  $M_{18}$  в ряде волшебных превращений, обогащаемых новым вариантом, не изменяющим порядка расположения других мифов. Но миф Бороро осуществляет возвратное движение в другом отношении: вместо соотнесения события с ссорой свойственников, как в  $M_{15}$ ,  $M_{16}$ ,  $M_{18}$ , оно является следствием супружеской ссоры. Для обсуждения этого преобразования ограничимся отсылкой читателя к предыдущему тому (СП, с.90-91), где показано, что оно типично для мифологии Бороро. Итак, в занимающем

нас случае оно проистекает из применения определяющего его канонического закона:

а) *Для неизменного сообщения* (здесь — происхождение диких свиней):

$$\text{Мундуруку и т.д.} \left[ \begin{array}{c} \text{---} \# \text{---} \\ \Delta \quad \quad O = \Delta \end{array} \right] \Rightarrow \text{Бороро} \left[ \begin{array}{c} \\ O \neq \Delta \end{array} \right]$$

Сделав еще шаг, следовало задаться вопросом, существовал ли у Бороро миф, воспроизводящий семейные отношения, проиллюстрированные мифами Мундуруку и т.д. о происхождении диких свиней, передающий если не то же самое, то по крайней мере видоизмененное сообщение. Мы определили этот миф ( $M_{20}$ ). Его протагонисты — предки, жившие некогда в хижинах из перьев неподалеку от свояка (мужа сестры), получая от него все, что пожелают, через одного из младших сыновей, выполняющего роль рассыльного (ср.:  $M_{15}$ , племянник-воспитанник/ $M_{16}$ , сын-рассыльный).

Однажды они захотели меда, но получили лишь непригодную к употреблению густую пенистую субстанцию; это было связано с тем, что во время сбора урожая свояк, нарушая запреты, совокупился с женой. К этому первому оскорблению сама жена добавляет второе, подглядывая за своими братьями, изобретающими и изготавливающими серьги из извлеченного из раковин жемчуга. Обиженные герои зажигают костер и бросаются в пламя, возрождаясь из него в виде птиц с декоративным оперением. Позже их пепел породит хлопок, бутылочные тыквы и уруку (СП, с.91-92).

Этиологические функции этого мифа одновременно более ограничены и широки, чем функции мифа Тупи, чьим исходным пунктом также является ссора между свойственниками. Более ограничены, так как, как это часто наблюдается у Бороро, цель мифа — объяснение происхождения не одного или нескольких видов растений или животных, но разновидностей или подразновидностей. В начале мифа птицы уже существуют, иначе герой не мог бы жить в хижинах из перьев и пуха. У тех, кто рождается в результате их самопожертвования, будут лишь «более яркие и красивые» перья. В мифе уточняется, что выросшие из пепла растения также относятся к более качественным разновидностям: например, уруку для окрашивания хлопковых нитей будет несравненного красного цвета. За этим первым ограничением этиологического поля следует второе. Миф Бороро претендует на объяснение не того, как животный или растительный вид стал доступен всему человечеству или хотя бы всему племени, но того, почему те или иные разновидности или подвиды стали достоянием определенного клана или подклана. В

этом отношении миф оказывается чрезвычайно красноречивым не только по отношению к растениям, но и к изобретенным героями украшениям, которые они распределяют перед смертью между наследниками из своего клана.

Являясь более узким в этом двойном отношении, миф Бороро допускает большую широту в третьем отношении, так как его этимологическая функция некоторым образом удваивается. Мифы Тенетехара и Мундуруку, которые мы хотим сравнить с ними, касаются единого происхождения: происхождения свиней, то есть хорошего мяса; тогда как миф Бороро касается, с одной стороны, происхождения некоторых птиц с красивым оперением, с другой — многих овощных продуктов также исключительного качества.

Это не все. Животный вид, чье происхождение описывается в мифах Тупи, первокласен с пищевой точки зрения. Напротив, животные и растения, упомянутые в мифе Бороро, первоклассны с технической точки зрения. Новые птицы отличаются от других декоративным богатством оперения; ни одно из новых растений не имеет пищевой ценности: они служат лишь для изготовления предметов обихода и украшений. Хотя у всех трех мифов  $M_{15}$ ,  $M_{16}$ ,  $M_{20}$ , несомненно, один исходный пункт, их развитие контрапунктно (таблица на с.12) в соответствии со вторым законом, дополняющим закон на с.21, который мы можем теперь сформулировать так:

б) При неизменной основе (здесь:  $(\Delta \overset{\#}{\square} O = \Delta)$ ):

Мундуруку и т.д.  $\left[ \begin{array}{c} \text{происхождение мяса} \end{array} \right] \Rightarrow \text{Бороро} \left[ \begin{array}{c} \text{происхождение культурных благ} \end{array} \right]$

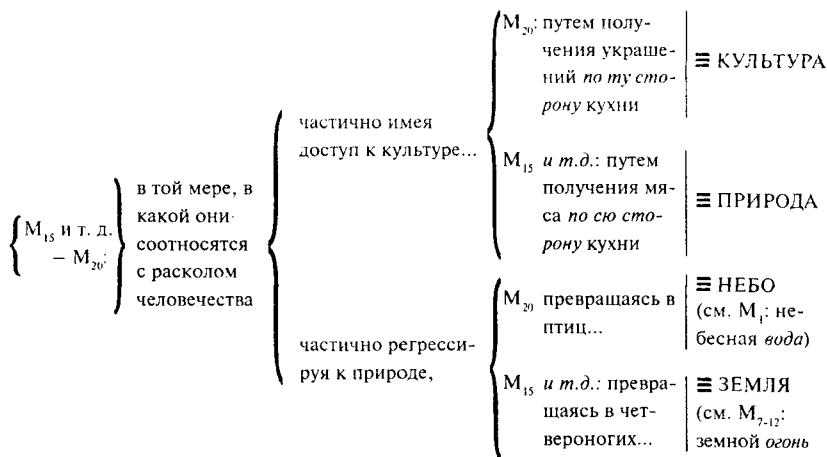
Можно подытожить систему наших шагов. Мифы о происхождении диких свиней соотносятся с мясом, причисляемым туземным мышлением к дичи высшей категории, поставляющей, следовательно, исключительный исходный материал для кухни. Итак, с логической точки зрения правомерно относиться к этим мифам как к производным мифов о происхождении домашнего очага, так как последние упоминают средство, а первые — материю кулинарии. Но, подобно тому, как Бороро превращают миф о происхождении огня в очаге в миф о происхождении дождя и бури — то есть воды, — мы обнаруживаем, что миф о происхождении *мяса* становится у них мифом о происхождении *культурных благ*. Дана, в первом случае, сырая естественная материя, расположенная *по сю сторону* кухни; во втором случае — техническая и культурная деятельность, находящаяся *по ту ее сторону*.

$M_{15}:$	Дающий(ие) жену, расположившиеся неподалеку от зятя (зятьев)	Роль посредника, доверенная	$M_{15}:$ племяннику дающего	к нему плохо относится берущие...
$M_{16}:$			$M_{16}:$ сыну дающего	берущие отказывают ему в мясе,
$M_{20}:$			$M_{20}:$ младшему бра- ту дающего	он получает плохой мед от берущего,

$M_{15}:$	...предварительно	сексуально злоупотребляю- щие получен- ными женами	$M_{15}:$	тогда (мужчины) заключают их в <i>тюрьму</i> из перьев
$M_{16}:$			$M_{16}:$	
$M_{20}:$ ...впоследствии			$M_{20}:$	мужчины, жившие во <i>дворце</i> из перьев

$M_{15}:$	театр животного по- ведения:	неумеренное совокупление с супругами	$M_{15}:$ Виновные, пас- сивно окуривае- мые дымом от горящих перьев	превратились в <i>съедобных</i> диких свиней
$M_{16}:$			$M_{16}:$ Виновные, пас- сивно окуривае- мые напущенным табачным дымом	
$M_{20}:$	театр изобретения искусств, поро- жденных цивилиза- ций	нескромное подглядывание сестры	Жертвы, добровольно предавшиеся пламени костра	превратились в птиц с <i>декоратив-</i> <i>ным оперением</i>

$M_{15}:$	происхождение мяса, <i>пищи</i> ЖИВОТНОГО происхождения	происхождение: 1. украшений ЖИВОТНОГО происхождения; 2. <i>непищевых</i> продуктов РАСТИТЕЛЬНОГО происхождения
$M_{16}:$		
$M_{20}:$		



Легко доказать, что посредством такого преобразования цепь замыкается; рассматриваемая выше группа мифов носит в этом отношении циклический характер. Действительно, вначале мы преобразовали:

$$a) \text{ Же } \left[ \begin{array}{l} \text{происхождение (огня) в очаге} \end{array} \right] \Rightarrow \text{ Бороро } \left[ \begin{array}{l} \text{происхождение анти(огня) в очаге} \end{array} \right] = \text{ вода}$$

Затем мы преобразовали:

$$б) \text{ Же } \left[ \begin{array}{l} \text{происхождение огня (= средства) для готовки} \\ \text{материала) для готовки} \end{array} \right] \Rightarrow \text{ Тупи } \left[ \begin{array}{l} \text{происхождение мяса (=} \end{array} \right]$$

Наконец, только что полученное нами третье преобразование может быть записано следующим образом:

$$в) \text{ Тупи } \left[ \begin{array}{l} \text{происхождение мяса (материала для готовки)} \\ \text{шений (антиматериала для готовки)} \end{array} \right] \Rightarrow \text{ Бороро } \left[ \begin{array}{l} \text{происхождение укра-} \end{array} \right]$$

ведь мы видели, что украшения происходят от несъедобных частей животных (раковины, перья) и растений (бутылочная тыква, хлопок,

уруку), не играющих в питании никакой роли. Просто первоначальная оппозиция между средством (готовки) и его противоположностью превратилась в оппозицию между материалом (для готовки) и его противоположностью. Положение мифа Бороро по отношению к двум этим оппозициям остается неизменным.

\* \* \*

Все то, о чем мы до сих пор напоминали, уже было теми или иными способами доказано в «Сыром и приготовленном». Обратим теперь внимание на другой аспект этих мифов: рассматривать его либо не было необходимости, либо он рассматривался попутно. Выше мы выяснили, что табак является существенным членом в ряду магических средств, объясняющих превращение людей в свиней, что иллюстрируется мифами Карири, Мундуруку, Тенетеха и Кубен-кран-кеги. Полное отсутствие ссылки на табак в мифе Бороро о происхождении культурных благ не должно удивлять нас, так как, сходный по структуре с мифами Тупи, он передает противоположное сообщение, предполагающее другую лексику. Итак, мы наблюдаем появление нового члена, отсутствующего в других местах: это мед, отказ в котором или, точнее, предложение в виде низкокачественного меда, играет роль определяющего фактора в превращении героев в птиц, так же как и «кровосмесительная» нескромность *сестры*, чей симметричный образ в виде неумеренного коитуса мужей с женами (*сестрами* героя) predлагает миф Мундуруку.

Напомним также, что в мифе Бороро о происхождении диких свиней, симметричном предыдущему (так как на этот раз при его сравнении с группой Тупи-Же на ту же тему сообщение оказывается тождественным, а основа — обратной), плохой компот (полный колючек) заменяет плохой мед (запекшийся, а не ровный). Таким образом, прибегающие к мокрому магическим средства мифов Бороро противоположны магическим средствам ряда Же-Тупи (табачный или перьевой дым, волшебное средство из перьев и колючек), тяготеющим к сухому; эта оппозиция конгруэнтна исходной оппозиции между мифом Бороро о происхождении птиц и мифом Же-Тупи о происхождении огня.

На самом деле все несколько сложнее, так как лишь один из двух мифов Бороро по-настоящему «влажный»:  $M_{21}$ , где конфликт между супругами возникает по поводу рыбной ловли (рыба: водяная дичь, образующая треугольник с птицами: небесная дичь  $M_{20}$  и свиньи: земная дичь  $M_{16}$  и т.д.), разрешаясь в пользу жен благодаря фруктовому компоту (компот = *растительный*  $\cup$  *вода/рыба* = животное  $\cup$  вода). Зато сухое играет основную роль в  $M_{20}$  с костром, на котором добровольно сгорают герои; он представляется равнозначным (но еще более меченым) костру из перьев  $M_{15}$  и костру из табака  $M_{16}$ . Но если термины, действительно, подобны, они противоположны по соответствующей цели применения. Сжигание на костре — именно самих героев, а не продуктов потребления для героев — является

вдвойне «ультракулинарным» приемом, устанавливающим, таким образом, *дополнительную* связь со своим результатом — появлением также «ультракулинарных» украшений и уборов, находящихся на стороне культуры, тогда как кухня — это техническая деятельность, служащая мостом между природой и культурой. Напротив, в  $M_{15}$  и  $M_{16}$  сжигание перьев и табака также «ультракулинарного» типа, хотя и более низкого уровня, возникает в качестве приема, *дополняющего* результат, заключающийся в появлении мяса, вдвойне «инфракулинарного» объекта как естественного и одновременно предварительного условия существования кухни.

Разрешив эту трудность, мы можем более свободно акцентировать оппозицию меда и табака, впервые возникающую здесь из мифов; она будет занимать нас до конца книги. Принадлежность двух этих членов единой паре оппозиций уже проистекала из исключительного присутствия того или другого члена в мифах ( $M_{20}$  и  $M_{16}$ ), обратных в плане сообщения, как мы это установили по другим причинам. Теперь следует добавить, что член-коррелят плохого меда — плохой компот — появляется в  $M_{21}$ , чье сообщение тождественно сообщению  $M_{16}$  (происхождение

диких свиней), но на противоположной основе ( $O \neq \Delta/\Delta$   $\overbrace{O = \Delta}^{\neq}$ );  $M_{21}$  является двойной инверсией (основы и структуры)  $M_{20}$ . Мед и компот классифицируются как растительные субстанции (это очевидно для компота; ниже это будет установлено для меда). Оба относятся к категории мокрого. Плохой мед определяется по густоте и запекшейся фактуре в отличие от хорошего меда, который, следовательно, должен быть жидким и ровным\*; плохой компот — по наличию колючек, делающих его одновременно густым и колючим. Итак, мед и компот аналогичны; кроме того, мы знаем, что в ряду магических средств полный колючек компот следует за волшебным средством из перьев и колючек  $M_{18}$  — ослабленным превращением дыма от горящих перьев  $M_{15}$ , находящимся в тождественной связи с табачным дымом  $M_{16}$ . Наконец, как мы только что убедились, расширение ряда позволяет подтвердить корреляцию и оппозицию меда и табака.

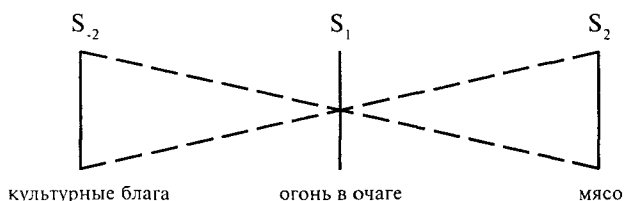
Так другим способом подтверждается стержневая роль табака в системе. Только табак, достойный этого наименования, соединяет обычно несовместимые атрибуты. В мифе Бороро ( $M_{26}$ ), относящемся к происхождению табака, или, точнее, разных видов ароматных листьев, которые курят индейцы, говорится, что последние, впервые попробовав их, посчитали одни хорошими, а другие — плохими в зависимости от «едкости» дыма. Итак, члены ряда магических средств превращения людей и животных взаимосвязаны.

\* Говоря о меде, Умутина, близкие родственники Бороро, подчеркивают текущесть как одно из его главных достоинств: «Чтобы дать много меда... мягкого, сладкого меда, жидкого... как вода. Чтобы дать мед, льющийся, как речная вода, сладкий, как глинистая вода, не давать вязкого меда (с пылью)» (*Schultz 2. P.174*).



Общим для табачного дыма и дыма от горящих перьев является едкость, но одна — благовонная, а другая — зловонная; фруктовые компоты вкусны (потому что в любом случае их едят), но они лучше или хуже приготовлены: хорошо пьются, когда плоды отделены от колючек, или бывают колючими; мед тоже может быть гладким или спекшимся. Итак, есть два дыма, два компота, два меда. Наконец, в гомоморфных мифах (на одинаковой основе) мед и табак симметричны с противоположным знаком.

Здесь мы сталкиваемся с интересной проблемой. Сначала тропическая Америка дала нам мифологическую систему, связанную с происхождением кухни, в зависимости от групп представшей перед нами в прямом (происхождение огня) или обратном виде (происхождение воды). Будем называть  $S_1$  прямой вид первой системы,  $S_{-1}$  — ее перевернутую форму, которую мы пока что оставляем в стороне. Переворачивая  $S_1$  исходя из одного из ее элементов (эпизодическое появление дикой свиньи), в «Сыром и приготовленном» мы восстановили вторую мифологическую систему, связанную с происхождением диких свиней, то есть мяса: материала и условия готовки, подобной огню в первой системе в качестве средства и орудия. Произвольно расположим вторую систему (назовем ее  $S_2$ ) справа от первой (чтобы следовать схематическому расположению, принятому ранее в «Сыром и приготовленном», рис. 6, с.97). Тогда нужно будет поместить слева от  $S_1$  третью систему, связанную с происхождением культурных благ и симметричную  $S_2$  по отношению к  $S_1$  (так как мясо и украшения соответственно находятся по сю и по ту сторону кухни, чье происхождение объясняется в  $S_1$ ). Назовем систему, обратную  $S_2$ ,  $S_{-2}$ :



Ограничимся пока что рассмотрением того, что происходит в мифологическом поле «справа» от  $S_1$ . Мы видим  $S_2$ , двояко охарактеризованную ранее: это мифологическая система, чья *цель* — объяснение происхождения диких свиней; в качестве *средства* она прибегает к различным субстанциям; мы показали, что они являются комбинаторными вариантами табачного дыма. Итак, табак появляется в  $S_2$  в виде инструментального члена. Но, подобно тому, как  $S_1$  (рождение кухни) с необходимостью предполагает  $S_2$  (существование мяса) — так как второе является материей первой, — употреб-

ление табака в качестве средства в  $S_2$  с необходимостью предполагает его предварительное существование. Иначе говоря, справа от  $S_2$  должна находиться мифологическая система  $S_3$ , где табак играет роль цели, а не просто средства; состоящая, следовательно, из группы мифов о происхождении табака; будучи преобразованием  $S_2$  подобно тому, как  $S_2$  была преобразованием  $S_1$ , она воспроизведет  $S_1$  по крайней мере на одной оси, чтобы группа могла рассматриваться с этой стороны как закрытая. Иначе понадобится реитерация операции и поиск системы  $S_4$ , по поводу которой возникнут те же вопросы, и так далее, пока не будет получен положительный ответ; или, потеряв всякую надежду на результат, придется довольствоваться рассмотрением мифологии как немногословного жанра. Любое усилие по приданию ему грамматики было бы тогда иллюзорным.

Действительно, в нашем предыдущем труде мы уже выделили систему  $S_3$  и установили, что она воспроизводит  $S_1$ . Здесь мы лишь напомним, что речь идет о группе мифов Чако ( $M_{22}$ ,  $M_{23}$ ,  $M_{24}$ ), относящихся к происхождению ягуара (проблема, поставленная  $S_1$ , где ягуар фигурирует в качестве хозяина огня в очаге) и табака (проблема, поставленная  $S_2$ ). Показательно уже само объединение двух этих членов в едином этиологическом поле. Особенно то, что  $S_3$  действительно воспроизводит  $S_1$ , так как фабула в обоих случаях тождественна: это история разорителя гнезд (ара или попугаев), сталкивающегося с ягуаром — самцом или самкой — (или сначала самцом, а потом самкой); дружественным либо враждебным; наконец, зятем или супругой, то есть свойственником (свойственницей). Кроме того, цель мифов  $S_1$  — готовка посредством «созидающего» огня, чья функция — сделать мясо пригодным к употреблению человеком. Параллельная цель мифов  $S_3$  — табак посредством разрушающего огня (костер, на котором гибнет ягуар; из его пепла возникнет растение). Но этот огонь созидателен только по отношению к табаку, который, в отличие от мяса, должен быть сожжен (=разрушен), чтобы его можно было употреблять.

Итак, мы видим, что справа  $S_2$  соседствует с системой  $S_3$ , преобразующей и объясняющей ее при воспроизведении  $S_1$ , и, следовательно, с этой стороны цепь замыкается. Что происходит слева от  $S_1$ ? Мы находим там  $S_{22}$ , чья цель — в объяснении происхождения украшений *посредством* меда; симметричность этого члена с табаком была установлена самостоятельно. Если группа действительно замкнута, мы можем постулировать не только то, что слева от  $S_2$  существует система  $S_{22}$ , обосновывающая существование меда (как на другом конце поля это уже осуществляла  $S_3$  в отношении табака), но и то, что в плане воспроизводящего  $S_1$  содержания — хотя и под другим углом зрения — симметрично способу воспроизведения  $S_1$  в  $S_2$ . Таким образом, воспроизводя друг друга,  $S_3$  и  $S_{22}$  каждая по-своему воспроизводят  $S_1$ :



товили много дичи и супа из маниока. Встреча была шумной с обеих сторон, но как только прибывшие проникали в церемониальную хижину, крики и звуки рога сменялись полной тишиной. Мужчины тогда собирались в группы по деревням и поочередно пели. Завершали цикл мужчины из принимающей деревни. Тогда снимали бутылочные тыквы; прежде чем выпить содержимое, его разбавляли водой в большом глиняном кувшине. Праздник продолжался до тех пор, пока не кончался мед. Утром последнего дня происходила общая охота, за ней следовал пир: ели жареное мясо (*Wagley-Galvão*. P.122-125).

Один из мифов объясняет происхождение меда следующим образом:

*М<sup>188</sup>. Тенетехара: происхождение праздника меда*

Знаменитый охотник по имени Аруве заметил дерево, чьи семена клевали ара. Он залез на него, построил убежище, спрятался. Убив много птиц, он решил слезть, но был вынужден спешно вернуться в укрытие, так как приближались ягуары. Эти ягуары приходили к дереву для сбора дикого меда. Когда они закончили, Аруве вернулся в деревню с дичью. На завтра он пошел охотиться на то же место, тщательно прячась в своем укрытии между приходом и уходом ягуаров.

Однажды брат Аруве влез на дерево, так как ему нужно было красное шейное оперение ара для праздничного убора. Его предупредили о том, что нужно остерегаться ягуаров, но ему взбрело в голову убить одного из них. Стрела не достигла цели, выдав его присутствие. Хищник, в которого целились, прыгнул и убил неловкого охотника.

Аруве напрасно прождал своего брата до следующего дня. Уверенный, что его убили ягуары, он пошел на это место и увидел следы битвы. Идя по следам крови брата, он добрался до муравейника и ухитрился проникнуть в него, — а был он шаманом, — превратившись в муравья. Он увидел внутри деревню ягуаров. Вновь обретя человеческий облик, он начал поиски брата. Но ему понравилась дочь ягуаров; он женился на ней и поселился у ее отца — ягуара-убийцы, сумевшего убедить его в том, что его поступок был оправдан.

Во время своего пребывания у ягуаров герой присутствовал при приготовлениях к празднику меда; он узнал все детали ритуала, песни и танцы. Но он тосковал по дому, томился по своей человеческой жене и сыну. Разжалобившись, ягуры позволили ему вернуться к своим при условии, что он возьмет с собой новую жену. Когда они были совсем близко от деревни, Аруве посоветовал ей подождать на улице, пока он введет свою семью в курс дела. Но ему устроили столь теплую встречу, что до его возвращения прошло много времени. Когда он наконец решился, его жена-ягуар уже исчезла в муравейнике, замуравав вход. Несмотря на все усилия, Аруве уже никогда больше не нашел дорогу, ведущую в деревню ягуаров. Он научил Тенетехара ритуалам праздника меда; с тех пор его отмечают в том виде, в каком он увидел его (*Wagley-Galvão*. P.143-144).

Прежде чем приступить к обсуждению этого мифа, предложим версию Темба (Темба представляют собой подгруппу Тенетехара):

*М<sub>189</sub> Темба: происхождение праздника меда*

Жили-были два брата. Один спрятался на верхушке дерева /azywayawa/, куда ара слетались клевать цветы. Он убил уже много птиц, когда появились два ягуара; у них были бутылочные тыквы, которые они наполнили нектаром, выжатым из цветов с этого дерева. Много дней подряд охотник наблюдал за животными, не решаясь убить их, но, несмотря на советы, брат его был не столь осторожен. Он пустил в ягуаров стрелу, не подозревая, что они неуязвимы. Хищники вызвали бурю, потрясшую дерево и стряхнувшую наземь укрытие с его обитателем, убитым на месте. Затем они унесли труп в подземный мир, вход в который был не больше муравьиного хода, и повесили его на деревянном кресте, стоящем под палящим солнцем.

Превратившись в муравья, герой добрался до хижины ягуаров, где висели сосуды, полные меда. Он выучил ритуальные песнопения, принимал каждую ночь человеческий облик, чтобы танцевать с ягуарами; днем он снова становился муравьем.

Вернувшись в свою деревню, он научил сородичей всему, что увидел (Nim. 2. P.294).

Обе версии отличаются лишь своим богатством и трактовкой происхождения меда, который в М<sub>189</sub> взят не у пчел, но непосредственно выжат из желтых цветов, растущих на дереве (azywayawa), может быть, /aiñá-iwa/?, в данном случае — лавровом. При любой версии этот урок тем более поучителен, что в отличие от нашего меда в тропической Америке мед извлекается, судя по всему, не только из цветов. Но южноамериканские индейцы, в основном находящие мед в полых стволах, где строят соты многие виды пчел, относят его по этой причине к растительному царству. Многие мифы Такана (М<sub>189b</sub> и т.д.) упоминают о злоключениях обезьяны, больно ужаленной за то, что укусила осиное гнездо, приняв его за плод (Hissink-Hahn. P.255-258). В мифе Каража говорится о том, что, возникнув из земных недр, первые люди собрали «множество плодов, пчел и меда». Согласно Умутину, первые люди были сотворены из диких плодов и меда (Schultz 2. P.172, 227, 228). То же уподобление мы находим в Европе, у древних; доказательство тому следующий отрывок из Гесиода: «Горные дубы желуди с веток дают и пчелиные соты из дупел»<sup>12</sup> и различные латинские верования: в Золотом веке мед выделяли листья деревьев, и ныне пчелы все еще роятся из листвы и травы, в результате спонтанного порождения<sup>13</sup>.

Быть может, этим объясняется то, что Тупи, согласно Айхерингу и Норденскиольду, именуют пчел выражением /ĩramãha/, приобретающим смысл: «хранительница меда» (а не производительница). Но, согласно Шермону де Миранда, этот термин /ĩra-mya/ означает скорее «мать меда». Барбоса Родригес не комментирует /ĩramãha/, а Тастевен

и Страделли также сводят его к /iɾa-maia/, превращая второе слово в заимствование из португальского /mãe/ — «мать»; впрочем, не без колебаний со стороны Страделли (см. статью «maia, manha»), указывающего в «Словаре» на корень /manha(na)/ в значении, предложенном Айхерингом.

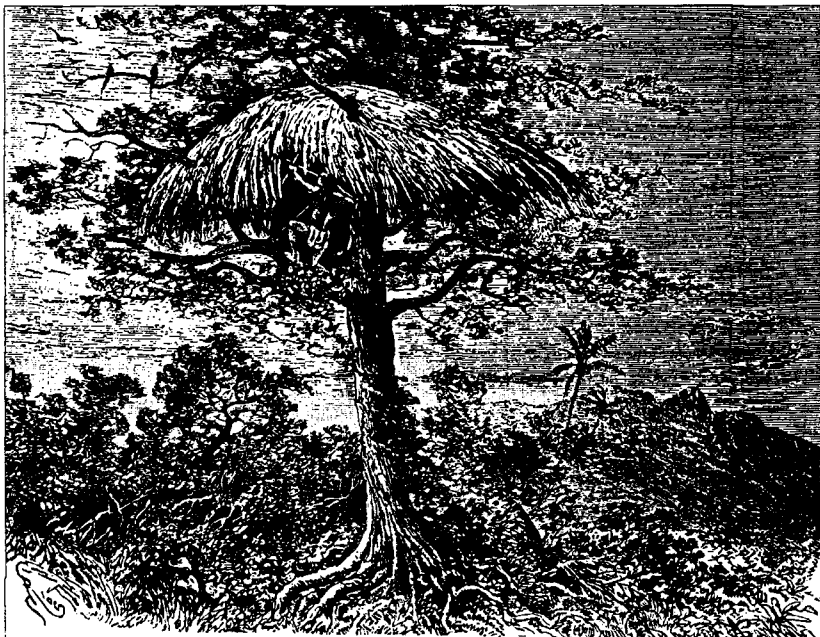


Рис. I. — Охотник на ара. (Рисунок de Puy из книги: Crevaux J. *Voyage dans l'Amérique du Sud*. P., 1883. P.263.)

Мы вернемся к этому вопросу. Пока что следует особо подчеркнуть родство мифов Тенетехара и Темба с мифами группы  $S_1$ , подтверждающее нашу гипотезу, что мифы с центральной темой меда должны воспроизводить мифы, касающиеся происхождения огня в очаге; последние же воспроизводятся в мифах о происхождении табака ( $S_3$ ). Во всех трех случаях мы имеем дело с разорителем гнезд (здесь — охотником) ара или попугаев, обнаруживающим, что у подножия дерева или скалы, на которую он забрался, оказался один или несколько ягуаров. Ягуар везде является свойственником: муж человеческой жены в  $S_1$ , поначалу человеческой супруги в  $S_2$ , отец супруги-ягуара в занимающем нас теперь случае. В  $S_1$  и  $S_3$  ягуар ест ара; в  $S_2$  их ест человек. Оба ягуара  $S_1$ : первый — самец-защитник, второй — враждебная самка — ведут себя по-разному по отношению к одному и тому же человеку. В  $S_3$  единственный ягуар также ведет

себя по-разному по отношению к *двум* людям: съедает одного, другому же отдает свою дочь. В  $S_3$ , где присутствует только один ягуар и только один человек, двойственность восстанавливается в диахроническом плане, так как ягуар был сначала человеческой супругой, превращающейся затем в хищника-людоеда. Таким образом, все три системы имеют тождественную основу, состоящую из триады: человек (люди), ара, ягуар (ягуары); сопоставление их типов поведения (+, -) объединяет члены попарно:

$S_3$		$S_1$	$S_1$
люди/ара:	(-)	ара: (-)	(человеческая супруга)/человек: (+)
ягуар/	человек 1: (-)	ягуар 1/	↓
	человек 2: (+)		
		ягуар 2/человек: (-)	ягуар/
			ара: (-)
			человек: (-)

Каждая мифологическая система вдохновляется, можно сказать, диетической оппозицией: сырого и приготовленного в  $S_1$  (но всегда с точки зрения мясной пищи); каннибализма и иной плотоядной диеты (попугаи, сожранные женщинами) в  $S_3$ ; наконец, в  $S_3$  — плотоядной (человек определяется как убийца ара) и растительной диеты (ведь мы видели, что мед классифицируется как растительная субстанция). С этой точки зрения три системы соотносятся следующим образом:



Несмотря на такую внешне «открытую» структуру, группа заканчивается на  $S_3$  и  $S_3$ . Действительно, среди трех систем только  $S_1$  присущ статический характер: вначале человек — «сыроед», ягуар же «питается приготовленным»; в конце же они просто меняются ролями. Напротив, в начале  $S_3$  человек плотояден, ягуар — вегетарианец, и ему удается приобщить человека к своей диете при условии собственного предварительного превращения из вегетарианца в каннибала, подобно женщине, превратившейся в ягуара в  $S_3$ . Симметрично, в  $S_3$  «каннибализм» женщины (пожирательницы живых птиц) предвосхищает и сулит ее превращение в ягуара; в качестве расплаты за превраще-

ние человека в пищу (вместо потребителя пищи) сам этот ягуар претерпевает превращение в табак или растительную пищу (позиция, конгруэнтная положению потребителя растительной пищи, занимаемая им в  $S_3$ ), потребляемую в *сожженном* виде, то есть антисимметричную меду, который ягуар  $S_3$  поглощает *мокрым*. Происходит замыкание, но оно подчинено трем преобразованиям, расположенным по трем осям. Даны: тождественное преобразование (*ягуар каннибал*  $\Rightarrow$  *ягуар каннибал*); и два нетождественных преобразования, оба относящихся к вегетарианской диете: *потребленная пища*  $\Rightarrow$  *потребитель пищи*, *горелое*  $\Rightarrow$  *мокрое*.

Доказав единство метасистемы, образованной совокупностью  $\{S_1, S_3, S_3\}$ , мы можем позволить себе специально рассмотреть связи между  $S_1$  и  $S_3$ ; действительно, наша изначальная цель состояла в обнаружении  $S_3$ , поскольку она воспроизводит  $S_1$ . Сделаем три замечания с этой ограниченной точки зрения:

1) Человеку свойственно быть одновременно вегетарианцем и плотоядным. В вегетарианском аспекте он конгруэнтен ара (всегда определяемых в мифах как вегетарианские птицы, образующие в этом отношении пару оппозиции с ловчими птицами: см. СП, с.302). В плотоядном аспекте человек конгруэнтен ягуару. Из этой двойной конгруэнтной связи  $S_3$  выводит третью, непосредственно объединяющую ягуаров и ара, сходных в отношении меда, так как они наведываются к одному и тому же дереву, будь то с разными (слабый вид соревнования в  $M_{188}$ ) либо с одной и той же целью в  $M_{189}$ , где ара клюют цветы, из которых выжимают сок ягуары. Такая прямая конгруэнтность между ара и ягуарами (вытекающая из двух других — между людьми и ара, людьми и ягуарами вследствие рассуждения типа: наши друзья — друзья наших друзей)\* теоретически может быть установлена двумя способами: либо превращая мифологических ара в плотоядных, либо превращая мифологических ягуаров в вегетарианцев. Первое превращение противоречило бы односторонней позиции, занимаемой ара в других мифах. Второе противоречило бы позиции ягуаров, лишь если бы в  $S_3$  последние представляли просто хозяевами и первопричиной растительной пищи — меда. Но в мифах этой группы как раз не утверждается ни-

---

\* Здесь видно, что мифологическое мышление одновременно прибегает к двум различным видам дедукции. Конгруэнтность человека и ара с точки зрения вегетарианства, человека и ягуара с точки зрения плотоядности выводятся из данных наблюдения. Зато конгруэнтность ара и ягуара, заключенная в двух предыдущих, имеет синтетический характер: ведь она не опирается на опыт и даже противоречит ему. Многие внешние аномалии в этнозоологии и этноботанике проясняются, если озаботиться сопоставлением выводов из этих систем знаний, основанных на том, что можно назвать, исходя из этих замечаний, *эмпирической дедукцией* и *трансцендентальной дедукцией*. (См. нашу статью «The Deduction of the Crane» // *American Anthropologist*, в печати.)



чего подобного, в  $M_{189}$  даже старательно различаются два противоположных способа потребления меда — *естественного* у ара, так как они ограничиваются поеданием цветов (в некотором роде совершенно «сырых»), тогда как ягуары собирают мед в *культурных* целях: чтобы отметить праздник меда. Таким образом, они являются не хозяевами меда, которые потребляют также и ара (его, несомненно, потребляют и люди, хотя в то время еще и не ритуальным способом), но, скорее, «хозяевами праздника меда» — инициаторами культурного модуса (к тому же связанного с охотой); что не противоречит роли ягуара как хозяина другого модуса культуры — огня в очаге — в  $S_1$ , но подтверждает ее.

2) С точки зрения родственных связей преобразование происходит при переходе от  $S_1$  к  $S_{-3}$ :

$$S_1 \left[ \begin{array}{c} \Delta \\ \text{ягуар} \end{array} = \begin{array}{c} \text{О} \quad \Delta \\ \text{люди} \end{array} \right] \Rightarrow S_{-3} \left[ \begin{array}{c} \Delta \\ \text{человек} \end{array} = \begin{array}{c} \text{О} \quad \Delta \\ \text{ягуары} \end{array} \right]$$

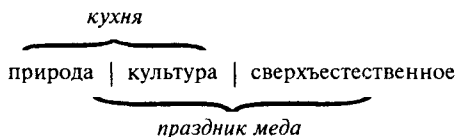
Иначе говоря, люди находятся в положении поставщиков жен в  $S_1$ , берущих — в  $S_{-3}$ .

Такому преобразованию сопутствует еще одно, касающееся отношений. Примечательная черта  $S_1$  состоит в том явном безразличии, с которым ягуар воспринимает сообщение об убийстве или ранении жены молодым героем — своим приемным сыном (СП, с.81-83). Такой «символ безразличия» имеет параллельный аспект в  $S_{-3}$ , где герой позволяет легко убедить себя, что ягуар — убийца его брата — находился в состоянии необходимой обороны ( $M_{188}$ ); или же настолько увлекся пением и танцами праздника меда, что забыл о первопричине своего визита к ягуарам, заключавшейся в том, чтобы найти брата или отомстить за него ( $M_{189}$ ):

$$S_1 \left[ \begin{array}{c} \text{безразличный} \\ \text{ягуар} \end{array} \quad \text{жертва} \quad \Delta = \begin{array}{c} \text{О} \quad \Delta \\ \text{человек-убийца} \end{array} \right] \Rightarrow S_{-3} \left[ \begin{array}{c} \text{ягуар-убийца} \\ \Delta \\ \text{жертва безразличный человек} \end{array} \right]$$

3) Наконец, между  $S_1$  и  $S_{-3}$  существует последнее сходство, и в этом случае усугубленное безразличием. Ягуар везде играет роль инициатора культуры: либо в виде кухни, требующей огня, либо в виде праздника меда, требующего воды. Первому соответствует приготовленная пища, потребляемая обычным способом, второму — сырая пища, потребляемая сакральным способом. Можно также сказать, что вместе с кухней (ей сопутствуют в  $S_1$  лук и стрелы, а

также хлопковые нити) ягуар дал людям материальную культуру. Вместе с праздником меда, являющимся у северных Тупи наиболее значительной, сакральной из религиозных церемоний, он приносит им духовную культуру. Переход решающий в обоих случаях; но следует отметить, что, будучи в одном случае переходом от сырого к приготовленному (поступок, навсегда учреждающий культуру), в другом — от просто сырого к священному (то есть превосходя оппозицию естественного и сверхъестественного, но неокончательно, так как отправление ритуалов должно ежегодно возобновляться), он связан с преодолением довольно больших промежутков времени:



\* \* \*

Нам остается рассмотреть последний аспект метасистемы; он будет более очевиден при предварительном кратком повторении.

Получив  $S_2$  посредством инверсии  $S_1$ , мы констатировали, что в группах  $S_2$  социологическая структура разрушается; в инвариантном послании (происхождение диких свиней) она приобретает вид

$\Delta \overset{\#}{\square} O = \Delta$  у Тенетехара и Мундуруку,  $O \neq \Delta$  у Бороро. Исследуя, ка-

кому посланию соответствует социологическая основа  $\Delta \overset{\#}{\square} O = \Delta$  в этой последней группе, мы выяснили, что это происхождение украшений и уборов, то есть культурных благ ( $S_2$ ).

Временно оставляя этот результат в стороне, мы подошли к третьему этапу, заметив, что ягуар, в качестве животного и доброжелательного зятя в  $S_1$ , является противоположностью свиней — зятьев, (превращенных) в животных (из-за) недоброжелательности —  $S_2$ . Но  $S_2$  относилась к происхождению свиней; тогда существовала ли система  $S_3$ , свидетельствующая о происхождении ягуаров, протагонистов  $S_1$ ? Этому требованию соответствуют мифы Чако ( $S_3$ )<sup>14</sup>, и весьма показательно, что происхождение ягуара и происхождение табака соединено в них в одной истории, благодаря чему круг замыкается: в  $S_1$  ягуар — средство для огня в очаге («созидающий огонь»); в  $S_2$  табачный огонь — средство для свиней (поскольку он определяет их появление); наконец, в  $S_3$  кремирующий костер (разрушительный огонь) — средство для табака, происходящего от тела ягуара, «концом» которого он в прямом смысле слова является. Итак, табачный огонь занимает именно промежуточное положение между огнем в очаге и кремирующим костром: посредством сжигания он производит пригодную к употреблению субстанцию (СП, с.84-105).

Подтверждая преобразование  $S_2$  в  $S_3$ , мы в то же время приходим к трем констатациям. Во первых,  $S_3$  воспроизводит  $S_1$  с точки зрения кода (история разорителя птичьих гнезд; триада человека, ара и ягура); во-вторых,  $S_3$  преобразует  $S_1$  с точки зрения структуры,

ставшей  $O \neq \Delta$  вместо  $\Delta$   $\overset{\#}{O} = \Delta$ ; наконец, это преобразование тождественно тому, которое мы наблюдали при переходе от мифов Тупи к мифу Бороро, также посвященному происхождению диких свиней.

Тогда возникает проблема. Если у Бороро основа  $O \neq \Delta$  уже за- действована в  $S_2$ , а основа  $\Delta$   $\overset{\#}{O} = \Delta$  — в  $S_2$ , к какому типу семейных отношений должны будут прибегнуть индейцы, чтобы засвидетельствовать происхождение табака? На самом деле у них происходит новый раскол, так как известны два их мифа, связанных с происхождением в свою очередь весьма различных видов табака.

Здесь мы только напомним об этих уже проанализированных мифах. В одном из них ( $M_{26}$ ) вид табака (*Nicotiana tabacum*) возникает из пепла змеи, рожденной женщиной, случайно оплодотворенной кровью боа, убитого ее мужем на охоте; она помогала разделять его мясо. Другой миф ( $M_{27}$ ) относится к аноновым, чьи листья также курят Бороро; они называют их так же, как и настоящий табак. Эти листья были обнаружены рыболовом в рыбьем брюшке; сначала он курил их ночью, тайком, но приятели заставили его поделиться. Решив наказать их за то, что они глотали, а не выдыхали дым, тем самым лишая Духов положенного приношения, Духи превратили жадных до табака мужчин в выдр. Что же касается мифа  $M_{26}$ , мы доказали (СП, с.102) его строгую симметричность мифам Чако о происхождении табака ( $M_{23}$ ,  $M_{24}$ ). Не менее показательны связи, объединяющие этот миф с мифом, посвященным Бороро происхождению диких свиней ( $M_{21}$ ). Известны две его версии: уже приведенная нами и другая, более ранняя, так как она была получена в 1917 г. Несмотря на неясности и лакуны, из этой версии следует, что женщины, завидующие успешной рыбалке мужей, согласились стать проститутками, отдаться выдрам в обмен на обещание снабдить их рыбой. Таким образом, женщины могли утверждать, что ловят рыбу лучше мужчин (Rondon. P.166-170). Эта интрига тождественна первой версии, за исключением того, что первая стыдливо вуалирует отношения между женщинами и выдрами, движимыми менее разнузданными мотивами.

Хотя в южноамериканской мифологии часто встречается тема животного-соблазнителя, случаи отведения этой роли выдрам неизвестны; она обычно принадлежит тапиру, ягуару, кайману или змею. Бороро прибегают к тапиру-соблазнителю, при этом очеловечивая его (мужчина, чьим клановым эпонимом является тапир),  $M_2$ ; мы можем констатировать, что в  $M_{26}$  они используют змея, крайне ослабляя вместе с тем его черты соблазнителя, так как речь

идет о мертвом, а не о живом змее, его куске, а не целом животном, а оплодотворение женщины происходит случайно, помимо воли, посредством крови (пачкающая, а не оплодотворяющая жидкость), пропитывающей несомый кусок мяса. Таким образом, животное, являющееся обычно соблазнителем, лишено здесь мужественности; одновременно вина его жертвы — женщина — оправдывается: в этом мифе вина скорее вменяется року. Напротив, в мифе о происхождении диких свиней Бороро обращаются к исключительному соблазнителю — выдре — чья роль в отношении женщин чрезвычайно активна; а сами женщины являют двойную извращенность, вступая в немыслимый торг со зверями ради победы над мужчинами на рыбалке, тогда как в обществе, приобщенном к культуре, рыбачат мужчины, женщины же довольствуются разделкой рыбы.

Почему именно выдры? Рассматриваемая нами группа мифов Бороро дважды задействует их. Согласно  $M_{27}$ , мужская часть улова приводит к открытию табака посредством рыбы, спрятанной от других мужчин; а глотание табака приводит к превращению людей в выдр. Согласно  $M_{21}$ , превращение выдр в мужчин (=соблазнитель человеческих жен; в версии Рондона они называются именно «мужчинами») отделяет женскую часть улова, отнимая рыбу у мужей, что предопределяет превращение людей в диких свиней вследствие выпитого компота с колючками. Итак, существует связь между *направлением* превращения — либо людей в выдр, либо выдр в людей (в метонимическом случае — *части* людей; в метафорическом — выдры совокупаются с женщинами *как* мужчины) и *содержанием* второго превращения, касающегося проглоченной субстанции (табака или компота), которую следовало выдохнуть. И все это — либо с метафорической целью (чтобы табачный дым играл *роль* приношения Духам), либо метонимически (пряча шипы, являющиеся *частью* компота).

Если вспомнить теперь, что в мифе Мундуруку ( $M_{16}$ ) о происхождении диких свиней вдыхаемый табачный дым (превращающий людей в выдр у Бороро) способствует их превращению в свиней (тогда как у Бороро эту вторую функцию выполняет колючий компот), мы поймем причину вмешательства выдр, владеющих рыбой подобно тому, как свиньи распоряжаются земной дичью (это доказано на с.105-106 СП). Оба вида симметричны при условии соответствующих превращений *сухого* в *мокрое*, *табака* — в *компот*, *охоты* — в *рыбную ловлю* и, наконец, *огня* — в *воду*. Итак, все предшествующее может быть сведено к двум следующим формулам:

$$a) M_{16} [\text{люди} \Rightarrow \text{свиньи}], M_{27} [\text{люди} \Rightarrow \text{выдры}] = f [\text{вдыхаемый дым}];$$

$$b) M_{21} [\text{люди} \Rightarrow \text{свиньи}] = f [\text{дым} \Rightarrow \text{компот}], [\text{выдры} \Rightarrow \text{люди}].$$

Сведя, благодаря  $M_{16}$ , коды  $M_{27}$  и  $M_{21}$  к единству, используя их общие свойства, состоящие для  $M_{16}$  и  $M_{21}$  в том, что они являются ми-

фами о происхождении одного животного вида — диких свиней, а для  $M_{16}$  и  $M_{27}$  — в обращении к одному механизму превращения людей в различные виды животных: вдыхаемому табачному дыму, мы можем приступить к той же редукции, исходя из  $M_{26}$ , являющегося, подобно  $M_{27}$ , мифом о происхождении табака. Разумеется, этот миф трансформирует  $M_{27}$  и  $M_{21}$  с точки зрения сухого и мокрого: табак здесь возникает из трупа животного, *преданного огню*, а не *вытащенного из воды*, как в  $M_{27}$ . Возникающая в результате субстанция — дым, подходящий при условии его *едкости*\*, по контрасту с *напитком* из  $M_{21}$ : роковая ошибка людей состояла в том, что его сочли хорошим именно потому, что не подозревали о его *колючести*.

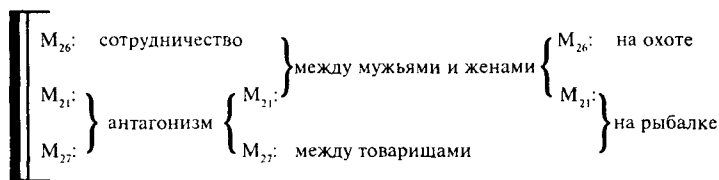
Это двойное превращение:  $\{из-воды\} \Rightarrow \{в-огонь\}$  и  $\{напиток\} \Rightarrow \{дым\}$  явно переворачивает внутри мифологии Бороро превращение, обуславливающее переход мифов Же и Тупи о происхождении огня в соответствующий миф Бороро ( $M_1$ ), известный нам как миф о происхождении воды. Если придерживаться системы Бороро  $\{M_{21}, M_{26}, M_{27}\}$ , являющейся объектом нашего обсуждения, особое внимание должны привлечь соответствующие изменения социологической базы. В  $M_{21}$  упоминается супружеский конфликт из-за рыбной ловли: жены отказываются сотрудничать с мужьями — носить рыбу (эта роль обычно выполняется ими в соответствии с правилами полового разделения труда); они сами хотят ловить рыбу как мужчины и лучше мужчин, что приводит к их превращению в любвиц выдр. В  $M_{26}$  все происходит наоборот: речь идет не о рыбной ловле, но об охоте, и женщины стремятся сотрудничать с мужьями — ведь они отвечают на призывный свист охотников, остановившихся поодаль от деревни, и прибегают, чтобы помочь им нести куски мяса. Как мы уже сказали, эти послушные жены совершенно непорочны. Лишь судьба виновата в том, что одна из них будет скорее заражена, чем соблазнена мясом в условиях, исключаящих какой бы то ни было эротизм\*\*. И то, что это мясо змея, фаллического животного, активного соблазнителя в бесчисленных мифах тропической Америки, еще более нейтрализует черты, старательно подчеркнутые в  $M_{26}$ .

Итак, в  $M_{27}$  наблюдается то же снятие конфликта между супругами, которое лежит в основе  $M_{21}$ , хотя проявляется оно по-другому. Если в  $M_{26}$ , скажем, супруги остаются, а конфликт исчезает, то в  $M_{27}$ , наоборот, конфликт остается, а супруги исчезают. Действительно, речь идет о конфликте, но между однополыми товарищами — мужчинами — чьи роли на рыбалке схожи, а не дополнительные. И тем не менее один из них пытается присвоить себе потрясающий результат общего пред-

\* Примечательной ясностью отличается в этом отношении  $M_{26}$ , уточняющий, действительно, что, впервые увидев табак, «люди сорвали листья, высушили их, потом скрутили в сигары, зажгли и закурили. Когда табак был крепок, они говорили: “Этот крепкий, хороший!” А когда он не был крепок, они говорили: “Он плохой! Он не едкий!”» (Colb. 3. P.199).

\*\* Об отвращении, которое вызывает у Бороро кровь, см.: СП, с.147, сн.43.

приятия, решаясь поделиться, лишь когда все раскрывается и он уже не может поступить иначе:



Теперь мы можем ответить на заданный ранее вопрос. Для выяснения происхождения табака Бороро, которым, если можно так выразиться, «не хватает» основы, вновь применяют ту основу, что уже послужила им в отношении происхождения диких свиней; ею также пользуются племена Чако в связи с происхождением табака; дано  $O \neq \Delta$ , что можно обобщить в виде противопоставления  $O/\Delta \Rightarrow O \cup \Delta$ . Но так как эта основа уже исполняет у них другую роль, они варьируют ее, доводя до предела в двух возможных направлениях: либо сохраняют члены, ликвидируя связь:  $(O/\Delta) \Rightarrow (O \cup \Delta)$ ; либо они сохраняют связь, снимая различие между членами:  $(O/\Delta) \Rightarrow (\Delta/\Delta)$ . Итак, они мыслят или сотрудничество между супругами, нарушенное извне в силу рока, или сотрудничество между однополыми индивидами, нарушенное изнутри, из-за испорченности одного из них. Так как есть два решения, существуют два мифа о происхождении табака, и так как эти решения противоположны, таковы же и мифы в лексическом плане: ведь один вид табака происходит от воды, другой — от огня.

Следовательно, изменение социологической основы, характеризующей совокупность мифологических систем  $\{S_1$  (происхождение огня),  $S_1$  (происхождение воды),  $S_2$  (происхождение мяса),  $S_2$  (происхождение культурных благ),  $S_3$  (происхождение табака),  $S_3$  (происхождение праздника меда)}, не полностью исчерпывается своим каноническим выражением

$\left[ \overset{\#}{\Delta} \right] O = \Delta \Rightarrow [O \neq \Delta]$ . Кроме  $[O \neq \Delta]$  оно дает и некоторый прирост. Как мы установили, супружеский разлад рассматривается в мифах в двух аспектах: технико-экономическом, так как в обществах, не имеющих письменности, разделение труда обычно происходит по половому принципу, что придает матримонимальному статусу его полный смысл; и в половом аспекте. Поочередно избирая один из этих аспектов и доводя его до предела, получаем ряд социологических терминов, расположенных в определенном порядке между персонажами *плохого товарища* и *апатичного соблазнителя*; первый опровергает связь между индивидами, чье значение полностью принадлежит к технико-экономическому порядку; аналогично, второй — отношение, чье значение полностью относится к половой сфере, так как гипотетически персонаж со-

блазнителя не обладает какой-либо иной квалификацией. Следовательно, первый — *по ту сторону брачного союза*, второй — *по сю сторону свойства*.

Итак, эта дважды отраженная социологическая основа, получившаяся несколько смутной, все же различима в мифах Бороро о происхождении табака (не подрывая их трансформационных отношений с мифами Чако на ту же тему); она присутствует также в мифах, расположенных на другом краю семантического поля, то есть Темба и Тенетехара, связанных с происхождением (праздника) меда ( $M_{188}$ ,  $M_{189}$ ). В обеих версиях у героя есть брат, который оказывается *плохим товарищем*: его вина вызывает разъединение. Тогда герой отправляется на поиски брата, но почти сразу забывает о нем из-за увлечения (= *соблазнения*) песнями и танцами на празднике меда. *Соблазненный* затем приемом своих близких, он забывает о *жене-ягуаре* и, пустившись на поиски, уже не находит ее.

Дойдя в нашем исследовании до этого положения, мы могли бы удовлетвориться им, считая, что удалось «настроить» все наши мифы подобно музыкальным инструментам, вибрирующим теперь в унисон после первоначального оркестрового шума, если бы не существовало несогласованности метасистемы, принятой нами за оркестр, посвоему исполняющий партитуру этой книги. Действительно, на одном краю семантического поля мы обнаруживаем не одну, но две группы мифов о происхождении табака: мифы Чако на социологической основе: [ $O \neq \Delta$ ], свидетельствующие о происхождении табака *вообще*, на благо *всего человечества* (с этой последней точки зрения посылка гонцов в соседние деревни, о чем идет речь в мифах, свидетельствует об «открытости» видения внешнего мира); а кроме этих мифов мифы Бороро, чья социологическая основа представляет дважды отраженный образ предыдущей: они относятся к происхождению *особых видов* табака на благо *определенных кланов* племенного общества. Следовательно, между мифами Бороро и Чако вдвойне, с точки зрения объекта и субъекта, существуют двойные отношения синекдохи: в них рассматриваются части целого вместо целого (часть табака, часть курящих).

Но если на этом краю поля мифы избыточны, то на другом краю преобладает обратная ситуация их нехватки. Мифы ( $M_{188}$ ,  $M_{189}$ ), которыми мы воспользовались для заполнения этой области, не являются, собственно говоря, мифами о происхождении меда, чего можно было ожидать. Это мифы о происхождении *праздника* меда: общественного и религиозного ритуала, а не натурального продукта, хотя этот естественный продукт необходимо включен в него. Таким образом, здесь нам недостает группы мифов о происхождении меда, чье место на схеме (с. 29) — как раз перед  $S_{-3}$  или рядом с ним. Если мы постулируем существование такой группы в качестве рабочей гипотезы, то из этого следует, что система  $S_{-3}$ , относящаяся к меду, симметрично раздвигается по отношению к системе  $S_3$ , касающейся табака. Наконец, такая симметрия должна перекрывать явное нарушение симметрии в

другой плоскости: как мы сказали, обе группы мифов о происхождении табака состоят в отношении синекдохи, происходящей в широком терминологическом смысле от метонимии. Тогда как если существуют мифы о происхождении меда как такового, они будут соотноситься с мифами о происхождении *праздника* меда как означаемое с означающим; реальный мед приобретет недостающее ему значение натурального продукта, собранного и потребленного в общественных и религиозных целях. Итак, в данном случае понята таким образом связь между двумя группами мифов имеет метафорический характер.

Этими соображениями диктуется та исследовательская программа, к которой мы теперь приступаем.



Часть первая  
**Сухое и влажное**

*«Si quando sedem augustam seruataque mella  
thensauris relines, prius haustu sparsus aquarum  
ora foue fumosque manu praetende sequacis.»*

*Virgile. Géorgiques, IV, v.228-230<sup>15</sup>.*

# I. Диалог меда и табака

**П**челы, как и осы — перепончатокрылые насекомые; в тропической Америке насчитывается около 700 их видов, сгруппированных в 13 по большей части отдельных семейств или подсемейств. Но только общественные пчелы производят мед в представляющих пищевой интерес количествах: *pais de mel*, «отцы меда», как это красиво говорится на португальском языке; все они принадлежат к семейству Мелипонидов, роды *Melipona* и *Trigona*. В отличие от наших пчел, меньшие по размеру мелипоны лишены жала и яда. Тем не менее они могут доставлять много неудобств своим агрессивным поведением, дающим местное наименование так называемому виду *torce cabelos*, «путающих волосы»; или, что, быть может, еще хуже, скопясь десятками, если не сотнями, на лице и теле путешественника, они сосут пот и выделения из ушей или глаз. Отсюда местное название *Trigona duckei: lambe olhos*, «глазолизы».

Такое шекотание в наиболее чувствительных точках — внутренней стороне ушей и ноздрей, уголках глаз и рта — быстро доводит вас до предела; прекратить это не позволяют и резкие движения, обычно спугивающие насекомых. Кажется, что отяжелевшие и будто опьяненные человеческой пищей пчелы потеряли волю и, быть может, способность улететь. Отчаявшись напрасно молотить воздух, их жертва вскоре начинает хлопать себя по лицу: это роковой жест, так как к напившимся потом раздавленным трупикам тут же приклеиваются живые насекомые, побуждая и других, привлеченных новой пищей, присоединиться к ним.

Этого банального опыта достаточно, чтобы засвидетельствовать более разнообразный режим питания мелипон по сравнению с пчелами Старого Света, а также то, что они не брезгают субстанциями животного происхождения. Более века назад Бэйт заметил (*Bates. P.29*), что пчелы из прилегающих к Амазонке областей извлекают пищу не столько из цветов, сколько из древесных соков и птичьих испражнений. Согласно Шварцу (*Schwartz, 2. P.101-108*), мелипоны интересуются самыми разнообразными веществами, начиная с нектара и пыльцы и кончая падалью, мочей и экскрементами. Поэтому неудивительно, что их мед значительно отличается от меда *Apis mellifica* цветом,

консистенцией, вкусом и химическим составом. Мед мелипон часто очень темный, всегда жидкий и плохо загустевает из-за высокого содержания воды. При отсутствии кипячения, способного, быть может, обеспечить его сохранность, он скоро начинает бродить и прокисает.

Айхеринг, у которого мы почерпнули эти сведения (art. «*abelhas sociaes indigenas*»), уточняет, что сахара, содержащаяся в меде *Apis mellifica* в среднем в десятипроцентной пропорции, полностью отсутствует в меде мелипон, где ее в гораздо больших пропорциях заменяют фруктоза и глюкоза (соответственно от 30 до 70% и от 20 до 50%). Так как сахаристость фруктозы значительно выше, чем у сахарозы, мёды мелипон (их ароматы весьма многообразны, но всегда неопишимо богаты и сложны для тех, кто их не пробовал) столь изысканны на вкус, что это почти непереносимо. Наслаждение, более изумительное, чем какое-либо иное из обычно доставляемых вкусом и обонянием, изменяет пороги чувствительности и путает ее регистры. Уже не знаешь, то ли дегустируешь, то ли сгораешь от любви. Мифическое мышление не прошло мимо этого эротического оттенка. В более приземленном плане сильные сахаристость и запах меда мелипон, придающие ему несравненный статус среди других продуктов, побуждают на практике, при употреблении разбавлять мед водой.

Впрочем, некоторые мёды щелочного состава слабают, они опасны. Это относится к некоторым видам мелипон, принадлежащих к подроду *Trigona*, и особенно к осиному меду (*Vespidés*), считающемуся «пьянящим» подобно пчелиному меду *Trigona*, названному вследствие этого в штате Сан-Паулу *feiticeira*, «колдунья» или *vamo-nos-embora* — «уходим» (*Schwartz 2. P.126*). Другие мёды явно ядовиты; например, осиный мед, называемый в Амазонии *sissuira* (*Lecheguana colorada*, *Nectarina lecheguana*); с ним, по-видимому, связано отравление Сент-Илера (*Saint-Hilaire. III. P.150*). Такая случайная токсичность, несомненно, объясняется посещениями ядовитых видов цветов; подобное предположение было высказано в случае *Lestrimelitta limão* (*Schwartz 2. P.178*).

Как бы то ни было, притягательность дикого меда несравнима для индейцев ни с какой другой пищей; как отметил Айхеринг, она носит поистине страстный характер: «*O Índio... (e) fanático pelo mel de pau*»<sup>16</sup>. В Аргентине также «самое большое развлечение и самое острое удовольствие сельского пеоны состоит в сборе меда. Он всегда готов целый день трудиться на дереве, часто с риском для жизни, чтобы набрать ложку меда. Ведь даже нельзя представить себе опасности, которым он подвергается в горах из-за меда. Если он замечает на стволе кусочек воска или трещину, то бежит за топором, чтобы срубить или поранить великолепное дерево ценной породы» (*Spegazzini, cit. par Schwartz 2. P.158*). Прежде, чем отправиться на сбор меда, Ашлуслай из Чако пускают себе кровь над глазами, чтобы шансы увеличились (*Nordenskiöld 4. P.49*). Древние Абипоны, жившие на окраинах Парагвая и Бразилии — Кадуэво с юга Мату-Гросу<sup>17</sup> являются их отдаленными потомками, — в свое время объясняли Добризофферу (*Dobrizhoffer II. P.15*), что они тщательно выщипывали ресницы, чтобы ничто не мешало их взгляду

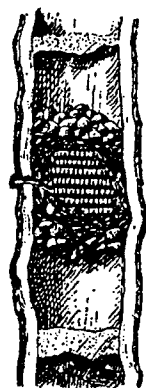
следить за полетом единичной пчелы до своего гнезда: техника «видимого» обнаружения, которая скоро вновь встретится нам в мифе соседней популяции (с.64).

Замечание Айхеринга преимущественно относится к *mel de pau*, «лесному меду», который находят двумя путями: в ульях, лепящихся к поверхности ствола или висящих на ветке, живописно называемых в соответствии с их видом «галета из маниока», «панцирь броненосца», «женская вульва», «собачий член», «бутылочная тыква» и т.д. (*Rodrigues I. P.308. n.1*); или же внутри полых деревьев, где некоторые виды, особенно пчела мандассая (*Melipona quadri-fasciata*), лепят, смешивая выделяемый ими воск и собранную в этих целях глину, своего рода округлые «горшки» вместительностью от 3 до 15 кубических сантиметров; их количества достаточно для того, чтобы обеспечить сбор, достигающий порой многих литров изумительно ароматного меда (рис.2).

В некоторых местах этих пчел, а быть может и ряд других, начали одомашнивать. Самый простой и распространенный метод состоит в том, чтобы оставить мед в дупле, побуждая тем самым рой вернуться. Пареси помещают рой в бутылочной тыкке, расположенной неподалеку от хижины; многие племена Гайаны, Колумбии и Венесуэлы поступают так же либо приносят предварительно вырезанное дупло и горизонтально подвешивают его к балке, или же готовят для этих целей ствол (*Whiffen. P.51; Nordenskiöld 5, 6*).

Так называемый «земляной» или «жабий» мед (*Trigona cupira*), менее обильный, чем лесной, находится в подземных ульях с таким узким входом, что насекомые могут проникать в него лишь по одному; зачастую вход весьма отдален от улья. Терпеливо наблюдая часами и днями ради обнаружения этого входа, нужно еще несколько часов копать, чтобы получить скромный урожай: примерно поллитра.

Подытоживая все эти наблюдения, констатируем, что в тропической Америке мед встречается в небольших или значительных количествах (всегда весьма неравных) в зависимости от того, происходит ли он от земляных или древесных видов; древесные виды включают пчел и ос, чей мед обычно токсичен; наконец, сам пчелиный мед может быть сладким или пьянящим\*.



Mandassaya

Рис.2. — Пчела мандассая (*Melipona anthidioides quadri-fasciata*) и ее улей.  
(По: Ihering, l.c., art. «mandassaya».)

\* Быть может, следовало бы сказать «дурманящим, парализующим и угнетающим», по контрасту с осиным медом, вызывающим нервное возбуждение радостного характера (*Schwartz 2. P.113*). Но проблемы, поставленные токсичностью южноамериканских медов, далеки от окончательного разрешения.

Такое тройное различие, слишком простое, разумеется, для точной передачи зоологической реальности, обладает преимуществом отражения туземных категорий. Подобно другим южноамериканским племенам, Кайнанг-Короадо противопоставляют сотворенных демиургом пчел осам, созданным обманщиком одновременно с ядовитыми змеями, пумой и всеми враждебными человеку животными (*Borba*. P.22). Действительно, не стоит забывать, что если мелипоны не жалят (но иногда кусают), то среди ос в тропической Америке встречаются очень ядовитые виды. Но внутри такого основного противопоставления между пчелиным и осиным медом существует и другое, менее абсолютное, так как оно включает промежуточный ряд безопасных и пьянящих медов, идет ли речь о медах разных видов или об одном и том же меде в зависимости от того, потребляют ли его свежим или перебродившим: вкус меда зависит от вида и времени вытяжки — от сладчайшего до кислого и горького (*Schultz 2*. P.175).

Как мы увидим ниже, амазонские племена систематически применяют токсичный мед в ритуальных целях, чтобы вызвать рвоту. В южной Бразилии Кайнанги придают меду два совершенно противоположных значения. Мед и сырые овощи для них — холодная пища\*, которая только и дозволена вдовцам и вдовам; поглощая мясо или любую другую приготовленную пищу, они рискуют внутренним перегревом, ведущим к смерти (*Henry I*. P.181-182). Вместе с тем другие группы той же народности различают и противопоставляют два вида майсового пива: простое, так называемое /goifa/, и /quiquy/ с добавкой меда (таково у них его единственное применение). Оно «более пьянящее», чем первое, и его пьют, не закусывая; оно вызывает рвоту (*Borba*. P. 15, 37).

Такое раздвоение меда, почти везде делящегося на сладкий и кислый, безопасный и токсичный, — даже в группах, не знающих браги или не применяющих мед для ее приготовления, — выявлено в уже описанном и обсужденном мифе Мундуруку (СП, с.252-253); но тогда мы указывали, что резервируем одну из версий для ее рассмотрения в другом контексте. Вот эта версия:

*M<sub>1576</sub>. Мундуруку: происхождение сельского хозяйства.*

Когда-то Мундуруку не знали дичи и культурных растений. Они питались дикими клубнями и древесными грибами.

Тогда пришла Карубак, мать маниока, научившая людей искусству его приготовления. Однажды она велела своему племяннику раскорчевать часть леса и заявила, что скоро там вырастут бананы, хлопок, ямс (*Dioscorea*), маис, три вида маниока, арбузы, табак и сахарный тростник. Она заставила вырыть яму в расчищенной земле и приказала похоронить себя в ней, но так, чтобы на нее не наступали.

Несколько дней спустя племянник Карубак констатировал, что перечисленные его тетей растения росли там, где она лежала; но по недосмотру

---

\* В отличие от мексиканцев, относящих мед к «горячей» пище (*Roys 2*. P.93).

он ступил на освященную землю: растения тут же перестали расти. И с тех пор именно такой стала их высота.

Колдун, недовольный тем, что ему не рассказали о чуде, погубил ста-руху в яме. Лишившись ее советов, индейцы съели сырую /*manikuera*/, не ведая, что в таком виде эта разновидность маниока рвотна, токсична. Все они умерли. На завтра они вознеслись на небо и превратились в звезды.

Другие индейцы, съевшие сначала сырую, а потом приготовленную /*manikuera*/, превратились в медовых мух. А те, кто вылизал остатки при-готовленной /*manikuera*/, стали пчелами, чей кислый мед вызывает рвоту.

Съевшие арбузы первые Мундуруку тоже умерли, так как эти плоды были принесены дьяволом. Вот почему их называют «дьявольскими рас-тениями». Другие сохранили семечки и посадили их. Созревшие арбузы оказались безопасными.

С тех пор их охотно потребляют (*Kruse* 2. P.619-621. Почти идентичный вариант в: *Kruse* 3. P.919-920).

Примененная нами в предыдущем томе версия, полученная Мёр-фи в 1952-1953 гг., аналогична версии Крузе, хотя и заметно отлича-ется от нее. Аналогия состоит в противопоставлении двух типов еды: первый включает просто съедобные растения, второй — одно-два ра-стения, съедобные только после обработки. В версии Мёрфи эта вторая категория сводится к тимбо, то есть отраве для ловли рыбы, выращиваемому Мундуруку на плантациях. Не являясь непосред-ственно съедобным, тимбо по-своему опосредованно съедобен в виде рыбы, которую позволяет наловить в огромных количествах. В версии Крузе тимбо фигурирует в списке культурных растений, возникших из тела старухи Карубак, но в этой версии недостает особого продолже-ния, связанного с тимбо в версии Мёрфи. Зато возникает двойствен-ное развитие: в связи с арбузами, которые станут съедобными только во втором поколении, после того, как их семечки посадят и вырастят сами люди; и в связи с маникуэрой, также съедобной лишь во вторич-ном состоянии, — после устраняющего токсичность приготовления.

Оставим временно в стороне арбузы — мы вернемся к ним ниже, и будем считать, что маникуэра  $M_{1576}$  замещает тимбо  $M_{157}$ . Первые люди употребляли маникуэру в трех видах: сырую, приготовленную и в виде кухонных объедков, то есть, даже если не обращаться к тексту, прогор-клой еды, относящейся к категории гнилого. Съевшие сырую манио-ку превратились в звезды. Необходимо учитывать, что в ту эпоху «не было ни неба, ни Млечного пути, ни Плеяд», но лишь туман и почти полное отсутствие воды. Вследствие отсутствия неба души умерших влачили существование под крышами хижин (*Kruse* 3. P.917).

Сделаем по этому поводу два замечания. Во-первых, потребление сырого ядовитого маниока одновременно вызывает появление неба и первое разъединение мертвых и живых. Подобное разделение в виде звезд проистекает из акта обжорства: ведь чтобы не умереть, люди долж-ны были бы отложить еду, а не набрасываться на нее. Мы возвраща-емся здесь к мифу Бороро ( $M_{34}$ ), объясняющему происхождение звезд

преображением детей, проявивших обжорство. Но – и таково второе замечание – в другом месте (СП, с.228–229) мы дали некоторые основания полагать, что эти звезды – Плеяды. Явное упоминание Плеяд в начале мифа Мундуруку усиливает эту гипотезу; в этом позволит окончательно убедиться продолжение нашего труда. Действительно, мы увидим, что если Плеяды фигурируют как первый член ряда, а два других его члена представлены сладким и кислым медом, то некоторые амазонские мифы непосредственно соотносят с Плеядами токсичный мед, занимающий здесь промежуточное место (отравы) между перевоплощением потребителей сырого (ядовитого) маниока и потребителями приготовленного маниоки, не представляющего опасности ни для них самих, ни для других, и занимающего, таким образом, нейтральное положение между двумя отмеченными позициями\*.

Следовательно, в общей системе растительной пищи мед, подобно отраве для ловли рыбы, занимает неопределенное, двусмысленное положение. Тимбо – одновременно отравы и продукт питания, негодный непосредственно в первом виде, но опосредованно годный к употреблению во втором. Такое различие, эксплицитно выявленное  $M_{157}$ , заменяется в  $M_{157b}$  другим, более сложным, где мед одновременно ассоциируется с отравой и противопоставляется ей. У такой подмены отравы для ловли рыбы в двух весьма близких вариантах одного и того же мифа, возможно, есть эмпирическая основа, так как в одной из областей Бразилии – долине реки Сан-Франциску – разжеванное гнездо агрессивной мелипоны, дающей редкий мед с неприятным вкусом (*Trigona ruficrus*), служит весьма результативной отравой для ловли рыбы (*Ihering*, art. «iraroan»). Но, помимо того, что подобная техника не засвидетельствована у Мундуруку, нет необходимости предполагать, что некогда она была более распространена, чтобы понять: ценность, придаваемая мифами меду, постоянно колеблется между двумя крайностями – либо пищевой ценностью, превосходящей все остальные по богатству и вкусовым качествам и способной вызвать острое вожделение, либо предательской ядовитостью, тем более что никогда нельзя предвидеть природу и опасность вызванных им несчастных случаев – все зависит от разновидности, места и времени сбора, обстоятельств употребления. Однако не только южноамериканский мед иллюстриру-

\* Принятая в мифе последовательность: отравленные > нейтральные > отравы, озадачивает, лишь если не потрудиться заметить соблюдаемую здесь двойную оппозицию:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{сырое: смертельное} \\ \text{приготовленное: не смертельное} \end{array} \right\} \left\{ \begin{array}{l} \text{свежее} \quad (+) \\ \text{прогорклое} \quad (-) \end{array} \right.$$

Вместе с тем примечательно, что гнилое появляется в этой системе как *terminus ad quem*<sup>18</sup> приготовленного, вместо того, чтобы, как в большинстве мифов тропической Америки, его *terminus a quo*<sup>19</sup> было сырое. Об этом превращении, несомненно коррелятивном некоторым техникам приготовления браги, см.: СП, с.154–155.



ет такой почти незаметный переход от категории превосходного к категории ядовитого: ведь табак и другие растения наркотического действия также могут быть охарактеризованы подобным образом.

\* \* \*

Отметим прежде всего, что южноамериканские индейцы приравнивают табак, так же как мед и отраву для ловли рыбы, к разряду «пищи». Колбачини (*Colbacchini* 2. P.122, n.4) замечает, что Бороро «не употребляют особого глагола для обозначения действия курения сигары; они говорят /okwage mea-ği/ “есть сигару” (досл. “пробовать сигару губами”), тогда как самую сигару называют /ké/ — “пища”». У Мундуруку есть миф, чей начальный эпизод побуждает к подобному сопоставлению:

*М<sub>1907</sub> Мундуруку: непокорный паж.*

У одного индейца было много жен; одна из них жила в другой деревне, и он часто наведывался к ней. Однажды он пришел в эту деревню, когда никого из мужчин не было. Путник вошел в мужской дом, где случайно оказался маленький мальчик; он попросил у него огня, чтобы зажечь сигарету. Мальчик дерзко отказал под предлогом того, что сигареты — не еда (которую он должен был бы дать гостю, если бы тот об этом попросил). Путник принялся объяснять ему, что сигареты для мужчин вполне служат пищей, но мальчик упорствовал в своем отказе. Мужчина пришел в ярость, поднял камень и бросил его в мальчика: он был убит наповал... (*Murphy I. P.108; см.: Kruse 2. P.318*).

Несмотря на неравную распространенность, происхождение обоих видов культурного табака — *Nicotiana rustica* (от Канады до Чили) и *N. tabacum* (ограниченный бассейном Амазонки и Антильскими островами) — представляется связанным с андийской Америкой, где одомашненный табак был, видимо, получен в результате гибридизации диких видов. Кажется парадоксальным, что до открытия табак в этом регионе не курили; поначалу его жевали или нюхали, но он очень быстро уступил место коке. Этот парадокс повторяется в тропической Америке, где даже сейчас по соседству наблюдаются племена, приверженные табаку, и племена, не знающие табака или запрещающие его употребление. Намбиквара — заядлые курильщики, их редко можно увидеть без сигареты во рту, — если только погасшая сигарета не засунута под хлопковый браслет или не продета в проколотую мочку уха. Но табак внушает такое сильное отвращение их соседям Тупи-Кавахиб, что они недоброжелательно относятся к гостю, смеющему курить в их присутствии, и порой даже насильственно набрасываются на него. Подобные наблюдения нередки в Южной Америке, где употребление табака в прошлом было, несомненно, еще более спорадическим.

Там же, где табак известен, формы его употребления весьма разнообразны. Его курят то в трубках, то в виде сигар или сигарет; в Панаме курильщик берет в рот их зажженный кончик и выдувает дым вовне, чтобы его товарищи могли вдыхать его, направляя сжатыми рука-

ми. Как представляется, в доколумбову эру скорее употребляли сигары и сигареты, чем трубки.

Табак также толкли в порошок и нюхали в одиночку или вдвоем (при помощи небольшого приспособления с коленчатой трубкой, позволявшей вдуть табак в чистом виде или смешанным с другими наркотическими растениями, например *piptadenia*, в ноздри компаньона); или же ели табачный порошок, жевали, лизали в виде липкого сиропа, сгустившегося при кипении и последующем испарении. Во многих районах Монтаньи и Гайаны пьют предварительно прокипяченный или просто настоящий табак.

Техники применения табака существенно различаются, что также относится и к предполагаемому результату. Табак потребляется индивидуально или коллективным способом: в одиночку, вдвоем, многими; порой — ради удовольствия, порой — в ритуальных целях, магических либо религиозных, идет ли речь об уходе за больным, которому предписано курение табака, или об очищении кандидата перед посвящением в роль священника или целителя: его заставляют выпить более или менее значительное количество табачного сока, чтобы вызвать рвоту, порой с последующей потерей сознания. Наконец, табак применяется в качестве листовых или дымовых даров, которыми надеются привлечь внимание Духов и общаться с ними.

Следовательно, табак, как и мед, профанное употребление которого позволяет отнести его к пище, при выполнении других функций может обрести совершенно противоположное значение: рвотного и даже яда. Мы выяснили, что в мифе Мундуруку о происхождении меда тщательно различаются два этих аспекта. Это же относится к мифу о происхождении табака, идущего от Иранксе или Мунку, маленького племени, чье местожительство находится к югу от Мундуруку:

*М<sub>19г</sub>. Иранксе (Мунку): происхождение табака.*

Мужчина плохо повел себя с другим индейцем, решившим отомстить. Под предлогом сбора плодов последний заставил своего врага залезть на дерево и оставил его там, убрав шест, при помощи которого он карабкался.

Голодный, мучимый жаждой, похуевший пленник заметил обезьяну и позвал ее на помощь; обезьяна согласилась принести ему воды, но оказалась слишком слабой, чтобы помочь спуститься. Южноамериканский ястреб (гриф, питающийся падалью), худой и вонючий, помог ему выпутаться из неприятностей и проводил домой. Это хозяин табака. У него было два вида табака, хороший и токсичный; он подарил своему подопечному табак, чтобы тот научился курить первый, а вторым воспользовался для мести.

Вернувшись в деревню, герой подарил дурной табак своему преследователю; тот был одурманен и превратился в муравьеда. Герой стал охотиться за ним, настиг его спящим среди бела дня и убил. Он пригласил своего благодетеля грифа, чтобы тот насытился разложившимся трупом (*Moura*. P.52-53).

Этот миф (мы располагаем лишь его темной, эллиптической версией) во многих отношениях представляет значительный интерес. Согласно нашему постулату (и доказательству в случае мифов Чако на ту же тему), этот миф о происхождении табака отражает мифы о происхождении огня: герой — сборщик плодов (соответствующий разорителю птичьих гнезд), покинутый на верхушке дерева, спасен страшным животным (или свирепым: ягуаром; или отталкивающим: грифом), которому герой тем не менее решает довериться и который дарит ему культурное благо, чьим хозяином до сих пор являлся, тогда как людям оно было неизвестно: там — огонь в очаге, здесь — табак; мы знаем, что эта пища подобна приготовленному мясу, хотя способ употребления и выводит табак за пределы кухни.

При этом мифы Чако, которыми мы воспользовались, чтобы построить систему  $S_3$  (происхождение табака), в основном воспроизводят мифы  $S_1$  (происхождение огня), тогда как  $M_{191}$  обогащает наше доказательство, еще более точно отражая  $S_{11}$ , то есть миф Бороро о происхождении воды ( $M_1$ ).

Начнем с обоснования этого положения. Мы помним, что, в отличие от мифов Же о происхождении огня, миф Бороро о происхождении ветра и дождя ( $M_1$ ) начинается с инцеста, совершенного подростком, насилующим свою мать; отец хочет отомстить за нее. В мифе Иранксе об инцесте ясно не говорится, но, как представляется, употребленная рассказчиком на его деревенском португальском формулировка: «*Um homem fêz desonestidade, o outro ficou furioso*»<sup>20</sup> относится к вине сексуального порядка, так как в глубинной Бразилии такова обычная коннотация слова «*desonestidade*», которым квалифицируется в основном действие, противоречащее приличиям.

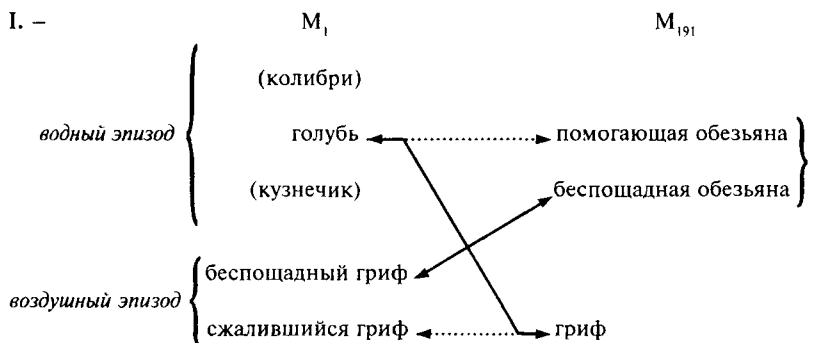
У эпизода с обезьяной-спасительницей  $M_{191}$  нет соответствия в мифе Же о происхождении огня; зато он напоминает о ряде из трех животных-спасителей, помогающих герою  $M_1$  избежать отправки в водное царство душ. Такое соответствие подтверждается, если обратить внимание на то, что в  $M_1$  речь шла о победе над водой (удается переправиться через нее); здесь же — о победе над отсутствием воды, так как обезьяна приносит мучимому жаждой герою лопнувший плод, наполненный освежающим соком. Сравнивая  $M_1$  с мифом Шеренте ( $M_{124}$ ), чьим героем как раз и является испытывающий жажду индеец и где также вмешиваются животные-помощники, мы показали в другом месте (СП, с.195–196), что существует превращение, позволяющее перейти от обезьяны к голубю, занимающему центральное место среди трех помогающих животных в  $M_1$ .

Ягуар, играющий главную роль в системе  $S_1$  ( $M_7 - M_{12}$ ), отсутствует в  $M_1$  и  $M_{191}$ . В обоих случаях его замещает гриф или грифы, приходящие герою на помощь.

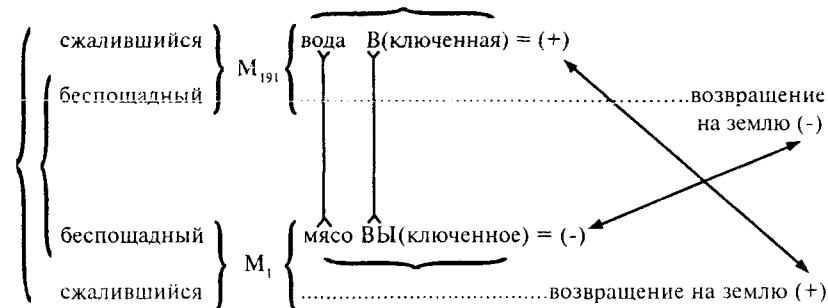
Но тем не менее все здесь усложняется. Грифы  $M_1$  ведут себя двусмысленно: сначала они беспощадны (даже насыщаются мясом героя), и лишь затем сжаливаются (возвращают его на землю). Такое же двусмысленное поведение мы вновь находим в  $M_{191}$ , но приписывается

оно обезьяне: сначала сжалившейся (попавшей героя водой), затем беспощадной (отказывающейся вернуть его на землю). Симметрично, гриф  $M_{191}$  тем более напоминает голубя  $M_1$  (первый — по отношению к воздуху, второй — по отношению к воде) недвусмысленностью их соответствующего поведения, что гриф дает герою табак, голубь дарит ему кольцо, а табак и кольцо связаны между собой — мы установим это в продолжении данного труда.

Итак, действительно существует переход от одного мифа к другому; но он осуществляется благодаря ряду хиазмов<sup>21</sup>:



II. —



Отметим, наконец, последнее сходство между  $M_{191}$  и  $M_1$ : в двух этих мифах (в отличие от мифов системы  $S_1$ ) герой мстит своему преследователю, либо превращаясь в животное (олень,  $M_1$ ), либо превращая в животное (муравьед,  $M_{191}$ ) его: претерпеваемая или навязанная метаморфоза, которая тем не менее всегда приводит к смерти противника и его поеданию в свежем или протухшем виде /каннибалом/водным/ ( $M_1$ ) или /питающимся падалью/воздушным/ ( $M_{191}$ ). Можно многое сказать об оппозиции олень/муравьед, так как мы независимо от этого установили, что два этих вида составляют пару с ягуаром (замещающим того или другого в  $S_1$ ): либо в диахронии (так как ми-

фические олени были ягуарами-каннибалами), либо в синхронии (так как муравьед — противоположность ягуара). Об этом двойном доказательстве см.: СП, с.136-137 и 181-183.

Выявление столь близких структур версии Иранксе S<sub>1</sub> и версии Бороро S<sub>1</sub> ставит этнографические проблемы; мы ограничимся тем, что наметим их. До самых последних лет обширная зона, простирающаяся на северо-западе бывшей территории Бороро, между притоками Тапажос и Ксингу, была в Бразилии одной из наименее изученных. В 1938-1939 гг., когда мы находились у притоков Тапажос, территория Иранксе, расположенная неподалеку от Намбиквара, была, несмотря на мирное настроение последних, недоступна из-за враждебности другого племени, Бейсос де Пау, запрещавшего приближаться к нему (L.-S. Ж. Р.285). С тех пор был установлен контакт не только с Иранксе, но и с многочисленными племенами: Кайаби, Канейро, Синталагра\* (*Dornstauder, Saake 2*), чье изучение, если его удастся довести до конца, пока они еще не исчезли, совершит, вероятно, переворот в существующих сегодня представлениях о связях между культурами Бороро и Же, и особенно более северными Тупи. Стойкая привычка рассматривать Бороро исключительно с точки зрения их сродства с западными и южными культурами сложилась как раз потому, что нам были незнакомы культуры, утвердившиеся к северу от них. С этой точки зрения доказанное выше сродство между их мифами и мифами Иран-

---

\* В хронике только о них и писалось, как об этом свидетельствует следующая статья, опубликованная в трех колонках «Франс-Суар» (номер от 14-15 марта 1965 г.):

#### «120 БРАЗИЛЬЦЕВ В ОСАДЕ У ИНДЕЙЦЕВ, ЖАДУЩИХ ЧЕЛОВЕЧИНЫ»

«(От нашего специального собственного корреспондента Жана-Жерара Флэри). Рио де Жанейро, 13 марта (каблограмма). Тревога в Бразилии: вооруженные стрелами, индейцы из опасного племени антропофагов “широкие пояса” взяли в осаду 120 жителей деревни Вилх На (*sic*: Вилхена?) на краю дороги Бемел-Бразилия [?].

Самолет военно-воздушных сил совершил облет территории, чтобы сбросить на парашютах противоядия против кураре, которым индейцы смазывают наконечники своих стрел.

“По традиции” жаждущие человеческого мяса, индейцы — “широкие пояса” — недавно испробовали новый кулинарный рецепт: взяв в плен гаучо, они обмозали его диким медом и поджарили».

Независимо от того, имеет ли эта басня местное происхождение или нет, в ней замечательно подчеркнут характер меда как чрезвычайной пищи в мышлении аборигенов (идет ли речь о крестьянах внутренней Бразилии или индейцах), так как его сочетание с другим чрезвычайным продуктом питания — человеческим мясом — доводит до предела тот ужас, для возникновения которого банального каннибализма было бы, вероятно, недостаточно. Являющиеся антропофагами парагвайские Гуаяки называют два продукта, слишком резких для употребления в чистом виде: мед, который они разбавляют водой, и человеческое мясо, обязательно приготовленное в виде рагу с сердцевиной пальмы (*Clastres, ms.*).

ксе позволяет предположить, что культура Бороро также имела выход к бассейну Амазонки.

Так как мы вынуждены, к сожалению, довольствоваться формальным анализом, ограничимся дополнительным выявлением двух общих свойств, присущих структуре  $M_1$  и  $M_{191}$ : это позволит объяснить их одинаковое развитие. В обоих мифах явно засвидетельствован их этиологический характер. Они касаются либо происхождения небесной воды, гасящей домашние очаги и вызывающей тем самым человеческий регресс в *докулинарное* или, более того (так как миф не претендует на свидетельство о происхождении кухни), *инфракулинарное* состояние; либо происхождения табака, то есть пищи, которая употребляется сожженной; следовательно, ее введение предполагает *ультракулинарное* применение огня в очаге. Итак, если  $M_1$  возвращает человечество *по сю сторону* домашнего очага, то  $M_{191}$  уводит его *по ту сторону*.

Оба мифа, смешенные по отношению к основанию домашнего очага, сходны и в другом отношении, отличающем их от мифов, сгруппированных в  $S_1$ . Действительно, соответствующие им этиологические пути расположены на параллельных, дополняющих друг друга направлениях.  $M_1$  одновременно объясняет, каким образом герой становится *хозяином огня* (только его очаг не был погашен бурей), а его враг (как и все другие жители деревни) — *жертвой воды*. Со своей стороны,  $M_{191}$  одновременно объясняет, каким образом герой становится *хозяином табака*, а его враг — *жертвой плохого табака*. Но в обоих мифах комментируются и развиваются только появление и следствие отрицательного члена (всякий раз влекущего смерть противника): ведь в  $M_1$  болото с пираньями — следствие сезона дождей, подобно тому, как в  $M_{191}$  превращение виновного в муравьеда — следствие заколдованного табака; положительный же член практически не упоминается.

Это еще не все. Ведь если оппозиция *вода(-)/огонь(+)*  $M_1$  соответствует, как мы видели, оппозиции *табак(-)/табак(+)*  $M_{191}$ , то мы уже знаем: 1) что эта последняя оппозиция существует также у Бороро, так как в мифах различаются хороший и плохой табак; вместе с тем различение основано не на сущности продукта, но на технике потребления\*: табак, распространяющий дым, устанавливает благотворную связь с Духами (а в  $M_{191}$  он является результатом такой связи); *вдыхание* табачного дыма влечет за собой превращение людей в животных (выдр с крошечными глазками в  $M_{27}$ ); именно такая судьба постигает в  $M_{191}$  потребителя плохого табака (превращенного в муравьеда — животное, неизменно описываемое в бразильских мифах как юга, так и севера страны как «закупоренное», лишенное рта или ануса). А в мифах Бороро хороший табак связан с огнем (он возникает из пепла змеи), плохой — с водой (обнаруженной в рыбьем брюхе и влекущей

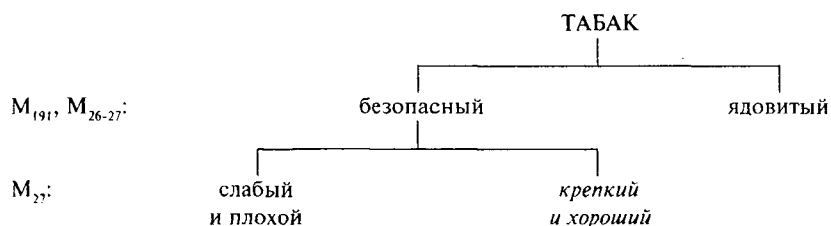
---

\* См. СП, где многократно подчеркивается (с.139, 185-186, 257-258), что мифология Бороро четко переходит на сторону культуры.

превращение своих жертв в выдр, водоплавающих животных). Таким образом, соответствие между мифами полностью доказано:

$$\text{Иранксе } [\text{табак}(+):(-)] :: \text{Бороро } [(M_1, \text{огонь}(+) : \text{вода}(-) :: (M_{26}-M_{27}, \text{табак}(+) : \text{табак}(-))]$$

Если мы вспомним, наконец, о вводимом мифом Бороро  $M_1$  дополнительном различии, конгруэнтном предыдущим, между хорошим, едким табаком и плохим, не едким, то получим последнее подтверждение того, что табак, подобно меду, занимает двойственное, двусмысленное положение между пищей и ядом:



\* \* \*

В начале этой книги мы подчеркивали вдвойне парадоксальную сущность противопоставления, тем не менее реального, табака и меда в наших западных обществах. Действительно, один термин у нас — коренной, другой — экзотический; один — очень древний, другой насчитывает не более четырех веков. Но если в Южной Америке также существует отношение корреляции и оппозиции между медом и табаком, оно представляется связанным с совершенно противоположными причинами: мед и табак там — местные, происхождение того и другого восходит к отдаленному прошлому\*. Таким образом, мед и табак сопоставляются не так, как у нас, в силу внешнего контраста, еще сильнее подчеркивающего их взаимодополнительную ценность, но скорее в силу внутреннего контраста между противоположными ценностями, которые сопрягаются медом и табаком на свой лад, незави-

---

\* В настоящее время наши соображения ограничиваются тропической Америкой. Положение меда в мышлении и мифах индейцев Северной Америки ставит проблемы, которые будут рассмотрены в другом контексте. Что же касается Центральной Америки и Мексики, где пчеловодство было весьма развито еще до их открытия, здесь сохраняются возможности наблюдения и исследования еще живых ритуалов; об их богатстве и сложности можно догадаться по некоторым редким указаниям, разбросанным в литературе прошлого и настоящего.

симо друг от друга: ведь в разных планах и на разных уровнях каждый из них как бы постоянно колеблется между двумя состояниями — высшего продукта питания и высшего яда. Кроме того, между этими состояниями есть целый ряд промежуточных форм; предвидеть переходы тем труднее, что они связаны с мельчайшими, часто неразличимыми отличиями, вытекающими из качества продукта, времени сбора, поглощенного количества или времени, прошедшего до начала потребления.

К этим внутренним колебаниям добавляются и другие. Физиологическое воздействие табака — нечто среднее между действием стимулятора и наркотика. Мед, со своей стороны, может быть стимулятором или наркотиком. В Южной Америке мед и табак разделяют эти свойства с другими натуральными продуктами или приготовленной пищей. Рассмотрим сначала мед. Мы уже отмечали, что южноамериканский мед нестойк; его потребление в разбавленном виде, отложенное на несколько дней, иногда на несколько часов, способствует его самопроизвольному превращению в брагу. Действительно, наблюдатель отметил это во время праздника меда у индейцев Темба: «Мед, смешанный с воском и разбавленный водой, бродит под лучами солнца... Мне дали попробовать (этот пьянящий напиток): несмотря на мое первоначальное отвращение, я нашел его кисло-сладкий вкус очень приятным». (*Rodrigues 4. P.32*).

Таким образом, мед, потребляемый свежим или самопроизвольно перебродившим, сродни бесчисленным перебродившим напиткам, которые умеют готовить южноамериканские индейцы из маниока, маиса, пальмового сока или разнообразных видов фруктов. Замечательно в этом отношении, что целевое и методическое приготовление браги на медовой основе, скажем для простоты медового напитка, существовало, по-видимому, только на юге бассейна Амазонки, у Тупи-Гуарани, южных Же, Ботокудов, Чарруа и почти всех племен Чако. Действительно, эта имеющая форму полумесяца область приблизительно совпадает с южными границами приготовления пива из маниока и маиса, тогда как в Чако она совпадает с ареалом пива из алгаробы (*Prosopis* sp.), являющегося местной разновидностью (рис.3). Таким образом, медовый напиток возник, возможно, в качестве заменителя пива из маниока, и в меньшей степени — из маиса. С другой стороны, на карте вырисовывается другое противопоставление: между южным ареалом медового напитка и разрозненными, но исключительно северными ареалами того, что можно назвать табачным «медом», то есть разжеванным или прокипяченным табаком, употребляемым в жидком или сиропообразном виде. Действительно, подобно тому, как следует различать два способа потребления меда — в свежем и перебродившем виде, можно, несмотря на их огромное разнообразие, свести к двум основным видам способы употребления табака: нюхая или куря табак, его употребляют в сухом виде, и тогда он сродни многим растительным наркотикам (с некоторыми из них его порой смешивают): *Piptadenia*,



*Banisteriopsis*, *Datura* и т.д.; или же его употребляют в виде варенья или настойки — мокрым. Из этого следует, что оппозиции, которыми мы пользовались вначале для определения соотношения между медом и табаком (*сырое/вареное, мокрое/горелое, инфракулинарное/суперкулинарное*), отражают лишь часть действительности. На самом деле все гораздо сложнее, так как мед находится в двух состояниях: свежем или перебродившем; а табак — в нескольких: жженом или мокром, в последнем же случае — сыром или приготовленном. Таким образом, можно предположить, что на двух краях семантического поля, являющегося объектом нашего исследования, мифы о происхождении меда и табака, раздваивающиеся, как мы уже постулировали и частично доказали, в зависимости от оппозиции «хорошего» и «плохого» меда, «хорошего» и «плохого» табака, претерпевают второй водораздел, проходящий по другой оси, определенной на этот раз не различиями, касающимися *естественных свойств*, а различиями, вызванными *культурным применением*. Наконец, вследствие того, что, с одной стороны, «хороший» мед *сладок*, тогда как «хороший» табак *крепок*, а с другой стороны, «мед» (медовый) потребляется *сырым*, тогда как в большинстве случаев «мед» (табачный) получается после предварительного *приготовления*, нужно ожидать, что преобразования между различными типами «медовых» и «табачных» мифов обретут вид хиазма.

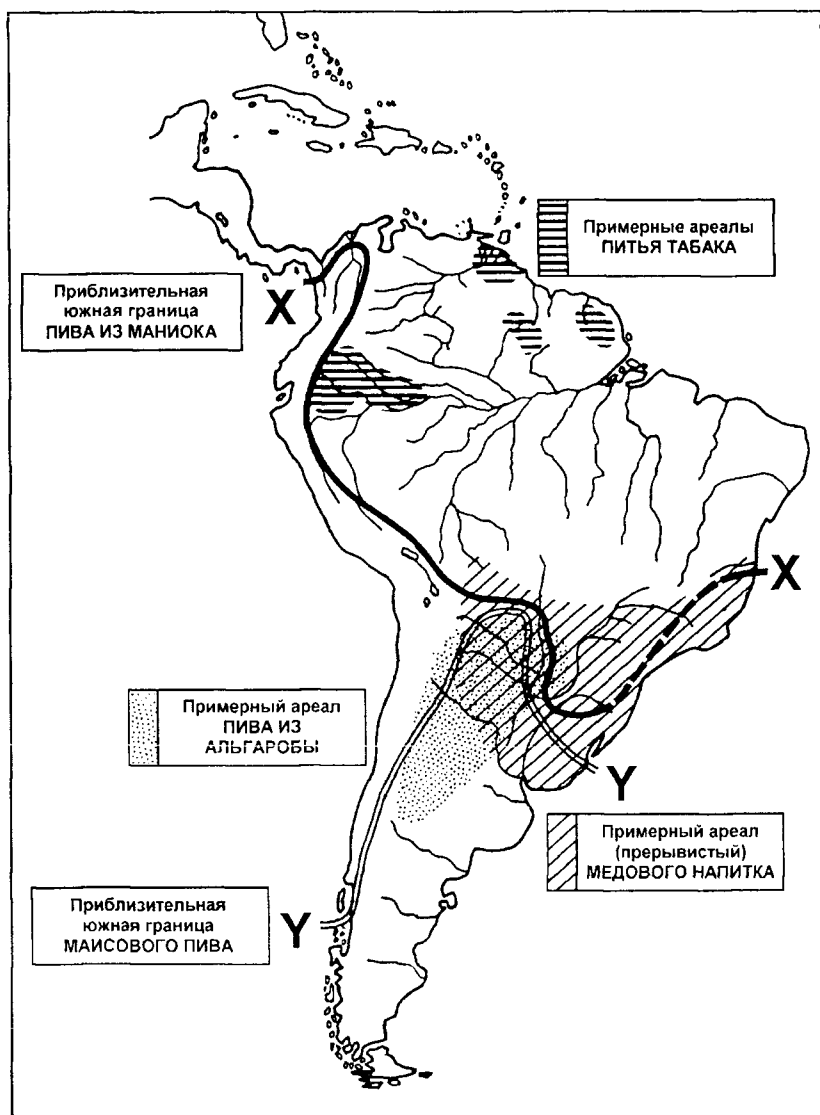


Рис. 3. Пиво, медовый и табачный напитки в Южной Америке. (Рисунок воспроизведен по: Handbook of South American Indians. Vol.5. P.533, 540.)

## II. Сухое животное

«Venit enim tempus quo torridus aestuat aer  
incipit et sicco fervere terra Cane»

*Properce. Élégies, II, XXVIII, v.3-4<sup>22</sup>*

Система  $S_3$  в том виде, в котором мы ее временно учредили, включает лишь мифы о происхождении *праздника* меда. Что же касается мифа, непосредственно относящегося к происхождению *меда* как естественного продукта, необходимо обратиться к народности южного Мату-Гросу, Офайе-Шаванте. В начале века она насчитывала около тысячи, а в 1948 г. — лишь несколько десятков человек, почти полностью забывших свои традиционные нравы и верования. В их мифах, рассказанных на деревенском португальском, содержится множество неясностей.

*М<sub>192</sub> Офайе: происхождение меда.*

Когда-то меда не было. Хозяином меда был волк. Его дети бывали с утра перепачканы медом, но волк не давал его другим животным. Когда они просили у него меда, он давал им плоды аратикума, делая вид, что у него больше ничего нет.

Однажды земляная черепашка заявила, что хочет завладеть медом. Закрепив панцирь на животе, она проникла в волчье логово и потребовала меда. Сначала волк отрицал, что у него есть мед, но, так как черепаха настаивала, он позволил ей лечь на спину, открыть рот и пить сколько угодно меда, вытекающего из подвешенной сверху бутылочной тыквы.

Но это было лишь хитростью. Воспользовавшись рассеянностью черепахи, целиком поглощенной пиришеством, волк заставил своих детей собрать хворост и поджечь его вокруг черепахи в надежде полакомиться ею, когда она поджарится. Напрасно: черепаха продолжала объедаться медом. Костер доставлял неудобства лишь волку. Когда бутылочная тыква опустела, черепаха спокойно встала, разбросала уголья и сказала волку, что теперь он должен дать меда всем животным.

Волк пустился наутек. Животные под предводительством черепахи окружили его, предводитель поджег кустарник, окружающий то место, где он спрятался. Огненное кольцо сжималось, животные задавались вопросом, действительно ли в нем находится волк: из огня вырвалась лишь куропатка. Но черепаха, не отрывавшая глаз от того места, где укрылся волк, знала, что волк превратился в куропатку.

Пока куропатка не скрылась из вида, черепаха не отводила от нее взгляда. По команде черепахи животные погнались за птицей. Погоня

длилась несколько дней. Всякий раз, когда куропатку настигали, она вновь улетала. Вскрабавшись на голову другого животного, чтобы лучше видеть, черепаха заметила куропатку, превращающуюся в пчелу. Черепаха вбила колышек, указывающий направление, в котором она улетела. Преследование началось, но оказалось безрезультатным. Животные совсем пали духом. «Нет же, — сказала черепаха, — мы идем только три месяца, а прошли уже почти половину пути. Обернитесь и посмотрите назад, на колышек: он указывает нам верное направление». Животные обернулись и увидели, что колышек превратился в пальму пиндо (*Cocos sp.*).

Они двинулись дальше и продолжили путь. Наконец черепаха объявила, что назавтра они будут у цели. Действительно, на следующий день они увидели пчелиный «дом», чей вход охраняли ядовитые осы. Птицы поочередно пытались приблизиться, но осы нападали на них, «опрыскивая своей водой»; оглушенные птицы падали замертво. Самой маленькой из них, дятлу (или колибри?), все-таки удалось уклониться от ос и завладеть медом. «Ну хорошо, сынок, — сказала черепаха, — теперь у нас есть мед. Но его очень мало: если мы его съедим, он сразу кончится». Она взяла мед, дала каждому животному по черенку (*uma muda*) для посадок и обзаведения домом. Когда меда будет достаточно, они вернутся.

Много позже животные стали беспокоиться о медовых плантациях и попросили «маритака» пойти посмотреть, что происходит. Но там стояла столь испепеляющая жара, что «маритака» не смог приблизиться. Животные, также согласившиеся попытаться, сочли уместным остановиться по дороге: попугай на фруктовом дереве (мангаба: *Hancornia speciosa*), ара на гиацинте в приятном лесу; объясняя свою неудачу, они ссылались на палящий зной. Наконец самка попугая взлетела так высоко, почти до неба, что ей удалось достичь плантаций. Они изобиливали медом.

Узнав об этом, предводитель животных решил пойти туда, чтобы увидеть все собственными глазами. Он проверил дома: многие люди съели мед, полученный для посадки, и меда у них больше не было; у других было достаточно меда, спрятанного неглубоко под землей — его легко было достать. «Долго это не продлится, — сказал предводитель. — Мы останемся без меда. Его очень мало, почти совсем нет. Подождите немного, и меда хватит на всех». Тем временем он выпустил пчел в лесу.

Позже он собрал жителей, велел им взять топоры и отправиться за медом: «Лес теперь полон, в нем есть все: мед бора, мандагуари, яти, мандассая, кага-фого, — действительно, все. Вам нужно только отправиться в путь. Если вам не нужен один из сортов меда, перейдите к другому дереву и найдите другой. Можете выкачивать сколько угодно, он никогда не кончится, если вы будете брать столько, сколько сможете унести в бутылочных тыквах и других сосудах, которыми следует обзавестись. Но то, что вы не сможете унести, нужно оставить на месте, тщательно закрыв отверстие (проделанное в стволе ударами топора) до следующего раза».

С тех пор благодаря этому у нас достаточно меда. Люди находят его при раскорчевке. В одном дереве — мед бора, в другом — мандагари, в следующем — яти. Есть все (*Ribeiro 2. P.124-126*).

Это длинный миф, но мы перевели его почти дословно не только из-за темных мест, в связи с которыми в сокращенном виде он стал бы непонятен, но и в силу его значимости и богатства. Он учреждает канон местной доктрины меда и определяет в этом отношении интерпретацию всех тех мифов, которые будут рассмотрены вслед за ним. Таким образом, не следует удивляться трудности его анализа, побуждающей нас временно пренебречь некоторыми аспектами, прибегнуть к последовательным приближениям, как будто нужно облететь миф на очень большой высоте, узнать его в целом, прежде чем изучать каждую деталь.

Приступим же сразу к главному. О чем идет речь в мифе? О времени, когда животные, предки людей, не обладали медом; о виде его первоначального получения; об их отказе от этого вида в пользу ныне известного людям.

Совсем неудивительно, что получение меда относится к мифологическому периоду, когда животные и люди не различались: ведь мед как дикий продукт относится к природе. В таком виде он должен был стать достоянием человечества, еще жившего «в естественном состоянии», до введения различия между природой и культурой и одновременно — между человеком и животным.

Столь же нормально описание в мифе исходного меда как посеянного, растущего и созревающего растения. Действительно, местная систематика относит мед к растительному царству;  $M_{192}$  еще раз подтверждает это.

Вместе с тем речь здесь не идет о любом растении — ведь первый мед был выращен, а запечатленный мифом прогресс состоит в том, чтобы сделать его диким. Мы касаемся здесь главного, так как оригинальность  $M_{192}$  состоит в прослеживании пути, строго противоположного мифам, относящимся к выведению культурных растений, из которых состоит изученная нами группа внутри СП под номерами от  $M_{87}$  до  $M_{92}$  (см. также  $M_{108}$ ,  $M_{110}$ – $M_{118}$ ). В этих мифах говорится о тех временах, когда люди не знали сельского хозяйства и питались листьями, древесными грибами и гнилым деревом, пока небесная женщина, обернувшаяся двуутробкой<sup>23</sup>, не открыла им существование маиса. Этот маис походил на дерево, был лесным, дикорастущим. Но люди совершили ошибку, повалив дерево; им пришлось делить зерна, распахивать новь, сеять — ведь погибшее дерево не могло удовлетворить их потребности. Так появилось, с одной стороны, многообразие культурных видов (изначально все они существовали на одном дереве), а с другой — многообразие народов, языков и обычаев, вытекающих из расщепления первочеловечества.

В  $M_{192}$  все происходит так же, но наоборот. Людям не нужно учиться сельскому хозяйству, так как они уже располагают им в животном состоянии, умеют применять его к производству меда, как только он оказывается в их руках. Но у культурного меда есть два недостатка: либо люди не способны противостоять соблазну съесть «подножный мед», либо последний хорошо растет и так легко собирается — напо-

добие культурных полевых растений, — что неумеренное потребление истощает производительную силу.

Как это методично показано в мифе, превращение культурного меда в дикий устраняет эти неудобства, дает людям тройную защиту. Во-первых, одичавшие пчелы обретут многообразие: возникнет много видов меда вместо одного. Затем, мед станет изобильнее. Наконец, обжорство сборщиков будет ограничено тем количеством, которое можно унести с собой; избыток меда останется в дупле, где сохранится до следующего посещения. Таким образом, это тройной выигрыш: качество, количество, длительность.

Мы видим, в чем состоит оригинальность мифа: он вписывается, если можно так выразиться, в «антинеолитическую» перспективу, свидетельствует в пользу экономики сбора, собирания, придавая ей те же достоинства многообразия, изобилия и долгого хранения, что и большинство иных мифов, вписывающихся в обратную перспективу, состоящую в принятии человечеством искусств, порожденных цивилизацией. Именно мед дает возможность столь примечательной перемены. В этом смысле миф о происхождении меда относится и к его утрате\*. Половина одичавшего меда утрачивается, но такая потеря нужна для его сохранения. Его гастрономическая привлекательность такова, что, если бы мед был слишком доступен, человек злоупотреблял бы им, истощил бы его. «Ты не нашел бы меня, — говорит мед человеку посредством мифа, — если бы сначала не искал».

Таким образом, мы приходим к любопытной констатации, которая повторится применительно к другим мифам. Благодаря  $M_{188}$  и  $M_{189}$  мы располагаем подлинными мифами о происхождении, но они не удовлетворили нас, так как относились к празднику меда, а не к самому меду. И вот перед нами новый миф, относящийся собственно к меду, но, вопреки видимости, он является мифом не столько о происхождении, сколько об утрате, или, точнее, стремится превратить иллюзорное происхождение (ведь первое обладание медом соответствовало нехватке меда) в выгодную потерю (люди были обеспечены медом, когда согласились лишиться его). Продолжение книги прояснит этот парадокс, в котором следует усматривать структурную особенность мифов, посвященных теме меда.

Вернемся к тексту  $M_{192}$ . Плантации, где протоживотные выращивали мед, обладали примечательными свойствами: там было очень жарко, что не позволяло подступиться к ним; лишь после многих бесплодных попыток животным удалось туда проникнуть. При интерпретации этого эпизода возникает аналогия с мифами о происхождении культурных растений, в которых говорится о том, что до того, как люди ста-

---

\* Ср. со следующим отрывком ( $M_{192b}$ ) из мифа о происхождении Кадувео: «Когда каракара (сокол, воплощение обманщика) увидел мед, зреющий в больших бутылочных тыквах, за которым нужно было только протянуть руку, он сказал демургу Го-ноэно-ходи: “Нет, это нехорошо, не нужно так делать, нет! Помести мед в сердцевину дерева, чтобы люди были вынуждены докапываться. Иначе эти лентяи не будут работать”» (*Ribeiro I. P.143*).

ли потреблять растительную пищу, приготовленную соответственно той или иной культуре, они питались гнилыми растениями — сгнившими естественным путем. Если культурный мед героической эпохи — противоположность современного дикого меда, и если, как мы уже установили, современный мед соответствует категории мокрого в корреляции и оппозиции с табаком — коннотации горелого, не следует ли перевернуть соотношение и поместить мед былых времен рядом с сухим и горелым?

Ничто в мифах не исключает такой интерпретации, но мы считаем ее несовершенной из-за небрежения тем аспектом проблемы, к которому мифы о меде, напротив, постоянно привлекают внимание. Как мы уже подчеркивали, мед — во многих отношениях парадоксальное явление. И один из главных его парадоксов заключается в том, что, обладая по отношению к табаку коннотацией влажного, в мифах он постоянно ассоциируется с сухим сезоном по той простой причине, что в местной экономике мед, как и большинство диких продуктов, собирается и потребляется в свежем виде в основном во время этого сезона.

Указаний на это достаточно. Подобно северным Тупи, Караи отмечали праздник меда, проводившийся во время сбора урожая, то есть в августе (*Machado*. P.21). В провинции Чикитос в Боливии сбор лесного меда длился с июня по сентябрь (*d'Orbigny*, cit. par *Schwartz* 2. P.158). У Сирионов Нижней Боливии мед «изобилует в основном во время сухого сезона, после цветения деревьев и растений; а праздники питья (медовый напиток, разбавленный маисовым пивом) проводятся в августе, сентябре, октябре и ноябре» (*Holmberg*. P.37-38). Индейцы Такана собирают пчелиный воск во время сухого сезона (*Hissink-Hahn*. P.335-336). На территории Гуаяков в восточном Парагвае нет ярко выраженного сухого сезона: речь идет скорее о холодном сезоне, в начале которого в июне-июле об изобилии меда свидетельствует особая окраска лианы (тимбо), которую называют тогда «беременной медом» (*Clastres*, ms.). Чтобы отметить в начале апреля праздник Охеокоти, Терена из южного Мату-Гросу на протяжении месяца собирали большое количество меда (*Altenfelder Silva*. P.356, 364).

Как мы видели, Темба и Тенетехара начинают делать запасы к празднику меда в марте или апреле, то есть в конце сезона дождей, а сбор урожая занимает весь период сухого сезона (см. выше, с. 29). Настоящий миф менее эксплицитен, тем не менее в нем содержится два указания того же плана. В его конце говорится о том, что люди находят мед при раскорчевке. А в глубинной Бразилии раскорчевка ведется после сезона дождей, чтобы валежник за два-три месяца подсох; затем его сжигают. Сразу после этого сеют и сажают, чтобы воспользоваться первыми дождями. С другой стороны, палящая жара в той местности, где растет культурный мед, описана терминами сухого сезона: *la tem secca brava*, «была страшная жара». Таким образом, следует понимать мед в прошлом и настоящем не столько как противоположные, сколько как неравносильные термины. Культурный мед был сверх-

медом — обильным, сосредоточенным в одном месте, легко собираемым. Но эти преимущества чреваты соответствующими недостатками: его едят слишком много, слишком быстро, он иссякает. Кроме того, гиперболическая форма упоминания о меде влечет столь же гиперболические климатические условия: мед — урожай сухого сезона, а сверхмед влечет гиперсухой сезон, не позволяющий воспользоваться на практике его гиперизобилием и гипердоступностью.

Вторую интерпретацию можно подкрепить выводами из поведения попугая и ара. Посланные своими товарищами на поиски меда, они предпочитают остановиться: первый — у подножья мангаба (плодовое дерево, плодоносящее в саванне в сухой сезон), второй — в освежающей лесной тени. Таким образом, оба задерживаются, чтобы воспользоваться последними благами сезона дождей. Поведение этих птиц напоминает также поведение ворона в греческом мифе о происхождении созвездия того же названия: птица здесь также задерживается около зерен или фруктов (которые созревают только в конце сухого сезона) вместо того, чтобы принести воду, о которой просил Аполлон. И вот результат: ворона обрекут на вечную жажду; раньше у него был прекрасный голос, теперь из его пересохшего горла вылетает лишь резкое карканье. Но не будем забывать, что, согласно мифам Тембе и Тенетхара о происхождении (праздника) меда, ара когда-то питались медом, а мед — «напиток» сухого сезона, подобно колодезной (хтонической) воде греческого мифа, в противоположность небесной воде, свидетельствующей о другом времени года. Итак, миф Офайе, возможно, по умолчанию объяснял в этом эпизоде, почему плодоядные птицы попугай и ара не едят (или больше не едят) меда, хотя последний считается плодом.

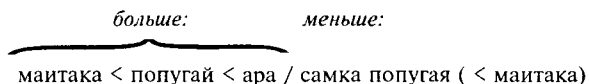
Мы без колебаний сближаем индейский и греческий мифы, так как установили в «Сыром и приготовленном», что последний — миф сухого сезона. Не прибегая к никак не доказанным древним связям между Старым и Новым Светом, мы смогли доказать, что обращение к астрономическому кодированию подчиняло мифологическое мышление столь жестким условиям, что, как мы полагаем, в чисто формальном плане мифы Старого и Нового Света должны были, в зависимости от обстоятельств, воспроизводить друг друга в прямом или обратном виде.

В мифе Офайе неудаче попугая и ара предшествует неудача «мари-така». Смысл этого слова проблематичен, так как он может быть сокращенным «маритакака» (*maritacáca*), обозначающим вонючку<sup>24</sup>, или деревенской деформацией «маитака» (*maitáca*) — попугайчика рода *Pionus*. Вынести окончательное суждение тем более трудно, что существует амазонская форма названия «вонючка»: «маитакака» (*maitacáca* — *Stradelli 1*) тождественна названию птицы, за исключением удвоения последнего слога. В пользу версии о деформации «маитака» свидетельствует применение Офайе для обозначения вонючки близкого, но немного отличающегося термина «ярататака» (*jaratátaca* — *M<sub>75</sub>*), засвидетельствованного в Бразилии (см.: *Ithering*, art. «*jaritacáca*, *jaritatáca*»), а

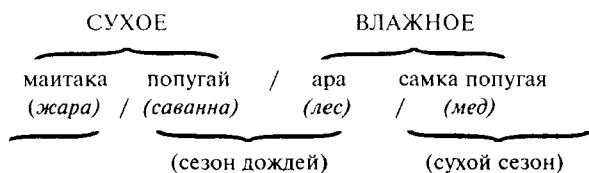


также то, что другие животные, фигурирующие в данном эпизоде, — тоже попугаи. Как мы увидим ниже, интерпретация, связанная с воючкой, возможна, но переход майтака > маритака объясним с фонетической точки зрения лучше, чем пропуск удвоенного слога. Мы усвоим именно этот урок.

Итак, будем считать, что речь идет о четырех попугаях. Легко заметить, что их можно по-разному классифицировать. В мифе подчеркивается, что самка попугая, которая выполнит задание, самая маленькая среди них: «*Aí foi o periquitinho, êste pequeno, voôu bem alto para cima, quasi chegou no céu...*»<sup>25</sup> Таким образом, благодаря маленькому размеру и легкости самка попугая взлетает выше своих сородичей, и ей удается избежать палящей жары плантаций. Зато непосредственно предшествующий ей ара — «*arára azul*», как уточняется в тексте (*Anodorhynchus hyacinthinus*): он принадлежит к большему роду семейства, включающему самых крупных попугаев (см.: *Ithering*, art. «*arára-una*»). Попугай, в свою очередь предшествующий ара, по размеру меньше его; а появляющийся первым майтака меньше попугая, хотя и больше замыкающей цикл самки попугая. Итак, все три терпящие неудачу птицы явно больше, удачливая — явно меньше; размеры трех первых птиц идут по нарастающей. Таким образом, возникает главная оппозиция между ара и попугаем:



Теперь заметим, что попугай и ара образуют функциональную пару в ряду наиболее крупных птиц: они даже не пытаются выполнить задание, предпочитают спрятаться, первый — в *саванне*, второй — в *лесу*, вблизи свидетельств закончившегося сезона дождей: сочных фруктов и прохладной тени, тогда как только две другие птицы сталкиваются с засухой и свидетельствуют о невыносимой жаре (первая птица — посредством «сухого») и обилию меда (вторая птица — посредством «влажного»).



Наконец, с третьей точки зрения — точки зрения птичьей миссии, можно обнаружить другой принцип классификации. Действительно, лишь первая и последняя птицы несут реальную информацию, хотя первая информация негативна (палящая жара, закрывающая доступ к

плантации), вторая носит позитивный характер (обилие меда, которое должно побудить животных преодолеть препятствие). Зато обе птицы, занимающие среднее положение (по размерам и порядку рассказа), сами не удосуживаются посмотреть и ограничиваются повторением уже сказанного. Таким образом, они не несут информации:

маитака	/	попугай	ара	/	самка попугая
(-)		(0)	(0)		(+)
<hr/>			<hr/>		
нулевая информация			реальная информация		

Мы остановились на эпизоде с четырьмя птицами с определенной целью. Действительно, его анализ позволяет выявить момент метода. Выясняется, что тот эпизод, в котором древняя мифография усмотрела бы лишь семантическую напыщенность и искусственную риторику, должен быть принят совершенно *всерьез*, как и миф в целом. Речь не идет о пустом перечислении, без которого можно обойтись, сославшись вскользь на мистическое значение цифры 4 в американском мышлении. Конечно, такое значение существует; но оно методично используется для построения многомерной системы, позволяющей включить синхронические и диахронические атрибуты, относящиеся к структурному (первые) или событийному (вторые) порядку — абсолютным или относительным свойствам, сущностям или функциям. Приведенное нами доказательство не только проясняет сущность мифологического мышления и его операционный механизм, выявляет пути включения способов классификации, некоторые из которых вдохновляются идеей непрерывности прогресса (ранжирование животных по размерам, большая или меньшая информация и т.д.), другие — прерывистости и противопоставления (оппозиция между большим и меньшим, сухим и влажным, саванной и лесом и т.д.), но и раскрывает и иллюстрирует интерпретацию. Действительно, дешифрованный нами эпизод оказался богаче, чем показалось на первый взгляд; это богатство позволило понять, что птиц одного семейства не следует различать лишь по размерам с единственной целью создания довольно банального драматического эффекта (самый маленький и слабый добивается успеха там, где потерпели неудачу большие и сильные). Как мы показали на другой почве, его роль заключается в выражении оппозиций, составляющих самое основу мифа.

Стремясь к исчерпывающему анализу, рассмотрим также роль двух других протагонистов — морской свинки и черепахи. Но, прежде чем разрешить поставленную ими проблему, уместно привлечь внимание к одному моменту.

Эпизод с четырьмя птицами, связанный со *сбором культурного меда*, воспроизводит сценарий предшествующего эпизода, сопряженного с *посадкой дикого меда*: в обоих случаях одна или несколько первоначально неудачных попыток в конце концов увенчиваются успехом. «*Tudo que é passarinho*», следовательно, и птицы тоже попытались

отвоевать дикий мед, но им помешали защищающие его осы, беспощадно убивающие птиц. Удачливой оказалась лишь последняя, самая маленькая птица: «*êste... bem pequeno, êste menorzinho dêles*»; к сожалению, невозможно судить о ее принадлежности, так как единственная версия, которой мы располагаем, колеблется между дятлом и колибри. Как бы то ни было, оба эпизода явно параллельны.

Во втором же эпизоде приближение к культурному меду пассивно запрещается жарой подобно тому, как в первом эпизоде доступ к дикуму меду активно запрещается осами. Но воинственный настрой ос обретает в мифе особую форму: «Они нападают, выпускают свою воду (*largavam aquela agua dêles*), и оглушенные животные падают замертво». Этот эпизод может показаться парадоксальным в двух отношениях. Действительно, мы выявили, во-первых (СП, с.298), оппозицию между паразитами и ядовитыми насекомыми, конгруэнтную оппозиции между гнилым и горелым; с этой точки зрения осы должны были бы возникать не в водяном, а в огненном модусе (см. местный термин «*caga fogo*», соответствующий термину Тупи «*tataira*» («огненный мед») — наименованию агрессивной пчелы без жала, выделяющей едкую жидкость: *Oxytrigona*, Schwartz 2. P.73-74). С другой стороны, особый способ описания осинового нападения прямо напоминает описание в мифах того же региона поведения совсем другого животного — вонючки, выпускающей в противника ядовитую жидкость, которой в мифах приписывается смертельная опасность (СП, с.150 сн.46 и M<sub>75</sub>, также являющийся мифом Офайе; см. также: M<sub>5</sub>, M<sub>124</sub>).

Напомним же о некоторых относящихся к вонючке выводах, к которым мы пришли в «Сыром и приготовленном». 1) Как в Южной, так и в Северной Америке это хорьковое образует с двуутробкой пару оппозиций. 2) Североамериканские мифы явно ассоциируют двуутробку с гнилым, вонючку — с горелым. Кроме того, вонючка прямо соотносится в них с радугой, она наделена способностью воскрешения мертвых. 3) Напротив, в Южной Америке с радугой соотносится двуутробка (до такой степени, что в Гайане они носят одно и то же название); подобно тому, как в Южной Америке радуга обладает смертоносной силой, одна из мифологических функций, приписываемых двуутробке, — сокращение длительности человеческой жизни.

Таким образом, представляется, что при переходе из одного полушария в другое соответствующие функции двуутробки и вонючки меняются местами. В южноамериканских мифах обе фигурируют в качестве гнилых или гниющих животных. Но двуутробка соотносится с сухим сезоном и радугой (учреждающей сухой сезон в миниатюре, так как радуга предвещает конец дождя). Если система в целом верна, из этого должно было бы вытекать, что в южноамериканском соотношении вонючка связана с сезоном дождей.

Возможно ли, чтобы мифология меда восприняла эту весьма общую оппозицию двуутробки и вонючки, преобразуя ее при этом по типу более ограниченной оппозиции пчелы и осы, по очевидным причинам лучше выражающей ее направленность?

Если эта гипотеза верна, мы получим ключ к выявленной нами аномальной роли, приписываемой мифом осам. Ключ состоит в том, что эта роль закодирована в водяных, а не огненных терминах. Действительно, аномалия вытекала бы из имплицитного уравнения:

$$a) \text{ оса}^{(-1)} \equiv \text{вонючка.}$$

Тогда для сохранения оппозиции *двуутробка/вонючка* требовалось бы, чтобы мифология меда имплицитно содержала дополнительное уравнение:

$$b) \text{ пчела}^{(-1)} \equiv \text{двуутробка.}$$

На этот раз оно означало бы — так как пчелы являются *производительницами* или *хранительницами* меда (см. выше, с.33), — что двуутробка должна *потреблять* или *воровать* его\*.

Как мы увидим ниже, эта гипотеза, к которой мы пришли в результате дедуктивных рассуждений *a priori*<sup>26</sup>, будет полностью верифицирована мифологией. Уже сейчас она позволяет понять, почему в  $M_{192}$  пчелы соотносятся с сухим (их приближение «жгуче»), а осы — с влажным (их приближение «мочит»).

Эти промежуточные результаты были особенно необходимы для успешного проведения исследований содержания  $M_{192}$ . Сама двуутробка в нем не появляется, но роль воровки меда, которую миф должен был бы предназначить ей по умолчанию, если наша гипотеза верна, играют два других животных: а) поджигающая кустарник Морская свинка (*Cavia aperea*), в отношении которой мы на совершенно иной основе предположили, что ее функция могла бы свестись к комбинаторному варианту двуутробки (СП, с.165, 185, сн.65): обе соотносятся с огнем сухого сезона, первая активно, как поджигатель, вторая пассивно, как подоженный (СП, с.127, 208, сн.73.); б) второе животное — земляная черепаха (зобатая), срывает маску с волка — хозяина меда, последовательно раскрывает его обличия и достигает его благодаря упорству, когда, обернувшись пчелой, он спрятал весь мед.

Здесь уместно напомнить, что значительная группа мифов, в основном амазонского происхождения, соотносят и противопоставляют черепаху и двуутробку как неподверженную и подверженную гниению: это соответственно господин и жертва гниения (СП, с.169-171).

---

\* В СП, *passim*, мы прояснили семантическое положение двуутробки как грязного вонючего животного. Согласно некоторым свидетельствам, приводимым в Schwartz 2. P.74-78, многие мелипоны должны обладать для нападения или защиты техникой липкого пачкания противника посредством более или менее зловонных секретов. О запахе мелипон, особенно подрода *Trigona*, см.: *Ibid.* P.79-81. Заметим, наконец, что мелипоны в основном или от случая к случаю применяют то, что сами энтомологи называли «разбоем». *Trigona limão* не собирает цветочный нектар и пыльцу, но ограничивается воровством меда у других видов (Salt. P.461).

Зарывшись в липкую после первых дождей землю, черепаха может многие месяцы выжить без пищи в сыром тепле, которое двуутробка не переносит, идет ли речь о ее нахождении в земле или в рыбьем брюхе, откуда она окончательно высвобождается, пропитанная вонью (*ibid*). Следовательно, черепаха, подобно морской свинке, находится на активном полюсе оппозиции, тогда как двуутробка находится на пассивном полюсе: с точки зрения сухого морская свинка — поджигатель, а двуутробка — погорелец; с точки зрения влажного черепаха побеждает гниение, которому подвержена двуутробка, по меньшей мере являющаяся его переносчицей. Одна деталь из  $M_{192}$  еще раз подтверждает эту тройную связь: для квалификации черепахи как соотнесенной с сухим применяется новое превращение: черепаху нельзя поджечь (дан треугольник: *поджигатель/погорелец/несгораемый*) — свойство, объективно подтверждаемое этнографией, так как тактика волка, пытающегося сварить черепаху, пока она лежит на спине, заимствует типичный для глубинной Бразилии, несмотря на его варварский характер, метод: черепашая жизнь так трудна, что ее предпочитают перевернуть на спину и живьем сварить на костре в собственном панцире, как в естественной кастрюле; такая операция может быть многочасовой, в зависимости от того, как быстро погибнет бедное животное.

Мы постепенно исчерпали материал мифа. Остается лишь прояснить роль волка, хозяина меда и плодов аратикума. Это анановое (*Anona montana* и близкие виды, если только речь не идет об известной под тем же названием *Rollinia exalbida*) дает кисловатые на вкус крупные плоды с мучнистой мякотью, фигурирующие, подобно меду, среди диких плодов сухого сезона; таким образом, понятно, что они могут играть в мифе роль *эрзаца* меда. Идет ли речь о тех же или о других плодах, в мифологии меда этот второстепенный дубликат встречается часто; как мы увидим, в этом отношении его интерпретация не представляет затруднений. К сожалению, нельзя сказать того же о волке.

\* \* \*

Животное, называемое «волком» (*lobo do mato*), почти всегда похоже на разновидность длинноногой, длинношерстной лисы: *Chrysocion brachiurus, jubatus*; *Canis jubatus*, чей ареал распространения в Бразилии — центральная и южная части страны; таким образом, этот ареал включает территорию Офайе, приписывающих волку первостепенную роль в мифах о происхождении меда. Если учесть замечание Гилмора (*Gilmore*. Р.337-338) о том, что «в тропической Америке семейство псовых целиком состоит из лис, за исключением дикой собаки (*Icticyon venaticus*)», следует уделить еще большее внимание мифам, превращающим лиса в хозяина меда, а также мифам, почти в тех же выражениях доверяющих эту роль другим животным, почти всегда сохраняя вместе с тем обратную связь между животным — хозяином меда — и двуутробкой:

*М<sub>97</sub> Мундуруку: Двуутробка и его зятья (фрагмент)*

Двуутробке постоянно не везет с зятьями, которых он поочередно выбирает. Однажды последний из зятьев, «лис — пожиратель меда», предлагает своей жене взять бутылочную тыкву и идти за ним. Он влезает на дерево, где расположен улей, и кричит: «Мед, мед!» Мед вытекает из улья, наполняя тыкву. Двуутробка пытается сделать то же самое, но терпит неудачу; тогда он отправляет лиса прочь (*Murphy I. P.119*. В другой версии лиса заменяет голубь, потом колибри. *Kruse 2. P.628-629*).



*Рис.4. Lobo do mato или guará.  
(По: Ihering, l.c., art. «guará».)*

*М<sub>98</sub> Тенетехара: Двуутробка и его зятья (фрагмент)*

«Медовая обезьяна» гуляла по лесу и объедалась медом. Вернувшись в хижину, она попросила у тестя нож и вспоролла себе глотку, откуда вытек мед, наполнив бутылочную тыкву. Двуутробка пытается подражать зятю и в одночасье умирает, так как, в отличие от «медовых обезьян», в глотке двуутробок нет мешка (*Wagley-Galvão. P.153*).

*М<sub>99</sub> Ванидиана: Двуутробка и его зятья (фрагмент).*

Комар насосался меда, затем приказал жене проткнуть его тело иглой, и из его брюха вытек мед. Но из живота двуутробки вытекла лишь кровь... (*Wirth 2. P.208*).

Ограничимся этими примерами чрезвычайно распространенного типа рассказа. Действительно, их достаточно для выявления трех аспектов. Во-первых, личность животного — хозяина меда — весьма изменчива: от лиса до комара, включая обезьяну и птиц. Во-вторых, господство над медом часто носит тавтологический характер; животные определяются в качестве функций меда, а не наоборот, что порождает трудности при идентификации: кто именно является «лисом-медоедом»? И кто же такая «медовая обезьяна» с мешком в глотке, если не *alter ego*<sup>27</sup> обезьяны гуариба, чья полая подязычная кость похожа на стакан? Итак, любое животное, подходит, по-видимому, для исполнения роли хозяина меда при одном условии: за ним должна быть признана способность обжираться; голубка или голубь в мифах напиваются водой (СП. Р.195). Наблюдения подтверждают, что колибри сосет цветочный нектар, комар — кровь животных, а в глотке ревуна имеется резервуар (на самом деле, резонатор). Таким образом, голубь, колибри и комар набивают брюхо, а обезьяна — зоб. Во всех случаях реальный или предполагаемый орган порождает функцию (хозяина меда). Проблема возникает только с лисом, с которого мы начали, так как неясно, какова анатомическая основа его функции. Тем не менее мифу удастся оправдать ее, прибегнув к внешнему, а не внутреннему, к культурному, а не естественному способу: подставленные под улей бутылочные тыквы наполнятся по волчьему приказу.

Затруднение, возникающее в связи с ролью семейства псовых как хозяев меда, усугубляется из-за отсутствия в рассмотренных выше мифах того животного, которому гораздо больше подошла бы эта роль в прямом, а не переносном — как во всех рассмотренных нами случаях — смысле. Мы имеем в виду гиару (*Tayra barbara*), чьи местные португальские (*papa-mel* — «пьющая мед») и испанские (*melero* — мелеро, «торговка медом») наименования говорят сами за себя. Это ночное, лесное животное из семейства хорьковых. Несмотря на плотоядность, оно очень любит мед, о чем свидетельствует его название на *lingua geral*, производное от Тупи/ира/мед (*tupi/irá/miel*); оно разоряет ульи в дуплах, взбираясь по корням и кроша когтями ствол. Растение, называемое Бороро «гирарным», используется ими в магических целях для обеспечения удачного сбора меда (E.B.I. P.644).

Гирара занимает большое место в мифах боливийских Такана. Они противопоставляют ее ворушему мед лису в рассказе (M<sub>193</sub>), где лис вырывает из тела гиары кусок мяса; так возникает желтое пятно, выделяющееся на ее черной шкуре (H.-H. P.270-276)\*. «Лису» с оторванным хвостом можно спутать с двутробкой, которую часто называют лисой; во многих северо- и южноамериканских мифах говорится о том, почему ее хвост стал облезлым. Группа мифов (M<sub>194</sub>-M<sub>197</sub>) касает-

---

\* Древние мексиканцы говорили о светлоголовой разновидности гиары (*Tayra barbara senex*), что увиденная охотником желтая голова предвещает смерть, а белая — долгую несчастливую жизнь. Это животное несло плохое предназначение (*Sahagun*. L. XI, chap. I, «Tzoniztac»).

ся приключений диоскурической пары Эдуцы у животных-демонов, среди которых они выбирают жен. Гирара играет роль либо отца обеих женщин, являющихся сестрами, либо второго мужа одной из них, тогда как другая в этом случае — вампир. Чтобы уберечь своих дочерей от мести Эдуцы, мужчина превращает их в ара (*Н.-Н.* Р.104-110). Эти мифы повторяются в другом контексте. Закончим с Такана, указав на группу мифов ( $M_{198}$ - $M_{201}$ ), делящих животных на два лагеря: *гусеница/кузнечик*, *обезьяна/ягуар*, *кузнечик/ягуар*, *лис/ягуар*, *кузнечик/мелеро*. Несмотря на терминологическую неустойчивость (ради верной интерпретации мифов следовало бы предварительно синтагматически и парадигматически оформить огромный *корпус*, собранный Хиссинком), представляется, что уместные оппозиции возникают между соответственно большими и маленькими, земными и небесными (или хтоническими и небесными) животными. Обычно в первом лагере господствует ягуар, во втором — кузнечик. Мелеро дважды возникает в этой группе мифов — либо как парламентарий между двумя лагерями, либо как главный противник кузнечика (вместо ягуара). В этом случае он возглавляет хтонических животных. Кузнечик всегда побеждает лишь гусеницу при помощи ос, жестоко жалящих его жадную до меда соперницу\*. Кроме кузнечика и обезьяны среди других соперников ягуара фигурируют лис и оцелот; у последних есть маленький шаманский барабан, играющий также в  $M_{194}$ - $M_{197}$  определенную роль в конфликте диоскуров<sup>28</sup> с мелеро. Сахагун (*Sahagun*, I. c.) сближает мексиканскую разновидность мелеро с оцелотом.

Присутствие гирары или мелеро во многих мифах восточной Боливии тем более заслуживает внимания, что бразильские и гайанские мифы достаточно деликатны в отношении этого животного. За исключением мифа Таулипанг ( $M_{135}$ ) о происхождении Плеяд, в конце которого отец и его дети решают превратиться в животное /агаиуаг/, «похожее на лису четырехпалое, но с блестящей, мягкой черной шерстью, тонким телом, круглой головой и вытянутой мордой» (*К.-Г. I.* Р.57-60), вполне возможно — в гирару, так как «она любит мед, не боится пчел», другие ссылки редки. Двигаясь к югу, остановимся сначала в Амазонии. Короткий миф ( $M_{202}$ ) противопоставляет корупая, лесного духа-каннибала, гираре-медоеду. Гирара вызволяет индейца из когтей корупая после того, как лягушка кунауару (см. СП. с.250-251) спасла индейку, укравшую еду у людоеда (так же поступил и ее соплеменник). С тех пор людоед не ест ни рыбы, ни броненосцев. Он питается человечиною, тогда как гирара по-прежнему питается медом (*Rodrigues I.* Р.68-69).

Ботокуды риа Доче в восточной Бразилии рассказывают два мифа о гираре:

*М<sub>203</sub>. Ботокуды: происхождение воды.*

Вся вода на свете когда-то принадлежала колибри, и животным нечего было пить, кроме меда. Колибри купалась каждый день; завистливые

\* См. о врагах, побежденных осами и шершнями в *Пополь Вух*.



животные велели дикому индюку (мутуму — *Crax* sp.) выследить ее, но это не удалось.

Однажды все жители собрались вокруг костра. Гирара опоздала, так как собирала мед. Она тихо попросила воды. «Воды нет», — ответили ей. Тогда гирара предложила колибри мед в обмен на воду, но та отказалась, заявив, что собирается принять ванну. Гирара выследила колибри и почти одновременно с ней оказалась у воды в горной пещере. Колибри прыгнула в воду, гирара — тоже, и так плескалась, что вода разбрызгалась, породив ручьи и реки (*Nim.* 9. P.111).

Автор, которому мы обязаны этим мифом, замечает, что ту же историю можно найти у Ямана с Огненной Земли, но роль колибри в ней противоположна: она обнаруживает воду, ревностно охраняемую лисой.

*М<sub>204</sub>. Ботокуды: происхождение животных.*

Когда-то животные были похожи на людей, и все дружили. У них было достаточно пищи. Гирара решила настроить их друг против друга. Она научила змею кусать и убивать свои жертвы, велела комарам сосать кровь. С тех пор они стали зверями, в том числе и гирара, чтобы никто не мог узнать ее. Не в силах восстановить прежний порядок вещей, колдун, поставивший животным пищу, превратился в дятла, а его каменный топор стал клювом (*Nim.* 9. P.112).

Эти мифы вызывают несколько замечаний. В первом гирара, хозяйка меда, противопоставляется колибри, хозяйке воды. Но, как мы отмечали, в Южной Америке первый не употребляется без второй, так как мед перед употреблением всегда разбавляют водой. Таким образом, упоминаемая в мифе основная ситуация, когда у обладающих медом нет воды и наоборот, — ситуация «противоестественная», или, вернее, «противокультурная». В мифе южнобразильских Каюга (*М<sub>62</sub>*) говорится о том, как животные соревновались в беге:

Гираре тоже захотелось бежать. Говорят, что она носит мед на спине. Эму (*Rhea americana*) сказал ей: «Но ты же умрешь! Ты питаешься медом. Ты хочешь бежать. Здесь нет воды. Ты умрешь от жажды... Я не пью воды, пусть все мои товарищи бегут, но воды я им не дам». Едва не погибнув от жажды после бега, собака разбила несомый гирарой сосуд, и весь мед разлился, что привело гирару в ярость. Тогда эму сказал ей: «Не нужно злиться, это шутка. Здесь не дерутся. Ступай прочь», и забрал у нее весь мед (*Schaden* I. P.117).

Таким образом, и в этом случае гирара предстает раздражительным, неудовлетворенным животным: ведь у нее есть мед, но нет воды. То есть она — неполноценная хозяйка меда, то озабоченная отвоеванием недостающей воды у соперника, обладающего ею (*М<sub>303</sub>*), то рискующая лишиться меда в пользу соперника, способного обойтись без

столь недостающей гираре воды ( $M_{62}$ ). Во всяком случае, неизменность для нее неприемлема; отсюда — ее роль демиурга-обманщика в  $M_{204}$ \*.

Второе наше замечание касается именно последнего мифа, где гирара наделяет змей ядом; мифы Чако ( $M_{205}$ ,  $M_{206}$ ) приписывают этот результат действию огня или едкого перечного дыма (*Métraux* 3. P.19-20; 5. P.68). Ободренные замечанием Карду (*Cardus*. P.356) о том, что табак у Гуарайю является противоядием против змеиных укусов, выдвинем в качестве гипотезы уравнивание:

едкий перечный дым = табачный дым<sup>(1)</sup>.



Рис. 5. Гирара (*Tayra barbara*).

(По: Brehm A.E. *La Vie des animaux, les Mammifères*, vol.I. P., s.d. P.601).

Тогда если принять, что мед без воды (=слишком крепкий) обладает по отношению к разбавленному меду тем же разграничительным значением, что и едкий перечный дым по отношению к табаку, то понятно, что гирара, хозяйка меда без воды, способна играть в мифах Ботокудов роль, почти совпадающую с той, которую мифы Чако приписывают дыму — жгучему либо в прямом (огонь), либо в переносном (перец) смысле в глобальной системе, которую можно представить следующим образом:

\* Она легко сопоставима с аналогичной ролью Юпитера как бога-обманщика, щедрого на яд и скупого на мед:

*«Ille malum uirus serpentibus addidit atris  
praedarique lupos iussit pontumque moueri  
mellaque decussit foliis ignemque remouit».*

(*Virgile. Géorgiques*, I, v.129-131)<sup>29</sup>.

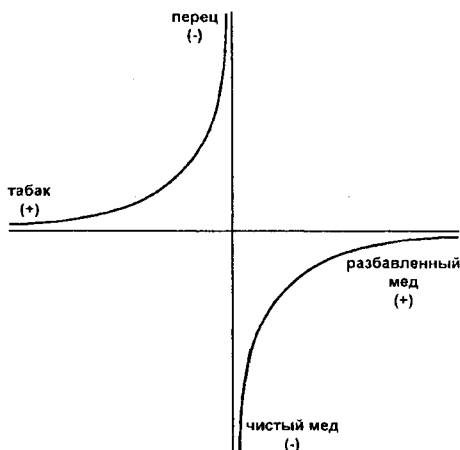


Рис. 6. Табак, перец, мед.

Аналогичная модель\* косвенно подтверждается амазонской оппозицией между плохим медом, вызывающим рвоту, ритуально применяющимся для этой цели, и хорошим табаком, считающимся у колумбийских Тукана результатом божественной рвоты. Таким образом, первый предстает *причиной* рвоты, призванной установить связь между людьми и богами, тогда как второй — *результатом* рвоты, уже являющейся самой по себе коммуникацией между богами и людьми. Напомним, наконец, что в  $M_{2022}$ , состоящем из сопоставления двух эпизодов, гирара появляется как комбинаторный вариант лягушки кунауару, хозяйки охотничьего яда, то есть несъедобного вещества, «превращающегося», подобно тимбо (см. выше с.50-51), в дичь, съедобное вещество, тогда как гирара владеет чистым, несъедобным медом; но его можно превратить (разбавив) в съедобное вещество.

---

\* Мы подчеркиваем это свойство потому, что Лич (*Leach*) упрекнул нас в игнорировании такого типа моделей и обращении к исключительно бинарным схемам. Как будто само понятие преобразования, к которому мы постоянно прибегаем, позаимствовав его у Арчи Вентворта Томпсона, целиком не связано с аналогией...

В действительности мы постоянно прибегаем к обоим типам, как это можно было заметить в связи с другим исследованием (с.66), где мы даже попытались объединить их. Уже в «Сыром и приготовленном» встречались недвусмысленные примеры аналогичных моделей, например графики и диаграммы (рис. 5, с.89; рис. 6, с.97; рис. 7, с.105; рис. 8, с.186; рис. 20, с.318), формулы на с. 158, 189, 236, 237 и т.д.; все таблицы, где знаки + и - свидетельствуют не о присутствии или отсутствии некоторых членов, но о *более* или *менее* выраженном характере некоторых оппозиций, состоят в прямом или обратном соотношении внутри группы мифов.

В результате обсуждения мифологическое положение гиары несколько прояснилось. Гира, хозяйка меда в прямом смысле, с человеческой точки зрения неспособна полностью выполнить эту функцию, так как, в отличие от людей, ест мед без воды, что определяет ее несостоятельность; этим объясняется то, что на ту же роль в мифах ей предпочитают других животных, хотя они могут претендовать на нее лишь в переносном смысле. В первых рядах таких животных — семейство псовых. Здесь уместно вспомнить миф Бороро ( $M_{46}$ ), чей начальный эпизод сопоставляет и противопоставляет гира другим четвероногим; некоторые из них псовые. В этом мифе говорится о происхождении героев Бакоро и Айтуборе, родившихся от связи ягуара с женщиной. Направляясь к норе хищника, эта женщина поочередно встречает нескольких животных, пытающихся выдать себя за мужа, которому отец обещал отдать ее в обмен на спокойную жизнь. Вот эти животные в порядке появления: гира, дикий кот, маленький волк, большой волк, ягуатирика или оцелот, пума. Разоблачив их одного за другим, женщина наконец добирается до ягуара.

Этот эпизод по-своему преподает урок этнозоологии, так как семь видов расположены в нем одновременно по размеру и в зависимости от их большего или меньшего сходства с ягуаром. С точки зрения размеров ясно, что:

- 1) дикий кот < оцелот < пума < ягуар;
- 2) маленький волк < большой волк.

С точки зрения сходства наиболее сильна оппозиция гиары ягуару; кроме того, гира гораздо меньше ягуара. С точки зрения современной таксономии наиболее примечательна разношерстность этого ряда, так как в нем объединяются одно хорьковое, два псовых и четыре кошки, принадлежащие к семействам, сильно различающимся с точки зрения анатомии и образа жизни. Ограничимся наиболее поверхностным из этих различий: у некоторых видов пятнистая шкура, у других — гладкая шерсть, в последнем же случае — светлая или темная.

Но странная с нашей точки зрения классификация не является таковой на туземный взгляд. От корня /iawa/ Тупи при помощи суффикса образуют существительные /iawaga/ «собака», /iawaraté/ «ягуар», /iawacasa/ «выдра», /iawagu/ «волк», /iawaropé/ «лиса» (*Montoya*), группируя, таким образом, в одну категорию кошек, псовых и хорьковых. Гайанским карибам известна классификация животных видов, чей принцип далеко не ясен, но где название ягуара /agowa/, кажется, дополняется определением: черепаший, жасминно-птичий, агути, крысиный, оленевый и т.д., служащими для различения видов четвероногих (*Schomburgk, II. P.65-67*). Следовательно, как мы показали в «Сыром и приготовленном» применительно к копытным и грызунам, надеваемым в туземном мышлении тем же квалификационным принципом, основанным на относительном противопоставлении длинного и короткого («хвостатые» животные/«бесхвостые» животные; длинно-

мордые/тупомордые и т.д.), хорьковое вроде гираны не должно было бы радикально отличаться от животных другого зоологического порядка. В этих условиях мифологическое наделение хорьковых ролью хозяина меда связано не столько с соответствием определенному виду и его эмпирическому поведению, сколько с весьма емкой этнозоологической категорией, включающей не только гирану, чей опыт показывает, что она действительно является хозяйкой меда, но и псовых, в отношении которых нам остается доказать, что с семантической точки зрения они способны сыграть эту роль еще лучше гираны, даже если эмпирические подтверждения — нельзя, конечно, сказать, что их вовсе нет — не позволяют дать им столь же законченную квалификацию. Следует также учитывать, что мед появляется в мифах не просто как естественный продукт: он наделен множеством значений, некоторым образом добавленных к нему. Для управления этим медом, превратившимся в метафору самого себя, больше подходит не реальный, но неполноценный хозяин, а хозяин, способный авторитетно выполнять свою роль, тем более что мифы придают этой роли переносное значение.

\* \* \*

Для прояснения семантической позиции псовых следует, несомненно, обратиться к Чако. В мифах этого региона лис занимает первостепенное место в качестве животного воплощения бога-обманщика, порой также принимающего человеческий вид. Так, в Чако существует группа мифов, в которых Лис поддерживает с медом позитивную или негативную, но всегда отчетливо выраженную связь. Рассмотрим же эти мифы, еще не исследованные под таким углом зрения.

*М<sub>207</sub> Тоба: Лис женится.*

После множества приключений, в результате которых Лис умирает, но воскресает, как только начинается дождик, он добирается до деревни под видом красивого парня. Девушка влюбляется в него и становится его любовницей. Но в любовном экстазе она так сильно царапается, что Лис стонет и кричит. Завывания выдают его животную природу, и девушка бросает его.

Тогда он соблазняет другую, более нежную девушку. Настает утро, Лис уходит на промысел. Он набивает мешок дикими плодами /sachasandia/ и пчелиным воском без меда и выдает их своей теще за содержащие мед. Она радостно сообщает, что разведет мед в воде и поставит бродить, чтобы снабдить семью медовым напитком. Зять сможет выпить остатки. Лис скрывается, до того как родители жены обнаруживают содержимое мешка и личность соблазнителя (*Métraux* 5. P.122-123).

*М<sub>208</sub> Тоба: Лис в поисках меда.*

Говорят, что однажды Лис отправился на поиски осинового меда /leche-guana/. Он долго шел, ничего не находя, и встретил птицу /chémot/, также ищущую мед и взявшую его с собой. Птица находила много меда. Она взбиралась на деревья, следила взглядом за отдельными осами, чтобы об-

наружить их гнездо; оставалось лишь опустошать гнезда. Лис пытался делать то же самое, но безрезультатно.

Тогда птица решила заколдовать своего жалкого партнера. Она прошептала магические слова: «Пусть появится щепка, пусть Лис поранится и не сможет идти!» Стоило ей закончить, как Лис, спрыгнув с дерева, на которое он залез, напоролся на острую палку. Он умер. Птица /*celmot*/ решила попить воду из пруда и вернулась домой, никому не рассказав о случившемся.

Пошел дождь, и Лис воскрес. Он вытащил кол и сумел найти мед; мед он положил в мешок. Так как ему хотелось пить, он подошел к пруду и прыгнул в него, не посмотрев. Пруд высох, и он сломал себе шею. Поблизости копала колодец лягушка. Ее желудок был наполнен водой. Спустя долгое время появился человек, которому хотелось пить. Он заметил, что пруд высох, Лис умер, а желудок лягушки наполнен водой. Он проткнул его кактусовой колючкой, вода брызнула и залила все вокруг, намочив Лиса, который снова воскрес.

Однажды, когда Лис ждал гостей и готовил пиво из алгаробы, он заметил Ящерицу, спящую на верхушке дерева /*yuchan*/ (*Chorisia insignis*). Лис оставил свое пиво и попросил ящерицу подвинуться. Он объяснил, что любит лазить по деревьям и не живет на их верхушках постоянно лишь потому, что предпочитает бывать на них в чьем-либо обществе. Ящерица

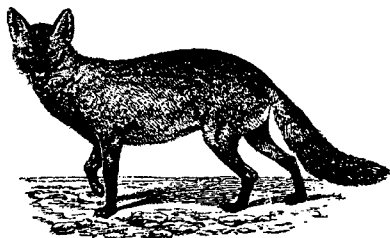


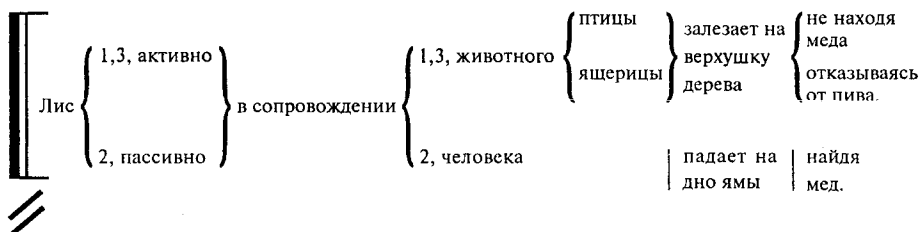
Рис. 7. — Южноамериканская лиса  
(По: Ihering, l.c., art. «*cachorro do mato*»).

загадала: «Пусть при следующем прыжке Лис вспорот себе живот!» Лис прыгнул, чтобы присоединиться к ней, и напоролся животом на усеивающие ствол /*yuchan*/ колючки. Он упал, его кишки вывалились и повисли на дереве, удерживая его в подвешенном состоянии. «Пусть его кишки вырастут, — сказала Ящерица, — чтобы люди подобрали их и съели». Таково происхождение лианы, называемой «лисы кишки»; индейцы употребляют ее в пищу (*Métraux* 5. P.126-127).

В варианте того же мифа у Матако (M209a) обманщик по имени Такуай (Таукуакс) сам вешает свои кишки на ветви деревьев, где они превращаются в лианы. Он неглубоко зарывает свой желудок, превращающийся в нечто вроде наполненной водой дыни. Его *reyuno*\* и сердце порождают гладкую /*tasi*/ и колючую /*tasi*/; а в земле его толстая кишка превращается в маниок (*Palavecino*. P.264).

\* Подобно отказавшемуся от перевода данного термина Метро (*Métraux* 5. P.128), мы не смогли выяснить смысл этого испанского слова в местном говоре. Ясно, что оно обозначает часть тела. Но анатомия обманщика Матако приподносит сюрпризы, как об этом свидетельствует другой вариант того же мифа (M<sub>209b</sub>): «Таукуакс решил залезть на верхушку дерева /*yuchan*/ и упал вниз головой. Во время падения он разодрал свое тело о колючки на стволе.

Метро делит эту группу мифов на три различных рассказа, но достаточно сопоставить их, чтобы обнаружилась общая схема. Действия пищевого плана: поиски меда (несомненно, чтобы приготовить медовый напиток, см. М<sub>207</sub>) или приготовление другого перебродившего напитка терпят неудачу, потому что Лис не умеет лазить по деревьям; либо удаются после падения Лиса, но лишь потому, что он напился ими, а всегда действующий неосторожно обманщик разбился в пересохшем пруду: для его оживления понадобится вода. Лису, *напарывающемуся* в первой сцене, вторит лягушка с *проколотым животом* во второй (но с обратным результатом: мокрая земля вместо пересохшей), а в третьей — Лис со *вспоротым брюхом*, на этот раз не упавший *сверху вниз*, как в двух первых сценах, но попытавшийся прыгнуть *снизу вверх*. Когда Лис падает сверху вниз, он остается *без меда* (первая сцена). Падая все ниже и ниже (на дно высохшего пруда), он остается *без воды* (вторая сцена). Наконец, прыгая снизу вверх (третья сцена), он вызывает появление на *полпути* не меда или воды, но чего-то странно близкого им в том смысле, что, совершенно не будучи ни тем, ни другим, оно приблизительно выявляет сопряженность того, что прежде было разбедино: меда наверху, на деревьях; воды внизу, в пруду или в брюшке лягушки, копающей колодец. Такая сопряженность обретает форму диких овощей или фруктов, таких растений, как мед (по туземной классификации) или, в отличие от меда, растений, содержащих воду.



Он вынул свой желудок и зарыл его; из него выросло растение /iletsáx/ с толстеньким, наполненным водой корнем. Его кишки стали лианами. У Таукуакса два желудка, как у коровы; второй он превратил в растение под названием /iwokanó/» (*Métreaux* 3. P.19).

Заметим, что в Северной Америке мифы, очень близкие мифам Чако, также связывают с обманщиком (его воплощения — Норка и Койот) неумеренное потребление либо частей тела, либо деревьев, растений или диких плодов, а также происхождение последних (*Menonimi: Hoffman*. P.164; *Pawnee: Dorsey*. P.464-465; *Kiowa: Parsons*. P.42). У Ирокезов (*Hewitt*. P.710) разные вьющиеся растения со съедобными плодами возникают из кишок Тауискарона, бога зимы. Оджибе наделяют тем же свойством злого брата демиурга. Даже в Южной Америке персонаж Лиса как бессильного и жадного претендента встречается у Уитото (*Preuss* 1. P.574-581); он встречается также у Уро-Чипайа с андийского плато (*Métreaux* 2).

Лис	1, 2, падает	сверху вниз;	1. напарывается	внизу;	идет дождь ( <i>небесная вода</i> ).
		все ниже и ниже;	2. ломает себе шею	еще ниже;	бьет ключ ( <i>земная вода</i> ).
	3, прыгает	снизу вверх	3. выворачивает кишки	на среднем уровне;	появляются освежающие плоды ( <i>срединная вода</i> ).

1. НА Лисе	} проткнутые	{	Лис // (мед, вода).
2. ОТ лягушки			(Лис, мед) // вода.
3. ОТ Лиса			/ Лис $\cup$ («мед», «вода»)/.

Подобная редукция обоснована точным совпадением некоторых мотивов, фигурирующих во всех трех сценах. Это касается прежде всего того, что хотелось бы назвать мотивом «протыкания»: Лис напарывается на острый кол, желудок лягушки проткнут колючкой кактуса, Лис вспарывает себе брюхо колючками, которыми утыкан ствол дерева /ушчан/. Ниже мы убедимся, что речь здесь идет об основной теме мифов о меде, и нужно будет, разумеется, обосновать ее. Ограничимся пока что выделением трех моментов.

Во-первых, «протыкание» всегда связано с естественным сосудом: телом лиса или лягушки, то есть — раз лис является героем мифа — *собственным телом* или *другим телом*. В первом эпизоде собственное тело — *содержащее без содержимого*: из тела напоровшегося Лиса ничего не вываливается, так как он натошак (без меда) хочет пить (без воды). Воскрешенный дождем, смачивающим снаружи его иссохшее тело, все еще пустое и жаждущее, Лис ломает себе шею, вводя, таким образом, посредством *собственного тела*, второй член оппозиции: *вспоротые внутренности/сломанные кости*, где первый член представлен *другим телом* — лягушачьим, — в противоположность лисьему, предстающему в виде *содержащего, наделенного содержимым*: оно полно воды. Такая внешняя реализация содержащего, исключаяющая его внутреннее осуществление, является еще одной иллюстрацией к уже привлекавшей наше внимание схеме (с.75), связанной с медовым эпизодом в цикле «Двугорбка и его зятя»: пока обезьяна, колибри и комар набивали медом брюхо или зоб (*собственное тело содержащее  $\cup$  содержимое*), лис ограничивается пассивным присутствием при наполнении тыквенных сосудов (*собственное тело содержащее//содержимое*).

Следовательно, в двух первых эпизодах М<sub>208</sub> собственное тело (лиса) — сухое, тело другого (лягушки) — влажное. Функция третьего эпизода заключается в разрешении этой двойной антиномии: превра-



шаяся из собственного тела в другие тела (овощи и фрукты), Лис осуществляет соединение сухого и влажного, так как переполненные водой фрукты и овощи — сухие снаружи и влажные внутри.

Второе замечание касается второстепенного момента, чье значение ниже будет выявлено яснее. Во втором эпизоде  $M_{208}$  лягушка является хозяйкой воды потому, что вырыла колодец. Такая техника засвидетельствована у индейцев Чако в регионе, где воды не хватает: «Во время сухого сезона проблема воды — одна из представляющих для индейцев жизненное значение. Древние Луле и Вилела, обосновавшиеся к югу от Бермехо, рыли глубокие колодцы или сооружали большие цистерны. Глубина колодцев у современных Ленгуа составляет приблизительно от 4,50 до 6 м, диаметр — примерно 75 см. Они устроены таким образом, что в них можно спуститься, ставя ноги в выемки, проделанные на противоположных стенках колодца» (*Métraux 14. P.8*).

Наконец, невозможно говорить о мотиве «протыкания», не обращаясь к его перевернутой форме, проиллюстрированной другими мифами Чако, происходящими от Тоба и Матако — также связанными с Лисом. В этих мифах (обсуждаемых в СП, с.290-295;  $M_{175}$ ) рассказывается, как оса или пчела заткнула обманщику Таукуаксу (или Лису — его аналогу у Тоба) все телесные отверстия; как мы это разными путями доказывали, в осу или пчелу превратилась лягушка путем инверсии соответственно сухой и влажной коннотаций, присущих двум этим животным. Итак, в этом отношении очевидно, что второй эпизод  $M_{208}$  является второй трансформацией  $M_{175}$  путем тройной оппозиции: *сухое/влажное, закрытое/открытое, активное/пассивное*, сводимых к следующей формуле:

$$M_{175} \left[ \begin{array}{c} 1/ПЧЕЛА^2/затыка^3/ющая/ \end{array} \right] \Rightarrow M_{208} \left[ \begin{array}{c} 1/ЛЯГУШКА^2/проткн^3/утая/ \end{array} \right],$$

соответствующей тому факту, что в  $M_{175}$  у Лиса сколько угодно воды (экстериоризированной пчелой: в кувшинах), но он пренебрегает ею, тогда как в  $M_{208}$  он лишен вожденной воды, так как эта вода интегрирована лягушкой (в ее теле).

В другом мифе Тоба предлагается следующий вариант последнего эпизода  $M_{208}$ - $M_{209}$ :

*$M_{210}$ : Тоба: Лис с медовой начинкой.*

Лис удит рыбу в лагуне, а в это время Каранчо ищет осиный мед /*leche-guapa*/. Он находит много меда, а у Лиса рыба не ловится. Все, что он приносит к обеду, — две дрянные птицы /*chutuso*/\*. Уязвленный тем, что его товарищ не оценил эту дичь, Лис отказывается от меда под предлогом, что он невкусный. Каранчо заколдовывает его: «Пусть из лисьего желудка выделяется мед!» Действительно, Лис замечает, что его экскременты все в

\* О птицах как низшем виде дичи см.: СП, с.194.

меду, едва отхаркнутая слюна превращается в мед, мед выделяется из всех его пор вместо пота.

Тогда Каранчо после удачной рыбалки предлагает Лису поесть рыбы. Сначала у Лиса разыгрывается аппетит, но когда Каранчо говорит ему, что то, что он принимает за рыбу, на самом деле — преображенный волшебством мед, Лис испытывает такое отвращение, что его рвет. Он не без гордости замечает, что его рвота превращается в арбузы: «Можно подумать, что я колдун: там, где меня выворачивает, появляются растения!» (*Métraux* 5. P.138-139).

Этот вариант представляет двойной интерес. Во-первых, в нем иллюстрируется уже отмеченная у Мунудуруку связь между медом и арбузами (см. выше, с.50-51). Как мы помним, арбузы у этих индейцев — «дьявольское» отродье; поначалу они были ядовитыми, и людям ради безопасного потребления пришлось выращивать, окультуривать их. А Лис, божество-обманщик, действительно, играет в мифологии Тоба роль «дьявола». Живущие в Венесуэле, на крайнем севере тропической Америки индейцы Гоахиро тоже считают дыню «дьявольской» пищей (*Wilbert* 6. P.172). Так же обстоит дело у Тенетехара (*Wagley-Galvão*. P.145). Дьявольская сущность арбузов, многократно засвидетельствованная племенами, разделенными рас-

стоянием, языком и культурой, ставит проблему, требующую решения.

С другой стороны,  $M_{210}$  восстанавливает в более отчетливом и строгом виде уже существующую в  $M_{208-209}$  оппозицию между неудачливым лисом и его более одаренным спутником — сначала птицей (*šelmot*), потом ящерицей. Действительно, тот спутник, о котором идет речь, — не кто иной как Каранчо, то есть демиург (противостоящий Лису-обманщику), олицетворяемый у Тоба хищным стервятником из семейства соколиных, любителем личинок и насекомых — *Polyborus plancus*: «Он предпочитает саванну, открытые пространства. Его походка чуть торжественна, а когда он топорщит свой хохолок,

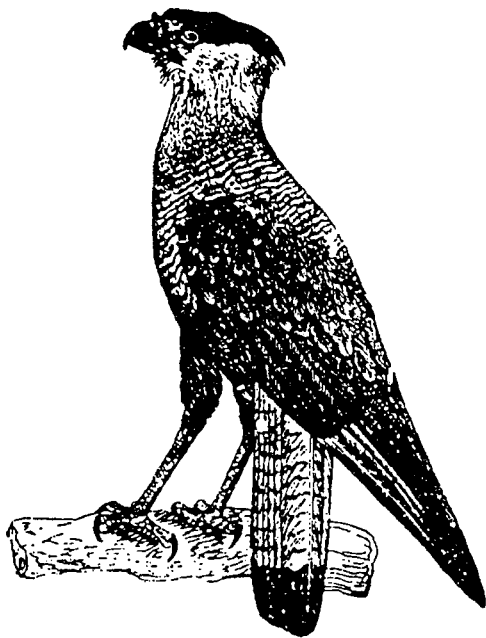


Рис.8. Птица каранчо (*Polyborus plancus*).  
(По: Ihering, I, с., art. «carancho».)

то обретает величественную осанку, не вяжущуюся с плебейским образом жизни» (*Inhering*, art. «*carancho*»)\*.

Демиург является в мифе хозяином рыбной ловли и поисков меда; Лис бесится из-за невозможности сравниться с ним. Так же как и корупира из амазонского мифа  $M_{202}$ , его тошнит от меда, и он должен довольствоваться ролью хозяина арбузов.

Арбузы являются здесь, очевидно, *эргазем* меда и рыбы. Что же общего между тремя этими источниками питания, и чем они различаются? С другой стороны, что объединяет возникшие из лисей рвоты арбузы (*Citrullus* sp.) и растения, появившиеся из кишок в  $M_{208-209}$  — съедобные лианы /*tasi*/, маниок, — среди которых уже фигурирует арбуз? Наконец, какова связь с плодами сачасандия (*sachasandia*), чьим хозяином является Лис в  $M_{207}$ ?

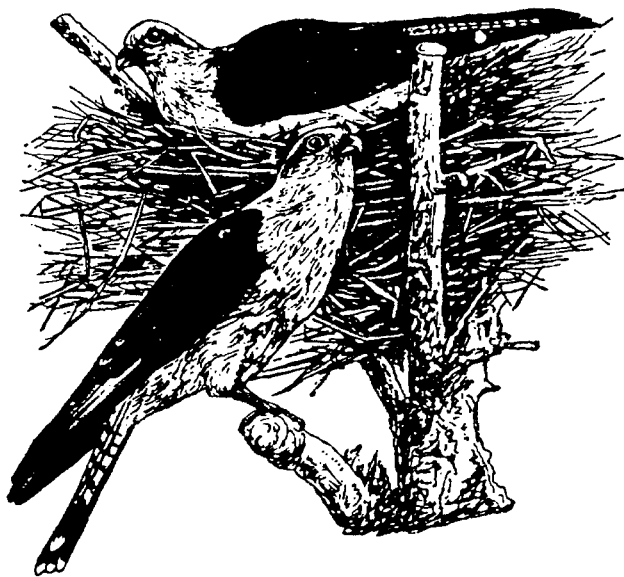


Рис.9. Птица каракара (*Milvago chimachima*).  
(По: *Ihering*, l. c., art. «*carácará*».)

Особое место в этой системе следует сохранить за маниоком, единственным культурным растением. Но из всех культурных растений он требует наименьшего ухода и не обладает выраженным периодом созревания. В начале сезона дождей высаживают ростки маниока. Для

---

\* Каранчо больше каракара, другого представителя семейства соколиных (*Milvago chimachima*), играющего роль разорителя в мифологии Кадувео (см. выше, с.66, сн.32).

того, чтобы несколько месяцев спустя растения достигли зрелости, достаточно периодических прополок — от 8 до 18, в зависимости от обстоятельств. С момента созревания и до конца плодоношения маниок круглый год дает съедобные корни\*. Не требующий большого ухода, способный плодоносить на самых бедных землях, всегда доступный наравне с дикими растениями в те периоды, когда культурные растения уже собраны и даже употреблены в пищу, маниок представляет собой несравненный источник питания, упоминаемый наравне с обладающими пищевой ценностью дикими растениями в силу того, что возможность его потребления в сезон диких плодов имеет большее практическое значение в туземной диете, чем его теоретическое причисление к культурным растениям.

Что же касается сачасандия (*Capparis salicifolia*), по крайней мере у Матако, о которых мы хорошо проинформированы, эти плоды обладают ужасной коннотацией, так как являются обычным способом самоубийства у индейцев, особо склонных укоротить свою жизнь. Отравление сачасандия вызывает конвульсии, рот наполняется пеной, сердце бьется неровно, с перебоями, горло сжимается, больной издает задушенные звуки, тело бьется в судорогах, спазмы учащаются, открывается сильный понос. В конце концов больной впадает в кому и довольно быстро умирает. Быстрое вмешательство — уколы морфия и принятие рвотного — позволило спасти многие жертвы, описавшие затем перенесенные симптомы: они должны были лежать из-за глубокой депрессии, сопровождаемой такими головокружениями, «как будто мир переворачивается» (*Métraux 10*).

Поэтому понятно, что плоды сачасандия присутствуют в пище Чако лишь в неурожайные периоды. Но их нужно три раза подряд кипятить в нескольких водах, чтобы вывести токсичность. Это же относится, хотя и в меньшей степени, к большинству перечисленных нами диких растений.

Многие авторы (*Métraux 14*. P.3-28; *12*. P.246-247; *Henry 2*; *Susnik*, P.20-21, 48-49, 87, 104) подробно описали цикл экономической жизни в Чако. С ноября по январь или февраль индейцы Пилкомайо потребляют в виде слегка забродившего пива стручки алгаробы (*Prosopis* sp.), а

---

\* Наблюдения Вайфена (*Whiffen*. P.193) на северо-западе бассейна Амазонки носят, действительно, обобщающий характер: «Обычно маниок сажают непосредственно перед самыми сильными дождями, но не существует такого времени года, когда нельзя было бы собрать несколько корней».

Для подкрепления вышеизложенных соображений процитируем также замечания Лидса (*Leeds*. P.23-24): «Таким образом, у маниока нет выраженной периодичности, его годовая продуктивность носит регулярный характер... Его можно хранить свежего или переработанного... он не требует особых усилий или значительной рабочей силы в определенный период, даже во время сбора урожая, производящегося время от времени, понемногу. Следовательно, свойства этой культуры и требования к рабочей силе не предполагают централизованной организации, не нужной ни для производства, ни для распределения. То же самое можно, в общем, сказать и об охоте, рыбной ловле и сборе даров природы».

также питательные плоды чанара (*Gourleia decorticans*) и крушины (*Zizyphus mistol*). По аналогии с «bienestar», когда много жирного мяса пекари и носухи, Тоба называют этот период /kotap/: время празднеств и развлечений, межплеменных хождений в гости, когда жених дарит будущей теще мешки, полные мяса.

В феврале-марте вышеупомянутые плоды сменяются другими: горными порото (*Capparis retusa*), тази (*Morrenia odorata*); дикие фиги (*Opuntia*) дополняют в сельскохозяйственных племенах маис, тыквы и арбузы. Сразу после окончания дождей, в апреле, оставшиеся дикие плоды сушат на солнце в преддверии зимы, готовят посадки.

С начала апреля до середины июня косяки рыбы поднимаются вверх по рекам, предвещая период изобилия. В июне и июле реки постепенно пересыхают, рыбная ловля затруднена и приходится снова прибегать к диким плодам: уже упомянутым /tasi/ и /tusca/ (*Acacia aroma*), созревающим с апреля по сентябрь.

Август и сентябрь — совершенно неурожайные месяцы, когда питаются запасами сухофруктов в сочетании с горными апельсинами (paganja del monte), бромелиевыми, дикими клубнями, съедобной лианой (*Phaseolus*?), наконец, плодами сачасандия, о которых уже шла речь. Из-за горечи многие другие вышеназванные плоды — порото, горные апельсины — также требуют кипячения во многих водах; затем их толкут в ступке и высушивают на солнце. Когда воды не хватает, собирают воду, настоящую на листьях бромелиевого /saraguata/, а также жуют сочный клубень молочая.

В засушливые месяцы рассеянная кочевая жизнь сменяет большие народные собрания, характерные для праздников пива из альгаробы и рыбной ловли в реках. Семьи разделяются и бродят по лесам в поисках диких растений и дичи. Действительно, охотятся все племена, особенно Матако, не имеющие выхода к рекам. Большие коллективные охоты, часто с поджогом джунглей, происходят в основном в сухой сезон, но охотятся также и в другие времена года.

Тоба, называющие этот период /káktapigá/, подчеркивают в своих рассказах, что животные в это время тощие, у них нет жира, столь необходимого для питания охотников. Это время «голодной болезни»: в пересохшем рту нет слюны, существование с трудом поддерживается благодаря мясу эму /nandu/. Свиристствует грипп, умирают грудные дети и старики; едят броненосцев и спят у костра, тепло укрывшись...

Из вышеизложенного ясно, что, хотя в Чако, где сильные ливни случаются в любое время года, и не существует настоящего сезона дождей, дожди все же в основном выпадают с октября по март (*Grubb*. P.306). А все лисьи растения оказываются пищей сухого сезона; это относится также к рыбе и меду, собираемому в основном в кочевой период. Однако сухой сезон попеременно являет две стороны — изобильную и неурожайную. Все наши мифы относятся к сухому сезону, рассмотренному то в наиболее благоприятном аспекте, характеризуемом избытком рыбы и меда (как подчеркивает Метро /Méttraux, l. c. P.7/, до него особенно охочи индейцы Чако), то с наиболее бедной и тоскливой сторо-

ны, так как в сухой сезон большинство диких плодов ядовиты или горьки, а для их безопасного потребления требуется сложная обработка. Своей неядовитостью арбузы как плоды начала сухого сезона обязаны окультуриванию. Скрывая под жесткой коркой обильную воду и расширяя, таким образом, на сухой сезон последнюю благодать прекращающихся дождей, они в высшей степени и в наиболее парадоксальной форме иллюстрируют различие между содержащим и содержимым: первое — сухое, второе — влажное\*; они могут также служить эмблемой бога-обманщика, тоже парадоксально разного снаружи и внутри.

Нельзя ли как-то сравнить дерево /*yuchan*/, на чьи жесткие колючки напарывается Лис, с арбузами и другими сочными плодами сухого сезона? В мифологии Матако и Ашлуслай ( $M_{111}$ ) /*yuchan*/ — это дерево, когда-то содержавшее в своем вздутом стволе всю воду мира; люди круглый год запасались из него рыбой. Итак, оно интериоризирует земную воду и снимает оппозицию между сезоном рыболовства и сезоном безрыбья подобно тому, как дикие плоды интериоризируют небесную воду, снимая, таким образом, хотя и относительно, но эмпирически достоверно, оппозицию сухого сезона и сезона дождей. В гайанских мифах нам встретятся деревья, принадлежащие, подобно /*yuchan*/, к семейству *шелковичных*; едва ли нужно напоминать, что их роль древа жизни подтверждается даже в мифологии древних Майя. Наличие этой темы в Чако (в специфической форме полного воды и рыбы дерева) свидетельствует о ее исходной связи с технико-экономической инфраструктурой этого региона: в аллегорической форме колючая сухость ствола таит в себе воду, а вода — рыбу, подобно тому как сухой сезон включает особый период, когда реки изобилуют рыбой, а также период созревания диких плодов, заключающих воду в ограниченном пространстве своей жесткой кожуры.

Наконец, мед, подобно рыбе, одновременно предполагает воду (в котором его разводят, чтобы сделать медовый папиток) и сухость. Они — медиация сухого и влажного и одновременно — высокого и низкого, так как во время сухого сезона сухое — явление атмосферического, то есть небесного, порядка; в отсутствие же дождя вода может исходить только из земли — а именно из колодцев. Таким образом, иллюстрируемая медом и рыбой медицина наиболее значима в силу отдаленности сближаемых членов; она имеет наиболее далеко идущие последствия в отношении количества (рыба — наиболее обильная пища) и качества (мед — самый изысканный продукт). Лису удастся осуществить ту же медиацию, хотя и на низком уровне: даже сочные дикие плоды не заменяют воду; нужно много усилий, чтобы собрать их и сделать пригодными к употреблению. Наконец, Лис осуществляет эту случайную медиацию на равном расстоянии от верха и низа: посередине дерева, жертвуя своими срединными органами: ведь кишки в анатомическом плане также находятся на полпути между верхом и низом.

---

\* Версия  $M_{157}$  у Крузе (см. выше, с.50-51) в этом плане весьма красноречива: «Когда плоды затвердеют, — объявляет мать культурных растений, — их можно будет есть».

### III. История девушки, обожавшей мед, ее гнусного соблазнителя и стеснительного мужа

#### а) В Чако

Первый из обсужденных нами «медовых» мифов Чако ( $M_{207}$ ), где главная роль принадлежала Лису, позволяет предположить появление партнера-женщины: девушки, соблазняющей Лиса, принявшего облик красивого парня, на которой он понарошку женится. Эта деталь повторяется в маленьком мифе: в сжатом виде он предвосхищает значительную группу мифов, выделяемых исходя из различных вариантов основной схемы, обрисованной в  $M_{211}$ :

##### *$M_{211}$ Тоба: Большой Лис.*

Когда Лис возвращался после удачного сбора меда, в котором он участвовал вместе с другими деревенскими жителями, его укусил ядовитый паук. Для его лечения жена позвала четырех знаменитых целителей. В то время у Лиса был человеческий облик. Так как он возделел к сестре жены, более красивой, чем жена, он потребовал, чтобы та ухаживала за ним, и добился этого. Он рассчитывал соблазнить ее, когда они останутся наедине. Но та и слушать не хотела и рассказала обо всем сестре, в гневе брошившей мужа. Столь мало согласующееся с мнимой болезнью поведение вызвало подозрения, и Лис был разоблачен (*Métraux* 5. P.139-140).

А вот варианты этого мифа, но в гораздо более развернутом виде:

##### *$M_{212}$ Тоба: девушка, обожавшая мед (1).*

Сакхе была дочерью повелителя духов воды и так любила мед, что без конца клянчила его. Выведенные из себя ее настырностью, мужчины и женщины отвечали: «Выйди замуж!» Даже ее мать, которую она донимала просьбами о меде, советовала ей выйти замуж.

Тогда девушка решила выйти замуж за Дятла, известного добытчика меда. Он как раз был в лесу с другими птицами, как и он, деловито долбившими клювами стволы, чтобы добраться до пчелиных сот. Лис делал вид, что помогает им, а сам только колотил по деревьям палкой.

Сакхе узнала, где Дятел. Она пошла в указанном направлении и встретила Лиса, попытавшегося выдать себя за птицу. Но грудь его не была красной, а вместо меда в его мешке оказалась лишь земля. Не обманувшись, девушка пошла дальше, нашла наконец Дятла и предложила ему пожениться. Дятел не проявляет особого энтузиазма, спорит, выражает

уверенность в том, что родители девушки не примут его. Девушка же настаивает, сердится: «Моя мать живет одна, и я ей надоела!» К счастью, у Дятла есть мед; Сакхе ест его и успокаивается. В конце концов Дятел говорит: «Если твоя мать действительно послала тебя за этим, я без сомнений женюсь на тебе. Но как же мне жениться на тебе, если ты лжешь? Я еще не спятил!» Сказав это, он спускается с дерева, на котором сидел, с полным мешком меда.

Что же до Лиса, то этот лентяй набил свой мешок плодами сачасандия и тази, на которые набрасываются, если нет ничего другого. Но в последующие дни Лис не пошел за медом вместе с теми, кто не довольствовался первым сбором. Он предпочитал воровать мед и есть его.

Однажды Дятел оставил жену на стойбище одну, и Лис решил воспользоваться случаем. Он сделал вид, что занозил себе лапу и не может идти за товарищами; Лис вернулся к стойбищу один. Сразу по возвращении он попытался изнасиловать женщину. Но беременная женщина убежала в джунгли. Лис притворился спящим. Он был страшно унижен.

Вернувшись, Дятел беспокоился о жене; Лис обманул его, сказав, что та только что ушла со своей матерью. Как предводитель, Дятел велел искать ее. Но матери не было дома, а жена исчезла. Тогда Дятел выпустил в разных направлениях волшебные стрелы. Те, что ничего не увидели, вернулись к нему. Когда третья стрела не вернулась, Дятел понял, что она упала там, где находится его жена, и пошел искать ее.

Тем временем сын Дятла (который, нужно полагать, тем временем родился и вырос) узнал стрелу своего отца. Он пошел ему навстречу вместе с матерью: они целуются, плача от радости. Жена рассказывает мужу о том, что произошло.

Женщина и ребенок первыми приходят в лагерь, дают всем поесть, и мать добивается признания ребенка. Но бабушка, не знавшая о замужестве и материнстве дочери, удивлена. «Ну да, — говорит ей дочь, — ты бранила меня, я ушла и вышла замуж». Старуха не говорит ни слова, дочь тоже сердится на нее за то, что, когда она попросила меда, мать выругала ее и выгнала. Вмешивается ребенок: «Мой отец — Дятел, большой вождь, прекрасный охотник, он умеет находить мед... Никогда не ругай меня, а то я уйду». Бабушка говорит в ответ на это, что и не думала ругаться, она очарована. Ребенок соглашается пойти на поиски отца.

Дятел говорит теще, расточающей любезности, что ему ничего не нужно, он не хочет пива из алгаробы и способен позаботиться о себе. Пусть старуха будет добра к внуку. Он унаследует все от отца, у которого еще будут дети.

А теперь Дятел хочет отомстить. Он обвиняет Лиса во лжи, относящейся к его немощи. Из-за него жена могла погибнуть в джунглях от жажды! Лис возражает, говорит о чрезмерной стыдливости своей жертвы, испугавшейся, по его словам, беспричинно. Он предлагает подарки, но Дятел отказывается. С помощью сына он связывает Лиса, и ребенок берется перерезать ему горло дедушкиным ножом. Ведь сын был смелее отца (*Métraux* 5. P.146-148).

Метро указывает на несколько вариантов этого мифа, полученных от его информаторов; некоторые из них воспроизводят М<sub>207</sub>, тогда как



другие близки к версии, опубликованной Палавечино. В этой версии героиня узнает Лиса по характерной вони (см. М<sub>103</sub>). Следовательно, от Лиса воняет, как от двутрубки, но, если верить мифам Тоба, меньше, чем от вонючки, так как последняя охотится за свиньями и убивает их вонючим луканьем; Лис хочет подражать ей, но не может (М<sub>212b</sub>, *Métraux* 5. P.128). Замужем за Дятлом, героиня получает много меда, но отказывает в нем матери. Застигнутая Лисом при купании, она не уступает ему, предпочтя превратиться в капибару<sup>30</sup>. С этого момента версия Палавечино принимает совсем другой оборот:

*М213. Тоба: девушка, обожавшая мед (2).*

После провала своих любовных притязаний Лис не знает, как избежать мести оскорбленного мужа. Раз женщина исчезла, почему не выдать себя за нее? Итак, он принимает вид своей жертвы и по просьбе Дятла давит у него вшей — жена обычно оказывает мужу такую услугу. Но Лис неловок: пытаясь давить вшей, он ранит Дятла иголкой. Обуреваемый подозрениями, Дятел просит муравья ужалить его так называемую жену в ногу. Лис воеет совсем не по-женски и выдает себя. Дятел убивает его, потом при помощи волшебных стрел пытается найти, где спряталась жена. Узнав благодаря одной из стрел, что она превратилась в капибару, он прекращает поиски, полагая, что отныне она ни в чем не будет нуждаться. Высушенный и мумифицированный солнцем, Лис воскресает и продолжает свой путь (*Palavecino*. P.265-267).

\* \* \*

Прежде чем перейти к обзору вариантов истории девушки, обожавшей мед, у Матако, введем миф о происхождении не меда, а медового напитка, свидетельствующий о значении этой браги у туземцев Чако.

*М<sub>214</sub>. Матако: происхождение медового напитка.*

В те времена, когда медового напитка еще не знали, одному старику пришлось в голову разбавить мед водой и оставить жидкость на всю ночь, чтобы она перебродила. Настало утро, он чуть-чуть отпил и нашел напиток необычайно вкусным; но никто не захотел пробовать, опасаясь, что это отравя. Старик сказал, что попробует, так как смерть в его возрасте не имеет особого значения. Он отпил и упал замертво. Но ночью он пришел в себя и объяснил всем, что это не отравя. Мужчины выдолбили в древесном стволе глубокое корыто и пили столько медового напитка, сколько могли приготовить. Птица изготовила первый барабан, она колотила в него всю ночь и превратилась в человека (*Métraux* 3. P.54).

Этот маленький миф интересен двойным соответствием: с одной стороны, перебродившего меда отраве, с другой — корыта для медового напитка и деревянного барабана. Первое подтверждает наши прежние замечания; значимость второго выявится много позже, мы временно оставим его в стороне. Заметим, наконец, что изобретение корыта-барабана влечет за собой превращение животного в человека, и,

следовательно, изобретение медового напитка ведет к переходу от природы к культуре, как это уже следовало из анализа мифов о происхождении (праздника) меда ( $M_{188}$ ,  $M_{189}$ ); зато уже обсуждавшийся миф Ботокудов ( $M_{204}$ ) вменяет гираре, хозяйке меда без воды (то есть, следовательно, не медового напитка), ответственность за обратное превращение людей в животных. Это подтверждается другим мифом Матако ( $M_{213}$ ): тот, кто ест, не запивая, много меда, давится и рискует погибнуть. Мед и вода предполагают друг друга, их обменивают друг на друга (*Métraux* 3. P.74-75). Подчеркнув важность такой корреляции в мышлении Матако, мы можем перейти к основным мифам.

*$M_{216}$ . Матако: девушка, обожавшая мед (1).*

Дочь Солнца обожала мед и пчелиные личинки. Так как она была белокожа и красива, то решила выйти замуж только за мужчину, слывущего умелым сборщиком меда сорта /ales/, очень трудно извлекаемого из полых деревьев; отец сказал ей, что Дятел был бы идеальным мужем. Тогда она пустилась на поиски и пошла в лес, где слышались удары топора.

Сначала она встретила птицу, не умевшую долбить достаточно глубоко, чтобы найти мед, и продолжила путь. В момент встречи с Дятлом она случайно наступила на треснувшую под ногами сухую ветку. Испугавшись, Дятел укрывлся на верхушке дерева, которое долбил. Он спросил сверху у девушки, чего она хочет. Она объяснила. Дятел испугался ее, хотя она и была красива. Когда она попросила у него пить (так как ей было известно, что Дятел всегда носил с собой полную флягу воды), он начал спускаться, но, снова объятый страхом, вернулся в укрытие. Девушка сказала, что восхищается им и хочет взять его в мужья. В конце концов она убедила Дятла присоединиться к ней; она смогла утолить жажду и поесть сколько угодно меда. Свадьба состоялась. Таукуакс ревновал, так как воцелел к девушке; та же презирала его. о чем и сказала ему. Каждый вечер, когда Дятел возвращался к семейному очагу, она осторожно давила у него вшей при помощи кактусовой колючки.

Однажды у нее были месячные, и она осталась в деревне. Таукуакс стал ее купающей. Она убежала, бросив одежду. Т. надел ее и стал походить на женщину, которую Дятел принял за свою жену. Как обычно, он попросил ее давить вшей; но при каждом движении Т. царапал ему голову. Это разозлило Дятла и вызвало у него подозрения. Он позвал муравья и попросил его заползти Т. между ног: «Если ты увидишь вульву, это хорошо, а если увидишь пенис — укуси». Внезапно почувствовав боль, Т. поднял юбку и заголился; он был крепко выпорот. После чего Дятел отправился на поиски жены.

Но он все не возвращается, и Солнце беспокоится. Он<sup>31</sup> идет по следам зятя до пруда, где следы исчезают. Солнце бросает в пруд копьё, и он тут же высыхает. На дне было две рыбы /lagu/ — большая и маленькая. Солнцу удалось вызвать рвоту у маленькой, но ее желудок был пуст. Он проделал то же самое с большой, которая исторгла Дятла. Он воскрес и превратился в птицу. Что же до дочери Солнца, то ее уже больше никогда не видели (*Métraux* 3. P.34-36).

В другом варианте из того же сборника ( $M_{217}$ ) говорится, что у Солнца есть две дочери, что он питается водоплавающими животными /*lewo*/, похожими на кайманов, хозяев ветра, бури и грозы — воплощений радуги. Продолжение рассказа почти тождественно предыдущей версии, за исключением того, что Солнце советует дочери выйти замуж, так как сам он не в состоянии обеспечивать ее медом любимого сорта. Разоблачив обманщика, Дятел убивает его, затем находит жену у ее отца; тем временем она разрешилась от бремени. Два дня спустя Солнце просит зятя половить /*lewo*/ в озерной воде. Дятел выполняет просьбу, но одно из водяных чудовищ пожирает его. Молодая женщина умоляет отца вернуть ей мужа. Солнце находит виновного и приказывает ему вернуть свою жертву. Дятел вылетает из пасти чудовища (*Ibid.* P.36-37).

Третья версия, также принадлежащая Матако, значительно отличается от предыдущих.

*M<sub>218</sub> Матако: девушка, обожавшая мед (3).*

В прежние времена животные были людьми и питались исключительно пчелиным медом.

Младшая дочь Солнца сердилась на своего отца — большого вождя, жившего на берегу озера, — потому что он давал ей мало личинок. По его совету она пустилась на поиски Дятла, лучше других животных умевшего находить мед. Деревня Дятла была очень далеко от отцовской деревни. Она пришла к Дятлу и вышла за него замуж.

В начале третьей луны Такуай (=Таукуакс) появился в деревне Дятла под предлогом участия в сборе меда. Однажды, когда сборщики работали неподалеку от деревни, он поранил ногу колючкой и попросил дочь Солнца отнести его на спине в деревню. Взгрозившись на молодую женщину, он пытается совокупиться с ней сзади. Она в ярости сбрасывает его и идет к своему отцу — Солнцу.

Такуай в замешательстве. Что скажет Дятел, не найдя жены? Не захочет ли он отомстить, убив его? Тогда он решает прикинуться своей жертвой [вар.: он делает себе глиняные груди и вульву]. Дятел возвращается, отдает весь собранный мед той, кого принимает за жену, но по непривычной манере Такуая есть пчелиные личинки (нанизывая их на иглу) [вар.: по тому способу, которым Т. давит у него вшей] обнаруживает подлог, подтвержденный муравьем, посланным проверить низ лжесупруги [вар.: Т., ужаленный муравьем, подпрыгивает, теряя свои накладные атрибуты]. Тогда он забивает Такуая ударами палки и прячет его труп в полом дерева. Затем отправляется на поиски жены.

Он находит ее у Солнца, посылающего зятя за /*lewoo*/, своей единственной пищей. Рыбака пожирает чудовище. Женщина требует, чтобы ей вернули мужа. Солнце идет к /*lewoo*/, вызывает у него рвоту, вылетает душа Дятла; с тех пор Дятел стал птицей. Таково происхождение известных нам сегодня дятлов (*Palavecino*. P.257-258).

В другом мифе из того же сборника присутствует мотив отравления обманщика в полом дерева, чье значение будет выявлено ниже:

*M<sub>219</sub>*. Матако: заткнутый и замурованный обманщик.

Во время своих странствий Такуай увидел крушину (*Zizyphus mistol*); земля была усеяна падалищами. Он начинает есть и обнаруживает, что еда в том же виде выходит из его ануса; он устраняет это неудобство при помощи пробки из «*pasto*» (тесто? солома? — см.: М<sub>1</sub>). Слегка пополевший Т. встречает пчелу /*пакуо*/ [= того того, см.: *Palavecino*. P.252-253] и просит у нее меда. Пчела делает вид, что соглашается, и заставляет его влезть в полое дерево, действительно, полное меда; выход же она быстро замазывает глиной. В течение лунного месяца Т. остается в плену, пока резкий ветер не разнесит дерево в щепки и не освобождает его (*Palavecino*. P.247).

Этот миф напоминает другой (М<sub>175</sub>; см.: СП, с.311-317), в котором тот же обманщик чего-то не поделил с пчелой или осой, затыкающей все его телесные отверстия. Таким образом, будь то в человеческой (Матако) или животной (Тобо) личине, Лис в мифах Чако является персонажем, чье тело обосновывает диалектику открытости и закрытости, содержащего и содержимого, внешнего и внутреннего. Протыкание может быть внешним (присоединение женских признаков), затыкание — внутренним (затыкание отверстий, избыточных в М<sub>175</sub>, недостающих в М<sub>219</sub>). Лиса протыкают до затыкания (М<sub>219</sub>), или затыкают до протыкания (М<sub>175</sub>); то это содержащее без собственного содержимого (когда пища не удерживается в его теле), то содержащее другого содержащего (полое дерево, где его отравляют). Мы возвращаемся здесь к предыдущим соображениям по поводу мифа Мундуруку (М<sub>97</sub>; см. выше, с.73-75) и других мифов Чако (М<sub>208</sub>; см. с.82-84).

Мифы Мундуруку и Чако, несомненно, поясняют друг друга. В первых также играют роль псовые: Лис, как и герой Мундуруку (М<sub>220</sub>), привязывает своего врага Ягуара к древесному стволу под предлогом его защиты от резкого ветра (сравнить с М<sub>219</sub>: сам Лис — пленник в древесном стволе — дерево = внутренняя тюрьма/внешняя тюрьма, откуда его освобождает резкий ветер); осе не удастся освободить Ягуара (М<sub>219</sub>: пчеле удастся пленить Лиса). Вследствие чего Ягуар прячется для поимки Лиса в полое дерево; Лис заставляет его выдать свое местонахождение, уверяя его, что пустое дерево говорит, а занятое — молчит: так оппозиция между собственно содержащим без содержимого (случай говорящего дерева) и другого содержимого в содержащем (случай молчащего дерева) преобразуется в акустический код. Значительно, что подобная симметрия мифов Чако и Мундуруку находит продолжение в использовании последним хорошо известного мотива «*bicho enfolhado*»<sup>32</sup>: в конце концов лис проводит ягуара, намазавшись медом (внешнее употребление/внутреннее употребление), а затем вывалявшись в облепляющей тело палой листве. После такой маскировки ему удастся достичь реки, доступ к которой хотел закрыть ему ягуар (*Couto de Magalhães*. P.260-264; *Kruse* 2. P.631-632). Итак, благодаря меду (не употребленному, однако, в пищу) Лису Мундуруку удастся напиться, тогда как в мифах Чако съевшему слишком много меда и испытывающему страшную жажду Лису это не удастся, потому что

пруды высохли. Другой миф Мундуруку ( $M_{221}$ ), чьи протагонисты — лис и гриф-стервятник (то есть сыроед против питающегося падалью) — видоизменяет мотив «*bicho enfolhado*»: в качестве жертвы, а не преследователя, Лис намазывается *воском* (медом), чтобы облепиться *перьями* (/листьями). В таком одеянии он как бы *летит по воздуху* (/плавают в воде), *преследуя грифа* (/спасаясь от ягуара). Но воск плавится на солнце, и Лис погибает, ударившись о землю, тогда как в  $M_{220}$  вода растворяет мед и Лису удается выжить, спасаясь вплавь (см.: *Farabee 4. P.134*). Все эти превращения свидетельствуют о том, что мы имеем дело с когерентной системой, чьи логические границы перекрывают географические границы бассейна Амазонки и Чако, несмотря на разделение этих регионов расстоянием.

Но если это так, то мы, возможно, имеем право попытаться пояснить фрагмент мифов Чако соответствующим фрагментом мифа Мундуруку. Как мы помним, у Матако в одном из вариантов истории девушки, обожавшей мед ( $M_{216}$ ), она описывается как «белокожая и очень красивая». А в космогонии Мундуруку луна — метафора юной, очень белокожей девственницы (*Farabee. Ibid. P.138*; см. другие версии в: *Kruse 3. P.1000-1003, Murphy I. P.86*). Такое сопоставление тем более многозначительно, что, согласно гайанским верованиям, во время полнолуния меда нет (*Ahlbrinck, art. «nupo» §5 и «wano» §2*). Таким образом, история девушки, обожавшей мед, допускает прочтение в терминах астрономического кода, где героиня (как мы уже знаем, ее отец — Солнце) воплощает полнолуние; она тем более охоча до меда, что в ее присутствии меда совершенно нет.

В подтверждение такого предварительного отсутствия сошлемся на весьма отдаленный вариант  $M_{218}$ , идущий от Пима из Аризоны ( $M_{218b}$ ): Койот делает вид, что поранился, и требует, чтобы свояченица несла его на спине; он пользуется этим, чтобы сокопиться с ней сзади. Такое посягательство влечет за собой пленение всех животных: то есть *утрату дичи* вместо *утраты меда*, как в Южной Америке. Но в североамериканской версии, кажется, так хорошо сохраняется сходство обеих тем, что первая служит для метафорического описания второй: Койот, освобождающий дичь, широко распахивает тюремные двери, и «оленьевые, а также другие промысловые животные роем выкатились наружу (*swarmed out*), как вырываются пчелы из приоткрытого улья» (*Russell. P.217-218*). Со ссылкой на мед или без нее рассмотренные нами мифы Чако появляются и в Северной Америке, от Калифорнии до бассейнов рек Колумбия и Фрейзер.

Здесь уместно сделать еще одно замечание. В  $M_{213}$  девушка, обожавшая мед, превращается в капибару. Другая версия Матако ( $M_{222}$ ) повествует о превращении девушки, обожавшей осиный мед /*lecheguana*/, в не идентифицированного ночного грызуна (*Métraux 3. P.57 и п.1*). Как известно, капибара (*Hydrochoerus capibara* — *Ihering, art. «capivara»*), также ночное животное, — один из самых крупных грызунов, чьим комбинаторным вариантом мог бы быть другой грызун, поменьше, но все же достаточно крупный, и обладающий теми же привычками (виска-

ча<sup>33</sup>, согласно информатору: *Lagostomus maximus*?), тем более что в языке Бороро, например, названия других грызунов производны от модели капибары; /okiwa/ дает /okiwareu/ — «похожий на капибару» = крыса.

В мифах тропической Америки капибары играют не слишком заметную роль. В конце этой книги мы обсудим миф Такана (M<sub>302</sub>), связывающий происхождение капибары с обжорством женщины, любящей не мед, а мясо. Согласно венесуэльским Варрау (M<sub>223</sub>), такое происхождение восходит к превращению невыносимых, непослушных женщин (*Wilbert*. P.158-160), что также применимо к девушке, обожавшей мед, постоянно досаждавшей родственникам, чтобы получить возжеленное лакомство.

В самом Чако космологический миф завершается превращением женщины в капибару:

*M<sub>224</sub> Мокви: происхождение капибар.*

Некогда дерево под названием Наллиагдига росло от земли до неба. Души спускались с ветки на ветку и так добирались до озер и реки, где ловили много рыбы. Однажды душа старой женщины не смогла ничего поймать, а другие души отказали ей в милостыни. Тогда душа старухи рассердилась. Обернувшись капибарой, она стала грызть подножье дерева, пока оно не рухнуло, к великому несчастью всех жителей (*Guevara*. P.62. Cit. par *Lehmann-Nitsche* 6. P.156-157).

Следовательно, здесь тоже идет речь о неудовлетворенной женщине. Но при последнем превращении легко узнается героиня мифов Матако о происхождении Плеяд (M<sub>131a</sub>): старуха, виновная в утрате рыбы и меда, некогда доступного круглый год; теперь их сезон возвещает появление Плеяд (СП, с.229 sq.). Итак, героиня наших мифов, если можно так выразиться, печется о сезонном характере сбора меда и несет за него ответственность.

При таких условиях нельзя не отметить, что Вапидиана, обосновавшиеся на границе Гайаны и Бразилии, называют созвездие Овна, то есть Тельца, «Капибарой», а его появление предвещает у них время посадок, являющееся также временем саранчи и охоты на капибар (*Farabee I*. P.101, 103). Конечно, этот северный район весьма удален от Чако, там другой климат и календарные занятия различны. Мы еще вернемся к этому, когда попытаемся доказать, что, несмотря на различия, циклы экономической жизни в чем-то сходны.

Появление Тельца на две-три недели опережает появление Плеяд, чье значение для экономической и религиозной жизни племен Чако известно. У Випидиана тройная коннотация Тельца также предвещает сухой сезон — сезон поднятия нови, больших перелетов саранчи, а также охоты на капибар: их легче заметить при низкой воде, потому что эти животные днем практически живут под водой, а ночью пасутся на берегу.

Мы не нашли ссылки на созвездие Тельца в астрономии племен Чако, тщательно изученной Лиманом-Ницше. Но если принять, исхо-



ки зрения, но также и под календарным углом зрения: как говорят Матако (M<sub>131a</sub>), в мифологические времена люди питались исключительно медом и рыбой. Это объясняется тем, что период успешного рыболовства в Чако приходится примерно на начало апреля — 15 мая, то есть разгар сухого сезона. Но, как мы видели выше (с.89), было время, когда всей воды и рыбы мира всегда было вдоволь в полом стволе древа жизни. Таким образом, одновременно снимались оппозиция сезонов и парадоксальное соединение в сухой сезон «влажной» пищи (мед и дикие плоды) с отсутствием воды.

Во всех версиях у героини есть выбор между двумя потенциальными супругами: дятлом, стеснительным женихом, знающим при этом секрет соединения сухого и влажного: даже в сухой сезон, собирая мед, он остается хозяином неиссякающей воды, наполняющей флягу, с которой он никогда не расстанется; он, действительно, сначала предлагает воду, а потом — мед\*. Во всех этих отношениях лис противостоит дятлу: записной соблазнитель, лишенный меда (который он пытается заменить землей или дикими плодами сухого сезона) и воды. Даже если ему удастся раздобыть мед, то нет воды, чье отсутствие губит волка. Итак, в упрощенном виде оппозиция лиса и дятла выглядит следующим образом: (сухое — вода)/(сухое + вода).

Девушка, обожавшая мед, занимает между ними двусмысленное положение. С одной стороны, она лиса, так как клянит, а может быть и ворует, мед, которого лишена; но, с другой стороны, если бы ей удалось укрепить свой брак с птицей, она могла бы стать дятлом, вдоволь наделенным водой и медом. То, что ей этого не удастся, ставит задачу, которая будет решена в продолжении этого труда. Пока что ограничимся тем, что отметим близость между нашей героиней и героиней маленького амазонского мифа неясного происхождения, проясняющего один из рассмотренных нами аспектов. В этом мифе (M<sub>103</sub>) молодая красивая девушка отправляется на поиски мужа, побуждаемая голодом. Сначала она приходит в дом двуутробки, которого выпроваживает из-за воню; по той же причине она отталкивает и ворона (грифа-стервятника), питающегося червями. Она добирается наконец до жилища маленькой кошки инае; инае кормит ее птицами, и она выходит за него замуж. Когда гриф-стервятник или южноамериканс-

---

\* Положение дятла как хозяина меда эмпирически обосновано: «Даже когда древесная кора совершенно здорова, то есть в ней нет личинок, дятлы долбят ее неподалеку от отверстия, из которого вылетают пчелы. Нескольких ударов клювом достаточно, чтобы вызвать массовый исход насекомых, которыми птица удовлетворяет тогда свой аппетит. Существует даже вид пчел, идентифицированный благодаря многочисленным экземплярам, найденным в желудке дятла *Ceophloeus lineatus*, и этот новый вид получил название по имени птицы: *Trigona (Hypotrigena) ceophloeae*. Говорят, что пчела йати (*Trigona / Tetragona / jati*) затыкает смолой вход в свой улей, чтобы до него не могли добраться дятлы и другие птицы» (*Schwartz* 2. P.96). Дятел фигурирует в качестве хозяина меда в мифологии Апинае (*Oliveira*. P.83), Бороро (*Colb*. 3. P.251), Каннант (*Henry* 1. P.144) и, несомненно, многих других племен.



кий ястреб приходит за девушкой, инаие проламывает ему череп, а его мать промывает рану слишком горячей водой, ошпаривая его. С тех пор у ястребов лысая голова (*Couto de Magalhães*. P.253-257).

Как и в мифах Чако, в этом мифе голод незамужней девушки играет в некотором смысле роль главного побудительного мотива. Это исходное отсутствие, о котором говорит Пропп; из него вытекает продолжение рассказа. Развязка та же: ранение, членовредительство или смерть наглого вонючего соблазнителя (см.  $M_{213}$ ). Правда, в  $M_{103}$  не два, а три потенциальных супруга; так же обстоит дело в  $M_{216}$ , где бессильная птица, именуемая на Матако /*čitani*/, поначалу претендует на руку героини; в  $M_{213}$  ту же роль выполняет птица, зовущаяся на Тоба /*ciñiñi*/, по испански *gallineta* (*Palavecino*. P.266) — возможно, дикая курица\*. Попробуем продолжить сравнение на этой шаткой основе:

		Двуутробка	Ястреб	Инаие
$M_{103}$ :	СЫРОЕ/ГНИЛОЕ	—	—	+
	ВОЗДУХ/ЗЕМЛЯ:	—	+	+
		Лис	Галлинета	Дятел
$M_{212}$ :	МЕД (≡СЫРОЕ)/ДИКИЕ ПЛОДЫ (≡ГНИЛОЕ):	—	—	+
	ВОЗДУХ/ЗЕМЛЯ:	—	+	+

Знаки + и — в приведенных выше таблицах относятся соответственно к первому и второму члену каждой оппозиции. Для обоснования конгруэнтности: дикие плоды ≡ гнилое, достаточно заметить, что лис не лазает по деревьям (кроме  $M_{208}$ , но это ведет его в гибели), и в мифах описывается, что он питается падалицами, то есть уже подгнившими дикими плодами (см.  $M_{219}$ ); должно быть, они являются также пищей птицы *gallineta*, так как куриные (если она принадлежит к ним) живут преимущественно на земле, а эта птица, в частности, неспособна собирать мед, что сближает ее с волком в плане поисков пищи (отличие же состоит в том, что птица может летать, тогда как четвероногое приковано к земле).

Сравнение  $M_{103}$  и  $M_{213}$  подтверждает также, что на двух новых осях — сырое и гнилое, высокое и низкое — лис и дятел также диаметрально противоположны. Итак, что происходит в мифах? История замужества

---

\* Мы предлагаем во всех отношениях подходящую интерпретацию, так как в словаре Тоба у Теббота (*Tebboth*) /*chiñiñi*/ переводится как «carpinteiro (ave)». Таким образом, эту птицу следует считать дятлом другого вида, противостоящего по неизвестным причинам своему соплеменнику.

героини проходит три этапа. Оказавшись, как мы видели, в промежуточном положении между двумя претендентами, она пытается заполнить первого, потом является объектом идентичной попытки со стороны второго. Наконец, после ее исчезновения или превращения Лис, узурпирующий роль героини, пытается заполучить Дятла: это нелепый, не опосредованный, обреченный на неудачу союз. Тогда амплитуда колебаний между противоположными членами увеличивается. Убежав от Лиса, представляющего сухое в чистом виде, героиня — по крайней мере, в одной из версий — превращается в капибару, то есть становится причастной воде. Посредством возвратного движения Дятел становится причастным Солнцу (*высокое + сухое*), посылающему его ловить подводных чудовищ (*низкое + сырое*), от которых он вырвется ценой утраты человеческого облика и окончательного принятия птичьей сущности; но это сущность такой птицы, как дятел: то есть, как уже было доказано в СП (с.193-195) и как прямо следует из его повадок, ищущей пищу под древесной корой, то есть живущей на полпути между верхом и низом. Эта птица не является земной, подобно куриным; не приобретена она и к небесным эмпиреям, как хищные птицы; дятел связан с атмосферическим небом и срединным миром, где возникает союз неба и воды (*высокое + влажное*). Результат этого превращения, также являющегося медиацией, таков: человеческого хозяина меда больше не будет. Прошли те времена, когда «животные были людьми и питались исключительно пчелиным медом» (М<sub>218</sub>). Вновь подтверждается относящееся к другим мифам прежнее замечание о том, что мифология меда отсылает скорее к его утрате, чем происхождению.

## в) В степях Центральной Бразилии

Если бы посредством примеров чакского происхождения мы еще не составили группу мифов, чья героиня — девушка, обожавшая мед, то, наверное, не смогли бы обнаружить ее в другом месте. Тем не менее, эта группа существует также во внутренней Бразилии, в частности у центральных и восточных Же; но в любопытно видоизмененной и обедненной форме, так что некоторые версии с трудом позволяют угадать мотив девушки, обожавшей мед, — на него лишь вскользь намечается. Или же он помещен в столь отличающийся контекст, что почти не узнаваем до тех пор, пока посредством более глубокого анализа за внешне иными интригами не обнаруживается та же основная схема, позволяющая воссоединить их.

В «Сыром и приготовленном» мы упоминали первую часть мифа, известного Апинае и Тимбира. Достаточно вкратце напомнить о нем, так как теперь нас будет занимать его продолжение. В мифе упоминаются два гигантских орла-людоеда, преследующих индейцев; два брата-героя берутся уничтожить их. Версия Апинае,

где фигурирует только один орел, завершается счастливо (*Oliveira. P.74-75*)\*. Но другая версия этим не ограничивается.

*М<sub>142</sub>. Апинайе: птица-убийца* (продолжение; см.: СП, с.245-246).

Убив первого орла, два брата, Кенкутан и Акрети, принялись за второго. Они применили ту же тактику, попеременно подставляясь, чтобы утомить птицу, каждый раз напрасно пикирующую на ускользящую добычу и вынужденную затем вновь набирать высоту для следующего нападения. Но неуклюжий и усталый Кенкутан не может быстро уклониться; птица отсекает ему голову ударом крыла и возвращается в гнездо, чтобы больше не покидать его.

Вынужденный прекратить бой, Акрети подбирает голову брата, кладет ее на ветку дерева и отправляется на поиски соплеменников, спасшихся бегством от орлов-каннибалов. Он бродит по саванне, где встречает сначала племя Сарьэму (*Cariama cristata*), поджегшее джунгли, чтобы изгнать ящериц и крыс. Представившись, он продолжает путь и встречает черных ара\*\*, шелкающих и едящих орехи с пальмы тукум (*Astrocaryum tucuman*) в подоженной саванне. Отзываясь на их приглашение, он делит с ними трапезу и покидает их. Тогда он входит в лес, где обезьяны собирают орехи сапукая (*Lecythis ollaria*), они дают ему немного орехов. Подкрепившись вместе с обезьянами и узнав у них дорогу к своей деревне, Акрети добирается наконец до источника, из которого жители деревни берут воду.

Спрятавшись за копаловым деревом (*Hymenea courbaril*), он застаёт красавицу Капакуэ выходящей из воды после купания. Он представляется, рассказывает свою историю, и молодые люди решают пожениться.

Когда наступает вечер, Капакуэ отгибает солому в хижине около своей постели, чтобы тайно принять своего возлюбленного. Но он так высок и силен, что почти полностью разрушает перегородку. Застигнутый сородичами Капакуэ, Акрети при всех называет себя. Когда он заявляет, что идет охотиться на птичек для своей тещи, то действительно убивает четырех «страусов»; он несет их за шею, как простых куropsаток.

Однажды он пошел с женой выкачать мед из гнезда диких пчел. Акрети выдолбил ствол и велел Капакуэ вынуть соты. Но она так глубоко засунула руку, что рука застряла. Под предлогом, что он хочет топором расширить отверстие, Акрети убил жену, разрезал ее на куски и поджарил. По возвращении в деревню он угостил этим мясом своих родственников. Вдруг один из братьев жены обнаружил, что ест свою сестру. Будучи уверенным, что Акрети — преступник, он пошел по его следам, дошел до места убийства и нашел останки сестры; он собрал их и похоронил в соответствии с ритуальными требованиями.

---

\* Так же обстоит дело в версии Мехинаху (*Pompeu Sobrinho. P.192-195*; см.: СП, с.245).

\*\* Нимуендау, несомненно, вслед за своими информаторами, называет таким образом гиацинтового ара (*Anodorynchus hyacinthinus*). См.: *Nim 7. P.187*.

Назавтра, воспользовавшись тем, что Акрети хотел испечь *Cissu* (ладанник, выращиваемый восточными Же) на углях большого общего очага\*, женщины толкнули его, и он упал в огонь. Из его пепла вылезла самка термита (*Nim.* 5. P.173-175).

На первый взгляд эта история кажется непонятной — ведь неизвестно, почему молодожен столь зверски поступает с красивой супругой, в которую незадолго до этого влюбился с первого взгляда. Кроме того, позорный конец, на который обрекли его сородичи, свидетельствует о крайней неблагодарности, если вспомнить, что именно он освободил их от чудовищ. Наконец, учитывая, что по ходу рассказа определенная роль принадлежит меду, прослеживается прочная связь с мифами, чья героиня — девушка, обожавшая мед.

Учтем, однако, что история женщины, ставшей пленницей из-за своей руки, которую она не может вытащить из дерева, полного меда, и умирающей в этом неудобном положении, встречается также недалеко от Чако, в районе реки Бени (*Nordenskiöld* 5. P.171) и у Кечуа на северо-западе Аргентины (*Lehmann-Nitsche* 8. P.262-266), где женщина, оставленная на верхушке дерева, полного меда, превращается в козодоя — птицу, порой заменяющую орла в вариантах мифа Же ( $M_{227}$ ).

Но такое сопоставление становится еще более очевидным при ссылке на другую версию этого мифа, идущую от Крахо — подгруппы восточных Тимбира, близких соседей Апинайе. Действительно, у Крахо два эпизода (уничтожение орлов и женитьба героя), слившихся в единый миф у Апинайе, происходят из разных мифов. Можем ли мы объяснить случайным смешением двух мифов противоречие между выдающейся услугой, оказанной героем своим сородичам, и их безжалостностью? Это означало бы изменить не знающему исключений правилу структурного анализа: миф не подлежит обсуждению, его всегда нужно воспринимать *таким, какой он есть (tel quel)*. Если информатор Нимуендауиз племени Апинайе объединяет в единый миф эпизоды, относящиеся в других местах к разным мифам, значит, между этими эпизодами существует важная для интерпретации каждого из них связь, которую нам надлежит обнаружить.

Итак, вот миф Крахо, явно соответствующий второй части  $M_{142}$  и описывающий героиню как девушку, обожавшую мед:

*M<sub>225</sub>. Крахо: девушка, обожавшая мед.*

Индеец идет за медом вместе со своей женой. Не успевает он свалить дерево с сотами, как жена жадно набрасывается на мед, не прислушиваясь к предостережениям мужа, настаивающего на том, чтобы сначала покончить с делом. Рассверипев, он убивает обжору и расчленяет ее труп, а затем поджаривает куски мяса на горячих камнях. Затем он сплетает соломенную корзину, кладет в нее куски мяса и возвращается в деревню. Он

---

\* «В отличие от Шеренте и Канелла, мужчины племени Апинайе участвуют в выпечке пирогов с мясом». См.: *Nim.* 5. P.16.

приходит ночью, предлагает теще и сестрам жены поесть то, что выдает за мясо муравьеда. Появляется брат жертвы; он пробует мясо и тотчас определяет его происхождение. На следующее утро он хоронит поджаренные куски молодой женщины. Затем убийцу ведут в саванну, разжигают под деревом большой костер и предлагают ему полезть на дерево за сотами пчелы арапуа (*Trigona ruficrus*). Брат сестры ранит его стрелой из лука. Мужчина падает, его приканчивают ударами дубины, а труп сжигают на костре (Schultz I. P.155-156).

Мы начинаем понимать, почему герой M<sub>142</sub> убил свою отправившуюся собирать мед жену. Она, несомненно, тоже оказалась слишком жадной и своим обжорством вывела мужа из терпения. Но внимания заслуживает другой момент. В обоих случаях родители жены едят, сами того не ведая, мясо дочери или сестры, что полностью совпадает с той карой, которая предназначается в других мифах (M<sub>150</sub>, M<sub>156</sub>, M<sub>159</sub>) жене и другим женщинам, соблазненным тапиром; они вынуждены есть мясо любовника. Что же это может означать, как не то, что в группе девушки, обожавшей мед, роль соблазнителя играет мед — растительная, а не животная сущность?

Развитие рассказа, разумеется, не может полностью совпадать в обоих случаях. Группа тапира-соблазнителя обыгрывает двойной смысл потребления пищи: в переносном смысле имеется в виду совокупление, то есть преступление, а коннотация прямого смысла — наказание. В группе девушки, обожавшей мед, эти отношения переворачиваются: оба раза речь идет о потреблении пищи, но в первом случае — с медом — как мы и предполагали (с.37-38), и как это иным способом подтверждает приведенное нами сравнение, присутствует эротическая коннотация. Виновную нельзя приговорить к поеданию метафорического «соблазнителя»: это значило бы удовлетворить ее, ведь именно этого она и жаждет; и она не может, разумеется, совокупиться с продуктом питания (хотя в M<sub>269</sub> логика приводит именно к этому). Таким образом, превращение *непосредственный соблазнитель* ⇒ *метафорический соблазнитель* с необходимостью влечет за собой два следующих: *женщина* ⇒ *родственники* и *едящая женщина* ⇒ *съеденная женщина*. Однако наказание родителей через личность их дочери не вытекает просто из формальной операции. Ниже мы увидим, что наказание непосредственно мотивировано, и в этом отношении форма и содержание рассказа переплетаются. Отметим пока что следующее: эти последние два инверсии влекут за собой другую — супруги, соблазненные тапиром и подвергшиеся глумлению мужей (заставляющих их есть мясо любовника), мстят, добровольно превращаясь в рыб (M<sub>150</sub>); подвергшиеся глумлению со стороны зятя (заставляющего их есть тело дочери) родители жены, соблазненной медом, мстят, превращая *его* вопреки его воле в муравьеда или пепел, то есть отторгая его в сторону сухого и земли, а не влажного и воды.

Как мы увидимся впоследствии, основным достижением является данное посредством мифов доказательство семантической позиции

меда как соблазнителя. Но, прежде чем двинуться дальше, следует дополнить версию второго эпизода мифа Апинайе у Крахо другой версией Крахо, непосредственно отсылающей к первому эпизоду, и рассмотреть все три версии с точки зрения взаимосвязи превращений.

*М<sub>226</sub>. Крахо: птица-убийца.*

Когда-то индейцы, спасаясь от птиц-каннибалов, решили укрыться на небе, которое в ту пору не было так далеко от земли. Внизу остались только старик со старухой и их внуки: они опоздали. Опасаясь птиц, они решили спрятаться в джунглях.

Мальчиков звали Кенгунан и Акрей. Первый скоро проявляет магические способности, позволяющие ему превращаться в различных животных. Однажды братья решили сидеть в реке, пока не станут такими сильными и ловкими, что уничтожат чудовищ. Дедушка делает для них плавучую платформу, где они могут лечь поспать; он каждый день приносит им батат, которым герои питаются [в версии Кайяпо, очень близкой версии Крахо, но обедненной, затворничество также происходит под водой (*Banner 1. P.52*)].

После длительного уединения они возвращаются высокими и сильными, и дедушка исполняет ритуалы, отмечающие конец затворничества молодых людей. Он вручает каждому по острой рогатине. Вооруженные таким образом, братья оказываются прекрасными охотниками. Животные в то время были гораздо толще и тяжелее, чем теперь, но Кенгунан и Акрей убивают их и без труда приносят домой. Они вырывают у убитых ими пернатых перья, превращая их в птиц [*id.* версия Кайяпо. *Banner 1. P.52*].

Здесь возникает эпизод войны с птицами-каннибалами, совершенно не отличающийся от уже приведенного резюме М<sub>142</sub>, за исключением того, что Акрей, а не его брат, убит обезглавившей его птицей, а его голова, также положенная на разветвление ствола, превращается в пчелиный улей арапуа (см.: М<sub>225</sub>).

Кенгунан мстит за брата, убивая смертоносную птицу. Он решает не возвращаться к бабушке с дедушкой, а побродить по свету, пока не найдет смерть от руки незнакомого народа... По пути он последовательно встречается с племенем Эму (*Rhea americana*: маленький трехпалый страус), поджигающим джунгли для удобства сбора упавших на землю плодов пальмы пати (*Orcus* sp.; *Astrocaryum*, согласно *Nim.8. P.73*), затем с племенем Сарэму (*Cariama cristata*: птица, меньше предыдущей), делающим то же самое, охотясь на саранчу. Тогда герой уходит из саванны в лес\*, где племя Носухи (*Nasua socialis*) зажигает костры, чтобы выгнать из земли червей, которыми питается. Следующие костры принадлежат обезьянам, расчищающим землю для сбора плодов пальмы пати и копалового дерева (*Hymenea courbaril*), и тапирам, ищущим плоды копалового дерева и съедобные листья.

Наконец герой замечает тропинку, ведущую его к воде, которой пользуется неизвестное население (так называемый народ Носухи – ин-

---

\* Подчеркнутая информатором оппозиция между *chapada* и *mato* является, точнее, противопоставлением открытого участка и густой кустистой растительности.

дейцы Мехинаку, подобно тому, как название Крахо означает: народ Паки. Спрятавшись, он наблюдает за «бегом с поленом». Чуть позже застаёт пришедшую по воду девушку и затевает с ней разговор, напоминающий, как ни странно, встречу Голо и Мелисанды: «Вы — великан? — Я такой же, как все люди...»<sup>34</sup>. Кенкунан рассказывает свою историю: теперь, когда он отомстил за брата, остается только надеяться на смерть от руки вражеского народа. Девушка убеждает его в расположении своих родственников, и Кенкунан просит ее выйти за него замуж.

После эпизода ночного посещения, выявляющего, как и в М<sub>142</sub>, высокий рост и силу героя, последнего обнаруживают жители деревни, оказывающие ему теплый прием. В благодарность Кенкунан, вооруженный только рогатиной, показывает свои охотничьи способности. Позже мы вернемся к этой части рассказа.

Кенкунан также сам изгоняет вражеский народ, захвативший охотничьи угодья принявшей его деревни. Окруженный всеобщим почтением, он прожил так долго, что даже неизвестно, умер ли он в конце концов от болезни или от старости... (Schultz I. P.93-114).

В этой версии детство Акрея и Кенкунана многократно сравнивается с ритуалами инициации юношей. Информатор даже берет на себя труд объяснить, что подростки проводят теперь период затворничества в хижинах, а не под водой; за ними ухаживают сестра и мать: в жару омыают их речной водой, обильно кормят сладким бататом, сахарным тростником и иньямом, чтобы они поправились (l.c. P.98-99). Из комментария Нимуендау следует, что у Апинайе и Тимбира существует тесная связь между мифом и ритуалом; он даже замечает, что у Тимбира ритуал /*peruré*/, то есть инициации юношей, — единственный, объясняющийся мифом о происхождении. В этом мифе почти текстуально обнаруживаются основные очертания версии Крахо; мы ограничимся упоминанием различий.

#### *М<sub>227</sub> Тимбира: птица-убийца.*

Прежде всего, отношения родства в этом мифе яснее. Старик и старуха — соответственно отец и мать женщины, сожранной птицей-каннибалом вместе с мужем. После этого бабушка с дедушкой забрали сирот, тогда как другие индейцы куда-то убежали.

Акрей и Кенкунан уединяются не под водой, но на естественном мостике из двух толстых стволов, перекрывших при падении ручей. Дедушка сооружает на стволах настил моста и плотно закрытую хижину, где укроются мальчики (таким образом, версия Тимбира повторяет в этом отношении версию Апинайе). Когда они вновь появляются после того, как старик сам совершил все церемонии, включая ритуальный «бег с поленом», их волосы так длинны, что доходят до колен. Вооружившись большими дубинами, братья убивают первую птицу, но вторая (это козодой — *Caprimulgus* sp.) обезглавливает Акрея, чью голову брат кладет на разветвление ствола около пчелиного улья бора (*Trigona clavipes*), устраивающих ульи в полых деревьях, на небольшой высоте (*Ihering*, art. «*vorá, borá*»).

Кенкунан возвращается к бабушке с дедушкой и рассказывает им о драматической гибели брата, потом пускается в путь, чтобы попытаться найти сородичей. Встреченные им животные точно указывают ему дорогу. Это, по порядку, поджигающие джунгли Эму, охотящиеся на саранчу, ящериц и змей; Сарьэму, предлагающие ему блюдо из истолченных ящериц с маниоком (герой отказывается); наконец, другие Сарьэму, ловящие рыбу, с которыми он соглашается разделить трапезу.

Спрятавшись у источника, куда жители деревни ходят по воду, Кенкунан узнает девушку, с которой был обручен с детства. Он предлагает ей оленья мясо, она дарит в ответ бататы.

После случая с ночным посещением, во время которого герой проламывает перегородку хижины — так он высок и силен, — он избегает враждебности деревенских мужчин благодаря своей новой теще — она его узнала.

Тем временем оставшиеся одни бабушка с дедушкой бесцельно бродят по саванне. Наткнувшись на гору, они решают обойти ее: мужчина — справа, его жена — слева, чтобы встретиться с другой стороны. Едва расставшись, они превращаются в муравьедов. Охотники убивают старика, не узнав его в новом обличи. Жена напрасно ждет его, рыдая. В конце концов она продолжает путь и исчезает (*Nim. 8. P.179-181*).

Из сопоставления всех версий одного мифа следует, что в целом они довольно богаты, однако в определенных пунктах противоречат друг другу. Это дает нам повод разрешить одну из проблем метода, по поводу которой читатель уже, быть может, задавался вопросом. Действительно, мы напомнили выше о правиле структурного анализа, утверждая, что миф должен всегда восприниматься *как таковой* (с.104). Но не нарушаем ли мы это правило уже на той же странице, где предлагаем заполнить то, что считаем лакуной в версии Апинайе ( $M_{142}$ ) с помощью более эксплицитного текста версии Крахо ( $M_{225}$ )? Стремясь к последовательности, не следовало ли согласиться с версией Апинайе «как таковой» и сохранить грубость эпизода убийства молодой женщины мужем, необъяснимого из контекста? Для снятия этого возражения следует различать две возможности.

Бывает, что мифы разных народностей несут одинаковое сообщение, хотя их подробности различаются, ясность неодинакова. Попадаешь в ситуацию, сходную с положением телефонного абонента, которому звонят несколько раз подряд, говоря и повторяя одно и то же из опасения, что гроза или другие разговоры противодействуют первым сообщениям. Некоторые из этих сообщений относительно более, другие — относительно менее ясны. Кроме того, при отсутствии всякого шума одно сообщение развернуто, тогда как другое сокращено до телеграфного стиля. Общий смысл сообщений во всех случаях останется одинаковым, хотя каждое содержит больше или меньше информации. Получивший много сообщений слушатель сможет законно уточнить или дополнить неточные при помощи верных.

Совершенно иначе будет обстоять дело, если речь пойдет не о тождественных сообщениях, передающих большую или меньшую информацию, но о сущностно различных сообщениях. Тогда качество и ко-



личество информации будут значить гораздо меньше, чем ее суть, и каждое сообщение должно будет восприниматься *как таковое*. Худшие недоразумения ожидают того, кто, ссылаясь на количественную или качественную недостаточность каждого из сообщений, стремился бы поправить дело путем консолидации различных сообщений в форме единого сообщения, лишенного всякого смысла, кроме того, который захотел бы придать ему воспринимающий.

Вернемся теперь к мифам. Когда и как можно определить, представляют ли они тождественные сообщения, различающиеся только с точки зрения количества или качества передаваемой информации, или взаимозаменяемые сообщения, несущие информацию, не подлежащую редукции? Трудно дать ответ. Не скроем, что при современном состоянии теории и метода часто приходится принимать эмпирические решения.

Но, к счастью, в занимающем нас частном случае мы располагаем внешним критерием, снимающим неопределенность. Действительно, мы знаем, что Апинайе, с одной стороны, группа Тимбира-Крахо, с другой, чьи язык и культура к тому же очень близки, не являются действительно различными народами, так как их разделение произошло достаточно недавно — воспоминание о нем хранят легенды Апинайе (Nim. 5. p.1; 8. P.6). Следовательно, мифы центральных и восточных Же требуют не только формального рассмотрения, позволяющего выявить их общие свойства. Их структурные особенности опираются на объективный этнографический и исторический фундамент. Мифы Же логически составляют группу прежде всего потому, что принадлежат к одному семейству, и мы можем объединить их сетью реальных отношений.

Таким образом, можно на законных основаниях взаимодополнять мифы, еще несколько веков назад бывшие едиными. И напротив, выявляющиеся между ними расхождения обретают еще большую ценность, имеют еще большее значение. Ведь если речь идет об исторически недавних тождественных мифах, потери и лакуны могут объясняться забвением некоторых деталей, путаницей; но если мифы противоречат друг другу, следовательно, на то существуют свои причины.

Взаимодополнив мифы посредством их сходства, займемся теперь выявлением тех пунктов, по которым они различаются.

Все сходятся на признании превосходства одного брата над другим: этот брат более сильный, ловкий, быстрый; в M<sub>226</sub> он даже наделен магическими способностями, позволяющими ему превращаться в различных животных. В версиях Крахо и Тимбира более сильного брата зовут Кенгунан или Кенкунан. Брат, из-за усталости или неловкости оказавшийся жертвой второй птицы, носит имя Акрей. Роли меняются только в мифе Апинайе: в начале мифа Акрети показывает себя прекрасным охотником и хорошим бегуном; именно он выживает в борьбе с чудовищами, тогда как Кенкутан обезглавлен.

Эта инверсия — результат предыдущей, в свою очередь вытекающей из того факта, что только Апинайе отождествляют героя мифа с мужем женщины, обожавшей мед; у Тимбира она не появляется, а Крахо ей посвящают совершенно другой миф (M<sub>225</sub>). Таким образом,

у Апинайе братья меняются ролями потому, что, в отличие от Крахо и Тимбира, победитель птиц-каннибалов обречен у них на жалкий конец: он станет убийцей собственной жены, его прикончат и сожгут родственники, он превратится в муравьеда. Это полная противоположность тому, что происходит у Крахо, где героя ждет долгая славная старость. «Наконец он стал самим собой...» — как с готовностью скажут, специально подчеркивая, что эта старость, конец которой невозможно конкретно описать даже в мифах, является (само)тождественным превращением. Это и полная противоположность (но по другой оси) тому, что происходит у Тимбира, где действительно имеет место иное превращение (как у Апинайе), затрагивающее не самого героя, но его предков, превращенных в муравьедов, едящих термитов, — а не в термитов (съеденных муравьями). Между двумя этими превращениями, тождественным и отличным, пассивным и активным, расположено псевдопревращение убитой женщины ( $M_{225}$ ), предложенной матери и сестрам *якобы как* мясо муравьеда.

Всякий раз, когда в мифах уточняется генеалогическая позиция бабушки и дедушки, их относят к материнской линии. Но во всем остальном версии систематически следуют противоположным ходам.

В версии Апинайе ( $M_{142}$ ) после смерти брата герой покидает бабушку и дедушку, чтобы не возвращаться к ним. Он пускается на поиски сородичей, находит их и женится на соплеменнице, оказывающейся женщиной, приносящей несчастья.

В версии Крахо ( $M_{226}$ ) герой тоже покидает бабушку и дедушку, чтобы не возвращаться к ним; но он делает это в поисках вражеского народа, среди которого надеется найти смерть. И хотя он в конце концов женится на одной из их девушек, та оказывается прекрасной подругой.

Наконец, в версии Тимбира ( $M_{227}$ ) герой позаботился о том, чтобы вернуться к бабушке и дедушке и попрощаться с ними, прежде чем он отправится на поиски сородичей, среди которых найдет ту, с которой был обручен с детства, и женится на ней. Следовательно, со всех точек зрения эта версия — наиболее «семейная» из трех:

	$M_{142}$	$M_{226}$	$M_{227}$
бабушка, дедушка: посещаемые (+)/покинутые (—) .....	—	—	+
брак с: соплеменницей (+)/чужестранкой (—) .....	+	—	+
супруга: хорошая (+)/плохая (—) .....	—	+	+

Сопутствующее обстоятельство: различная судьба уготована останкам брата героя, то есть его голове: ее кладут на разветвление ствола в  $M_{142}$ ; положенная на разветвление ствола, она превращается в пчелиный улей арапуа в  $M_{226}$ ; ее кладут на разветвление ствола рядом с пчелиным ульем бора в  $M_{227}$ . В этом отношении трудно интерпретировать  $M_{142}$ , так как невозможно судить, идет ли здесь речь о расхождении или лакуне: либо голова не претерпела превращения, либо информатор произвольно опустил эту подробность, пренебрег ею. Ограничимся же сравнением вариантов  $M_{226}$  и  $M_{227}$ . Можно двояко охарак-

теризовать их соотношение. Во-первых, превращение в пчелиный улей — более ярко выраженная тема, чем простое указание на то, что голова и улей расположены рядом. Далее, улей арапуа отличается от улья бора: первый — висячий, то есть находится вне дерева, второй — внутри, в полем стволе; кроме того, улей арапуа устраивают выше, чем улей бора, называемых также «пчелы у подножья дерева», так как их ульи расположены недалеко от земли. Наконец, арапуа — агрессивный вид, их мед скуден, низкого качества, неприятен на вкус (*Ihering*, art. «igarōā», «voga»).

Следовательно, версия  $M_{226}$  представляется во всех отношениях более драматичной, чем  $M_{227}$ . Впрочем, не в этой ли версии, где все оппозиции кажутся усиленными, индейцы спасаются на небе, братья уединяются под водой, а герой проявляет выдающиеся магические способности? Отметим также, что в  $M_{225}$  улей арапуа выполняет промежуточную функцию: это *способ* смерти самого героя, а не *результат* смерти его брата. В подгруппе, состоящей из двух мифов «о девушке, обожавшей мед», этот фатальный способ является парным по отношению к средству, примененному в  $M_{142}$ :

$$\text{Способ смерти героя: } M_{142} \left[ \text{ладанник} \left\{ \begin{array}{l} \text{культурный,} \\ \text{приготовленный} \end{array} \right\} \right] \Rightarrow M_{225} \left[ \text{арапуа} \left\{ \begin{array}{l} \text{дикий,} \\ \text{сырой} \end{array} \right\} \right]$$

Завершим перечень расхождений кратким изучением эпизодов встреч героя. Их можно рассматривать под различными углами зрения: встреченные животные, их пища, принятие их пищи героем или отказ от нее, наконец, соотношение (часто уточняющееся в мифах) животных видов с естественной средой — в зависимости от обстоятельств, саванной или лесом:

	<i>естественная среда</i>	<i>встреченные животные</i>	<i>пища</i>	<i>отношение героя</i>
1) $M_{142}$ ....	саванна	сарьэму	ящерицы, крысы;	0
	»	черный ара	орехи тукум;	+
	лес	обезьяна	орехи сапукая	+
2) $M_{226}$ ....	саванна	эму	орехи пати;	0
	»	сарьэму	саранча;	0
	лес	носуха	земляные черви;	0
	»	обезьяна	пати, копаловое дерево;	0
	»	тапир	копаловое дерево, листья;	0
3) $M_{227}$ ....		эму	ящерицы, змеи, саранча;	—
		сарьэму (1)	ящерицы с маниоком;	—
		сарьэму (2)	рыба.	+

Оппозиция саванны и леса, а также животной и растительной пищи представляется постоянной, за исключением  $M_{227}$ , где возникает оппозиция между земной и водной пищей:

$$M_{142}, M_{226}: \frac{\text{саванна}}{\text{лес}} \quad M_{227}: \begin{array}{l|l} \text{земля} & \text{вода} \\ \text{(саванна)} & \end{array}$$

Это расхождение возвращает нас к основе, то есть происходящему в  $M_{227}$  (и только в  $M_{227}$ ) превращению бабушки и дедушки в муравьедов, несмотря на то, что герой исключительно внимателен к ним. Следовательно, даже если прошедший инициацию юноша не хочет порывать с предками, они сами расстаются с ним. То, что в обличи муравьеда выживает только бабушка, несомненно, объясняется верой (засвидетельствованной от Чако — *Nino*. P.37 — до северо-запада бассейна Амазонки — *Wallace*. P.314) в то, что все большие муравьеды (*Mutecosphaga jubatu*) — женского пола. Но что означает появление в нашей группе цикла, столь занятно замкнутого на муравьеда? Действительно, муравьеды питаются термитами; в термита превращается герой  $M_{142}$ . В  $M_{225}$  тот же герой угощает родителей жены мясом последней, выдавая его за мясо муравьеда; таким образом, он превращает их в потребителей этого животного; в  $M_{227}$  его предки сами превращаются в муравьедов.

Для разрешения этой загадки следует ввести маленький миф:

$M_{228}$  Крахо: старуха, превратившаяся в муравьеда.

Однажды старая женщина повела своих внуков собирать плоды /*pica*/ (не идентифицировано; см. *Nim.* 8. P.73)\*. Она взяла корзину и велела им залезть на дерево. Когда дети съели все зрелые плоды, они начали срывать зеленые и кидать их бабушке, несмотря на ее предостережения. Она стала ругать их, и дети превратились в попугаев. Старая женщина, у которой уже не было зубов, осталась внизу одна и спросила себя: «Что же со мной станет? Что мне теперь делать?» Она превратилась в муравьеда, разрыла жилище термита (*cupim*) и была такова. Потом она исчезла в лесу (*Schultz*. P.160. См.: *Métraux* 3. P.60; *Abreu*. P.181-183).

Этот миф явно преобразует миф Шеренте ( $M_{229}$ ) о происхождении муравьедов и праздника /*padi*/ (дикие плоды, которые щедро дают муравьеды, а не отказывают в них муравьедам; см. *Nim.* 6. P.67-68). Ниже мы вернемся к празднику /*padi*/ и рассмотрим иные его аспекты.

Как и в  $M_{227}$ , превращенная в муравьеда старуха — покинутая внуками бабушка. С другой стороны, дети-обжоры, злоупотребляющие плодами и срывающие их еще зелеными, представляют собой бросающуюся в глаза аналогию с супругой, обожавшей мед, — она «заранее проживает свои доходы», так как пожирает мед до того, как муж закончил сбор. Дети-обжоры напоминают также детей из мифа Бороро

\* Согласно Корреа (*Corrêa*, т. II), в штате Пиохи *pussa* означает *Rauwolfia bahiensis* - куртовое.

(M<sub>34</sub>), наказанных за тот же грех. В этом мифе дети убегают на небо и превращаются не в попугаев, а в звезды. Однако звезды эти, по всей видимости, — Плеяды, иногда называемые южноамериканскими индейцами «Попугаями». Впрочем, детей Матако постигает та же участь, на которую миф Бороро (M<sub>35</sub>) обрекает другого маленького обжору, превращенного в попугая за то, что он проглотил обжигающие плоды: то есть «слишком пропеченные» вместо зеленых = «слишком сырых». Наконец, в M<sub>228</sub> уточняется, что бабушка — беззубая; это относится, видимо, и к старикам из M<sub>229</sub>, пока они не превращаются в муравьедов. Действительно, они отдают все собранные орехи дочери, объясняя, что не могут разжевать их — они слишком крепкие. У бабушки из M<sub>35</sub>, со своей стороны, отрезан язык, поэтому она — немая, наподобие муравьеда\*.

Это не все. Можно провести параллель между старой женщиной, ставшей жертвой обжорства своего потомства и превратившейся в муравьеда, и героиней мифов Чако, изученных нами в первой части этой главы: молодой, а не старой женщиной, превратившейся в капибару, а не в муравьеда, жертвы собственной жадности до меда в прямом смысле слова и метафорической жадности (так как она перенесена в половую плоскость) до выдворенного претендента. Если миф Крахо (M<sub>228</sub>) является, как мы предполагаем, слабой формой мифа о происхождении звезд, чья сильная форма иллюстрируется M<sub>35</sub>, можно считать доказательным тот факт, что M<sub>228</sub> существует в Чако, но на этот раз как сильная форма мифа о происхождении звезд, в частности Плеяд, как это следует из M<sub>131a</sub> и особенно из M<sub>224</sub>, где старая героиня, также являющаяся жертвой обжорства своих родственников, превращается в капибару. Цикл превращений замыкается другим мифом Чако, идущим от Тоба (M<sub>230</sub>). В нем рассказывается о том, как мужчины попытались укрыться на небе, чтобы избежать мирового пожара. Некоторым это удалось, и они превратились в звезды; другие упали и нашли приют в пещерах. Когда огонь погас, они вышли на вольный воздух, превратившись в различных животных: старик стал кайманом, старуха — муравьедом и т.д. (*Lehmann-Nitsche* 5. P.195-196).

Действительно, из вышеизложенного следует, что превращение в муравьеда и превращение в капибару функционируют как пара противоположностей. Не является ли первое животное беззубым, тогда как второе, наиболее крупное из всех грызунов, снабжено длинными зубами? Во всей тропической Америке острые резцы капибары служат для изготовления рубанков и резцов, тогда как за неимением зубов язык служит большому муравьеду теркой (*Susnik*. P.41). Неудивительно, что можно методически использовать оппозицию, основанную на анатомии и технологии. Превращение в то или иное животное зависит от собственного или чужого обжорства; в нем виноваты родственники или свойственники. Оно также влечет за собой тройное разделение по осям верха и низа, сухого и влажного, молодости и почтенно-

---

\* Кайнганг-Короадо считают больших и маленьких муравьедов немymi старцами (*Borba*. P.22, 25).

го возраста. В этом последнем отношении версия Тимбира прекрасно показывает, что происходит во время каждой инициации: новая возрастная категория занимает место непосредственно предшествующей, следующие — тоже, так что самая старая категория полностью выводится из игры, вынужденно помещается в центр деревни, где утрачивает активную роль, сохраняя лишь роль советника (*Nim*. 8. P.90-92).

Оппозиция капибары и муравьеда подтверждается тем, что с точки зрения Мокви Млечный путь представляет собой золу от мирового древа, сожженного после того, как превратившаяся в капибару старуха повалила его (Бороро называют Млечный путь «Звездным пеплом»).



Рис. 10. Битва ягуара с муравьедом.  
(Рисунок воспроизведен по: *Nim*. 12.  
P.142, fig. 13.)

У Тукуна, действительно, есть миф ( $M_{231}$ ), в котором муравьед появляется на Млечном пути в виде «мешка с углем»; это негатив Млечного пути: темное на светлом фоне вместо светлого на темном фоне. Конечно, территория Тукуна расположена очень далеко от территории Же, еще дальше — от Чако. Но северным Кайяпо, являющимся центральными Же, а также Бороро, с одной стороны граничившим с Кайяпо, а с другой — с племенами Чако, известен тот же миф о битве муравьеда и ягуара, с совершенно теми же подробностями ( $M_{232a,b}$ ; *Banner 1*. P.45; *Colb. 3*. P.252-253); нет только астрономического кода. Но если предположить, что за историей бит-

вы муравьеда и ягуара всегда действует латентный астрономический код, так что две беззвездные зоны соответствуют двум противоборствующим животным, и ягуар одерживает верх вскоре после захода солнца, а перед рассветом — за ночь положение полностью изменилось — оказывается подмятым муравьедом, то нельзя исключить возможность выявления аналогичной интерпретации мифа Иранксе о происхождении табака ( $M_{191}$ ), где гриф-стервятник заменяет ягуара как противника муравьеда. Это же относится к мифу Тимбира ( $M_{227}$ ), описывающему старика и старуху, превратившихся в муравьедов, пока они с разных сторон обходили гору; один был убит охотниками, тогда как другая продолжила кочевую жизнь. Действительно, в этом случае также можно представить себе ночное движение, изменяющее видимость и взаимное расположение небесных объектов. Наконец, если обобщение отождествления созвездия Тельца с капибарой у Вапидиана правомерно, обрело бы еще большую значимость то, что небесный муравьед — близкое к Скорпиону «не-созвездие», чья фаза примерно на три часа расходится с Тельцом.

Это обсуждение показывает, что если связанные с птицей-убийцей мифы Же и принадлежат исторически к одному и тому же семейству, то логически они относятся к той группе, чьи различные превращения иллюстрируют. Сама эта группа образует подсистему более широкой системы, где находится также место мифам Чако, связанным с девушкой, обожавшей мед. Действительно, мы доказали, что в мифах Же девушка, обожавшая мед, выполняет логическую функцию; ее появление персонифицирует *неудачный брак* героя, хотя он и выбрал супругу *среди своих*, или же особое сочетание в ходе перестановки, чьи другие факторы — *удачный брак*, заключенный *между своими*, и еще *более удачный брак*, хотя и заключенный с *чужаками* и даже заведомыми врагами. Итак, подобная комбинаторность основана на местных представлениях об эндогамии и экзогамии; она всегда предполагает разделение.

Герой, неудачно женившийся на одной из своих ( $M_{142}$ ,  $M_{225}$ ), расчленен убийцами, мстящими за смерть женщины, обожавшей мед; они провоцируют превращение виновного в пепел и термита — пищу муравьеда: то есть в */земной/объект/*. И если в  $M_{226}$  герой пускается на поиски врагов, от которых не ждет ничего, кроме смерти, то это происходит потому, что его сородичи сначала отделились от него, укрывшись на небе; сами превращаясь, следовательно, в */небесные/субъекты/*. Наконец, в  $M_{227}$  герой делает все возможное, *чтобы не* отделяться от своих: проявляет себя внимательным внуком, верным своим сородичам и девушке, с которой он обручен с детства. Но ничего не помогает, потому что при этом его бабушка и дедушка, привязанность к которым он доказал своим почтительным поведением, отделяются от него, превращаясь в муравьедов, то есть в */земные/субъекты/*. Определением оси разъединения соответствующими полюсами «небо» и «земля» объясняется то, что в наиболее сильных версиях инициация происходит под водой, а в наиболее слабых (в этом отношении) — на уровне воды. Действительно, инициация должна придать юношам силу, необходимую, конечно, не для того, чтобы сопротивляться разъединению, неизбежному в тех обществах, где инициация предшествует браку и поселению в семье жены, а для того, чтобы приспособиться к этому, но только при условии удачного брака: ведь, как мы увидим ниже, мифы преподносят именно такой урок.

Наметим для начала контуры метагруппы, к которой принадлежат мифы Же, посвященные птице-убийце, и мифы Чако, связанные с девушкой, обожавшей мед. В этих последних мы имеем дело с героиней, жадной до меда, дочерью Солнца — повелителя Духов воды. Таким образом, полюсами разъединения являются небо и вода, в частности (как мы показали, речь идет о мифологии сухого сезона) сухое и влажное. Героиня оказывается между двумя претендентами: Лисом и Дятлом. Первый слишком настойчив, второй — чересчур нерешителен; они станут, соответственно, гнусным соблазнителем и законным супругом. Однако с точки зрения поисков пищи они заодно: оба собирают дары природы, но Дятел выявляет их щедрую сторону — мед и воду; Лис — плачевную (токсичные плоды и нехватка воды). Миф заканчивается обезвреживанием (временным) Лиса, отбединением Дятла ради неба (где он окончательно

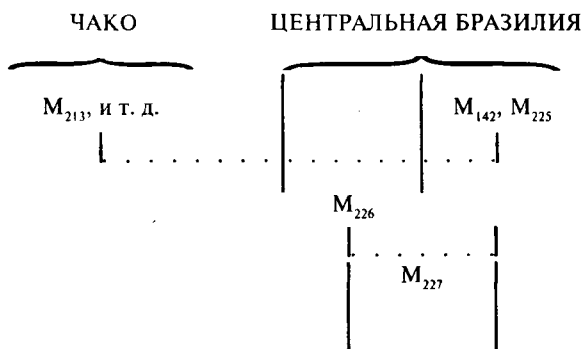
но обретает свою птичью сущность), а также героини, в расцвете молодости исчезающей в неизвестном направлении или превращающейся в капибару, причастную воде.

В мифах Апинайе ( $M_{142}$ ) и Крахо ( $M_{225}$ ) эта система предстает в обратном виде. Вместо роли героини девушка, обожавшая мед, играет второстепенную роль при герое. Последний сочетает антитезные роли Лиса и Дятла, так как оба персонажа (*наглый соблазнитель* и *скромный супруг*) сливаются в одном — *смелом муже*. Но двойственность восстанавливается в двух планах: экономических функций, так как в мифах Же одновременно вводятся охота и поиски меда; а также родственных отношений, так как двум свойственникам  $M_{213}$ , скромному и наглому, соответствуют теперь два родственника — нерешительный брат и храбрый брат.

Превратившейся в капибару героине (водный субъект с длинными зубами) соответствует превратившийся в термита герой (беззубый земной объект). Его родственник — брат (соответствующий мужу героини: свойственник), сожранный небесным чудовищем (а муж — водяным чудовищем), существует в виде сферического тела (головы), положенной на ветку, напоминая пчелиный улей (расположенный на средней высоте птичий корм дятла из мифов Чако, принадлежащего к срединному миру).

Миф Крахо ( $M_{226}$ ) определяет точку равновесия двух этих симметричных и одинаково катастрофичных версий. Его герой — прекрасный охотник, брак его удачен, он доживает до преклонного возраста. О его «непревращении» свидетельствуют долгая старость и неопределенность мифа в отношении его истинного конца: «И Кенгунан провел в этой деревне всю жизнь, пока не утратил представление обо всем, всем, всем. Тогда он угас. И тогда там же, в этой самой деревне уже ничего не знали о Кенгунане — умер ли он от болезни или от старости. Он исчез, а деревня осталась на месте» (*Schultz I. P. 112*). Таким образом, неопределенное постоянство противостоит необратимым превращениям, касающимся героини ( $M_{213}$ ) или героя ( $M_{142}$ ), или же преждевременному исчезновению героини, не достигающей, таким образом, почтенного возраста.

В свою очередь, версия Тимбира ( $M_{227}$ ) находится на стыке мифа Крахо ( $M_{226}$ ) и мифов Апинайе-Крахо ( $M_{142}$ ,  $M_{225}$ ):





В  $M_{213}$  и т.д. разделительная ось вертикальна (*небо/вода*). В  $M_{142}$  она горизонтальна (поиски скрывшихся индейцев), в  $M_{225}$  — вертикальна, хотя очень слабо выражена (улей арапуа на дереве, костер под деревом) и обратна  $M_{213}$  (солнце вверху, подводные чудовища внизу). И, хотя  $M_{226}$  прибегает к двум осям — вертикальной (отъединение индейцев на небе, когда протагонисты остаются на земле) и горизонтальной (горизонтальное отделение героя, ищущего далекий вражеский народ), в  $M_{227}$  мы располагаем лишь горизонтальной разделительной осью, вертикальная же переходит в латентное состояние (если, как мы полагаем, превращение дедушки и бабушки в муравьедов обнаруживает астрономический код), конечную позицию, тогда как в  $M_{226}$  она была в начальной позиции. Таким образом, подтверждается, что версия Тимбира занимает в подсистеме Же промежуточное положение по отношению к другим версиям, что объясняет особый удел, на который обрекается здесь голова обезглавленного брата. Как мы помним, его голову положили на нижнюю ветку около пчелиного улья бора, в отличие от других версий, где висящий много выше пчелиный улей арапуа соотносится с самим героем ( $M_{225}$ ) или его братом ( $M_{226}$ ) как способ смерти первого или результат смерти второго — мы показали это.

\* \* \*

Таким образом, мифы Чако, относящиеся к девушке, обожавшей мед, и мифы Центральной Бразилии, где этот персонаж занимает более скромное место, принадлежат к одной и той же группе. Если первые, как мы уже знаем, носят сезонный характер в плане упоминания некоторых типов экономической деятельности и времени года, таким же образом должно обстоять дело и со вторыми. Следует теперь показать это.

В Центральной Бразилии территория, занимаемая центральными и восточными Же, образует почти непрерывный ареал, простирающийся примерно между 3-10° южной широты и 40-55° западной долготы. Климатические условия в этом обширном регионе не вполне однородны: северо-западная часть граничит с бассейном Амазонки, а северо-восточная — со знаменитым «треугольником» засухи, где почти не бывает дождей. Но в целом повсюду господствует климат центрального плоскогорья с характерным контрастом между сезоном дождей и сухим сезоном. Но адаптация к нему различных племен Же не всегда одинакова.

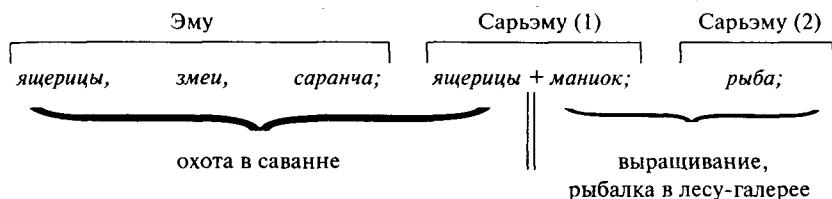
Мы располагаем некоторой информацией о сезонных занятиях северных Кайяпо. Сухой сезон длится у них с мая по октябрь. В его начале туземцы раскорчевывают, а в конце жгут сушняк — образуется гарь. Так как Кайяпо только травят рыбу, то пользуются периодом низкой воды — с конца июля до первых дождей. И «так как в ходе этой операции одновременно уничтожается почти вся рыба, в одной и той же реке (ее) можно проводить лишь раз в год. Таким образом, рыба составляет небольшую часть рациона, является редкостью, что побуждает еще больше ценить ее» (*Dreyfus*. Р.30). Дичь — тоже редкость: «Иногда нужно очень далеко идти за мясом: Кайяпо любят мясо, но в то же время его не хватает» (*Ibid.*).

Дичи становится еще меньше в конце сухого сезона; иногда не хватает сельскохозяйственных продуктов. Повседневной пищей являются собранные плоды. В ноябре и декабре население деревни разбредается для сбора созревающих к этому времени плодов пиквы. Таким образом, в сухие месяцы (с июля по сентябрь) ведется кочевая жизнь, занимающая и значительную часть сезона дождей, когда собирают пикву. Но кочевой образ жизни не обязательно связан с неурожаем: цель ежегодного августовско-сентябрьского похода — «запастись продовольствием, необходимым для больших праздников завершения ритуалов накануне первых дождей и возобновления сельскохозяйственных работ». Когда в деревне возникает эпидемия, индейцы считают лучшим лекарством возвращение к кочевью, полагая, что пребывание в лесу изгонит болезнь: «Пища была более обильной.. они восстанавливают силы и возвращаются в лучшем физическом состоянии» (*Ibid.* P.33).



Нимуендау замечает по поводу климата в местах обитания Тимбира: «Он значительно суше, чем в прилегающих районах Амазонки. В отличие от территорий, расположенных к востоку или юго-востоку, этой местности не угрожает засуха, но и здесь существует настоящий сухой сезон, длящийся с июля по декабрь» (*Nim.* 8. P.2). Эти сведения не вполне точно совпадают с календарем церемоний, делящим год пополам: первое полугодие теоретически соответствует сухому сезону, начиная со сбора маиса в апреле до сентября; второе начинается предшествующими дождям сельскохозяйственными работами, занимающими остаток года (см.: *Nim* 8. P.62, 84, 86, 163). Все значительные праздники проходят в ритуальный период, так называемый сухой сезон, являющийся одновременно сезоном оседлой жизни. Поэтому, хотя имеющаяся информация не всегда ясна, общие выходы на охоту происходят, видимо, во время дождей (*Nim.* 8. P.85-86). Вместе с тем упоминается также охота на водящихся в саванне птиц (эму, сарьэму, соколиные) в сухой сезон и общие охоты после каждой значительной церемонии (*Ibid.* P.69-70). О старинных условиях жизни почти ничего неизвестно, но возможно, что пространственная оппозиция между сухой саванной и лесом-галереей, окаймляющей водные артерии (где ловят рыбу, а также делают посадки), занимала в туземном мышлении место, равное временной сезонной оппозиции. Во всяком случае, пер-

вая из них особенно поразила наблюдателей (*Nim. 8. P.1*). Быть может, этим объясняется то, что оппозиция между лесными и саванными животными, лишь отмеченная в мифах Апинайе и Крахо, заслоняется в версии Тимбира другой, более сложной оппозицией, исходя из которой пищей встреченных животных соответственно становятся:



Обратимся теперь к Апинайе. «Когда-то, как только заканчивались посадки, Апинайе уходили в саванну, где жили охотой и собирательством до созревания урожая. Некоторые семьи возвращались в деревню лишь на время» (*Nim 5. P.89*). В этот периода особые жрецы бдительно следили за ростом растений, называя их «своими детьми». Женщина, посмеявшая сорвать что-либо на своем поле до снятия запрета, подвергалась суровому наказанию. Когда урожай созревал, жрецы созывали кочующих сельчан. После последней общей охоты семьи возвращались в деревню, обретая наконец свободу пользования посадками. Это время означало начало церемониального периода (*Ibid. P.90*).

Если подобное воспроизведение старинных обычаев верно, мы имеем дело с кочевьем в сезон дождей, так как посадки в Центральной Бразилии производятся в конце сухого сезона, а урожай созревает несколькими неделями или месяцами позже. Так, Шеренте корчуют в июне-июле, жгут и сажают в августе-сентябре, чтобы период созревания пришелся на не заставляющие себя ждать первые дожди (*Oliveira. P.394*). Кочевье в сезон дождей, чьи признаки мы также обнаружили у Тимбира, не исключает кочевья в сухой сезон, когда охота тоже занимает большое место, обращение же к рыбной ловле не столь важно, как в Чако. Все это наводит на мысль, что столь ярко выраженная в племенах Чако оппозиция между периодами изобилия и голода (в гораздо большей степени, чем между двумя типами сезонов) у племен Южной Бразилии формулируется в социоэкономических терминах: либо как сакральный (церемониальный) и профанный (нецеремониальный) периоды, либо как кочевой (посвященный охоте и собирательству) и оседлый (проходящий под знаком полевых работ) периоды. У Апинайе, чья сельскохозяйственная и кочевая деятельность проходят, видимо, в одни и те же месяцы, они тем не менее противопоставляются: первая, сакральная, поручается коллегии жрецов, тогда как второй, профанной, занято все население. Урожай выращивался и созревал в период собирательства и охоты, но два эти вида деятельности, тем не менее, разделялись.

Однако не приходится сомневаться в том, что мифы Же, подобно соответствующим мифам Чако, относятся к сухому сезону. На это ука-

зывает, прежде всего, перечень продуктов, собираемых встреченными героем животными. Идет ли речь о змеях, ящерицах и саранче, являющихся обитателями саванны, или рыбе, пойманной в период низкой воды, или пальмовых орехах, сапукая, головках йатоба<sup>35</sup> — все эти животные или растительные продукты типичны для сухого сезона. Известно, например, что у Ботокудов в Восточной Бразилии в сухой сезон важное место среди продуктов питания занимал урожай орехов сапукая.

В мышлении как Тимбира, так и Апинайе сбор даров природы ассоциировался с периодом кочевой жизни в саванне. Но при переходе от мифов Чако к мифам Же происходят изменения. В первом случае мед и дикie плоды — пища кочевой жизни; во втором ту же роль играют дичь и мед. Однако причины такой замены очевидны: у Же сбор диких плодов был, в основном, женским занятием; исключение составлял мед, собиравшийся мужчинами (*Nim.* 5. P.94; P.72-75). Следовательно, относительно иерархии мужских занятий в Чако можно сказать, что сбор меда был важнее сбора диких плодов, подобно тому как в Центральной Бразилии охота преобладала над сбором меда:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{ЧАКО} \\ M_{213} \text{ и т.д.:} \\ \text{мед} > \text{дикие плоды} \end{array} \right\} \Rightarrow \left\{ \begin{array}{ll} \text{ЦЕНТРАЛЬНАЯ БРАЗИЛИЯ} \\ M_{226}: & M_{142}: \\ \text{дичь} & \text{дичь} > \text{мед} \end{array} \right\}$$

Мы рассмотрели структуру группы с формальной точки зрения, а также связали некоторые выявившиеся преобразования с экологическим характером каждого региона и многими аспектами материальной культуры населения. Так, мы смогли разрешить в двух этих плоскостях две уже отмечавшиеся Нимуендау трудности, связанные с толкованием Апинайе ( $M_{142}$ ): «/Pebkumre'dy/ (вторая фаза инициации) представляет собой подлинную инициацию воинов... Апинайе связывают ее происхождение с тем же традиционным мотивом, который Канелла (= Тимбира) сопрягают с собственным ритуалом инициации /реруэ/: боем двух братьев с гигантским соколом. Но братья, кажется, поменялись ролями. Я полагаю, что заключительный эпизод дошел до Апинайе с севера и был добавлен позже: я имею в виду историю мужчины, зажившего свою жену» (*Nim.* 5. P.56). Однако нам известно, что эта история является достоянием Же, так как у Крахо она существует в качестве отдельного мифа. Мы доказали, что там, где Нимуендау усматривал две разные проблемы, на самом деле существует лишь одна; две ее стороны проясняют друг друга. В силу того, что герою Апинайе (в отличие от героя Крахо или героя Тимбира) уготован позорный конец, его роль должен выполнять тот из двух братьев, который при других толкованиях погибает вместо него. Остается понять, почему этот вариант требует вмешательства девушки, обожавшей мед, ставшей супругой обреченного брата. Проведя формальный анализ этих мифов, а

затем их этнографическую критику, мы рассмотрим их теперь с третьей точки зрения — в ракурсе их семантической функции.

Как мы многократно говорили и только что напомнили, центральные и восточные Же усматривают в битве двух братьев с птицами-убийцами происхождение инициации юношей. Характер этой инициации — двойственный. С одной стороны, ею отмечалось обретение подростками мужского пола статуса охотников и воинов. Так, у Апинайе после окончания периода затворничества инициируемые получали от поручателей церемониальные дубины в обмен на дичь (*Nim.* 5. P.68-70). Но, с другой стороны, инициация служила прелюдией к браку. По крайней мере, в принципе, инициируемые еще были холосты. Девушка, уступившая одному из них до инициации, безжалостно наказывалась: в тот день, когда начиналось затворничество ее любовника, взрослые мужчины подвергали ее групповому изнасилованию, после чего она была обречена стать проституткой. Пройдя инициацию, сразу после окончания церемонии, все юноши в тот же день вступали в брак (*Nim.* 5. P.79).

Это событие было для мужчины тем более знаменательным, что Апинайе, как и большинство Же, поселялись в семье жены. В день свадьбы братья невесты вытаскивали жениха из родной хижины и вели его в свою хижину, где его ждала суженая. Брак всегда был моногамным и считался нерасторжимым, если молодая жена оказывалась девственницей. Обязанностью каждой семьи было приводить в чувство того из супругов, который выказывал намерение вновь обрести свободу. Так, на продолжении всего периода инициации ежевечернее обучение новичков носило явно предбрачный характер: «Речь шла в основном о браке — наставники объясняли, как выбрать себе жену, чтобы не связаться с лентяйкой или изменницей...» (*Nim.* 5. P.60).

То же самое и у Тимбира: «Некогда юноша не мог жениться, не пройдя цикл ритуалов инициации и не получив, тем самым, статуса /реп/ — “воина”. В конце последней церемонии будущие тещи прохаживались, держа на веревочной привязи предназначенных им в зятя молодых воинов» (*Nim.* 8. P.200 и pl. 40a). После инициации игрались коллективные свадьбы (*Ibid.* P.122). В призывах к новичкам постоянно подчеркивалась двойственность цели ритуала. Откормленные в период затворничества юноши набирались сил для спортивных состязаний, охоты и войны; на протяжении всего этого времени они постоянно тренировались в беге, вместе ходили на охоту; им также впервые давали /корó/ — нечто среднее между рогатиной и дубиной, являющееся во всей Центральной Бразилии преимущественно военным оружием.

Другая сторона обучения была связана с браком: как избегать ссор и свар, дающих плохой пример детям, а также уметь различать такие женские недостатки, как легкомыслие, лень, склонность к вранью. Наконец, перечислялись обязанности мужчины перед родителями жены (*Nim.* 8. P.185-186).

Мифы представляют, если можно так выразиться, действенный комментарий этих аспектов ритуала. Но, в зависимости от толкова-

ний, предпочтение отдается тем или иным аспектам, рассматриваемым исходя из возможных случаев. Рассмотрим сначала миф Крахо о битве со смертоносной птицей ( $M_{226}$ ). Он целиком сосредоточен на охоте и войне. Его герой Кенгунан считается мастером этих искусств, практически сливающихся воедино: ведь он никогда не применяет для охоты лук и стрелы, пользуется только рогатиной-дубиной /*koró*/ — это военное оружие, хотя Тимбира используют его исключительно для охоты на муравьеда (*Nim.* 8. P.69). Такое применение, действительно, соотносится с оригинальной концовкой их мифа ( $M_{227}$ ).

Действительно, версия Крахо по большей части заключается в горделивом перечислении достоинств хорошего охотника. Без лука и собаки находит он дичь там, где она никому не встречается; бьет ее в невероятных количествах и с легкостью несет, несмотря на тяжелое охотничье снаряжение. Но он скромничает, делая вид, что добыл мало дичи или совсем ничего. Честь открытия предоставляется собственникам: пусть они удивятся. Речь идет только о свойственниках, так как он женат и живет в чужой деревне, где у него нет родственников. Главное, на своем примере Кенгунан учит соблюдать запреты, от которых зависит удачная охота. Сам охотник не должен есть убитую им дичь. Если же он ест ее, то по крайней мере откладывает акт потребления двумя взаимодополнительными способами: во времени, давая мясу остыть; и в пространстве, стараясь не хватать его руками, но накалывать на конец заостренной палки: «Крахо, — комментирует информатор, — не едят первое убитое ими животное; они едят, только если убили много животных одинакового качества (=вида); и даже тогда не берут мясо рукой, но накалывают на палку и дают остыть; и лишь потом едят» (*Schultz I.* P.108).

Следовательно, охотничьи ритуалы, которым Же учат новичков во время инициации, в основном заключаются в скромном поведении. Женатый охотник прежде всего думает о снабжении своих свойственников, чьей гостеприимностью он пользуется, проживая в семье жены. Он делает это щедро и скромно, стараясь принизить свою дичь. Он воздерживается, не ест эту дичь или ест в меру, удерживая мясо на расстоянии, опосредуя его длительностью и пространством.

Но подобная, если можно так выразиться, задержка потребления уже показалась нам характерной для ритуалов праздника меда у северных Тупи: Темба и Тенетехара, соседей Же. Вместо немедленного потребления меда его накапливают; перебродивший за время ожидания мед уже в силу этого становится *священным, разделенным* напитком. Разделенным с гостями из соседних деревень, позволяющим укрепить межгрупповой союз. Но и священным, потому что праздник меда — религиозная церемония, чья цель — обеспечить успешную охоту на протяжении всего года; следовательно, у него то же предназначение, что и у охотничьих ритуалов Же.

Возможно, в Чако существовало такое же различие между собранным во время сухого сезона и непосредственно потребленным медом и тем, что предназначался для приготовления медового напитка. Не-

которые сведения позволяют предполагать, что медовый напиток, вероятно, хранили про запас: по свидетельству Пауке (*Paucke*, 1942. Р.95-96), у Мокви «медовый напиток готовили в основном начиная с ноября, во время сильной жары. Напиток на меду и фруктах пили и днем, и ночью; туземцы в это время постоянно находились в состоянии опьянения. Эти праздники собирали более ста участников; иногда они заканчивались драками».

«Для приготовления медового напитка достаточно было подвесить за края высушенную шкуру ягуара или оленя и залить в этот мешок мед вперемешку с воском, добавив воды. На жаре за три-четыре дня смесь самопроизвольно превращалась в брагу. Молодым мужчинам и холостякам, если только они не отличались знатностью, пить запрещалось; они должны были довольствоваться ролью виночерпиев» (*Ibid.*, 1943. Р.197-198).

С июля по сентябрь в Чако холодно. Итак, из текстов следует, что коллективное церемониальное потребление меда, возможно, также было отсроченным. Во всяком случае, некоторые категории мужчин отстраняются от ритуалов; подобно охотникам Же, но иначе, они могут претендовать на участие в них лишь в определенный *срок*: в случае перемены статуса.

Кайнганги из Южной Бразилии более непосредственно иллюстрируют столь дифференцированное поведение. Информатор весьма откровенно описал поход в лес за медом вместе с двумя спутниками. Они нашли дерево, развели вокруг него огонь, чтобы выкурить пчел, потом повалили дерево, выдолбили ствол топором. Как только оказался улей, «мы вынимаем соты и, страшно голодные, едим их содержимое сырым: они сладкие, вкусные, сочные. Затем мы разводим небольшие костры, чтобы поджарить полные личинок и куколок соты. Я получаю лишь столько, сколько могу тут же съесть». Оба товарища делят улей между собой; тому, кто нашел его, достается большая часть. Как комментирует обследователь, «мед является своего рода бесплатным блюдом ("*free food*")». Когда находят улей, все присутствующие получают свою долю... Питаться только медом не пришлось бы в голову, но им лакомятся, когда заблагорассудится» (*Henry I.* Р.161-162).

Говорят, что Суя из Рио Ксингу также потребляют мед на месте: «Все индейцы запускали руки в мед и лизали его; они ели соты с личинками и комками пыльцы. Немного меда и личинок оставили и принесли в лагерь» (*Schultz 3.* Р.319).

Тем не менее, такому непосредственному потреблению свежего меда, поделенного на месте и запросто съеденного, противостоит у Кайнгангов отложенное потребление в виде медового напитка, предназначенного, прежде всего, для свойственников: «Мужчина вместе со своими братьями и двоюродными братьями решает приготовить пиво для родителей жены. Они валят кедры, выдалбливают в стволах желоба и пускаются на поиски меда. Несколько дней спустя у них уже достаточно меда. Тогда они посылают жен за водой и наполняют желоба. Они бросают в воду раскаленные камни, доводят ее до кипения и

выливают мед в воду... Затем размельчают в воде деревянистые стебли папоротника под названием /nggign/ и наливают в желоба полученную таким путем красную настойку, “чтобы пиво покраснело”, так как Кайнганги считают, что без /nggign/ пиво не забродит. Процедура длится несколько дней, после чего желоба накрывают кусками коры, и пиво настаивается еще несколько дней. Когда оно запенивается, индейцы объявляют его /thô/ — готовым к употреблению, пьянящим и горьким...» (*Henry I. P.162*). Столь долгое приготовление, чьи подробности мы опустили, оказывается еще более сложным, если учесть, что для изготовления желобов нужны огромные деревья; хотя бы просто свалить их — длительная и трудная работа. Тем не менее иногда приходилось срубить несколько деревьев, пока не находился не растрескавшийся, не пропускающий воду ствол. Чтобы дотащить этот безупречный ствол до деревни, требовался тяжкий труд нескольких человек. Это касалось и выдалбливания желоба примитивными инструментами — рискованная операция, так как в любой момент могла произойти утечка воды или, хуже того, бродящего пива (*Ibid. P.169-170*).

Итак, у Кайнгангов было два способа потребления меда: непосредственный, без предпочтительного предназначения, в свежем виде; и отсроченный надолго, ради достаточного запаса, а также при необходимых условиях приготовления, если речь шла о перебродившем меде. Но мы помним, что, согласно информатору, медовый напиток предназначался свойственникам. Подобное приоритетное предназначение выходит на первый план в охотничьих ритуалах из мифов Же; кроме того, к тому же заключению подводят некоторые подробности мифов Чако о девушке, обожавшей мед.

У Тоба лис-обманщик на следующий день после свадьбы приносит ядовитые плоды и пустые соты. Но его теща, думая, что мешок полон меда, тут же берет его и как о само собой разумеющемся говорит, что приготовит из собранного зятем урожая медовый напиток для своих близких (*M<sub>207</sub>*). Столь же непосредственно реагирует Солнце на просьбу дочери о том сорте меда, который ему не удастся собрать: «Выходи замуж!» (*M<sub>216</sub>*)\*. Во всех мифах этой группы повторяется лейтмотив — тема замужества ради обладания медом. Следовательно, и в них различаются два способа потребления меда: с одной стороны, свежий мед, которым женщина свободно насыщается на месте; с другой стороны, — мед, сохранный и принесенный домой: он принадлежит свойственникам.

Теперь мы понимаем, почему мифы Чако обрекают девушку, обожавшую мед, на жалкий конец — превращение в животное или исчезновение. Ее обжорство и нескромность не были достаточными причинами, так как эти недостатки не помешали ей удачно выйти замуж.

---

\* И у Умутина «собранный мед всегда делили в соответствии с системой, основанной на свойстве. Большая часть доставалась теще охотника, меньшая — его сыновьям; немного меда откладывали для отсутствующих» (*Schultz 2. P.175*).



Настоящее преступление она совершает после брака, отказав матери в меде, собранном мужем. М<sub>212</sub> имплицитно содержит эту подробность, а в М<sub>213</sub> она весьма многозначительно подчеркивается, так как в этой версии скупая героиня превращается в капибару, тогда как в М<sub>224</sub> старая, а не молодая героиня принимает тот же облик, чтобы отомстить близким за их скупость. Следовательно, вина девушки, обожавшей мед, состоит в том, что ее эгоизм, обжорство или злоба приводят к *нарушению цикла обмена продовольствием между свойственниками*. Она придерживает мед для собственного потребления, а не дает ему, если можно так выразиться, течь от собирающего мед мужа к своим родителям, которые должны потреблять его.

Как нам уже известно, с формальной точки зрения все рассмотренные до сих пор мифы (происходят ли они от северных Тупи, племен Чако или центральных и восточных Же) образуют одну группу. Теперь мы понимаем, почему. Действительно, все эти мифы передают одно и то же сообщение, хотя их словарь и грамматические обороты не совпадают. Одни ведут речь в активном, другие в пассивном залоге. Некоторые объясняют происходящее, исходя из должного поведения, другие исходят из противоположной гипотезы, рассматривая последствия неподобающих действий. Наконец, всегда и везде говорится о воспитании молодых людей. Герой истории может быть мужчиной или женщиной — порочной женщиной, которой даже хороший муж не впрок; добродетельным мужчиной, которому удается счастливое супружество даже во вражеской стране (впрочем, не так ли всегда обстоит дело у мужчины в матрилокальном обществе?), или же хорошо воспитанным мужчиной, оказывающимся трижды виновным: он выбрал в жены порочную женщину, взбунтовался против нее и обидел свойственников, предложив им «антипродовольствие» — мясо дочери.

Мифы Же отличаются в этой системе свойственным им диалектическим развитием, так как в каждой версии под новым углом зрения рассматривается урок, дающийся иницируемым. Искусный в охоте и войне герой версии Крахо уже благодаря этому и, можно сказать, вдобавок к этому, удачно женится. Ведь он нашел хорошую жену потому, что не побоялся погибнуть от рук чужаков. Ему удалось удержать жену и дожить до преклонного возраста, так как его признали свойственники: он обильно кормил их и уничтожал их врагов. В версии Тимбира воспроизводится примерно та же схема, но она значительно ослаблена перемещением акцента: вместо надлежавшей темы состоявшейся помолвки речь скорее идет о родстве (превратившиеся в муравьедов бабушка и дедушка), оспоренном в силу того, что даже заключенная в детстве помолвка с сородичем представляет собой тип связи, несовместимый с отношением родства. Что же до версии Апинайе, она отличается от двух предыдущих учетверенным малодушием: роль основного протагониста достается тому из двух братьев, который в других версиях занимает более скромное место; драма завязывается в связи со сбором меда, более скромным (по сравнению с охотой) видом поисков пищи в сухой сезон; извлеченные уроки связаны с выбором жены,

а не охотничьим или боевым поведением; наконец, в отличие от других версий, герой не сумел воспользоваться этими уроками, так как женился на плохо воспитанной женщине.

Упоминается мед или нет, он везде играет роль надлежащего признака. В мифах Чако теория меда состоит в его противопоставлении другой дикой растительной пище сухого сезона. Эксплицитно или по умолчанию, мифы Же развивают ту же теорию, исходя из противопоставления меда дичи. Действительно, у Же только потребление дичи подчинялось ритуальным ограничениям, отсрочивающим его во времени и пространстве, тогда как потребление меда, видимо, регламентировалось. У Апинайе был, разумеется, ритуал культурных растений, но последним, за исключением маниока с его слабым или отсутствующим сезонным характером, не было места в мифологическом цикле, определявшемся по отношению к сухому сезону.

Наконец, у Темба и Тенетехара теория отсроченного потребления почти целиком основана на меде в той мере, в какой отложенное потребление меда предстает средством неотсроченного потребления дичи: перенесенный на определенное время года праздник меда гарантирует удачную охоту в течение всего года.

Следовательно, в мифах Центральной Бразилии неотсроченное потребление меда (в котором виновата женщина) противопоставляется отсроченному потреблению дичи (являющемуся заслугой мужчины). В Чако неотсроченное потребление меда (женщиной) одновременно походит на неотсроченное потребление диких (то есть еще токсичных) плодов мужчинами и женщинами и противопоставляется отсроченному потреблению меда мужчиной, воздерживающимся от него в пользу свойственников.

Часть вторая  
**Лягушачий пир**

*«Et veterem in limo ranae cecinere querellam»*

*Virgile, Géorgiques, I, v.378<sup>36</sup>.*

# I. Вариации 1, 2, 3

**В** связи с мифом Офайе о происхождении меда ( $M_{192}$ ) мы выявили прогрессивно-регрессивное развитие действия, присущее, как мы теперь видим, всем рассмотренным выше мифам. Только в некотором отношении миф Офайе может определяться как миф о происхождении. Ведь мед, о добыче которого он повествует, не слишком похож на известный нам сегодня мед. Этот первомед обладал постоянным, неизменным вкусом; он рос на плантациях, наподобие культурных растений. Так как он был под рукой, его съедали, как только он созревал. Итак, для того чтобы людям было доступно длительное обладание медом и наслаждение всеми его сортами, культурному меду надлежало исчезнуть, уступив место дикому меду, доступному в гораздо меньших количествах, но зато неисчерпаемому.

Мифы Чако иллюстрируют ту же тему скромнее, не столь явно. В незапамятные времена мед был единственной пищей. Он утратил эту роль, когда дятел, хозяин меда, превратился в птицу и навсегда покинул человеческое сообщество. Что касается мифов Же, они передают историческую часть в терминах современного противопоставления охоты, происходящей по многочисленным правилам и являющейся, таким образом, культурным поиском пищи, и свободного сбора меда, сопряженного тем самым с естественным способом питания.

И не стоит удивляться, если теперь, переходя к Гайане, мы встретимся здесь, как и в других местах, с мифами о происхождении меда, сопряженными также и с его утратой:

*$M_{237}$  Араваки: почему мед теперь так редок.*

Некогда в джунглях было сколько угодно ульев и меда; один индеец славился умением находить их. Однажды, когда он долбил топором ствол, чтобы выкачать мед, то услышал голос: «Осторожно, ты ранишь меня!» Он осторожно продолжил работу и обнаружил внутри дерева прекрасную женщину, назвавшуюся Маба, «мед» — она была матерью или Духом меда. Так как она была совсем голая, индеец собрал немного хлопка, из которого она сделала себе одежду, и попросил ее стать его женой. Она согласилась при условии, чтобы ее никогда не называли по имени. Многие годы они были очень счастливы. Все считали его лучшим добытчиком меда, она же

обрела широкую известность благодаря замечательному способу приготовления /cassiri/ и /raiwaŋgi/. Независимо от числа приглашенных, достаточно было приготовить один кувшин, чтобы этот единственный кувшин дал им желанное опьянение. Это была, действительно, идеальная супруга.

Но однажды, когда все было выпито, захмелевший супруг счел нужным извиниться перед многочисленными гостями. «В следующий раз, — сказал он, — Маба приготовит больше». Ошибка произошла, имя было произнесено. Женщина тут же превратилась в пчелу и улетела, несмотря на усилия мужа. Удача тотчас покинула его. С тех пор мед стал редок и труднонаходим (Roth 1. P.204-205).

/Cassiri/ — пиво из маниока и предварительно сваренного «красно-го батата» с добавлением маниока, пережеванного женщинами и детьми, перемешанного со слюной и тростниковым сахаром для ускорения брожения, длящегося примерно три дня. Приготовление /raiwaŋgi/ похоже на приготовление /cassiri/, за исключением того, что пиво это делается на основе предварительно поджаренных маниоковых лепешек. Но потреблять его нужно быстрее, так как приготовление занимает лишь сутки, и через два-три дня оно прокисает, если только не добавить свежеподжаренного маниока, повторив и другие операции (Roth 2. P.227-238). Занесение в актив матери меда приготовления перебродивших напитков тем более показательно, что гайанские индейцы не делают медового напитка: «Разведенный водой дикий мед может служить напитком, и нет никаких свидетельств того, что ему дают перебродить» (Ibid. P.227).

Вместе с тем гайанские индейцы чрезвычайно опытные в том, что касается перебродивших напитков на основе маниока, маиса и различных плодов. Рот описывает не менее пятнадцати напитков (Roth 2. P. 27-232). Не исключено, что для подслащения напитка иногда добавлялся свежий мед. Но в связи с тем, что о таком применении в основном свидетельствуют мифы, — у нас будет случай показать это — ассоциация между свежим медом и перебродившими напитками объясняется, пожалуй, опьяняющими свойствами некоторых сортов меда, непосредственно сопоставимых с брагой. Итак, обращение к культурам Чако и Гайаны позволяет констатировать сохранение все той же корреляции и оппозиции между свежим медом и перебродившими напитками, хотя только мед играет роль постоянного члена, тогда как место другого члена занимает пиво многообразных составов. Сохраняется лишь форма оппозиции, но в каждой культуре она выражается различными лексическими средствами.

В недавнем труде Вилберта (Wilbert 9. P.90-93) содержатся варианты Варрау (M<sub>233b,c</sub>) кратко описанного нами мифа. Сверхъестественная супруга достает для своего мужа изумительную воду, являющуюся на самом деле медом, при условии, что ее не выпьет никто другой. Но он совершает ошибку, протянув флягу страдающему от жажды и просящему его об этом спутнику; когда же последний изумленно восклицает «но это же мед!», запретное имя жены оказывается произнесенным.

Под предлогом естественной нужды она удаляется и исчезает, превращаясь в пчелиный мед /*mohogohi*/. Вслед за ней мужчина превращается в рой. Весьма отличается записанная Ротом версия Варрау:

*М<sub>234</sub> Варрау: Пчела и сладкие напитки.*

Жили-были две сестры, которые вели хозяйство брата и подавали ему /*cassiri*/. Но, несмотря на их усилия, напиток был плохим — бесцветным и безвкусным. Мужчина же все время жаловался: почему ему не встречается женщина, способная приготовить сладкий, как мед, напиток!

Однажды он был в джунглях один и жаловался; вдруг сзади послышались шаги. Он обернулся и увидел женщину. Она сказала: «Куда ты идешь? Ты звал Короха (пчела). Это мое имя, вот я!» Индеец рассказал о своих невзгодах и поведал, как он сам и его сестры хотят его женитьбы. Незнакомка поинтересовалась, будет ли они приняты новой семьей, и наконец уступила настойчивости и заверениям претендента. Люди в деревне задавали ей вопросы, но она постаралась объяснить родителям мужа, что пришла лишь потому, что об этом просил их сын.

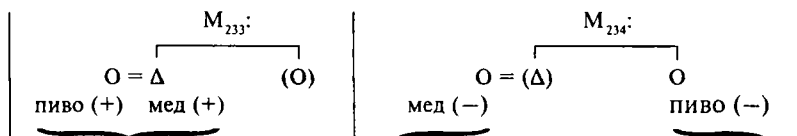
Когда настал момент приготовления напитка, она совершила чудо. Ей было достаточно опустить в воду мизинец, помешать — и все было готово! И напиток был сладким, сладким, сладким! Такого вкусного еще никогда не пили. С тех пор молодая женщина снабжала сиропом всех свойственников. Когда мужу хотелось пить, она всегда опускала в воду мизинец, чтобы подсластить ее.

Но мужчину скоро замутило от этой сладости, он начал ругать жену, а та возмутилась: «Ты привел меня именно ради сладких напитков, а теперь недоволен? Выкручивайся сам!» Сказав так, она улетела. С тех пор индейцам приходится прилагать немало усилий, забираясь на деревья, выдалбливая стволы, выкачивая и осветляя мед, чтобы подсластить им свои напитки (*Roth I. P.305*).

Понятно, что в этом мифе предыдущий изменен в двойном отношении — с точки зрения родственных связей и упомянутых напитков, хотя речь каждый раз идет о пиве и медовой воде. Действительно, в каждом из мифов эти напитки обозначаются по-разному. В *М<sub>233</sub>* мед — изумительный, пиво — превосходное, то есть очень крепкое, так как его незначительное количество опьяняет. В *М<sub>234</sub>* все наоборот: медовая вода слишком сладкая, то есть по-своему слишком крепкая, так как вызывает тошноту; пиво же — слабое и безвкусное. Таким образом, хороший мед и доброе пиво *М<sub>233</sub>* — исключительный результат брачного союза; они происходят соответственно от мужа и жены, которым противопоставлены только «гости», то есть анонимная, не определенная с точки зрения родства общность.

В отличие от героя *М<sub>233</sub>*, крупного производителя меда, общеизвестного своими талантами, герой *М<sub>234</sub>* определяется отрицательными чертами. Потребитель, а не производитель, к тому же вечно недовольный, он в некотором роде заключается в скобки, а надлежащая семейная связь сближает и противопоставляет золовок-производительниц —

сестер мужа, делающих слишком слабое пиво, и жену брата, готовящую слишком крепкий сироп:



Кроме того, обилие меда и крепкое пиво предстают в  $M_{233}$  подобными положительными членами: их сосуществование — результат брачного единения, выглядящего как логический союз, тогда как (слишком) изобильный мед и бесцветное пиво  $M_{234}$  состоят в логическом отношении разъединения:

$$M_{233} \left[ \text{пиво (+)} \cup \text{мед (+)} \right] \Rightarrow M_{234} \left[ \text{пиво (-)} // \text{мед (-)} \right]$$

Как мы помним, у Кайнгангов медовый напиток заменяет пиво из маниока в категории перебродивших напитков; комбинация тех же членов проще. Как и в  $M_{233}$ , техника Кайнгангов иллюстрирует логическое объединение, устанавливаемое на этот раз между свежим сладким медом, с одной стороны, и перебродившим напитком на медовой основе — с другой; Кайнганги считают, что напиток тем лучше, чем он более «горький», предназначая его свойственникам. Вместо четырех членов гайанской системы, образующих две пары противоположностей — *сладкое/тошнотворное* для неперебродивших сладких напитков, *крепкое/слабое* для перебродивших напитков, — Кайнганги довольствуются двумя членами, образующими одну-единственную пару оппозиций между двумя напитками — на основе свежего или перебродившего меда: *сладкое/горькое*. Скорее в английском, чем во французском языке имеется приблизительный эквивалент этой основной оппозиции — противопоставление *soft drink* и *hard drink*<sup>37</sup>. Но не находим ли мы ее и у нас, переведенную с языка продуктов питания на язык общественных связей (ограничивающийся, впрочем, повторным употреблением терминов с первичной пищевой коннотацией — их переносным смыслом), когда находим корреляцию и оппозицию «медового месяца» и «желчного месяца» или «месяца абсента», вводя тем самым тройное противопоставление сладкого и горького, свежего и перебродившего, исключительно цельного брачного союза и его введения в русло общественных отношений? Ниже в этой книге мы покажем, что эти знакомые образные выражения гораздо больше приближают нас к глубинному смыслу мифов, чем формальный анализ, без которого тем не менее нельзя обойтись хотя бы в целях тщательной легитимации другого метода, чьей наивности было бы достаточно для его дискредитации при непосредственном применении. Действительно, формальный



анализ необходим, так как только он позволяет выявить логическую структуру, скрывающуюся под внешне странными и непонятными рассказами. Только после ее раскрытия мы можем позволить себе роскошь возвращения к «первоистинам», применительно к которым при этом условии обнаруживается, что оба приписываемых им значения могут одновременно являться обоснованными.

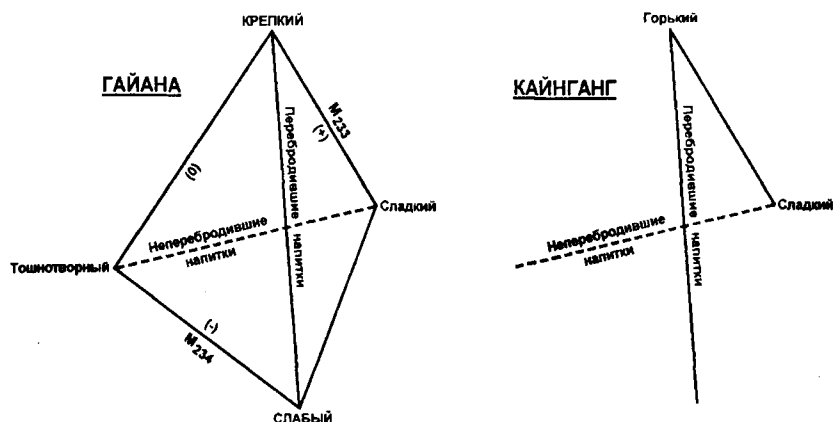


Рис. 11. Система оппозиций перебродивших и неперебродивших напитков.

Оппозиция *сладкий/тошнотворный*, характеризующая мед в гайанских мифах, существует и в других местах: она ведь встечалась нам в амазонском мифе (M<sub>202</sub>) как сопутствующая теме людоеда, которому опротивел мед, и в мифе Чако (M<sub>210</sub>), чей герой — начиненный медом лис; в конце M<sub>234</sub> такая же участь постигает несчастного индейца. Такое сопоставление персонажей, неспособных к недвусмысленному самоопределению по отношению к меду, должно привлечь наше внимание еще к одному подобию между мифами Гайаны и Чако. В первых сверхъестественное создание, хозяйка меда, предстает в облике застенчивой девушки. Совершенно голая в M<sub>233</sub>, она прежде всего стыдлива: ей нужен хлопок, чтобы одеться. А в M<sub>234</sub> она обеспокоена брачным предложением: как встретит ее семья претендента? Будет ли этот план действительно одобрен? Но ведь точно так же и почти теми же словами отвечает дятел в мифах Чако на предложение девушки, обожавшей мед. Из этого явно следует, что подобная застенчивость, в которой прежняя мифография усмотрела бы, несомненно, лишь романтическое приукрашивание, является сущностным признаком системы. Это стержень, вокруг которого при переходе из Чако в Гайану вращаются все другие отношения, но именно благодаря ему система остается симметричной. Действительно, мы констатируем, что точным эквивалентом мифов Чако, относящихся к девушке, обожавшей мед,

является гайанский  $M_{234}$  чей герой — юноша, обожавший мед. Героиня из Чако сравнивает соответствующие достоинства двух мужчин: мужа и отвергнутого претендента. Гайанский герой находится в той же ситуации по отношению к супруге и сестрам. Претендент — Лис — отвергнут, так как оказывается неспособным доставать хороший мед, вместо которого предлагает лишь токсичные плоды (слишком «крепкие»). Сестры побуждают брата жениться из-за собственного неумения готовить хорошее пиво; они могут предложить ему лишь безвкусное пиво (слишком слабое). Брак в обоих случаях заключается либо со скромным супругом, хозяином меда, либо со скромной супругой, хозяйкой меда. Но в этом отныне изобильном меде отказано родителям второго супруга: либо потому, что супруге мед не опротивел и она хочет сохранить его только для себя; либо потому, что он опротивел мужу и он не хочет, чтобы жена продолжала производить его. В конце концов супруга-потребительница и супруга-производительница превращаются в животных — капибару или пчелу. Например, в  $M_{213}$  и  $M_{234}$  наблюдаются следующие превращения:

$M_{213}$ :		$M_{234}$ :
Лис	⇒	Сестры
Дятел	⇒	Пчела
Девушка, обожавшая мед	⇒	Юноша, обожавший мед

Тогда следует признать, что в связи с нашим недавним замечанием возникает одна проблема. Если персонаж героя  $M_{234}$  является видоизмененным персонажем героини  $M_{213}$ , как может он одновременно воспроизводить некоторые черты персонажа Лиса? Мы разрешим эту трудность, показав, что уже в  $M_{213}$  и других мифах этой группы существует сходство между Лисом и девушкой, обожавшей мед; этим объясняется то, что у Лиса возникает план предстать перед мужем героини в ее облике (с.142-143, 259).

Чтобы прийти к этому, нужно сначала ввести новый гайанский вариант. Ведь гайанская группа мифов о происхождении меда далеко не исчерпывается  $M_{233}$  и  $M_{234}$ . При помощи единого алгоритма, определяемого двумя следующими операциями, из нее можно вывести все превращения, то есть эмпирическое содержание:

*Исходя из того, что основным действующим лицом мифов этой группы является животное, группа может быть упорядочена, только если (↔):*

- 1) в двух последовательных мифах идентичность животного сохраняется, а пол меняется на противоположный;*
- 2) в двух последовательных мифах пол животного сохраняется, а специфическая сущность «преворачивается».*

Разумеется, подобие двух операций предполагает предварительное принятие за аксиому того, что превращение (⇒) одного животного в

другое всегда происходит внутри пары противоположностей. В «Сыром и приготовленном» мы привели тому достаточно примеров, чтобы с нами согласились в том, что эта аксиома обладает, по крайней мере, эвристической ценностью.

Начнем ряд операций с пчелы, так как в последней рассмотренной нами версии ( $M_{234}$ ) главным действующим лицом является пчела.

*а) Вариация первая:*

$[пчела \Rightarrow пчела] \leftrightarrow [O \Rightarrow \Delta]$

Вот, прежде всего, миф:

*$M_{235}$ : Varraу: Пчела становится зятем.*

Жил-был индеец, который повел на охоту двух сыновей и одну из дочерей. Две другие дочери остались с матерью в деревне. Зайдя далеко в джунгли, охотник и его дети построили укрытие и расположились лагерем.

На следующий день у девушки начались месячные, и она предупредила отца, что не сможет устраивать вместе с ним копильню и готовить, так как ей запрещено дотрагиваться до утвари. Трое мужчин пошли на охоту одни, но вернулись ни с чем. Так же случилось и на завтра, как будто состояние девушки приносило им несчастье.

На следующий день охотники снова ушли, а девушка, отдохавшая в лагере, в гамаке, с удивлением увидела приблизившегося мужчину. Он разделил с ней ложе, хотя она предупредила его о своем состоянии и о том, что будет сопротивляться. Но последнее слово осталось за парнем, и он устроился рядом с ней, заверяя ее в чистоте своих намерений. Конечно, он уже давно любил ее, но пока что хотел только отдохнуть. Он ждал возвращения отца девушки, чтобы должным образом попросить ее в жены.

Итак, они лежали рядом, строя общие планы на будущее. Юноша пояснил, что он — /simoahawara/, то есть член пчелиного племени. Как он предвидел и предполагал, возвратившийся в лагерь отец совершенно не выказал удивления, увидев лежащего с его дочерью в гамаке мужчину; он даже сделал вид, что ничего не заметил.

На следующее утро состоялась свадьба. Симо сказал трем мужчинам, что они могут не вставать: продовольствие обеспечит он. Он тут же добыл невероятное количество дичи; трем индейцам не удалось притащить ее, он же все принес без труда. Семья могла питаться этим несколько месяцев. Высушив все мясо, тронулись в обратный путь. Каждый нес столько, сколько мог, а Симо — в пять раз больше, чем все трое вместе взятые, так он был силен! Это не мешало ему идти гораздо быстрее.

Итак, отряд вернулся в деревню, и Симо по обычаю обосновался в хижине тестя. Когда он кончил раскорчевку и посадки, жена произвела на свет замечательного мальчика. И в это же время предметом озабоченности Симо стали сестры жены. Они влюбились в него и постоянно пытались забраться в его гамак, откуда он их тут же прогонял. Он не возжелал к ним, даже не испытывал симпатии и пожаловался на поведение сестер

жене. Однако (комментирует информатор), их не за что было осуждать, так как Варрау охотно вступают в полигамный брак с несколькими сестрами.

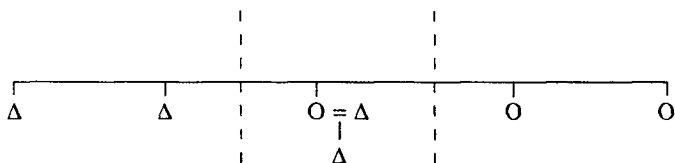
Каждый раз, когда три женщины купались, а Симо на берегу занимался ребенком, свояченицы пытались обрызгать его. Жест этот был тем более извращенным, что Симо предупредил: любая попавшая на его тело вода жжет, как огонь; она ослабит его, потом сожжет. Действительно, никто никогда не видел его купающимся. Он мылся медом наподобие пчел, но причину этого знала только жена: ведь никому другому он не говорил, кто он.

Однажды он сидел на берегу с младенцем на руках, пока три женщины купались; сестрам жены удалось намочить его. Он тут же вскрикнул: «Горю! Горю!» — и взлетел подобно пчеле на полое дерево, где расплавился, превратившись в мед, тогда как младенец превратился в Вау-ута — лягушку-древесницу (*Roth I. P.199-201*).

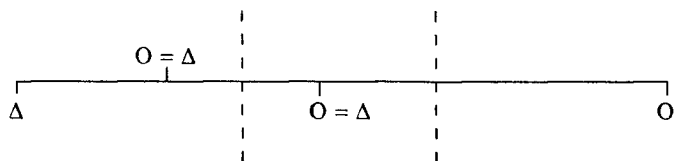
Оставим пока что в стороне лягушку-древесницу — чуть позже мы еще вернемся к ней. Как подчеркивает Рот, тема жгучей воды, расплавляющей тело человека-пчелы, явно объясняется тем, что подобный персонаж должен состоять из меда и воска — двух веществ, одно из которых растворимо в воде, другое же плавится на огне. В подтверждение этого приведем маленький амазонский миф ( $M_{236}$ ), строящийся вокруг той же темы. После того как птицы разорвали охотника на куски, Дух леса склеил части тела воском, предупредив своего подопечного, что отныне ему нельзя пить горячее. Но тот забыл о запрете. Жар расплавил воск, и тело его распалось (*Rodrigues I. P.35-38*).

Центральная группа включает героиню, ее мужа, который превратится в мед, и маленького сына — он тоже превратится, но в лягушку.

Левая полностью мужская группа состоит из персонажей, описанных в целом в качестве неудачливых охотников.



Правая полностью женская группа состоит из двух своячениц. Такое распределение напоминает наблюдавшееся в мифах Чако, которые мы использовали при построении цикла девушки, обожавшей мед. Здесь также было три группы:



В центре находились Лис и девушка, на которой ему удалось жениться под предлогом обеспечения недостающим медом ее родителей. Левую же группу занимают неудачливые добытчики меда, которых тесть не снабжает им (тогда как в  $M_{235}$  в ней собираются неудачливые охотники, но их, напротив, щедро снабжает продовольствием зять). В обоих случаях правая группа включает одну или нескольких своячениц, однако ценой другой инверсии: то муж оставляет жену и хочет соблазнить не расположенную к нему свояченицу, то свояченицы пытаются соблазнить непоколебимо верного мужа.

Итак, введенная мифом инверсия эротической связи между собственниками зависит от двойной инверсии их продовольственной связи: в первом случае — отрицательной, во втором — положительной; объектом ее являются либо мед, либо мясо.

Действительно, примечательно, что принимающая мужской пол Пчела в  $M_{235}$  становится поставщиком мяса (сушеного, как уточняется в мифе, то есть на полпути между сырым и приготовленным), тогда как в  $M_{233}$  и  $M_{234}$ , где Пчела была женского рода, она играла роль поставщицы меда (связанного с сырым) или пива (связанного с приготовленным). Но дело в том, что при переходе от  $M_{233}$ - $M_{234}$  к  $M_{235}$  (все эти мифы — гайанские), пищевое значение меда становится половым. То есть мед, всегда считающийся «соблазнительным», является здесь таковым в прямом, а в предыдущих мифах — в переносном смысле. Внутреннее превращение гайанской группы столь же заметно при сравнении  $M_{235}$  с мифами Чако — ведь ясно, что при переходе от них к гайанскому мифу соответствующие роли женщин — своячениц — меняются одновременно с переходом от прямого к переносному смыслу в связи с «соблазнительной» коннотацией меда. В мифах Чако супруга обожает мед в прямом, то есть пищевом, смысле, а свояченица невольно оказывается для свояка Лиса сексуальным соблазном. В  $M_{235}$ , наоборот, свояченицы обожают мед в переносном смысле — ведь свояка зовут «Мед», и он невольно оказывается для них сексуальным соблазном.

Но в этой роли они сродни Лису, прибегающему, как и они, к любовным ухищрениям и вызывающему превращение других протагонистов в животных. С этой точки зрения группа оказывается сверхдетерминированной, что может привести к путанице в таблице коммутаций: соединение некоторых ее членов представляется произвольным. Выше мы говорили об этом затруднении; настало время разрешить его.

Заметим, прежде всего, что в  $M_{235}$  действуют две свояченицы, тогда как в интересах повествования хватило бы и одной. Именно так, впрочем, обстоит дело в мифах Тоба, которые мы считаем инверсией гайанского мифа. Нельзя ли принять в качестве гипотезы, что подобное раздвоение свидетельствует о внутренней двусмысленности поведения, вызывающего двусторонние упоминания: либо в прямом смысле, как пищевое действие, либо в переносном смысле, как половое действие — ведь речь идет о любовном обладании медом (то есть, в данном случае, персонажем по имени Мед)? Две свояченицы  $M_{235}$  означают тогда два аспекта выполняемой ими роли. Все происходит так,

как будто задача одной из своячениц — в косвенном смысле играть роль героини Чако, обожавшей мед в пищевом плане; тогда вторая свояченица в буквальном смысле сохранит функцию соблазнения, принадлежащую Лису в половом плане. Но роли при этом меняются, так как в Чако Лис пытается соблазнить свояченицу, а в Гайане свояченицы пытаются соблазнить свояка Пчелу.

Эта интерпретация открывает интересные с социологической точки зрения перспективы. Действительно, в ней содержится равноценная связь между риторическим и социологическим преобразованиями:

Риторический план  $\left[ \begin{array}{c} \text{прямой смысл} \Rightarrow \text{косвенный смысл} \end{array} \right] ::$

Социологический план  $\left[ \begin{array}{c} \text{соблазнение} \\ \text{женщины} \\ \text{мужчиной} \end{array} \right] \Rightarrow \left[ \begin{array}{c} \text{соблазнение} \\ \text{мужчины} \\ \text{женщиной} \end{array} \right]$

Если бы эта связь была верифицирована другими примерами, мы могли бы прийти к выводу о том, что в туземном мышлении соблазнение женщины мужчиной относится к реальному порядку, тогда как обратное действие — к символическому или воображаемому порядку. Ограничимся пока что этим предположением, прежде чем новые мифы не побудят нас поставить проблемы существования и функции риторического кодирования (см. ниже: с. 145, 153 sq., 259 sq.)

При объяснении дуальности своячениц их функциональной двусмысленностью нам удастся, по крайней мере, избежать путаницы, которая могла произойти в составленной исходя из гайанского мифа таблице коммутаций. Но мы не разрешили общую проблему, так как двум свояченицам  $M_{235}$  должно с необходимостью соответствовать раздвоение роли в мифах Чако. При таком, и только при таком условии группа превращений приобретет законченность.

Здесь уместно напомнить, что в мифах Чако Лис играет роли двух персонажей: во первых, самого себя, когда пытается взять в жены или соблазнить девушку, обожавшую мед; во-вторых, роль самой девушки, обожавшей мед, когда после ее исчезновения он пытается занять ее место при муже. Таким образом, Лис поочередно оказывается мужчиной, (сексуально) обожающим девушку, и девушкой (в пищевом смысле), обожавшей мед. В диахроническом плане это достоверное аналитическое описание синтетической позиции, приписанной  $M_{235}$  двум женщинам (в синхроническом плане аналитически различным), одновременно обожающим и мужчину, и «Мед».

Итак, диахроническому раздвоению Лиса, действительно, соответствует синхроническое раздвоение своячениц.

Произведем последнее сопоставление. В  $M_{235}$  живая Пчела умирает от брызг речной воды (земная вода), воздействующей на нее, подоб-

но огню. Но мы помним, что в мифах Чако мертвый, высушенный зноем Лис воскресает, смоченный (=обрызганный) дождем, то есть небесной водой. Итак, если в мифах Чако Лис противоположен Дятлу, а Дятел, хозяин меда в мифах Чако, конгруэнтен Пчеле, искусному охотнику гайанского мифа, то, как и следовало ожидать, Лис из Чако противоположен гайанской Пчеле. Действительно, по отношению к одинокой менструирующей девушке они ведут себя по-разному: первый пытается воспользоваться ее положением, второй воздерживается. Лис — неудачливый добычик меда, Пчела — чудесный охотник. Следовательно, его место (благодаря не только этому таланту, но и необычайной силе) — между героями мифов Чако и Же. Проблем здесь не возникает, так как уже установлено, что мифы Же — трансформация «медовых» мифов Чако. И вместе с тем очевидна множественность осей превращений, позволяющих переходить от мифов Чако к гайанским мифам: *мед/дичь*, *мужской пол/женский пол*, *сырое/приготовленное*, *супруг/свойственник*, *прямой смысл/переносный смысл*, *диахрония/синхрония*, *сухое/влажное*, *верх/низ*, *жизнь/смерть*. Подобная множественность лишает всякой надежды на возможность интуитивного постижения структуры группы путем ее изображения на диаграмме, требующего в данном случае такого множества графических условностей, что ее прочтение скорее усложнило бы, а не упростило объяснение.

#### б) Вариация вторая:

[ $\Delta \Rightarrow \Delta$ ]  $\leftrightarrow$  [пчела  $\Rightarrow$  лягушка]

Принимая мужской пол, Пчела превращается из хозяйки меда в хозяина охоты. Эта новая функция сохраняется в процессе превращения в лягушку, при котором соблюдается, если можно так выразиться, половой паритет. Как мы помним, в последнем мифе это превращение уже затрагивалось: ведь одновременно с потерей охотничьих достоинств и возвращением к своей медовой сущности Пчела покидает сына — то есть существо мужского пола, также превращающееся в лягушку. Следовательно, Пчела раздваивается на два персонажа, первый из которых регрессирует к исходной точке ( $M_{233}$ ,  $M_{234}$ : хозяйка меда), тогда как второй прогрессирует вплоть до следующего превращения, чьим героем, действительно, является лягушка мужского пола:

*M<sub>237</sub>: Араваки: история Адаба.*

Три брата повели сестру на охоту. Она была в лагере, пока они рыскали по джунглям в поисках дичи; но они возвращались ни с чем, лишь иногда удавалось добыть /rowis/ (дикий индюк, по-португальски — «mutum» — см. *Crax*). Дни идут, а братья все так же неудачливы.

Рядом с лагерем в дупле, где было немного воды, жила лягушка-древесница /adaba/. Однажды, когда лягушка пела «Ква! Ква! Ква!», девушка спросила ее: «Что ты кричишь? Лучше прекрати этот шум и принеси мне мяса!» Адаба тут же замолчала и превратилась в мужчину; он ушел в джун-

гли. Два часа спустя он вернулся с мясом и велел девушке приготовить его, так как ее братьям, конечно, не удастся ничего принести. Каково же, действительно, было их удивление, когда, вернувшись ни с чем, они увидели старательно коптящую большое количество мяса сестру, тогда как в одном из их гамаков отдыхал незнакомец! Мужчина же был весьма странным: его тело по самые ноги было покрыто полосами, единственной его одеждой была маленькая матерчатая набедренная повязка. Обменявшись приветствиями, Адаба поинтересовался у трех братьев результатами охоты и захотел посмотреть их стрелы. Он со смехом снял с них плесень, объяснив, что именно она изменяла направление полета. Тогда он попросил девушку спрятать леску и натянуть ее между двумя деревьями. По его команде братья поочередно целились в леску, и стрелы вонзались в самую середину. Сам Адаба охотился любопытным способом: вместо того, чтобы делиться в животное, он выпускал стрелу в небо; падая вниз, она втыкалась в спину дичи. Братья усвоили эту технику, и очень быстро настал день, когда они уже не промахивались. Гордясь своей доблестью и гордясь Адаба, они решили привести его в деревню и сделать своим шурином. Адаба и его супруга жили счастливо и очень долго.

Однажды жена захотела, чтобы муж пошел с ней купаться в пруду. «Нет, — сказал Адаба, — я никогда не купаюсь в таких местах, я моюсь только в наполненных водой полых деревьях». Тогда жена трижды обрызгала Адаба, выскочила из пруда и побежала за ним. Но когда она попыталась схватить его, он снова принял облик лягушки и поскакал к дуплу, где его и можно теперь увидеть. Когда женщина вернулась, братья поинтересовались, где Адаба; она сказала только, что он ушел. Но они знали, как и почему, и жестоко поколотили сестру. Впрочем, безрезультатно: Адаба не покинул своего дупла, чтобы вернуть им удачу. И у братьев уже никогда не было столько дичи (*Roth 1. P.215*).

Слово /adaba/ на языке Араваков соответствует /cunauaru/ у Тупи и карибскому /koboно-агу/, обозначающему лягушку-древесницу (*Hyla venulosa*), способную выбрасывать едкую жидкость. Впрочем, в слабом варианте карибского происхождения ( $M_{237b}$ ) это животное обозначается диалектальной формой /kopowagu/. В этом варианте, существовавшем на реке Барама в английской Гайане, женщина не замужем. Однажды она выражает сожаление, что поющая в джунглях лягушка — не мужчина; ведь он принес бы ей мяса. Сказано — сделано. Неудачливый охотник, о котором пойдет речь позже, — случайный чужак, которого Коноуару исцеляет, обмыв мочой. Обрызганный женой, несмотря на предостережения, он снова превращается в лягушку (*Gillin. P.195-196*).

Заметим по поводу этого варианта, что во всем гайанском ареале эпидермические секреты лягушек-древесниц используются охотниками в качестве волшебной мази, а из их тел делают различные талисманы (*Gillin. P.181; Roth 1. P.278-279, 370; Ahlbrinck, art. «kupaawaru»: Goeje. P.48*). Албринк, предлагающий вариант Калинья, который мы рассмотрим ниже, уточняет, что лягушка кунауару (*kunawagu*) обычно жи-



вет в дупле, и «если в дупле есть вода, она кричит, как маленький ребенок: “Уа... уа...”» (Ibid.). Это тот самый крик, чья фонетическая транскрипция дается в  $M_{237}$  и  $M_{237b}$ .

Этнозоология лягушки-древесницы кунауару (супауару) обсуждалась в «Сыром и приготовленном» (с.150-151, 294). Мы ограничимся здесь выделением двух моментов. Во-первых, лягушка-древесница устраивает в дупле гнездо, содержащее цилиндрические ячейки, в которые она откладывает яйца. Животное делает ячейки из смолы («брёбранко» (*Protium heptaphyllum*). Собирающаяся в дупле вода попадает в открытые снизу воронкоподобные ячейки, покрывая яйца. Согласно народным верованиям, смола выделяется из лягушачьего тела и служит рыбацким и охотничьим талисманом (*Tastevin 2*, art. «супауару»; *Stradelli 1*, art. «супауару-ицуса»).

Таким образом, зоология и этнография помогают понять, почему пчела и лягушка-древесница должны составить пару противоположностей, и почему для нас является аксиоматичной обратная форма их взаимопревращений. Действительно, как пчела, так и лягушка-древесница устраивают гнезда в дуплистых деревьях. Их гнезда содержат ячейки, в которые животное откладывает яйца; ячейки делаются из ароматического вещества, воска или смолы, выделяемого или предположительно выделяемого животным. Конечно, лягушка-древесница сама не производит смолу, а только собирает и месит ее, но то же самое можно сказать и о многих пчелах, делающих соты из смеси воска и глины; глину они собирают.

Пчела и лягушка, сопоставимые во всех этих отношениях, различаются в главном вопросе, являющемся сущностным признаком их противоположности. Пчела причастна сухому (см.: СП, с.245 и  $M_{237}$  — вода для нее подобна огню), тогда как лягушка причастна влажному: чтобы обеспечить сохранность яиц, в ее гнезде обязательно должна быть вода; она квакает, найдя ее, и во всей тропической Америке (как и во всем мире) кваканье лягушки предвещает дождь. Итак, можно составить уравнение:

$$(\text{пчела} : \text{лягушка}) :: (\text{сухое} : \text{влажное})$$

Кроме того, необходимо подчеркнуть, что в мифах и ритуалах устанавливается взаимозависимость между лягушкой-древесницей и успешной охотой: «Непонятная взаимозависимость, вытекающая, быть может, из засвидетельствованной в других районах Гайаны древней веры в божественность этих земноводных» (*Roth 1*. P.278-279). Как мы надеемся, в «Сыром и приготовленном» удалось доказать, что такая взаимозависимость объясняется способностью лягушки кунауару выбрасывать токсичную жидкость, отождествляемую в туземном мышлении с охотничьей отравой, в состав которой иногда входит яд земноводных-древесников (*Vellard*. P.37, 146). Как проявление природы в лоне самой культуры, охотничья или рыболовецкая отравы свидетельствует тем самым о чрезвычайно близком сходстве с социологической

ролью соблазнителя. Этим объясняется то, что в некоторых мифах яд — сын животного, которому приписывается роль соблазнителя.

Итак, в этой книге нами многократно установлено, что мед также следует отнести к категории соблазнителей — либо в переносном смысле, как продукт, вызывающий квазиэротическую похоть; либо в прямом смысле, всякий раз, когда мед квалифицирует полностью определяемый им персонаж (у которого *нет* меда или его *очень много*, как у девушки, обожавшей мед, из мифов Же и Чако или Пчелы из гайанских мифов). И, как мы убедились, таким же образом объясняется превращение Пчелы, хозяйки меда, в Лягушку, мастерски охотящуюся при помощи отравы.

В М<sub>237</sub> Адаба, чудесный охотник, применяет особую технику стрельбы из лука: он целится в воздух, и стрела попадает в дичь, перебивая хребет. Речь здесь не идет о чисто воображаемом приеме, так как его применение засвидетельствовано наиболее опытными в обращении с луком племенами. Способности лучников тропической Америки вовсе не одинаковы. Часто приходилось замечать неумелость Намбиквара, тогда как известные нам Бороро проявляли виртуозность, и до нас поражавшую наблюдателей: «Индец очерчивает на земле круг примерно метрового диаметра и встает в шаг от окружности. Он вертикально выпускает от 8 до 10 стрел, и все они падают в круг. Всякий раз, когда нам приходилось присутствовать при этом упражнении, создавалось впечатление, что стрелы не могли не упасть на голову стрелка. Но последний, уверенный в собственной ловкости, неподвижно стоял на месте» (Colb. 3. P.75). Примерно в 1937-1938 гг. мы встретили в долине Парана группу весьма окультуренных индейцев Гуарани. Судя по их показу, они, вероятно, охотились тем же способом, но в данном случае это объяснялось весом стрел, снабженных железным наконечником или грубо заостренным куском металла. Этими неравновесными устройствами выстреливали на короткое расстояние, задавая им значительно искривленную траекторию.

Таким образом, не исключено, что канва, на которой вышивают миф, дается опытом. Но эта канва может служить лишь предлогом, так как лучник из мифа не столько ловок, сколько наделен волшебной силой: он не вычисляет траекторию стрел и выпускает их наугад, как это уточняется в том варианте, один из аспектов которого мы уже упоминали. В этом варианте (М<sub>236</sub>) Дух леса наделяет охотника способностью точно попадать в птиц, не целясь, при условии никогда не стрелять в стаю, иначе спутники убитой птицы отомстят ему. Так и случается, когда герой нарушает запрет. Разорванный птицами на куски, он воскресает благодаря своему сверхъестественному покровителю, склеивающему расчлененное тело воском (с.138-139).

Этот вариант интересен очень четким различением двух возможных способов понимания понятия «стрельбы наугад» — абсолютного (стрелять туда, где ничего нет) и относительного (стрелять в направлении стаи вообще; тогда неопределенность касается уже не *вида* животного, которое будет убито, но *индивида*, который будет убит как и

многие другие, чей вид уже известен и для всех одинаков). Но мы уже выявили возможность сведения  $M_{236}$  к  $M_{235}$ , исходя из подобия двух оппозиций: *вода/огонь*, *мед/воск*. Сравнение с  $M_{237}$ , являющимся преобразованием  $M_{235}$ , требует теперь другого сопоставления между  $M_{235}$  и  $M_{236}$  — на этот раз в риторическом плане. Действительно, оппозиция прямого и переносного смыслов, которую позволил выявить анализ  $M_{235}$ , дает адекватную модель противоположности двух техник стрельбы наугад в  $M_{236}$  — предписанной и запрещенной. Лишь первая соответствует определению стрельбы наугад в прямом смысле, так как при полном отсутствии мишени речь здесь идет о настоящей случайности. Но вторая, — когда мишень присутствует, но в то же время является неопределенной, — не свидетельствует о той же степени случайности; называть ее так же, как и предыдущую, можно только в переносном смысле.

Другие аспекты мифа об Адаба уместнее будет обсудить после введения мифов, иллюстрирующих следующий этап ряда преобразований.

### с) Вариация третья:

[лягушка  $\Rightarrow$  лягушка]  $\leftrightarrow$  [ $\Delta \Rightarrow O$ ]

На третьей вариации, проиллюстрированной чрезвычайно важными многочисленными мифами, мы задержимся дольше, чем на предыдущих.

#### $M_{238}$ Варрау: сломанная стрела.

У незадачливого охотника было два шурина, ежедневно приносивших много дичи. Им надоело кормить его и его жену, и они решили завести его на тропу, ведущую в логово Черного Ягуара, и бросить. При виде чудовища индеец пустился наутек, но ягуар погнался за ним; на бегу они оба стали кружить вокруг огромного дерева. Человеку, двигавшемуся быстрее, удалось приблизиться к людоеду сзади и перебить ему скакательные суставы. Черный Ягуар не мог идти; он сел. Индеец сначала попал ему стрелой в шею, затем добил ножом.

Недооценивавшие его шурины были уверены в его смерти и радовались ей. Они, конечно, очень удивились его возвращению и извинились за то, что оставили его, ссылаясь на недоразумение. Сначала они не смогли поверить, что он убил Черного Ягуара, но мужчина так настаивал, что они согласились пойти с ним к месту сражения вместе с их старым отцом. Когда трое мужчин увидели людоеда, то так испугались, что победителю пришлось топтать скелет, чтобы тесть согласился приблизиться к нему. В награду за подвиг старик выдал за зятя еще одну из своих дочерей, шурины построили ему более просторную хижину, и он был провозглашен вождем деревни.

Но человек захотел, чтобы его провозгласили также великим охотником на все прочие виды животных. И он решил попросить помощи у Ваута, лягушки-древесницы. Он пустился на поиски дерева, на котором она жила, и, остановившись у подножья, стал звать и умолять ее. День клонился к вечеру, а лягушка не отзывалась. Он продолжил мольбы, и когда со-

всем стемнело, сопровождал их слезами и стонами, «так как прекрасно знал, что, если проплачет достаточно долго, она спустится, подобно женщине, поначалу отказывающей мужчине, но при виде слез сжимающейся над ним».

Он стонал под деревом, когда появилась стая птиц, расположенных по величине, от самой маленькой до самой большой. Они стали по очереди клевать его ноги, чтобы наделить его охотничьими способностями. Да, Вау-ута заинтересовалась им без его ведома. После птиц пришли выстроившиеся по росту крысы, за ними — акури, пака, олень, дикая свинья, потом — тапир. Проходя перед индейцем, каждое животное высовывало язык и лизало ему ноги, чтобы принести удачу на охоте на каждый из видов, к которым принадлежали звери. Затем то же повторили кошки, от мала до велика, и наконец — змеи, дефилировавшие ползком.

Так продолжалось всю ночь; когда же настало утро, человек перестал стонать. К нему подошло незнакомое существо. Это была Вау-ута со стрелой странного вида: «Так это ты всю ночь так шумел, не давая мне спать? Лучше осмотри свою руку от плеча до кисти». Рука была покрыта плесенью, вторая — тоже. Мужчина снял плесень — причину своего невезения. Тут Вау-ута предложила ему поменяться стрелами; ее стрела была во многих местах сломана, а потом починена. Опробовав ее, мужчина сумел-таки попасть в висющую в отдалении тонкую лиану. Вау-ута разъяснила, что отныне ему достаточно с любого места выстрелить в воздух. Индеец обнаружил, что его падающие стрелы всегда попадают в какую-нибудь дичь: сначала в птиц, от меньших к большим, потом в крысу, акури и т.д., вплоть до тапира; в кошек, змей — по росту, в точном соответствии с ночным парадом зверей. Когда он исчерпал весь ряд, Вау-ута добавила, что он может оставить стрелу у себя при условии, что никогда не скажет, кто сделал его хорошим стрелком. После чего они расстались.

Итак, наш герой вернулся в хижину к двум своим женам. И как поставщик копченого мяса он прославился не меньше, чем прежде — за проявленную смелость: ведь он убил Черного Ягуара. Все пытались выведать его тайну, но он не хотел ничего говорить. Тогда друзья пригласили его на большой праздник пива. Человек напился и заговорил. Придя в себя на следующее утро, он стал искать подаренную Вау-ута стрелу, но вместо нее нашел только свою. Удача же совсем оставила его (*Roth I. P.213-214*).

Существует длинный вариант этого мифа у Калинья (карибская группа в Гайане). Он как раз находится на стыке  $M_{237}$  и  $M_{238}$ . Действительно, в этом варианте ( $M_{239}$ ) лягушка-покровительница — самец кунауару, то есть того же вида и пола, что и Адаба — протагонист  $M_{237}$ . Но, как в  $M_{238}$ , кунауару играет роль покровителя неудачливого охотника, убежавшего от Ягуара-каннибала (а не убившего его). Он снимает со стрел охотника вредоносную плесень (подобно Адаба и в отличие от Вау-ута, наносящей плесень непосредственно на теле охотника) и делает из него исключительного стрелка (здесь нет речи о волшебной стреле).

Продолжение рассказа возвращает нас к  $M_{237}$ : герой возвращается к своим, но сущность его — лягушачья, воспринятая от земноводных.

Так, купается он только в «лягушачьей воде» в дуплах деревьев. По вине жены он касается воды, в которой моются люди, вследствие чего превращается в лягушку — и его сын тоже (*Ahlbrinck*, art. «awagurepe», «kunaawagu»).

Тема животных, выстроенных по росту по восходящей, в этом варианте сохранена, но смещена. Действительно, она развивается во время пребывания героя у Ягуара-каннибала. Последний спрашивает его о предназначении стрел, а он отвечает, что убивает животных, приводит их список — семейство за семейством — и поочередно показывает стрелы; при этом он все время переходит от меньшего к большему. По мере того как размеры упоминаемых животных увеличиваются, Ягуар смеется все громче (см. смех Адидаба, обнаружившего на стрелах плесень), так как надеется, что собеседник назовет наконец ягуара, дав ему повод съесть его. Дойдя до последней стрелы, герой называет тапира\*, и Ягуар хохочет целых два часа, давая герою время скрыться.

Рассмотрим миф с этой стороны. В группе, к которой он принадлежит, упоминаются два альтернативных или конкурирующих типа поведения: словесное поведение, касающееся имени, которое не следует произносить, или тайны, которая не должна быть выдана; и физическое поведение по отношению к телам, к которым нельзя приближаться. М<sub>233</sub>, М<sub>234</sub>, М<sub>238</sub>, М<sub>239</sub> (первая часть) иллюстрируют первый случай: нельзя произносить имя Пчелы или упрекать ее за ее сущность, выдавать тайну Вау-ута, произносить имя Ягуара. М<sub>235</sub>, М<sub>236</sub>, М<sub>237</sub>, М<sub>239</sub> (вторая часть) иллюстрируют второй случай: нельзя мочить тело пчелы или лягушки водой, в которой моются люди. Всегда и всюду речь идет о пагубном сближении двух терминов. Первый термин — живое существо; второй — вещь или слово, в зависимости от словесного или физического характера упомянутого поведения. То есть можно сказать, что понятие сближения в первом случае понимается в прямом смысле, во втором — в переносном смысле.

Термин, активно сопоставляемый с другим термином, обладает двумя чертами. В качестве слова (имени собственного) или предложения (тайна) он сопоставим с отдельным существом, к которому относится. «Пчела» — действительно, имя пчелы, «Ягуар» — ягуара, Маба и Вау-ута также отвечают за свои благодеяния. Но если речь идет о вещи (в данном случае, воде), то она несовместима с сопоставляемым с нею существом: и пчела, и лягушка с антипатией относятся к воде, используемой людьми.

В-третьих, сближение двух терминов (физических или словесных) в различных случаях носит случайный либо упорядоченный характер. В М<sub>233</sub> и М<sub>238</sub> герой невольно, по неосторожности произносит запретное имя. В М<sub>235</sub> и М<sub>239</sub> свояченицы или жена не знают, почему им зап-

---

\* В голландском тексте говорится *buffel* — «буйвол», но этим термином Албринк обозначает тапира, как замечает переводчик данного текста на французский в примечании к статье «maipurigi».

решено обрызгивать героя. Зато в  $M_{239}$  герой постепенно, по порядку перечисляет все более крупных животных, и лишь в этом случае удастся избежать пагубного сближения. Комбинаторика предполагает подобную возможность, учитывая также пагубные последствия сближения, выражающиеся в объединении (ягуар съел человека), а не разъединении (превращение сверхъестественных мужчины или женщины в животное):

	$M_{233}$	$M_{234}$	$M_{235}$	$M_{237}$	$M_{238}$	$M_{239}$
<i>реальный/словесный</i> .....	—	—	+	+	—	+
<i>совместимый/несовместимый</i> .....	+	+	—	—	+	—
<i>упорядоченный/случайный</i> .....	—	—	—	—	—	+
<i>сближение: осуществившееся/</i>						
<i>неосуществившееся</i> .....	+	+	+	+	+	+
<i>объединение/разъединение</i> .....	—	—	—	—	—	—

Эта таблица для повторения (где знаки + и — относятся, соответственно, к первому и второму члену каждой оппозиции) представляет интерес только как временная шпаргалка. Она неполна, так как мы частично включили в нее некоторые мифы. Подойдя к этому пункту исследования, необходимо ввести и другие аспекты. Действительно, вышеизложенные замечания не исчерпывают возможностей противопоставления упорядоченных и неупорядоченных систем. Изучив ряд мифов, можно констатировать, что область ее применения шире, чем исследованная нами до сих пор; в ее активе должна быть еще одна оппозиция. Вначале мы имеем дело с двучленными системами: персонаж и имя, которое он носит, индивид и вещь, которую он не переносит; затем, начиная с  $M_{238}$ , два индивида, не выносящие друг друга (герой и ягуар). Итак, до сих пор отрицательное отношение полярно, как полярно (а также субъективно случайно) и положительное отношение, устанавливающееся, начиная с  $M_{236}$ , между охотником и дичью *при условии, что он стреляет в воздух*, то есть не показывает, что предвидит связь между таким поведением и его результатом: животное, конечно, будет убито, но до достижения результата не известен вид, к которому оно принадлежит. Мы уже обращали внимание на полуслучайный характер крайнего поведения, запрещенного  $M_{236}$ : если стреляют в стаю, неопределенность коснется идентичности индивида, который будет убит, а не вида, и гипотетические условия не будут соблюдены. Так, другие птицы набрасываются на виновного и рвут его на части.

С другой стороны, охотник, стреляющий метко, но непонятно во что, не может быть прекрасным охотником. Того, что он всегда убивает, недостаточно: его мастерство должно утвердиться в мире дичи как таковом. Это требование прекрасно передается поведением героя  $M_{238}$ : даже убив ягуара-каннибала, высшую дичь, не становимься признанным охотником. «Кроме славы, которую принесло ему освобождение тех мест от Черного Ягуара, ему очень хотелось прославиться как умелому охотнику на всех других животных» (*Roth I. P.213*). Так

как  $M_{236}$  показывает невозможность субъективно, количественными путями избежать неполноты полярной системы, выход должен быть одновременно объективным и качественным; то есть субъективно случайный характер системы ( $M_{236}$  доказывает невозможность избежать его) должен компенсироваться объективным преобразованием полярной системы в упорядоченную.

Такое преобразование полярной системы намечается в первом эпизоде  $M_{238}$ . Здесь еще всего два противоположных члена: с одной стороны, ягуар-людоед, с другой — обреченный стать его добычей незадачливый охотник. Что же происходит? Первый гонится за вторым, кружась вокруг дерева; их позиции по отношению друг к другу превращаются из абсолютно определенных в относительные, так как уже неизвестно, кто за кем бежит, кто за кем охотится. Убегая от преследователя, беглец нагоняет его сзади и случайно ранит; остается только прикончить его. Хотя система по-прежнему сводится к двум членам, она уже не полярна, но циклична, обратима: ягуар сильнее человека, человек сильнее ягуара.

Остается проследить следующую стадию преобразования двучленной, циклической, непреходной системы в переходную, многочленную. Такое преобразование происходит от  $M_{238}$  (первая часть) к  $M_{239}$  (первая часть), затем к  $M_{238}$  (вторая часть). Подобное чешуйчатое наложение неудивительно: ведь, как мы видели,  $M_{239}$  оседлал  $M_{238}$  и  $M_{237}$ , предшествующий им обоим в цикле преобразований.

Первый переходный упорядоченный цикл появляется в  $M_{239}$  (первая часть) в вдвойне амортизированной форме словесного поведения с негативно выраженным результатом: герой *не съеден* ягуаром, хотя последний и заставляет его перечислить все виды дичи, семейство за семейством, начиная с наименее крупных, переходя от самого мелкого к самому крупному животному внутри каждого семейства. Так как герой не называет ягуара (нарочно или случайно, неизвестно), ягуар не убьет человека, несмотря на тот непризнанный здесь факт, что люди охотно убивают ягуаров. За этим словесным поведением героя и воображаемой охотой, которую он изображает перед ягуаром, последовательно показывая ему все свои стрелы, следует в  $M_{238}$  (вторая часть) реальное поведение животных и охота в прямом смысле, вводящие одновременно целостную и упорядоченную зоологическую систему, так как в обоих случаях животные разделены на классы, а классы иерархически выстроены — от самых безобидных до наиболее опасных, и сами животные расположены внутри каждого класса от наиболее мелкого к самому крупному. Таким образом, присущая судьбе исходная антиномия (либо негативная: случайное сближение членов, которого не должно было быть; либо позитивная: волшебная охота, когда стрелок всегда, хотя и случайно, поражает дичь, убить которую специально не намеревался) преодолевается благодаря появлению *в ответ на субъективно случайное намерение объективно упорядоченной сущности*. Анализ мифов подтверждает, что, как мы и предполагали в другой работе (9. С.18-19, 291-293), вера в действенность магии предполагает волевое упорядочивание мира.

Возвращаясь теперь к формальной организации нашей группы мифов, мы понимаем, что уже имеющиеся указания требуют дополнения. От  $M_{233}$  до  $M_{235}$  мы имеем дело с системой из двух членов, чье соединение (в переносном смысле, если один из членов — имя существительное или предикативное суждение) или реальное (если это вещь) вызывает необратимое отъединение второго члена, сопровождающееся негативными последствиями. Для преодоления антиномии полярности  $M_{236}$  в какой-то момент обращается к решению, оказывающемуся неправильным из-за негативного соединения охотника с птицами, ведущего к смерти героя. Таким образом, в этом мифе показан тупик, в который одновременно упираются прямой и переносный смыслы, попеременно использовавшиеся в предшествующих мифах. Действительно, в  $M_{236}$  физически осуществляется соединение человека с птицами, что следует понимать в прямом смысле; но, как мы показали (с. 145), это соединение вытекает из того, что герой воспринял свою защиту в переносном смысле.

В первой части  $M_{238}$  полярная система преобразуется в циклическую без введения новых членов. Преобразование происходит в прямом смысле, так как противники материально охотятся друг за другом, бегая вокруг дерева — вещи. Итогом этого преследования является позитивное соединение, чье значение все же ограничено: человек побеждает ягуара. Циклическая упорядоченная система сначала возникает в вербальном виде, переносном смысле в  $M_{239}$  (первая часть), где санкционируется позитивным разъединением (человек спасается от ягуара), а затем — в прямом смысле, в реальном виде в  $M_{238}$  (вторая часть), где санкцией выступает позитивное соединение, обретающее отныне всеобщее значение: человек стал хозяином всех видов дичи.

Остается рассмотреть последнее измерение, связанное с темой плесени, покрывающей стрелы ( $M_{237}$ ,  $M_{239}$ ) или руки ( $M_{238}$ ) незадачливо-го охотника. Так как мы знаем, что  $M_{239}$  фактически иллюстрирует промежуточное преобразование  $M_{237}$  в  $M_{238}$ , следует признать, что плесень на стрелах (охотничьем оружии) — первое приближение к плесени непосредственно на его теле; переход же от первой ко второй коррелятивен переходу от еще случайной системы  $M_{237}$  к полностью упорядоченной системе  $M_{238}$ .

Как мы указывали выше, гайанские охотники охотно покрывают руки секретами некоторых видов лягушек-древесниц. Аналогично действуют Тукуна рио Солимос при шаманских исцелениях. Они пользуются в этих целях жирными, растворимыми в воде выделениями лягушки-древесницы с ярко-зеленой спинкой и белым брюшком (*Phyllomedusa*). При втирании в руку эти секреты вызывают очистительную рвоту. А как мы увидим ниже, для достижения того же результата различные амазонские племена пользуются токсичными сортами меда. Уже из этого следует, что плесень, о которой говорится в мифах, является, возможно, обратным изображением секретов лягушки-древесницы: первая препятствует, а вторые способствуют охотничьему успеху; лягушка отнимает одно, давая другое. Кроме того, мы



обнаруживаем также опосредованную рядом преобразований связь между медом, фигурирующим в начале группы, и плесенью, о которой говорится в конце. От мифов Чако к мифам Же, с одной стороны, в ряде гайанских мифов — с другой, мы уже видели, что мед может превращаться в дичь. Теперь мы понимаем, что исходя из дичи, добытой при помощи лягушечей мази, последняя может превращаться в плесень, мешающую преследованию дичи.

Здесь следует сделать одно замечание. В ритуалах лягушка-древесница — способ добывания дичи в прямом смысле; она играет эту роль в силу эффекта физического, телесного сближения с телом охотника. В мифах роль лягушки-древесницы сохраняется, но о ней говорится в переносном смысле, так как лягушка обладает моральными, а не физическими достоинствами. В этих условиях прямой смысл сохраняется, но относится он к плесени, физически затрагивающей тело охотника в качестве своего рода инверсии лягушки. Это преобразование важно, так как оно позволяет опосредованно причислить к нашей группе миф Тукуна. Только тема телесной плесени, кажется, и объединяет их:

*М<sub>240</sub> Тукуна: безумный охотник.*

Охотник на птиц расставил силки, но всякий раз, когда ходил проверять их, в них попадалась лишь птица сабиа (разновидность певчего дрозда: *Turdidé*). Между тем его спутники ловили много таких крупных птиц, как мутумы (*Crax* sp.) и жаку (*Penelope* sp.). Все смеялись над незадачливым охотником, впадавшим из-за этих насмешек в глубокую меланхолию.

На следующий день ему снова попался только певчий дрозд, и он впал в бешенство. Он насильно открыл птице клюв, пукнул в него и отпустил пернатую. Мужчина почти сразу обезумел и стал бредить. Его болтовня была совершенно бессмысленна: «Он без конца говорил о змеях, дожде, шее муравьеда\* и т.д». Он также говорил своей матери, что хочет есть, а когда она приносила пищу, отказывался, утверждая, что только что поел. Он умер пять дней спустя, не переставая говорить. Положенный в гамак труп покрылся плесенью и грибами, а он все молол чепуху. Когда пришли его закапывать, он сказал: «Если вы меня похороните, на вас набросятся ядовитые муравьи!» Но ждать уже было нельзя, и его похоронили несмотря на то, что он все еще продолжал говорить (*Nim. 13. P.154*).

Мы почти дословно записали этот миф из-за интереса, представляемого обрисованной в нем клинической картиной безумия. В плане словесного поведения оно проявляется в неумеренной болтовне и бессвязных речах, в переносном смысле предвосхищающих плесень и грибы, которыми в прямом смысле покроеется труп сумасшедшего. Последний, как и герои обсуждаемых нами гайанских мифов — незадачливый охотник. Но тогда как герои мифов чувствуют себя жертва-

---

\* Последний признак, несомненно, объясняется тем, что крупные муравьеды кажутся лишенными шеи: их голова растет прямо из тела.

ми и обращаются к животным с вербальными жалобами, он ведет себя по отношению к животным физически агрессивно, что санкционирует плесень в переносном смысле: безумие как *следствие* бессмысленного жеста, тогда как его гайанские сородичи избавляются от реальной плесени как *причины* их вынужденного бездействия.

В «Сыром и приготовленном» мы неоднократно уточняли значение плесени и грибов в туземной систематике. Это растительные вещества, относящиеся к категории гнилого. Люди питались ими до введения искусств, порожденных цивилизацией — сельского хозяйства и кухни. Таким образом, плесень, будучи растительной, противостоит дичи — животной пище. Кроме того, первая — гниль, тогда как вторая предназначена для готовки. Наконец, растительная гниль относится к природе, приготовленное мясо — к культуре. Во всех этих плоскостях углубляется оппозиция между членами, поначалу сближенными в гайанских мифах. Действительно, в  $M_{233}$  упоминался союз (но лишь в плане растительной пищи) сырого, естественного продукта — меда, и приготовленного культурного продукта — пива. Но в отношении меда можно сказать, что природа опережает культуру, давая эту пищу вполне готовой. В отношении пива культура, пожалуй, превосходит себя, так как пиво не только приготовлено, но и перебродило.

Итак, переходя от исходной оппозиции *сырое/перебродившее* к следующей — *гнилое/вареное*, мифы действуют регрессивно: гнилое — по ту сторону приготовленного, подобно тому как приготовленное — по ту сторону перебродившего. В то же время разрыв между членами возрастает, так как первоначальная оппозиция включала два растительных члена, а рассматриваемая нами ныне — растительный и животный члены. Следовательно, в оппозиции регрессирует и медиация.

\* \* \*

Приступим теперь к изучению важного гайанского мифа; известны многие его версии. Несмотря на совершенно иную интригу, в избранном нами ракурсе он сопоставим с предыдущими, так как лягушка в нем еще более отчетливо предстает в виде женского персонажа.

*M<sub>241</sub>. Varrau: история Хабури.*

Жили-были две сестры, без мужской помощи справлявшиеся со своими делами. Как же удивились они, обнаружив однажды совершенно готовую сердцевину пальмы /itê/ (*Mauritia*), срубленной ими накануне. Так как в следующие дни это повторилось, они решили сторожить. Посреди ночи они увидели, что пальма /manicole/ (*Euterpe*) так сильно наклонилась, что ее листья коснулись другого дерева, на котором они только сделали зарубку. Тогда они вскочили, схватили пальмовую ветвь и стали умолять ее превратиться в мужчину. Поначалу пальмовая ветвь не могла решиться, но в конце концов согласилась. Старшая из сестер обрела мужа и вскоре произвела на свет чудного мальчика. Она назвала его Хабури.

Охотничьи угодья этих женщин располагались около двух прудов, один из которых принадлежал им: они ловили в нем рыбу. Второй пруд принадлежал Ягуару, и они рекомендовали мужчине не приближаться к нему. Он все-таки пошел туда, так как в пруду дикого зверя водилось больше рыбы, чем в их пруду. Но Ягуару это не понравилось. В отместку он убил вора, принял его облик и пошел к стойбищу двух женщин. Было почти темно. Ягуар нес корзину своей жертвы — в ней была украденная рыба. Голосом, удивившим их силой и грубостью, лже-муж сказал женщинам, что они могут сварить и съесть рыбу, он же слишком устал, чтобы разделить с ними трапезу; он хочет только спать в обнимку с Хабури. Ему дали ребенка, и пока женщины ужинали, он так громко храпел, что слышно было на другом берегу. Во сне он много раз произносил имя убитого им мужчины, за которого выдавал себя. Этого мужчину звали Маяра-кото. Женщины, заподозрив недоброе, забеспокоились. «Наш муж никогда так громко не храпел, — сказали они, — и он никогда не называл себя по имени». Они тихонько взяли Хабури из рук спящего, подложив вместо него стопку коры, и убежали вместе с младенцем, захватив восковый факел и охапку хвороста.

По дороге они услышали Вау-ута, бывшую в те времена колдуньей. Она пела под аккомпанемент ритуальной погремушки. Ускорив шаг, женщины пошли на звук, так как знали, что Вау-ута защитит их. Тем временем ягуар проснулся. Он пришел в ярость от того, что оказался один со стопкой коры в руках вместо сына. Он вернул себе животный облик и бросился догонять беглянок. Они издали слышали его и побежали быстрее. Наконец они постучались в дверь Вау-ута. «Кто там? — Это мы, сестры». Но Вау-ута отказалась открывать. Тогда мать ушипнула Хабури за уши, чтобы он заплакал. Заинтересовавшись, Вау-ута спросила: «Что это за ребенок? Девочка или мальчик? — Это мальчик, мой Хабури», — ответила мать. Вау-ута быстро открыла дверь и предложила им войти.

Вау-ута сказала прибежавшему ягуару, что никого не видела, но хищник почувствовал по запаху, что она лжет. Вау-ута предложила ему убедиться в этом, просунув голову в приоткрытую дверь. Дверь была усеяна колючками: чтобы убить ягуара, Вау-ута было достаточно придавить ему шею. Сестры же принялись оплакивать своего мертвого мужа. Они никак не могли успокоиться, и Вау-ута велела им лучше пойти на плантацию за маниоком и приготовить пиво, чтобы утопить в нем свое горе. Они хотели взять с собой Хабури, но Вау-ута возразила, что это не принесет пользы; она же позаботится о ребенке.

Пока сестры были в поле, Вау-ута вызвала волшебный рост ребенка, и он превратился в подростка. Она дала ему флейту и стрелы. Возвращаясь с плантации, женщины удивились, услышав музыку, так как не заметили в доме мужчины. Они робко вошли и увидели молодого человека, игравшего на флейте. Но куда же делся Хабури? Вау-ута сказала, что ребенок побежал за ними, как только они отошли от хижины; она якобы думала, что он с ними. Она лгала, так как вызвала взросление Хабури, чтобы превратить его в своего любовника. Она даже сделала вид, что помогает сестрам искать маленького мальчика, приказав при этом Хабури

называть ее матерью и объяснив, как он должен вести себя по отношению к ней.

Хабури был выдающимся стрелком: он не упускал ни одной птицы. Вау-ута потребовала, чтобы он приносил ей всех убитых им крупных птиц, отдавая обем женщинам лишь самых мелких, предварительно испорченных и запачканных. Она надеялась, что обиженные и униженные мать и тетя Хабури в конце концов уйдут. Но они не только не уходили, но и упорствовали в поисках исчезнувшего ребенка. Так продолжалось долго. Хабури ежедневно приносил Вау-ута крупных птиц, а двум женщинам — запачканную мелочь.

Однажды Хабури в первый раз упустил-таки добычу, и стрела вонзилась в ветку, нависшую над бухточкой, где ловили рыбу и купались выдры, дядя охотника. Место было красивым, совершенно открытым, и Хабури облегчился, старательно прикрыв экскременты листьями. Потом он полез на дерево за стрелой. Именно в этот момент появились выдры и, почувствовав неприятный запах, сразу заподозрили своего пострела-племянника. Увидев его на дереве, они приказали ему слезть. Усадив его, они все ему выложили: он ведет порочную жизнь, его мать — не старая, а молодая женщина, чья сестра, таким образом, приходится ему тетей. Он никогда больше не должен делить птиц, как раньше. Наоборот, крупные птицы должны доставаться матери — старшей из сестер, чье прощение он должен испросить, извинившись за невольное причиненное зло.

Итак, Хабури во всем признался матери и стал давать Вау-ута грязных маленьких птичек. Та пришла в ярость, сказала Хабури, что он сошел с ума и дунула ему в лицо [чтобы изгнать злых духов — см. *Roth 1. P.164*]. Она не могла ничего есть от злости, и всю ночь донимала Хабури упреками. Но назавтра он так же распределил добычу между тремя женщинами; Вау-ута же не оставляла его в покое. Тогда он решил убежать вместе с матерью и тетей.

Хабури сделал пирогу из пчелиного воска; ночью черная утка украла ее. Он сделал глиняную пирогу, украденную уткой другого вида. Одновременно он с невероятной быстротой раскорчевал плантацию, чтобы женщины вырастили необходимый в путешествии маниок. Время от времени Хабури прятался и строил пироги разной формы из различных пород деревьев, но их всякий раз воровали разных видов утки. Последняя пирога была из шелковичного дерева; она сохранилась. Итак, Хабури построил первую пирогу и научил уток плавать, так как поначалу они не могли держаться на поверхности без помощи пирога: «На самом деле, — комментирует информатор, — мы, Варрау, говорим, что у каждого вида уток есть особая модель пирога».

И что еще удивительнее: назавтра последняя пирога увеличилась. Хабури попросил женщин загрузить в нее продовольствие, пока он будет по-прежнему сажать черенки маниока вместе с Вау-ута. При первой возможности он тайно вернулся в хижину, взял топор и стрелы и пошел на берег реки, приказав при этом столбам стоять тихо, так как в то время столбы были говорящими и могли осведомлять гостя в отсутствие хозяина хижи-

ны. К несчастью, Хабури не удосужился посоветовать то же самое находившемуся там попугаю. Когда Вау-ута вернулась, птица показала, в каком направлении он ушел.

Вау-ута бросилась к берегу и прибежала как раз в тот момент, когда Хабури ставил ногу в пирог, где уже были его мать и тетя. Старуха задержала посадку криками: «Дитя мое! Дитя мое! Не покидай меня! Я твоя мать!» Она вцепилась в пирог и не отпускала ее, несмотря на то, что ее били веслом по пальцам с такой силой, что плоскодонка могла разлететься на куски. Итак, Хабури пришлось смириться и пойти за Вау-ута. Оба они направились к большому дереву, где жили пчелы. Хабури прорубил топором вход в ствол и велел старухе влезть и выпить меда. Действительно, она обожала мед и, не переставая рыдать при мысли, что едва не потеряла Хабури, пролезла в углубление, которое он поспешил закрыть. Там она и теперь, Вау-ута-лягушка, квакающая лишь в дуплах. Посмотрите-ка на нее: вы увидите кончики ее пальцев, расплюснутые ударами, когда она цеплялась за плоскодонку. Послушайте ее: вы услышите, как она оплакивает утраченного любовника — Уанг! Уанг! Уанг! (Roth I. P.122-125).

Существуют другие варианты этого мифа; ниже мы рассмотрим их. Вначале мы использовали и почти дословно перевели вариант Рота потому, что только в нем с такой силой проявляется потрясающая творческая романтичность мифа, его оригинальность, мощная драматическая выдумка, психологическое богатство. На самом деле придется дожидаться «Исповеди»<sup>38</sup>, чтобы наша литература решилась, намекая на двусмысленность чувств, взяться за историю мальчика, пригревшего покровительницей с задней мыслью изобразить из себя мать, а потом утвердиться в роли старой любовницы. Но госпожа де Варенн — совсем молодая женщина по сравнению с гайанской лягушкой, с чьим возрастом и животной природой связан тот удручающе отталкивающий вид, в котором она предстает перед рассказчиком — об этом свидетельствует текст мифа. Подобно краткой сверкающей вспышке, рассказы такого рода (ведь это не единственный пример в устной американской традиции, хотя, быть может, ни один другой не представляет столь блестящего свидетельства) позволяют нам с неотразимой очевидностью почувствовать, что первобытные люди, бесцеремонное обращение с изобретениями и верованиями которых возможно только в грубых работах, наделены эстетическим чутьем, интеллектуальной утонченностью и моральным чувством, требующими от нас почтительной точности. Как бы то ни было, оставим историку идей и критику дальнейшие рассуждения о собственно литературном аспекте нашего мифа. Обратимся теперь к его этнографическому изучению.

1. Рассказ начинается с упоминания одинокой жизни двух сестер, которые станут супругами («наш муж», говорят они) пожалевшего их сверхъестественного мужчины. Как мы помним, все несчастья героя М<sub>238</sub> начинаются после того, как он обзаводится второй женой; источником неприятностей героя М<sub>235</sub> являются свояченицы; наконец, ге-

роиню мифов Чако осаждают два претендента, чье соперничество влечет губительные последствия.

Мы уже обращали внимание на важность такого раздвоения, отражающего в формальном плане двойственность, внутренне присущую, по нашему мнению, символической функции (*L.-S. 2. P.216*). Эта двусмысленность выражается в мифах при помощи риторического кода, постоянно обыгрывающего оппозицию вещи и слова, индивида и обозначающего его имени, прямого и переносного смыслов. В версии, которую нам, к сожалению, не удалось проверить в Париже (мы цитируем ее из вторых рук), выявляется дуальность супругов: этот миф (сведенный, впрочем, к начальному эпизоду) претендует на объяснение брака мужчины с двумя женщинами:

*M<sub>242</sub>. Араваки: происхождение двоеженства.*

Две сестры жили на свете одни-одинешеньки. Первый увиденный ими не только во сне мужчина спустился с неба и научил их сельскому хозяйству, кухне, прядению и всем искусствам, порожденным цивилизацией. Поэтому у каждого индейца теперь по две жены (*Dance. P.102*).

Однако почти повсюду в Гайане двоеженство предполагает дифференциацию ролей. Первая жена, обычно старшая, обладает особыми обязанностями и привилегиями. Даже если ее товарка более молода и желанна, она остается подлинной хозяйкой домашнего очага (*Roth 2. P.687-688*). Текст *M<sub>241</sub>* воздерживается от определения второй жены: она всего лишь супруга. Тогда как первая предстает в совершенно определенных ролях земледельца, кухарки и матери. Таким образом, при двоеженстве дуальность женщин — не просто дуэль, но полярно ориентированная система. Вторая жена не воспроизводит первую. Когда она появляется, наделенная в основном физическими атрибутами, изменяется именно первая жена, становящаяся своего рода метафорой супружеской функции — эмблемой домашних достоинств.

2. Сверхъестественный супруг заявляет о себе в связи с порубкой пальм в целях извлечения крахмала. К тому времени, когда *Mauritia flexuosa* начинает плодоносить, Варрау срезают дерево и делают на стволе продольные зарубки, чтобы вынуть его волокнистую сердцевину. Выдолбленный таким путем ствол служит корытом. В него наливают воду и растирают мякоть, выделяющую значительное количество крахмала. Потом волокна извлекают, а когда крахмал оседает, осадок мелят; полученный таким путем хлеб сушат на огне (*Roth 2. P.216*). Упомянутый в начале мифа второй вид пальмы, чья листва превращается в мужчину, — *Euterpe edulis*; индейцы срубают ее для удобства сбора спелых плодов. Размягчив их в наполненном теплой водой корыте (в кипятке они бы стали жесткими), плоды растирают ступкой. Пьют свежий компот, подслащенный медом и разбавленный водой (*Ibid. P.233-234*).

Что касается мифа, в конце которого мед сыграет определяющую роль, столь привычная ассоциация между пальмовыми плодами и ме-

дом тем более напоминает о «медовых» мифах Чако, что в обоих случаях речь идет о дикой растительной пище. Хотя большую часть года сердцевину не используют, выбор для порубки того момента, когда дерево начинает плодоносить\*, говорит о конце сухого сезона. Последний отчетливо выражен в дельте Ориноко, где осадков меньше всего с сентября по ноябрь; они достигают максимума в июле (*Knoch*. P.70-75). Впрочем, в Гайане, несмотря на засуху, коннотацией пальм является присутствие воды; это относится и к диким плодам в Чако, но несколько иначе: индейцы видят в *Mauritia* и *Euterpe* верный признак наличия воды на небольшой глубине; когда воды нет, копают под ногами (*Roth* 2. P.227). Наконец, как и в мифах Чако, на первом плане оказывается идея корыта. Ствол *Mauritia* превращается в естественное корыто; в нем готовят мягкую влажную субстанцию, заключенную в древесной оболочке — такой твердой, что Варрау делают из стволов *Mauritia flexuosa* свайные основания хижин (*Gumilla*. Vol.I. P.145). Плоды *Euterpe* также готовятся в корыте, но речь тогда идет о другом, не собственном корыте, то есть их бросают в уже изготовленное, а не выявляющее свое содержимое в ходе приготовления, корыто. Таким образом, мы снова встречаемся здесь с диалектикой содержащего и содержимого, что было впервые проиллюстрировано в «медовых» мифах Чако. Ее новое проявление в другом контексте тем более значимо, что если героиня Чако с самого начала играет роль девушки, обожавшей мед, то героиня мифа Хабури — старуха, помешавшаяся на меде в конце: она застрянет в полом дереве, то есть в естественном корыте.

Недавно опубликованные Вилбертом (*Wilbert* 9. P.28-44) версии удивительно близки к версиям Рота в тех частях, которые являются для них общими. Отметим, тем не менее, что в обеих версиях Вилберта матерью Хабури является младшая из сестер, тогда как старшая сестра напоминает мужской персонаж: в тексте подчеркивается физическая сила и способность к работам, обычно выполняемым мужчинами, например рубка пальм (см. выше, с.152).

---

\* О сезонном плодоношении *Mauritia flexuosa*: «Племена... амазонского региона радостно приветствуют появление зрелых плодов. Они напряженно ждут это время года, чтобы отметить самые большие праздники и, пользуясь случаем, сыграть заранее условленные свадьбы» (*Corrêa*, art. «burity do brejo»).

Заведующий отделом ботаники *Museu Paraense «Emilio Goeldi»* г-н Паоло Безерра Кавальканте, с которым мы консультировались относительно времени созревания многих сортов диких пальм, любезно сообщил нам (и мы весьма признательны ему за это), что, «согласно многолетним наблюдениям, созревание плодов происходит в основном в конце сухого сезона и в начале сезона дождей». Согласно Ле Коэнту (*Le Cointe*. P.317-332), в бразильской Амазонии большинство диких пальм начинает плодоносить в феврале. Вместе с тем г-н Паоло Безерра Кавальканте говорит о декабре для родов *Astrocaryum* и *Mauritia*, о ноябре — для *Attalea* (Ле Коэнт указывает даже июль — *Le Cointe*. P.332) и о сентябре — для *Oenocarpus*. В любом случае эти сведения как таковые неприменимы к дельте Ориноко, где господствует совсем иной климат.

Ни в первой, ни во второй версии Вилберта мужу двух сестер изначально не приписывается сверхъестественное происхождение. Не уточняются ни личность людоеда, ни причина, по которой в этих версиях он убивает индейца, поджаривает его и предлагает мясо женщинам, узнающим тело расчлененного мужа по лежащему на свертке пенису. Несмотря на эти расхождения, в одинаковой мере подчеркивается отцовское призвание людоеда: в обеих версиях Вилберта, как и в версии Рота, он сразу требует, чтобы ему доверили младенца. Сестры обеспечивают свое бегство благодаря препятствиям, волшебным возникающим из бросаемых ими на бегу лобковых волос. Лягушка убивает людоеда ударом палаша ( $M_{243}$ ) либо протыкая его пикой от ануса до макушки ( $M_{244}$ ). Эпизод с экскрементами происходит в деревне Сиавана, в чей котелок Хабури справляет нужду ( $M_{243}$ ), или у «тети» Хабури, чью пищу он тоже замарал ( $M_{244}$ ).

Затем версии Вилберта резко расходятся. Превращение Вау-ута в лягушку всегда следует за поеданием меда, но последний принесен зятем старухи, мужем ее дочери: впервые заходит речь о двух этих персонажах. Затем  $M_{243}$  повествует о других приключениях Хабури, вскоре обретающих космологический характер. Герой встречается с преследующим его черепом (этот эпизод встречается в мифе из сборника Рота, к которому мы обратимся в следующем томе; там мы покажем, что эпизод этот сводится к редупликации лягушачей истории); затем он выпускает стрелу, пронзающую землю и открывающую ему существование нижнего мира с царящим в нем изобилием в виде густых пальмовых рощ и стад диких свиней. Хабури и его спутники пытаются спуститься туда, но в проходе застревает беременная женщина. Беременную толкают, и анус ее расслабляется, превращаясь в утреннюю звезду. Следовавшие за беременной женщиной не смогли попасть в нижний мир, а так как это были лучшие шаманы, человечество лишено сегодня их помощи, которая во многом улучшила бы его судьбу. С тех пор готовят пальмовую сердцевину, а животные обрели свои специфические признаки. Другая, более короткая версия ( $M_{244}$ ) завершается превращением Вау-ута в лягушку. (См. также: *Osborn I*. P.164-166; 2. P.158-159. *Brett I*. P.389-390.)

Таким образом, в версии Рота, так же как и в версиях Вилберта, первоепенную роль играет извлечение сердцевин пальмы. В действительности  $M_{243}$  предстает мифом о происхождении такого кулинарного приготовления, совпадающего с нисхождением предков Варрау на землю и окончательным формированием животного царства. Этот аспект был бы усилен, если бы Сиавана, о которых идет речь в этой версии, совпадали бы с теми Сиавана, к которым относится другой миф ( $M_{244b}$ ): народом каннибалов, последовательно превращающимся в деревья или электрических скатов; его уничтожение позволяет индейцам овладеть искусствами, порожденными цивилизацией, где на первом месте — техника и приспособления, позволяющие готовить сердцевину пальмы (*Wilbert 9*. P.141-145). Признанное преобладание этого продукта объяснимо, если учесть, что «действительно, пальма *moriche* заслужен-



но называется “деревом жизни” до-сельскохозяйственных Варрау. Они используют десять различных частей, развили весьма эффективное дрeвоводство и, главное, считают сердцевину единственной действительно пригодной для человеческого потребления пищей, достойной даже жертвоприношения богам. Сердцевина *moriche* и рыба сближаются наименованием /*nahoro witu*/ – настоящая пища» (*Wilbert* 9. P.16).

3. Сердцевиной растений питаются только женщины. Выйдя замуж, они получают также рыбу, то есть – мы видели это в предыдущем параграфе – отныне они получают полноценное питание. Система Варрау: {крахмал - рыба - мед} воспроизводит в ином экологическом контексте систему {дикие плоды - рыба - мед}, которой, как мы видели, вдохновлялись мифы Чако.

Но рыба эта водится в двух прудах. Следовательно, как и в рассмотренных ранее мифах той же группы, мы имеем здесь дело с двумя сходными с гидрологической точки зрения стоячими водами; но при этом они различаются с пищевой точки зрения, так как в одном пруду много рыбы, в другом – мало. Таким образом, мы можем образовать «группу двух вод», записав:

$$\begin{aligned}
 & M_{235} \left[ \left( \begin{array}{c} \text{пчелиная} \\ \text{«вода» (= мед)} \end{array} \right) : \left( \begin{array}{c} \text{женская вода} \\ \text{(проточная)} \end{array} \right) \right] \\
 & :: M_{237} \left[ \left( \begin{array}{c} \text{лягушачья вода} \\ \text{(стоячая, высокая)} \end{array} \right) : \left( \begin{array}{c} \text{женская вода} \\ \text{(стоячая, низкая)} \end{array} \right) \right] \\
 & :: M_{239} \left[ \left( \begin{array}{c} \text{лягушачья вода} \\ \text{(стоячая, высокая)} \end{array} \right) : \left( \begin{array}{c} \text{женская вода} \\ \text{(? , низкая)} \end{array} \right) \right] \\
 & :: M_{241} \left[ \left( \begin{array}{c} \text{женская вода} \\ \text{(стоячая, рыба -)} \end{array} \right) : \left( \begin{array}{c} \text{вода ягуара} \\ \text{(стоячая, рыба +)} \end{array} \right) \right]
 \end{aligned}$$

Мед – не вода (кроме как для пчелы), но он застаивается. В мифе косвенно подчеркивается эта отличительная черта, уточняется, что другая вода – проточная, в отличие от всех иных вариантов, где обе воды определяются как стоячие, противопоставленные с точки зрения высокого и низкого или содержания в них рыбы. Таким образом, упрощая, можно записать:

[стоячий : проточный] :: [высокий : низкий] :: [рыба (-) : рыба (+)],

то есть даны горизонтальная оппозиция, вертикальная оппозиция и естественная, можно сказать, экономическая оппозиция.

Оппозиция *стоячая вода/проточная вода* явно присутствует на всем Американском континенте, и прежде всего у Варрау. Как рассказывают эти индейцы, в прежние времена мужчины получали супруг от Духов воды, отдавая им взамен сестер. Но они требовали изоляции женщин во время месячных, что противоречило мнению их сверхъестественных партнеров; с тех пор последние постоянно преследовали их (*Roth 1. P.241*). Отсюда множество запретов, например, запрещается мыть суповые ложки в проточной воде: даже в путешествии чистить их нужно в пирог, иначе разразится буря (*Ibid. P.252, 267, 270*). Заметим по этому поводу, что в мифах Черный Ягуар вызывает гром своим рыком. Южнее Мундуруку проводили ритуальное различие между проточной и стоячей водой. Первая была запретной для жены индейца — обладателя трофейной головы и членов братства тапиров. Следовательно, они не могли купаться в реке; воду для мытья им носили домой (*Murphy 1. P.56, 61*).

Гайанский запрет на мытье посуды, или на ее мытье в проточной воде имеет место и на северо-западе Северной Америки, у Юрок, предписывающих никогда не мыть деревянную посуду и жирные руки в проточной воде — только в стоячей (*Kroeber//Elmendorf. P.138, п.78*). Из продолжения текста следует, что запрет может быть частным применением общего отношения несовместимости между пищей и сверхъестественными существами. В этом случае еще отчетливее параллелизм с гайанскими верованиями, и обращение к американским примерам различного происхождения для прояснения сущности противопоставления двух вод кажется не столь рискованным.

У Твана из Паджет Саунда достигшие половой зрелости девушки были обязаны мыться в проточной воде, чтобы избежать опасности заражения при месячных (*Ibid. P.441*). Зато вдовцы и вдовы «должны были ежедневно купаться в бассейне, образованном запрудой ручья или речушки... Это должно было происходить по крайней мере в течение лунного месяца со дня похорон усопшего супруга. Главной целью такой практики было не смыть заразное загрязнение, но не позволить умершему утащить живого в страну мертвых» (*Ibid. P.457*). Тоба из Чако запрещали роженицам купаться в реке: им позволялась лишь лагуна (*Susnik. P.158*). Подобно тому, как Мандан противопоставляли проточную воду стоячей как «чистую» — «нечистой», лишенной стока (*Beckwith. P.2*), парагвайские Гуарани применяли эпитет «настоящая» только к проточной воде (*Cadogan 6*).

Итак, в отличие от стоячей, обезвреженной воды проточной воде соответствует меченый термин. Она мощнее и эффективнее, но и опаснее как населенная Духами или непосредственно с ними связанная. Метафорически мы говорим примерно то же самое, противопоставляя «живую воду» «мертвой воде». Быть может, калифорнийские Юрок заставляют достигших половой зрелости девушек есть около водопадов, где рокот реки заглушает все другие звуки (*Kroeber. P.45*),

потому, что они разделяют с Чероки с юго-востока Соединенных Штатов верование в то, что рокочущая вода — это «говорящая» вода, передающая сверхъестественный завет (*Mooney*. P.426).

Если эта проблематика применима также к южноамериканским мифам, что предполагается параллелизмом верований обоих полушарий, то из этого следует, что проточная вода запрещается как чреватая разрывом тесной связи, возникшей между сверхъестественным персонажем и человеком. Но, как мы видели, начиная с  $M_{237}$  оппозиция стоячей и проточной воды превращается в другую оппозицию — относительно высокой воды (ведь лягушка ищет ее в сердцевине деревьев) и относительно низкой воды: пруды, где купаются люди. Наконец, в  $M_{241}$  такое превращение находит продолжение. Вместо двух разновысоких вод мы имеем дело с двумя тождественными в вертикальном плане водами; но первая безопасна, в ней мало рыбы, вторая — опасна и богата во втором отношении. Одновременно с этим преобразованием члены первой оппозиции меняются местами. Действительно, от  $M_{235}$  к  $M_{239}$  поначалу стоячая, более высокая вода конгруэнтна сверхъестественному, благотворному персонажу; поначалу проточная, более низкая вода — человеческому зловредному персонажу. В  $M_{241}$  все наоборот из-за инверсии знака, относящегося к сверхъестественному партнеру, здесь — Черному Ягуару, чудовищу-каннибалу. Человеческий персонаж симметрично наделяется благотворной ролью. Таким образом, вода, бедная рыбой, слабо выраженная с точки зрения поисков пищи, соответствует относительно высокой воде, где пчела, лягушка должны были бы по-прежнему купаться, а человек — рыбачить. Ведь в этом случае все осталось бы по-прежнему.

Кажется, что эта дискуссия никуда не ведет. Тем не менее, без нее мы никогда не пришли бы к предыдущей гипотезе, которая, если вдуматься, только и позволяет выявить общую основу выдающегося толкования мифа о Хабури у Вилберта и его версии у Рота — наиболее богатых из имеющихся в нашем распоряжении. В чем состоит их видимое различие? Версия Рота не содержит космологической части. Зато версия Вилберта не содержит эпизода с двумя прудами. Но мы только что показали, что этот эпизод преобразует другие гайанские мифы, принадлежащие к той же группе, что и обсуждаемый нами миф.

На самом же деле этот эпизод и система его преобразований — лишь лжеанекдотическая маскировка, плохо скрывающая космологический мотив, приобретающий подлинный размах в выдающейся версии Вилберта. В этом эпизоде муж двух сестер отказывается скромно, не рискуя, ловить рыбу в пруду, соответствующему, как мы убедились выше, стоячей, относительно высокой воде ранее рассмотренных мифов, потому что предпочитает обильную, но опасную рыбалку в другом пруду, соответствующему в тех же мифах проточной, относительно низкой воде. А в конце версии Вилберта Хабури и его товарищи, предки современных индейцев, делают тот же, но более масштабный выбор: они отказываются от скромной спокойной жизни в высшем мире под духовным водительством жрецов, так как замеченные в ниж-

нем мире изобильные пальмовые рощи и стада диких свиней обещают им более обильную пищу. Они еще не знают, что им придется завоевывать последние ценной больших опасностей, насланных Духами вод и лесов, самая страшная из которых — как раз Черный Ягуар.

Таким образом, сверхъестественный персонаж из версии Рота лишь воспроизводит это прародительское поведение, в надежде на более обильную рыбалку тяготея к воде — коннотации низа в той системе преобразований, к которой относится, хотя  $M_{241}$  в силу тех же доводов располагает ее на одном уровне с другой водой — коннотацией верха. Совершенно ясной оказывается в этом отношении старинная версия: в нижнем мире много дичи, но зато там мало воды; создатель Канонату должен вызвать дождь, чтобы поднять уровень воды в реках (*Brett 2. P.61-62*). Следовательно, во всех версиях на протагонисте или протагонистах лежит моральная вина, оборачивающаяся падением. Падение протагониста  $M_{421}$ , оказавшегося в лапах Черного Ягуара, метафорически транспонирует физическое и космическое падение, ведущее к появлению первых людей. Первое означает второе подобно тому, как сверхъестественный персонаж первых мифов этой группы означает своим именем (о котором следовало бы умолчать), и подобно тому, как обрызгивающая его вода (призвание в любви в большинстве южноамериканских племен, в частности у Варрау) означает физическое желание своячениц, обладая в то же время для главного заинтересованного лица метафорическим значением: вода обжигает его, *как если бы* это был огонь.

4. Нельзя не заметить, что сестры из  $M_{241}$  оказываются в том же положении, что и героиня мифов Чако (у которой тоже есть сестра), то есть между мужем и его соперником. В Чако роль мужа выпадает Дятлу — герою-кормильцу. Муж Варрау тоже кормит, но не медом, а рыбой. Подобно меду в Чако, рыба в Гайане является пищей сухого сезона (*Roth 2. P.190*): при низкой воде рыба ловится лучше. Кроме того, в конце рассказа появляется мед.

У Тоба соперником мужа является Лис, у Варрау — Черный Ягуар, то есть в первом случае — обманщик, во втором — страшный людоед. Этому естественному различию соответствует различие психологического плана. Как мы видели, Лис «помешан на женщинах»; его движущий мотив — похотливость. Миф не утверждает ничего подобного о Черном Ягуаре. Действительно, поначалу поведение Черного Ягуара противоположно поведению Лиса: ведь он приносит женщинам обильную еду — рыбу в версии Рота, жареные куски тела их мужа в версии Вилберта. Последняя подробность скорее сближает Черного Ягуара с героем Же, поджаривающим труп жены и предлагающим его в качестве мяса ее родителям, потому что несчастная была слишком охоча до меда, подобно тому как обреченный на ту же участь мужчина был жаден до рыбы. Мы еще вернемся к этому моменту.

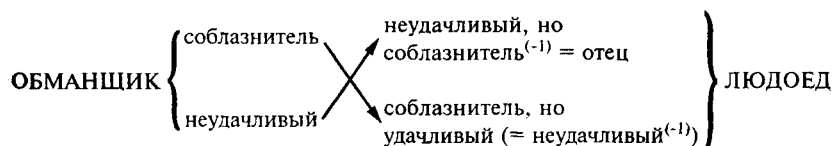
Но главное заключается в том, что Черный Ягуар отличается от Лиса полным отсутствием любовной мотивации. Едва придя к женщинам, он сказывается усталым и после того, как ему дали младенца на

руки, думает только о сне: таково обычное поведение хорошего туземного отца, после охоты спешащего прежде всего поиграть с малышом, лежа в гамаке. Это главный признак, ведь он повторяется во всех версиях. Не потому ли, что эта деталь выявляет движущий мотив ягуара, диаметрально противоположный лисьему? Подобно тому как последний «обожал женщин», ягуар оказывается «помешанным на ребенке»; им движет вовсе не похотливость, но жажда отцовства. Проявив женщинам свои способности кормильца, он входит в роль сухой кормилицы младенца.

Разумеется, такое парадоксальное для людоеда поведение требует объяснения. Оно будет дано в другой главе, где мы окончательно установим то, что уже подсказывали нам мифы Же, учитывая, что область этой группы включает двойную систему преобразований: ту, чье развитие мы прослеживаем с начала книги, и другую, некоторым образом поперечную первой, пересекающуюся с ней как раз в той точке, к которой мы пришли. Тогда понятно, что ягуар ведет себя здесь как отец-кормилец: ведь он играет противоположную роль в группе, перпендикулярной нашей — роль соблазнителя, крадущего матерей у детей. В другом гайанском мифе, к которому мы прибегнем ниже ( $M_{287}$ ), содержится прекрасный пример такой инверсии, так как в нем обманутые мужья убивают Черного Ягуара. Таким образом, если в  $M_{241}$  ягуар убивает мужа, а не наоборот, это означает, что он — не соблазнитель, а его противоположность (см. ниже, с. 251–261).

Так как мы еще не готовы доказать это и построить метасистему, включающую оба аспекта, временно ограничимся другим доказательством, основанным на параллелизме, который мы начали устанавливать между лисом Чако и гайанским ягуаром — это будет доказательство a contrario<sup>39</sup>.

Лис — обманщик. В «Сыром и приготовленном» (с. 293–294) мы отметили, что мифы с персонажем такого типа в качестве героя часто составлены наподобие мозаики, путем взаимопереплетения фрагментов синтагматических цепочек из различных, если не противоположных, мифов. В результате возникает гибридная синтагматическая цепочка, чье неясное строение свидетельствует о парадоксальной сущности обманщика. Если так обстоит дело в интересующем нас случае, мы можем интерпретировать характер Лиса как *неудачливого соблазнителя* в качестве результата противопоставления двух антитезных характеров, атрибутируемых персонажам, являющимся, каждый по-своему, инверсией Лиса: либо *удачливому соблазнителю*, либо противоположности соблазнителя, то есть *отцу*, оказывающемуся (гипотетически) *неудачливым*:



Благодаря мифу Варрау мы выявили одно из двух сочетаний, определяющих людоеда как противоположность обманщика. А как уже говорилось, впоследствии мы встретимся со вторым и убедимся, что первое — лишь его преобразование. Отныне ясно, что Лис в Чако и Черный Ягуар в Гайане симметрично противоположны друг другу как персонажи, стремящиеся воплотиться в свою жертву в глазах ее супруга. Лис переодевается изгнанной им женщиной, Ягуар принимает облик убитого им мужчины. Ужаленный муравьем, *de visu*<sup>40</sup> убедившимся в его подлинном поле, Лис физически выдает, *кто он*, когда не может изменить свой вой или задирает юбку. Хотя Ягуар показывает себя хорошим отцом и мужем (в противоположность Лису, столь неловкому в супружеской роли), он морально выдает то, *кем не является*, произнося имя своей жертвы. Таким образом, инцидент с именем транспонирует эпизод из мифов Чако, придавая ему переносный смысл. Он также в обратном виде отражает случай, уже рассказанный в других гайанских мифах той же группы (M<sub>233</sub>, M<sub>238</sub>). Сверхъестественный персонаж отделялся в них от спутника-человека при произнесении его имени. Здесь же люди отделяются от мнимого сверхъестественного спутника, когда последний произносит *то, что не может быть* его именем (так как он сам называет его).

5. Лягушку зовут Вау-ута. Так уже звали лягушку — защитницу охотника в M<sub>238</sub> и лягушку-древесницу, в которую превратился ребенок героя в M<sub>235</sub>. Итак, от превращенного в животное (лягушку) младенца мы переходим, посредством лягушки-охотницы мужского пола, к воинственной лягушке женского пола (она убивает ягуара), превращающей младенца во взрослого. В предыдущих случаях это была лягушка кунауару, и Рот предлагает то же название для либидозной покровительницы Хабури, чей крик, впрочем, фонетически совпадает с криком, приписываемым в других мифах кунауару.

Побег женщины с ребенком, преследуемых чудовищами-каннибалами и находящих приют и защиту у лягушки, является темой мифа Мундуруку (M<sub>143</sub>), где бегство это мотивировано также узнаванием изжаренного мужнина трупа. В следующем томе мы рассмотрим североамериканские параллели.

Миф Варрау и миф Мундуруку сходны также в том смысле, что лягушка играет в них роль шамана. Миф Тукуна приписывает кунауару источник шаманской власти. Таким образом, он заслуживает цитирования хотя бы ради оправдания задним числом применения нами в целях прояснения некоторых гайанских обычаев наблюдений, связанных с этим племенем:

*M<sub>245</sub>. Тукуна: происхождение шаманской власти.*

Двухлетняя девочка непрерывно плакала по ночам. Измученная мать выставила ее на улицу, и ребенок продолжал плакать в одиночестве. В конце концов явилась лягушка кунауару и унесла ее. Девчушка жила у лягушки, пока не превратилась в подростка; она научилась у своей покровительницы всем магическим искусствам — исцеляющим и убивающим.

Затем она вернулась к людям, еще не знавшим колдовства. Когда она совсем состарилась и не смогла себя обслуживать, то попросила девушек приготовить поесть. Но последние не любили ее и отказались. Ночью старуха завладела их ножными костями. Неспособные встать девушки увидели, как она ест костный мозг — единственную свою пищу.

Когда о преступлении стало известно, колдунье перерезали горло. Она собрала горстями льющуюся ручьями кровь и подула на нее; брызги взлетели к солнцу. Старуха сказала: «Пусть и душа войдет в тебя!» С тех пор душа жертвы проникает в тело убийцы (*Nim. 13. P.100*).

Мотивом плаксивого младенца (см. ниже, с.321) этот миф Тукуна отсылает к той группе, в которой двуутробка или лисица играют роль отводящего животного (СП, с.257, сн.100). Не поддающийся «социализации» плаксивый ребенок упорно сохраняет причастность природе, пробуждая похотливость животных той же ориентации: обожающих естественный продукт — мед, либо обожающих женщин или мужчин — сексуальные «продукты». Таким путем, начиная с лягушки, помешанной на юноше, но еще сильнее обожающей мед, мы могли бы дойти до девушки из Чако, обожавшей мед, — она своего рода лиса (иначе лис не мог бы пытаться перевоплотиться в нее); но это и девушка, обожаемая лисом. К подобной взаимности мы еще вернемся.

6. В версии Рота ( $M_{241}$ ) лягушка убивает ягуара, прихлопнув его утыканной колючками дверью, ведущей в обжитое ею дупло. Это действие напоминает то, что делали спрятавшиеся в полом дереве герои некоторых мифов Чако ради избавления от ягуара-каннибала: они просовывали пики через трещины в стволе, смертельно ранив людоеда ( $M_{246}$ ; *Campana. P.320*); или же, если перевернуть сюжет, ягуар вонзал когти в ствол, не мог вытащить их и оказывался беззащитным под ударами своих жертв (*Тоба: M\_{23}*). В обоих случаях речь идет о самке ягуара, в которую превратилась женщина-мужеубийца, тогда как самец ягуара из гайанского мифа предстал перед женщинами в облике убитого им мужа.

Упомянутые выше мифы Чако касаются происхождения табака, возникшего из сожженного трупа женщины-ягуара. Исходя из оппозиции меда и табака, шаг за шагом проследив цикл превращений, иллюстрируемых мифами о происхождении меда, мы обнаруживаем, что земля круглая: ведь уже оказавшись на значительном расстоянии от исходной точки, мы начинаем различать очертания, характерные, как мы знаем, для мифов о происхождении табака.

Это не все. Полое дерево, позволяющее в мифах Чако прятаться от ягуара, — */yuchan/ (Chorisia insignis)*, дерево из семейства шелковичных. В других мифах Чако ( $M_{208-209}$ ) лис также напарывается брюхом на колючки, усеивающие ствол */yuchan/*. Хотя в соответствии с источниками, которыми мы располагаем, кунауару, кажется, всегда выбирает в качестве жилища дерево другого вида (*Bodelschwingia macrophylla Klotzsch*) — липовое с ароматными цветами, чей ствол становится полым по достижении деревом определенных размеров (*Schomburgk. Vol.II. P.334*), все про-

исходит так, как будто миф Варрау одновременно воспроизводит физический аспект и семантическую функцию шелковичного дерева из Чако.

Предвосхищая ход повествования, считаем своевременным подчеркнуть, что шелковичные сыграют в нашем мифе определенную роль. После попыток соорудить пирогу из воска, потом из глины, перепробовав множество древесных эссенций, герой достигает цели, используя «*silk-cotton tree*» — шелковичное дерево (*Bombax ceiba*, *B. globosum*). Варрау, действительно, использовали эту древесину — недолговечную, но пригодную для сооружения огромных пирог, способных вместить 70-80 пассажиров (Roth 2. P.613). Зарисовка игры в веревочку напоминает своим видом мощное, приземистое дерево с узловатым стволом.

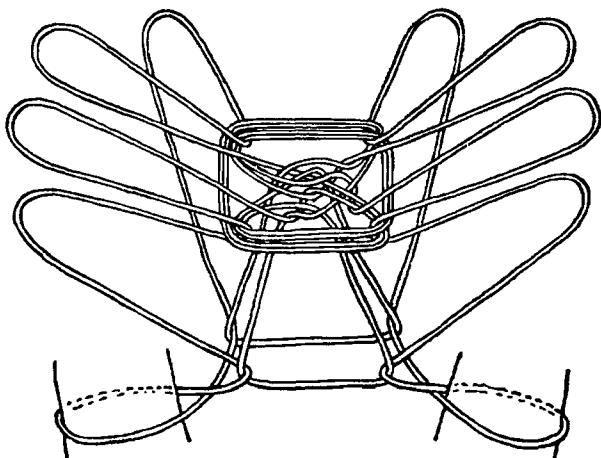


Рис.12. Шелковичное. Зарисовка игры в веревочку у индейцев Варрау. (По: Roth 2. P.533, fig.300).

Особенно примечательно, что мифология Чако отражает в плане воображаемого реальный аспект культуры некоторых гайанских индейцев. В мифе Матако ( $M_{246}$ ), на который мы уже ссылались, говорится о том, что народ, преследуемый ягуаром-каннибалом, укрылся в выдолбленном из ствола /yuchan/ ковчеге величиной с дом. Но если в данном случае в мифе Матако реальность Варрау воображается, эта реальность (и ее предлагаемое в  $M_{241}$  мифологическое происхождение) в свою очередь осуществляет инверсию описанной в мифах Чако изначальной функции *шелковицы*. Как мы напомнили выше, начиная эту дискуссию, которая будет продолжена в другой главе, в начале времен в полем стволе большого дерева /yuchan/ умещалась вся вода и рыба на свете. То есть вода находилась в дереве, тогда как техническая операция превращения ствола в пирогу порождает обратную ситуацию: ведь тогда дерево оказывается в воде. В этом случае мы вновь встречаемся с диалектикой содержащего и содержимого, внутреннего и



внешнего, чья сложность особенно отчетливо проявляется в ряде противоположностей (мифологическое и мифологическое, мифологическое и реальное, реальное и мифологическое), проиллюстрированных ролью шелковичных. Действительно, либо вода и рыба находятся в дереве, а люди — вне дерева; либо люди — внутри дерева, вода — вовне, а рыба — в воде. Образ жизни лягушки кунауару занимает промежуточное положение между этими крайними случаями: для нее, и только для нее «вся вода мира» (так как никакой другой она не пользуется) все еще находится в дереве. И если в  $M_{241}$  пироги из пчелиного воска и шелковичного дерева диаметрально противоположны, не означает ли это, что для пчелы, гомологичной лягушке-древеснице на оси сухого и влажного (см. выше, с.143), воск и мед заменяют воду внутри дерева и, таким образом, не могут замещать дерево в его соотношении с водой\*?

7. О флейте и стрелах, врученных Вау-ута ставшему подростком мальчику, нельзя сказать ничего особенного, кроме того, что это нормальные атрибуты его пола и возраста: стрелы — чтобы охотиться, флейта — для любви, так как этот инструмент предназначен для ухаживания за девушками. Тогда понятно, что слышавшие ее издали женщины заключают, что в доме находится незнакомый мужчина. Эпизод с выдрами ставит еще более сложные задачи.

То отвращение, которое внушает выдрам запах экскрементов Хабури, вызывает в памяти верование Тлинкитов на Аляске, между тем вовсе не являющихся соседями Варрау: «Сухопутная выдра, — говорят они, — не переносит запаха человеческих испражнений» (*Laguna*. P.188). Но ведь здесь не может идти речи о том же виде ввиду отдаленности обоих регионов и климатических различий. Выдры из  $M_{241}$ , коллективно появляющиеся в мифе, могут быть в связи с этим скорее *Lutra brasiliensis*, живущие стадами от 10 до 20 особей, чем *Lutra felina* (Ahlbrinck, art. «aware-puа») — более мелкий, живущий обособленно вид, которому древние мексиканцы приписывают пагубные намерения и силу как воплощение Тлалока: он всегда поджидает купальщиков и топит их (*Sahagun*. Part XII. P.68-70, art. «auitzotl»).

Тем не менее нельзя не сопоставить мексиканские и гайанские верования. К этому нас побуждает отрывок из Сэхэгунa: «Когда выдра

---

\* См.: Нож из пчелиного воска, подобие «жгучей, как огонь, воды» ( $M_{235}$ ) в: Goeje. P.127.

Главная оппозиция в  $M_{243}$  — между дающей течь костяной пирогой и пирогой из породы дерева /cachicamo/. В  $M_{244}$  — между протекающей пирогой из древесины «медового пирога» («sweet mouth wood») и пирогой из древесины /cachicamo/.

/Cachicamo/ (*Calophyllum callaba*) — каучуковое с мощным стволом (как у шелковичных), чья древесина считается не подверженной гниению. В версиях Вилберта Хабури опробует также древесину /peramancilla/, Варрау — /ohori/, /ohori/, то есть (*Roth* 2. P.82) *Symphonia* sp., *Moronobea* sp., — также каучукового, чья собираемая в огромных количествах и часто смешиваемая с пчелиным медом смола служила, кроме прочих целей, и для проконопачивания пирог, заделывания пробоин.

была недовольна тем, что никого не поймала, не утопила никого из нас — людишек, слышалось нечто вроде детского плача. Слышащий его говорил себе, что это, быть может, плачущий ребенок, брошенный младенец — кто знает? Разжалобившись, он шел на поиски и попадал в лапы топящего его /auitzotl/» (*Ibid.* P.69).

Этот плаксивый ребенок, ведущий себя как коварный соблазнитель, конечно, симметричен невыносимому крикуну, выведенному на сцену в  $M_{245}$  и других мифах. Кроме того, мексиканское верование находит любопытный отклик в американских регионах, где нами уже была отмечена поразительная общность мнений по поводу выдр. Индейцы Тагиш в британской Колумбии, близкие к Тлинкитам по языку и области проживания, соединяют в воспоминаниях золотую лихорадку Клондайка 1898 г. и миф, связанный с «Госпожой Богатством», являющейся также женщиной-лягушкой. Ночью можно иногда услышать, как у нее на руках плачет ребенок. Нужно отнять его и не отдавать матери, обрызгивая последнюю мочой, пока она не извергнет золото (*McClellan.* P.123). Тлинкиты и Цимшианы говорят в своих мифах о «Госпоже озера», вышедшей замуж за индейца, чья сестра получает «богатый наряд», обогащающий того, кто услышит плач ее младенца (*Boas* 2. P.746; см. *Swanton* 2. P.173-175, 366-367). Эти материнские сирены — выдры или лягушки, чьим голосом плачет ребенок, топят свои жертвы, подобно мексиканским выдрам, разделяя со своими гайанскими товарками отвращение к испражнениям. Вплоть до ассоциации с металлическими богатствами, имеющими свой эквивалент в Гайане: оказавшись застигнутой, «Госпожа воды» Араваков оставляет на берегу серебряный гребень, которым она причесывалась (*Roth* 1. P.242); в южнобразильских верованиях огненный змей Мбойтата обожает железные предметы (*Orico* 1. P.109).

В Гайане и амазонском регионе в целом водяные соблазнители мужского и женского пола охотно принимают облик китообразного, обычно бото, или амазонского белого дельфина (*Inia geoffrensis*). Согласно Бэйту (*Bates.* P.309), с бото было связано столько суеверий, что запрещено было убивать его (см. *Silva.* P.217, п.47). Верили в то, что это животное порой превращается в столь прекрасную женщину, что она затягивает молодых людей в воду. Если удастся соблазнить одного из них, она хватает его за талию и утягивает на дно. Согласно Чипайе ( $M_{247b}$ ), дельфины происходят от изменницы-жены и ее любовника; их превратил в дельфинов муж — когда-то в детстве с ним плохо обращались, — увидевший их слияние в продолжительном половом акте (*Nim.* 3. P.387-388). Более близкие к Варрау Пиапоко с нижнего Гуавиара, рукава Ориноко, верили в злых Духов, днем живших под водой, а ночью бродивших по суше «крича, как маленькие дети» (*Roth* 1. P.242).

Такая разновидность зоологического означающего тем более интересна, что сам дельфин колеблется между функцией соблазнителя и диаметрально противоположной функцией, выполняемой на пару с выдрой. В одном из эпизодов знаменитого мифа Бари (Араваки с Риу-Негру) о деяниях героя Порономинаре ( $M_{247}$ ) говорится о том, как дельфин

придал более скромные пропорции пенису героя, невероятно распухшему из-за укусов насекомого, поселившегося в вагине соблазнительной старой женщины (*Amorim*. P.135-138). А согласно мифу Мундуруку ( $M_{248}$ ), выдры оказывают ту же услугу индейцу, чей пенис во время соития удлинила лягушка (*Murphy I*. P.127). Судя по крику, фонетически транскрибируемому в мифе, это могла быть лягушка кунауару. В другом мифе Мундуруку ( $M_{255}$ ), который мы проанализируем ниже (с.182-183), говорится о том, что солнце и луна в роли хозяев рыбы довели мужчину, чей пенис оставался вялым несмотря на все стимуляции, до инфантильной стадии (*Murphy I*. P.83-85; *Kruse 3*. P.1000-1002).

Все происходит так, как будто  $M_{241}$  ограничивается объединением двух этих рассказов, придавая им метафорическое выражение: чтобы скорее превратить его в своего любовника, лягушка волшебным образом ускоряет рост младенца Хабури, то есть удлиняет его пенис. Затем выдрам придется «инфантилизировать» героя, возвращая ему забытое детство и возвращая его к более сыновним чувствам. Но выдры – тоже хозяева рыбы: согласно Шомбургку, процитированному Ротом (*Roth 2*. P.190), эти животные «обычно залезают в воду и таскают рыбу за рыбой к тому месту, где обычно едят. Они принимаются за еду только тогда, когда считают количество достаточным. Индейцы пользуются ситуацией: они сторожат места лова, терпеливо ждут и захватывают добычу, когда выдра возвращается в реку». Следовательно, испражняться в таком месте, как это делает Хабури, значит не только показать себя плохим рыбаком. Это также значит символически облегчиться в «котелок» животных: действие, реально осуществляемое героем у Сиавана или у своей «тети» ( $M_{243}$ ,  $M_{244}$ ).

Главное заключается в том, что, возможно, существует связь между описанной Шомбургком и прокомментированной Вилбертом (*Wilbert 2*. P.124) рыбной ловлей и способом объяснения одомашненного названия выдры: «Выдра – домашнее животное Духа воды; выдра является для Духа тем же, что собака – для человека». Ведь если бы благодаря согласованию всех этих указаний можно было согласиться с тем, что гайанские индейцы видят в выдре нечто вроде «собаки рыболова», оказалось бы чрезвычайно показательным, что в североамериканском мифе Одживе, почти слово в слово повторяющем историю Хабури (мы обсудим его в следующем томе), та же инфантилизирующая роль приписывается собаке.

Выводом из всего вышеизложенного является то, что, несмотря на разнообразие рассмотренных видов, некоторые связанные с выдрами верования сохраняются в наиболее отдаленных регионах Нового Света, от Аляски и Британской Колумбии до атлантического побережья на севере Америки, а на юге – через Мексику вплоть до гайанского региона. Эти верования, всегда приспособленные к местным видам, если даже не родам, вероятно, являются очень древними. Но эмпирические наблюдения, возможно, кое-где придали им жизненность. Идет ли речь о морских или сухопутных выдрах, поразительно, что не только мифы, но и натуралисты признают за этими животными нео-

бычайную деликатность нравов. Айхеринг замечает (art. «ariranha») по поводу крупной южноамериканской выдры (*Pteroneura brasiliensis*), что при еде она брезгает головой и костями наиболее крупных рыб. Существует и гайанский миф (M<sub>346</sub>), объясняющий, почему выдра отбрасывает крабы клешни. Что же касается выдры арктических морей, она характеризуется повышенной чуткостью слуха и неприятием любого, даже небольшого, загрязнения, нарушающего теплоизолирующие свойства ее меха (*Kenyon*).

Быть может, в этом следует искать источник чувствительности к запахам, приписываемой выдрам индейцами обеих Америк. Но даже если эта интерпретация будет подкреплена прогрессом этнологии животных, в плоскости мифов сохранит свою истинность эмпирически засвидетельствованная отрицательная связь между выдрами и нечистотами, включенная в самостоятельную функционирующий комплекс, переиначивающий связи между членами системы противоположностей, чье изучение свидетельствует о том единственном состоянии, привилегию создания которого позволяет себе мифологическое мышление.

В мифе Такана (M<sub>249</sub>) говорится о выдре, хозяйке рыбы, помогающей неудачливым рыбакам указанием на существование волшебного камня, спрятанного в зловонных экскрементах. Ради удачной рыбалки индейцам следует лизать этот камень и растирать им все *тело* (*Hassink-Hahn*. P.210-211). Людям, как будто не испытывающим отвращения к вонючим экскрементам выдры, противостоит в мифологии Такана подземный карликовый народ; у карликов нет ануса, они никогда не испражняются (питаются они исключительно жидкостями, особенно водой); они испытывают сильнейшее отвращение к первому посетившему их человеку, видя, как он справляет нужду (M<sub>250</sub>; *Hissink-Hahn*. P.353-354). Эти карлики без ануса — народ броненосцев, живущих под землей подобно тому, как выдры живут под водой. В других местах выдры являются объектом сходных верований. Когда-то, рассказывают Трумаи (M<sub>251</sub>), выдры были животными без ануса, испражнявшимися через рот (*Murphy-Quain*. P.74). Этот миф Ксингу отсылает к одному из мифов Бороро о происхождении табака (в ходе анализа одного и того же мифа на нашем горизонте во второй раз возникает проблема происхождения табака): мужчины, не выдыхавшие табачный дым (персонажи, *закупоренные* сверху, а не снизу), были превращены в выдр (M<sub>27</sub>, СП, с.103-104), животных с очень маленькими глазками, как уточняется в мифе, следовательно, также закупоренных и лишенных открытости внешнему миру.

Сводя теперь все эти сведения воедино, мы можем различить контуры систематики, где выдры занимают особое место в мифологическом ряду снизу или сверху, спереди или сзади проткнутых или закупоренных персонажей, чья позитивная или негативная немощь связана то с анусом или вагиной, то с глазами, ртом, ноздрями или ушами. Быть может потому, что некогда они были закупоренными и не знали функции испражнения, выдры M<sub>241</sub> явно не переносят человеческих экскрементов. Но из закупоренной выдра превращается в про-

ткнутую в мифе Вай-вай (M<sub>252</sub>), где первые на свете близнецы решают совокупиться с выдрой *per oculos*<sup>41</sup>. Возмущенное животное протестует, что оно не женщина, и приказывает братьям выловить женщин (тем самым конгруэнтных рыбам) с зубастыми вагинами; чтобы проникнуть в них, то есть чтобы их проткнуть, придется избавиться от зубов (Fock. P.42; см. *Derbyshire*. P.73-74). Закупоренная снизу у Трумаи, сверху — у Бороро, проткнутая сверху у Вай-вай, выдра становится благодаря четвертому преобразованию протыкающей, к тому же снизу, у Ябарана: «Наши информаторы вспоминали, что выдра ответственна за менструацию, но не могли объяснить, почему» (M<sub>253</sub>; *Wilbert* 8. p.145):

	Трумаи	Бороро	Вай-вай	Ябарана
закупоренный/проткнутый .....	+	+	—	—
агент/испытываемый .....	—	—	—	+
верх/низ .....	—	+	+	—
спереди/сзади .....	—	+	+	+

Нет никаких сомнений в том, что методическое исследование южноамериканской мифологии может выявить другие сочетания, а в тождественных сочетаниях позволить переопределить «верх» и «низ», «перед» и «зад» (см. СП, с.134). Например, миф Юпа (M<sub>254a</sub>) относится к прирученной рыболовом выдре, снабжающей его крупной рыбой. Но она отказывается ловить рыбу для женщин. *Раненная в голову* приемным отцом, она теряет много крови. Чтобы отомстить, она покидает людей и уводит за собой всю рыбу (*Wilbert* 7. P.880-881). Согласно мифу Като (M<sub>254b</sub>), бобер (?) *протыкает* мужчину и оплодотворяет его (*Rochereau*. P.100-101). Пока что достаточно того, что мы поставили проблему. Перейдем теперь к другой проблеме; мы также лишь наметим ее очертания.

Если информаторы Ябарана смутно припоминают, что в их мифах устанавливалась причинно-следственная связь между выдрой и женскими месячными, то у них сохранилось отчетливое воспоминание о рассказе, в котором брат-кровосмеситель, превратившийся вследствие этого в луну, несет ответственность за появление этой физиологической функции (M<sub>253</sub>; *Wilbert* 8. P.156). Можно было бы усмотреть здесь лишь противоречие между двумя традициями — местной и весьма распространенной в обеих Америках — если бы не существовало многочисленных доказательств того, что туземное мышление охотно сочетает в одинаковом положении выдру и луну. Мы уже сравнили (с.169) эпизод с выдрами из мифа о Хабури и многие мифы Мундуруку, на которых следует теперь остановиться. В M<sub>248</sub> охотника соблазняет лягушка кунауару, превратившаяся в красивую молодую женщину; в момент оргазма она снова принимает вид земноводного и удлиняет зажатый в ее вагине пенис любовника. Когда она наконец освобождает несчастного, последний обращается с мольбой к выдрам, которые под предлогом лечения навязывают ему противоположную несообразность: они уменьшают его пенис до смехотворных размеров. Мы до-

казали, что эта история в прямом смысле выражает то, что в  $M_{241}$  передается в переносном смысле: с одной стороны, старая лягушка наделяет Хабури членом и аппетитами, несоизмеримыми с его подлинным возрастом; с другой стороны, выдры исправляют положение и заходят еще дальше, когда вызывают в сознании героя его раннее детство в ходе того, что может быть названо первым в истории психоаналитическим курсом лечения...\*

Итак, коротко упомянутый нами миф Мундуруку весьма эксплицитен во всех этих отношениях:

*$M_{255}$  Мундуруку: происхождение летнего и зимнего солнца.*

Индеец по имени Каруэтаруйбен был так уродлив, что жена отклоняла его притязания и изменяла ему. Однажды после коллективной рыбалки он остался на берегу один и с грустью задумался о своей судьбе. Появились Солнце и его супруга, Луна. Они были очень волосатые, голосом походили на тапира. Одиноким индеец увидел, что они бросают в реку рыбы головы и кости; рыбы тут же оживали.

Оба божества попросили Каруэтаруйбена рассказать им свою историю. Чтобы убедиться в его правдивости, Солнце приказал жене соблазнить его; К. был не только уродливым, но и бессильным, его пенис оставался безнадежно мягким... Тогда Солнце волшебным превратил К. в эмбрион, поместив его в матку жены. Три дня спустя она родила мальчика; Солнце вырастил его, сделав очень красивым. После окончания операции он подарил ему корзину, полную рыбы, и велел возвращаться в деревню, жениться на другой женщине, бросив ту, которая обманывала его.

У жены героя был красивый брат по имени Уакурампе. Он был поражен преобразованием свояка и не мог успокоиться, пока не узнал его тайну, чтобы подражать ему. Но когда Луна попыталась соблазнить его, у У. была с ней нормальная связь. В наказание Солнце сделал его во втором рождении уродливым и горбатым [или, по другой версии, изуродовал его, удлинив нос, уши «и другие части тела»]. Потом послал его назад к жене, не дав рыбы. В разных версиях жене пришлось приспособиться к этому гадкому мужу, либо она не приняла его. «Ты сам виноват, сыграл Каруэтаруйбен на флейте, ты слишком интересовался вагиной своей матери...»

Оба героя стали, соответственно, сияющим солнцем сухого сезона и тусклым, угрюмым солнцем сезона дождей (*Kruse* 3. P.1000-1002; *Murphy* 1. P.83-86).

Этот миф (мы остановились лишь на аспектах, непосредственно связанных с нашим исследованием, к другим еще вернемся позже) вызывает ряд замечаний. Во-первых, солнце и луна предстают волосатыми хозяевами рыбной ловли, конгруэнтными в этом отношении выдрам, почитающими, как и они, рыбы головы и кости — выдры не

---

\* Не будем забывать о дидактической роли бурдюка при инициации шамана на другом конце Нового Света, проиллюстрированной общностью языков человека и животного, изображенной на многих погремушках Хайда.

едят их, солнце и луна оживляют. Во-вторых, они узнают героя не по запаху экскрементов, как в случае с Хабури, но благодаря другому физиологическому неудобству: бессилию, засвидетельствованному по-прежнему маленьким и мягким, несмотря на все попытки, пенисом. Таким образом, по сравнению с  $M_{241}$  мы видим здесь двойную модификацию органического кода: в анатомической категории низа предшествующее замещает последующее, репродуктивные функции вытесняют элиминирующие; с другой стороны, при сравнении на этот раз  $M_{255}$  с  $M_{248}$  отмечается примечательная двойная инверсия. В  $M_{248}$  чересчур удлиненный лягушкой пенис превращается выдрами в слишком короткий, тогда как в  $M_{255}$  пенис, остающийся коротким в присутствии так называемой любовницы, вскоре превращающейся в мать (в противоположность лягушке  $M_{241}$  — так называемой матери, вскоре превращающейся в любовницу), закономерно удлинится солнцем в отличие от того, что произойдет со вторым героем того же мифа, чей сначала достаточно длинный пенис станет слишком длинным в конце (по крайней мере, это предполагается в процитированном выше тексте из версии Крузе)\*. Вышеизложенные соображения более четко выявлены в представленной ниже таблице.

Однородность группы подтверждается и именами героя  $M_{255}$ . Каруэтаруйбен означает «самец красного ара с налитыми кровью глазами», но героя зовут также Бекит-таре-бе, «быстро растущий ребенок мужского пола» (*Kruse 3. P.1001*) из-за волшебного роста, что создает дополнительную связь с Хабури.

ПЕРЕНОСНЫЙ СМЫСЛ: $M_{241}$ .....		длинный пенис	(лягушка) ← (выдры)	короткий пенис
ПРЯМОЙ СМЫСЛ	$M_{248}$ ....	(лягушка) слишком длинный пенис		(выдры) слишком короткий пенис
	$M_{255}$ ....	(Солнце) длинный пенис	(Луна) короткий пенис	
		(Солнце) слишком длинный пенис ←	(Луна) длинный пенис	

\* Интересно было бы выяснить, не позволяет ли миф Мундуруку выявить в воображаемом пантеоне древних Майя явную противоположность между молодым, прекрасным солнечным богом и старым, уродливым, длинноносым старым богом.

Известный во многих вариантах восточно-болливийский миф явно относится к той же группе:

*M<sub>256</sub> Такана: любовник луны.*

Каждую ночь обворовывали хлопковую плантацию одной женщины. Ее муж застиг воровок: это были две небесные сестры, луна и утренняя звезда.

Мужчина влюбился в первую, очень красивую; но она отвергла его, посоветовав лучше заняться сестрой. Наконец она уступила, но посоветовала мужчине, прежде чем переспать с ней, сплести большую корзину. Во время соития пенис мужчины невероятно удлинился. Он стал таким большим, что его обладателю пришлось положить его в корзину, где член свернулся наподобие змеи и даже вылез наружу.

С такой поклажей мужчина вернулся в деревню и рассказал, что с ним произошло. Ночью его пенис вылез из корзины и стал скакать в поисках женщины, с которой совокуплялся. Все очень испугались, а один индеец, чья дочь была атакована, стал на страже. Когда он увидел проникающий в хижину пенис, он отрезал конец, превратившийся в змею. Мужчина с длинным пенисом умер, а змея стала матерью термитов, которые свистят и по сей день. В других версиях пенис отрезается своим владельцем, луной или атакованными женщинами (*Hissink-Hahn*. P.81-83).

Итак, между парой *выдра/лягушка* и другими гомологическими парами — *солнце/луна*, *летнее солнце/зимнее солнце* (в  $M_{255}$ , где луна, впрочем, является женой последнего), *утренняя звезда/луна* (в  $M_{256}$ ) и т.д. существует соотношение корелляции и оппозиции.

\* \* \*

Рассмотрим теперь этот вопрос под другим углом зрения. Как мы помним, в  $M_{241}$  герой готовится к побегу, изобретая пирогу. Первые построенные им суда украдены утками, в то время еще не умевшими плавать, и обретающие это искусство как раз используя — можно сказать, совпадая с ними — сделанные Хабури пироги. Но в Чако известны мифы, чьи действующие лица — с одной стороны, утки, с другой — солнце и луна; в них также присутствует мотив персонажа, обнаруженного по запаху экскрементов. Эти мифы в трех разных отношениях воспроизводят рассмотренный нами выше гайано-амазонский миф:

*M<sub>257</sub> Матако: происхождение нятен на луне.*

Солнце охотился на уток. Превратившись в снабженную сеть утку, он нырял в лагуне и выуживал птиц. Каждый раз, поймав утку, Солнце незаметно для других уток убивал ее. Когда он закончил, то раздал уток жителям деревни, а своему другу луне дал старую птицу. Недовольная этим, Луна решила охотиться сама, применяя ту же технику, что и Солнце. Но утки тем временем стали недоверчивыми. Они справили нужду и вынудили прикинувшуюся уткой Луну последовать их примеру. В отличие от ути-



ных, лунные экскременты были очень вонючими. Птицы узнали Луну и скопом накинудись на нее. Они поцарапали, ободрали ей тело, так что их жертва была почти выпотрошена. Пятна на Луне — это оставшиеся у нее на животе синие шрамы от утиных когтей (*Métraux* 3. P.14-15).

Метро (*Métraux* 5. P.141-143) цитирует два варианта этого мифа, в одном из которых, мифе Чамакоко, уток заменяют «страусы» (*Rhea*); во втором, происходящем от Тоба, луна заменяется лисом-обманщиком. Несмотря на различия, все эти мифы образуют группу, чью основу можно определить не в ущерб сложности. Некоторые мифы свидетельствуют о происхождении пятен на луне и самой луны — небесного тела, которое, особенно в мужской ипостаси, ответственно за менструацию в натурфилософии американских индейцев. Другие мифы также касаются физиологического процесса, состоящего в удлинении или укорачивании пениса, воспринимаемого в прямом или переносном смысле и тоже ассоциируемого с луной, рассмотренной на этот раз в женском аспекте.

Итак, речь всегда идет о событии, определяемом по отношению к физиологической зрелости, касающейся то женского, то мужского пола. В последнем случае в мифах описывается ее лицевая сторона или изнанка. Бессильный или наделенный слишком коротким пенисом мужчина символически находится в детстве или возвращается к нему. А когда он слишком явно или быстро уходит из детства, злоупотребление уходом выражается либо в слишком длинном пенисе, либо в (слишком) вонючих экскрементах. Что тут еще скажешь, кроме того, что вонючие экскременты\* у мужчин соответствуют феномену того же типа, обычно иллюстрируемому у женщин месячными?

Если эта гипотеза верна, из нее следует, что Хабури, герой М<sup>241</sup>, проходит от рождения до созревания цикл, противоположный девичьему. Патологически взрослый, он будет возвращен выдрами в нормальное детство, тогда как девочка обязана достижением нормальной

---

\* Многие можно сказать о семантике экскрементов. Вильямсон (*Williamson*. P.280-281) выявил в памятных страницах присутствующую в сознании Мафулу из Новой Гвинеи оппозицию между кухонными отбросами и экскрементами. Инверсия полюсов этой оппозиции происходит в зависимости от того, является ли лицо, о котором идет речь, взрослым или совсем маленьким ребенком. Взрослые не обращают внимания на свои экскременты, но непригодные в пищу кухонные отходы должны тщательно храниться, чтобы ими не завладел колдун; потом их бросают в воду, чтобы обезвредить. Если речь идет о маленьких детях, все происходит наоборот: не обращают внимания на несъедобные отходы от предназначенной для них еды, но их экскременты старательно собираются и прячутся в надежном месте. Недавние наблюдения выявили специальные здания, где индейцы с гор Новой Гвинеи хранят детские экскременты (*Aufenanger*). Следовательно, дело обстоит так, как будто по ту и по сю сторону усваиваемой пищи отходы являются составной частью потребителя, но в зависимости от возраста — *ante* или *post factum*<sup>42</sup>. Таким образом, мы возвращаемся к нашей интерпретации некоторых обычаев Пенан из Борнео, види-

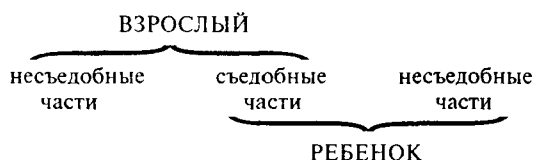
зрелости вмешательству луны; но зрелость означает приход месячных с присущим им патологическим характером, так как туземное мышление считает менструальную кровь отбросами и ядом. Такое регрессивное развитие мифа подтверждает тот признак, который мы изначально нашли во всех мифах одной группы и проверим теперь другим способом.

Действительно, мы еще не занимались утками. Эти птицы занимают особо важное место в мифах Северной Америки, и для достижения цели следует строить их систему с опорой на мифологию обоих полушарий. На данном этапе нашего исследования это было бы преждевременным, и мы ограничимся представлением соображений двух порядков исключительно в южноамериканском контексте.

В первую очередь  $M_{241}$  превращает героя, пользующегося покровительством лягушки, в распорядителя по воле одного из секторов животного царства. Каждый тип изобретенной им пироги крадут утки определенного вида, обретающие при ее присвоении плавучесть и собственные отличительные признаки. Тогда понятна прямая родственная связь между  $M_{241}$  и  $M_{238}$ , где другой охотник, также подопечный лягушки, становится невольным организатором животного царства — на этот раз в его целостности. От системы животных  $M_{238}$  иерархически выстроенной в соответствии с размерами и семейством, в  $M_{241}$  осуществляется переход к особому семейству животных, подразделяемому на виды. Следовательно, от мифа к мифу таксономические амбиции обедняются и мельчают. Остается понять, почему и как.

Та зоологическая естественная организация, к которой приводит  $M_{238}$ , вытекает из культурной несостоятельности: она бы никогда не возникла, если бы герой не был незадачливым охотником. В  $M_{241}$ , напротив, она является результатом культурного завоевания — навигаци-

мо, полагавших, что пища маленького ребенка — составная часть его личности (L.-S. 9. P.262-264. примечание):



Некоторые сведения наводят на мысль о том, что южноамериканские индейцы мыслят оппозицию того же типа, смещая ее от ребенка к умирающему, симметричному «рождающемуся» по отношению к взрослому в расцвете лет. Боливийские Сириано собирают в корзину рвоту и экскременты тяжелых больных на протяжении всей агонии. После похорон покойника корзина опустошается рядом с могилой (Holmberg. P.88). Возможно, Ямамади, живущие между реками Пурус и Юруа, следовали противоположной практике, строя нечто вроде перил от хижины до леса: быть может, дорогу душ, но возможно, и как помощь больному, чтобы он мог выползти наружу или справиться нужду (Ehrenreich. P.109).

онного искусства, чье изобретение привело к тому, что утки смогли слиться с техническими объектами — пирогами, которым они обязаны своим современным видом. Эта концепция предполагает, что по своему происхождению утки не являются частью животного царства. Производные культурных творений, они свидетельствуют в лоне природы о локальном регрессе культуры.

Нас заподозрят в том, что мы обращаемся к одному-единственно-му мифу. Но та же теория встречается в мифе Тупи с нижней Амазонки (M<sub>326a</sub>), который мы кратко перескажем и обсудим ниже. Пока что в нем достаточно выделить причину: вследствие нарушения запрета вещи превратились в животных — корзина породила ягуара, рыболов в пироге превратился в утку, «из головы рыбака возникли голова и клюв, из пироги — тело, а из весел — лапки» (*Couto de Magalhães*. P.233).

Как рассказывают Каража (M<sub>326b</sub>), Демиург Каначивуэ дал утке глиняную пирогу в обмен на тот металлический корабль с мотором, который уступила ему птица (*Baldus* 5. P.33). В мифе Вапидиана о потопе (M<sub>115</sub>) превратившийся в пирогу утиный клюв позволяет семье удержаться на воде (*Ogilvie*. P.66).

Кроме того, миф Таулипанг (M<sub>326c</sub>) превращает мужчину в утку после потери им волшебных орудий, которые сами обрабатывали землю (*self-working agricultural implements*). Если бы двоюродные братья не были повинны в потере волшебных орудий, людям не пришлось бы тяжело работать в поле (*K.-G.* 1. P.124-128). Очевиден параллелизм с M<sub>241</sub>: в первом случае герой производит уток, затем исчезает вместе с искусствами, порожденными цивилизацией; во втором герой становится уткой, когда исчезают искусства, порожденные «суперцивилизацией» — как мы увидим, этот термин прекрасно характеризует искусства, в которых Хабури отказывает индейцам, так как это искусства

---

В Америке к проблеме семантики экскрементов следует подходить, учитывая противоположность между северными мифами о чудесном младенце, способном есть собственные экскременты, и южными версиями, где не менее чудесный младенец питается менструальной кровью (*catio*, in: *Rochereau*. P.100). С другой стороны, если экскременты трудноотделимы от тела ребенка, то же относится и к шуму: в терминах акустического кода тему резюмированных выше мифов (с.173) задает невыносимый детский плач, соответствующий в плане обонятельного кода дурно пахнущим экскрементам. Таким образом, они взаимозаменяемы в силу уже доказанной в «Сыром и приготовленном» фундаментальной конгруэнтности шума и вони; нам еще предстоят случаи обратиться к ней.

Такое сопоставление дает дополнительные сведения о семантической позиции выдры: за то, что лже-взрослый уничтожает вонючие экскременты, выдра отсылает его к матери; за то, что «лже»-ребенок (он беспричинно плачет) пронзительно кричит, лягушка, двутробрка или лиса отнимают его у матери. Мы уже знаем из M<sub>241</sub>, что выдра и лягушка диаметрально противоположны друг другу, и предыдущее замечание позволяет обобщить это соотношение. Для продолжения анализа следует сравнить выдру с другими животными (чаще всего птицами), как в Южной, так и в Северной Америке открывающими истинное происхождение ребенка, оказавшегося вдали от родных, воспитанного сверхъестественными существами, выдающими себя за его родителей.

Белых\*. Итак, сопоставление этих мифов доказывает, что в двух первых мифах утки являются образом переродившихся в животных\*\* пирог не случайно, не вследствие каприза рассказчика. Одновременно мы поймем, что в мифе о регрессивном развитии, на котором мы часто настаивали, роль героя как распорядителя творения сводится к ограниченной области — той, в которой, согласно туземным идеям, творение имеет именно регрессивный характер. То, что регресс происходит от культуры к природе, ставит другую проблему, решение которой мы дадим, как только покончим с утками.

Действительно, если с точки зрения культуры утки конгруэнтны пирогам, в природном порядке они коррелируют с рыбами и противопоставляются им. Последние плавают под водой, тогда как в обсуждаемых мифах объясняется, почему утки в качестве экс-пирог плавают на поверхности воды. Предстающие в мифах Мундуруку рыболовами, солнце и луна в мифах Чако — ловцы уток. Это ловцы, а не охотники, так как в мифах описывается техника: уток ловят сетями персонаж, принявший их облик и плавающий среди них. Более того, эта ловля происходит сверху вниз: пойманных птиц тянет ко дну, тогда как рыбная ловля, особенно применяемая выдры, происходит снизу вверх: вытаскивая рыбу из воды, ее складывают на берегу.

В  $M_{241}$  Хабури описывается исключительно как охотник на птиц. Когда он в первый раз промахивается, то садится на корточки и оставляет экскременты там, где едят выдры. Таким образом, рыбная «антиловля», производящая экскременты вместо продуктов, происходит сверху вниз, подобно ловле уток, а не снизу вверх. Она обидна для выдр, поскольку последние — рыболовы.

Итак, важно узнать, существует ли термин, поддерживающий с рыбами связь, коррелятивную связи между утками и пирогами. Его дает нам уже упомянутый миф ( $M_{252}$ ) — как раз благодаря выдре. Когда не знающие женщин близнецы решили удовлетворить свой сексуальный аппетит, воспользовавшись глазами выдры, та объяснила им, что она — не женщина; женщины же находятся в воде, откуда их должны выудить культурные герои. То, что первые женщины были рыбами, либо, поссорившись с мужьями, решили превратиться в рыб, — темы, проиллюстрированные столь многочисленными мифами, что перечислять их не обязательно. Подобно тому, как утки являются экс-пирогами, женщины — экс-рыбы. Если первые знаменуют регресс от культуры к природе, то вторые — прогресс от природы к культуре; вместе с тем зазор между двумя царствами в обоих случаях очень мал.

---

\* О новом преобразовании мотива самостоятельно работающих за своего хозяина сельскохозяйственных орудий в мотив бунта вещей — отрицательно-го предела упорядочивающей роли луны, см.: СП, с.284, сн.116.

\*\* Отождествление уток с пирогами встречается в Северной Америке у Ирокезов и индейцев группы Вабанаки.

Этим объясняется то, что питающиеся рыбой выдры поддерживают с женщинами связи, отмеченные печатью двусмысленности, неясности. В мифе Бороро ( $M_{21}$ ) выдры становятся сообщниками женщин в противоборстве с мужьями: они поставляют им рыбу при условии, что женщины уступят их желаниям. В уже кратко пересказанном мифе Юпа ( $M_{254a}$ ) уточняется, что выдра ловила рыбу усыновившему ее индейцу, но не хотела оказывать эту услугу женщинам. Итак, выдры везде являются мужчинами или находятся на стороне мужчин; отсюда возмущение выдры из мифа Вай-вай, когда два простака решили воспользоваться ею как женщиной. К тому же они берутся за дело не с той стороны.

Как мы видели, изобретающий пирогу Хабури дифференцирует виды уток. Таким образом, посредством обратного действия он отчасти упорядочивает природу. Но он одновременно вносит решающий вклад в культуру; может показаться, что тем самым опровергается регрессивный характер мифа. Старые версии Бретта позволяли выйти из этого затруднения. В транскрипции этого автора Хабури зовут Аборе, его представляют как «отца изобретений». Если бы ему не пришлось сбежать от старой жены, индейцы воспользовались бы многими другими плодами его изобретательности, например тканой одеждой. В указанном Ротом варианте дело доходит до того, что бегство героя завершается в стране Белых (как говорится в  $M_{244}$  на острове Тринидад), также обязанных ему своими искусствами (*Roth 1. P.125*). Если бы пришлось отождествить Хабури или Аборе Варрау с богом, называемым древними Араваками Алубури или Хубуири, следовало бы придать значение того же плана замечанию Шомбургка о том, что «этот персонаж не проявлял особого интереса к людям» (*Ibid. P.120*). Действительно, за исключением навигации — единственно усвоенного туземцами искусства, порожденного цивилизацией, — речь идет об утрате культуры либо о сравнительно более высокой культуре.

Итак, версии Бретта ( $M_{258}$ ), во всех отношениях более бедные, чем версии Рота и Вилберта, представляют большой интерес в том плане, что они определенным образом пересекаются с группой гайанских мифов и мифов Же, чья героиня, как и в Чако, — девушка, обожавшая мед. Аборе был женат на старой лягушке Вовта, принявшей женский облик, чтобы обладать им, когда он был еще совсем ребенком. Она постоянно посылала его за медом, который страстно любила. Потеряв терпение, он в конце концов избавился от Вовта, заточив ее в дупле. После чего скрылся на тайком построенной восковой пироге. Его уход лишил индейцев и многих других изобретений (*Brett 1. P.394-395; 2. P.76-83*).

Подходя к концу этой чересчур длинной вариации, следует отметить, что две ее взаимосвязанные части (проиллюстрированные соответственно  $M_{237}$ - $M_{239}$  и  $M_{241}$ - $M_{258}$ ) являются заслуживающим специального изучения преобразованием важного мифа Каража ( $M_{177}$ ), где незадочливые охотники становятся добычей обезьян гуариба; исключе-

ние составляет младший брат с изъязвленным телом, от которого отказывается мать (см. М<sub>245</sub>) — дедушка кормит его отбросами. Вылеченный змеей, он добивается покровительства лягушки в обмен на мнимые ласки и становится чудесным охотником благодаря подаренным лягушкой дротикам — по одному для каждого типа пищи; их сила увеличивается благодаря мази, являющейся инверсией охотничьей отравы. Хотя герой запретил дотрагиваться до его волшебного оружия, один из зятьев завладел медовым дротиком (сбор меда относится здесь к охоте, в отличие от мифа Офайе М<sub>192</sub>, относящего его к сельскому хозяйству); его неловкость спровоцировала появление уничтожившего всю деревню чудовища (*Ehrenreich*. Р.84-86). Мы обсудим этот миф в другом контексте, в связи с другими версиями (см. ниже, с.336).

# Вариации 4, 5, 6

## d) Четвертая вариация:

[O ⇒ O] ↔ [лягушка ⇒ ягуар]

Нам известны теперь личность и нравы лягушки-древесницы кунауару. Нам предстоит все же узнать, что, согласно Тупи из долины Амазонки, эта лягушка может превратиться в ягуара /*yawarété cunawarú*/ (*Tastevin 2*, art. «*cunawarú*»). Те же верования разделяют и другие племена (*Surára in: Becher 1*. P.114-115). Гайанские Уаяна называют мифологического ягуара – у Тупи он синий, в Гайане – черный (см.  $M_{238}$ ) – /*Kunawaru-imö*/ «Большим Кунауару» (*Goeje*. P.48).

Мифы позволяют провести поэтапный анализ этого превращения.

### $M_{259}$ Варрау: деревянная невеста.

У Нахакобони, чье имя означает «тот, кто много ест», не было дочери. Состарившись, он стал беспокоиться. Без дочери нет и зятя; кто же позаботится о нем? Тогда он вырезал фигуру дочери из ствола сливового дерева; благодаря его мастерству молодая женщина получилась необыкновенно красивой, и все животные стали за ней ухаживать. Старик поочередно выпроваживал их, но когда появился Яр – Солнце – Нахакобони подумал, что такого зятя стоит испытать.

Итак, он давал ему разные задания; мы не будем останавливаться на их подробностях, кроме одной, где происходит инверсия волшебной техники охоты, которой учила лягушка в  $M_{238}$ : ведь герой здесь попадет в цель несмотря на приказ целиться выше цели (см. выше, с.145-146). Как бы то ни было, Солнце достойно выходит из положения и получает в жены прекрасную Узи-диу – дословно: английское «*seed-tree*»). Но когда он захотел доказать ей свою любовь, выяснилось, что это невозможно, так как, вырезая девушку, ее создатель забыл о существенной детали, которую теперь не в силах добавить. Яр советуется с птицей бунниа; та обещает помочь, даст девушке в руки, позволяет ласкать себя и пользуется благоприятным случаем, чтобы проткнуть недостающее отверстие, из которого придется затем извлечь находившуюся там змею. Счастью молодых людей теперь ничто не препятствует.

Тестя очень раздражало то, что зять позволил себе критиковать его произведение, и обратился к птице бунна, чтобы поправить дело. Он терпеливо дожидался часа отмщения. Когда наступило время посадок, он неоднократно уничтожал при помощи колдовства труд своего зятя; но последнему удалось вырастить урожай с помощью Духа. Закочив, несмотря на злодеяния старика, строительство хижины для тестя, он смог наконец посвятить себя собственному очагу, и они с женой долго жили совершенно счастливо.

Однажды Яр решил отправиться путешествовать на запад. Так как Узи-диу была беременна, он посоветовал ей совершать небольшие переходы. Ей нужно будет просто идти по его следам, все время держась правее; впрочем, во избежание путаницы он разбрасывал перья по тропинкам, ведущим влево. Поначалу все шло хорошо, но дойдя до того места, где перья сдуло ветром, женщина засомневалась. Тогда ребенок, которого она носила в животе, заговорил, указав ей путь; он также попросил ее нарвать цветов. Когда женщина наклонилась, ее ниже талии ужалila оса. Она хотела убить ее, промахнулась и ударила себя. Ребенок, которого она носила в животе, решил, что удар предназначался ему. Обидевшись, он перестал указывать матери путь, и она окончательно заблудилась. Наконец она дошла до большой хижины, чьей единственной обитательницей была Наниобо (так звали большую лягушку), представшую перед ней в облике очень старой и очень толстой женщины. Дав путешественнице подкрепиться, лягушка попросила избавить ее от вшей, не давая при этом паразитов зубами — они были ядовитыми. Падая от усталости, молодая женщина забыла о совете и поступила как обычно. Она тут же упала замертво.

Лягушка вскрыла труп и извлекла не одного, но двух прекрасных мальчиков, Макунайма и Пйа; она нежно воспитывала их. Дети выросли, стали охотиться на птиц, потом — на рыб (гарпуня их) и крупную дичь. «Но не забывайте, — говорила им лягушка, — сушить рыбу на солнце, а не на огне». Однако она посылала их за хворостом; когда они возвращались, рыба уже всегда была приготовлена. На самом деле лягушка изрыгала пламя и снова глотала его до возвращения братьев, так что последние никогда не видели огня. Снедаемый любопытством, один из братьев превратился в ящерицу и выследил старуху. Он увидел, как она изрыгает огонь и извлекает из горла белое вещество, похожее на крахмал *Mimusops balata*. Из отвращения к таким поступкам братья решили убить свою приемную мать. Раскорчевав поле, они привязали ее к стоявшему посреди поля дереву, разложили вокруг него костер и подожгли его. Пока старуха горела, огонь перебросился с ее тела на охапки хвороста из древесины /hima-heru/ (*Gualtheria uregon*? Ср. Roth 2. P.70); теперь можно добывать из нее огонь посредством трения (Roth 1. P.130-133).

Вилберт предлагает краткую версию этого мифа (M<sub>260</sub>), сведенную к эпизоду с вырезанной из дерева женщиной, дочерью Нахакобони, чью девственную плеву поочередно пытаются сломать многочисленные птицы. Некоторым это не удается из-за твердости древесины; на память об этой попытке у них остается крючковатый или сломанный



клюв. Другой птице это удастся, и кровь молодой женщины наполняет котелок, в котором многие виды птиц обмазываются сначала красной, потом белой, затем — черной кровью. Так они обретаю разнообразное оперение. Последней является «птица-урод», вот почему у нее черные перья (*Wilbert 9. P.130-131*).

Несколько замечаний по поводу этого варианта. Мотив вырезанной из древесного ствола невесты повторяется в весьма отдаленных регионах континента: от Аляски у Тлинкитов ( $M_{261}$ , где женщина — немая, то есть заткнута сверху, а не снизу; см. *Swanton 2. P.181-182*)\* до Боливии, где является объектом мифа Такана ( $M_{262}$ ), заканчивающегося драматически: одержимая дьяволом кукла утаскивает своего человеческого мужа в потусторонний мир (*Hissink-Hahn. P.515*). Он вновь появляется у самих Варрау ( $M_{263a,b}$ ) в виде истории молодого холостяка, вырезающего женщину из ствола пальмы *Mauritia*. Она представляет ему пищу, которую он считает отбросами, но его товарищи находят статую и уничтожают ее ударами топора (*Wilbert 9. P.127-129*). Упомянутый в этих последних мифах древесный сок отсылает, разумеется, к «деревянному мужу», о котором идет речь в начале  $M_{241}$ , устанавливая, таким образом, изначальную связь с другими мифами этой группы.

При этом возникает, по крайней мере в семантическом плане, аналогия между «птицей-уродом»  $M_{260}$  и /*bunia*/  $M_{259}$ , обычно известной под названием «воющей птицы» (*Opistho comus, Ostinops sp., Roth 1. P.131, 371*). Положение этой птицы в мифах обсуждалось в другом месте (СП, с.177-178, 195, 255, сн.98), мы не будем к этому возвращаться. Зато отметим, каким образом введенная в  $M_{259}$  тема птицы развивается в  $M_{260}$  таким образом, что версия Вилберта предстает в качестве мифа о дифференциации птиц по видам, расширяя, таким образом, эпизод  $M_{241}$ , посвященный дифференциации уток. Наконец, версия Вилберта примыкает к группе мифов о происхождении цвета птиц (особенно  $M_{172}$ , где птица, прилетевшая последней — баклан, — также становится черной); в «Сыром и приготовленном» мы доказали, что она могла возникнуть путем преобразования мифов о происхождении охотничьей или рыболовецкой отравы. Мы находим здесь ту же основу, порожденную, однако, рядом преобразований, чьей исходной точкой являются мифы о происхождении меда. Из этого следует, что, как показывает опыт, в туземном мышлении должна существовать гомология между медом и отравой, так как южноамериканские виды меда порой ядовиты. В собственно мифологическом плане природа соотношения будет раскрыта ниже.

---

\* Мы ссылаемся на Тлинкитов лишь в качестве примера. Ради тех целей, которые окончательно прояснятся в четвертом томе этой серии (если он когда-нибудь будет написан), мы уже сейчас хотим привлечь внимание к особому сходству мифов тропической Америки с мифами тихоокеанского побережья Северной Америки. Но в действительности мотив оживающей статуи или картины спорадически распространен в Северной Америке — от Эскимосов с Берингова пролива до Микмаков и Ирокезов, через равнины на юг, вплоть до Пуэбло.

Следует также сравнить версию Вилберта с уже рассмотренным мифом Чако (M<sub>175</sub>; СП, с.290-293), следующим на удивление параллельным путем: ведь в этом мифе птицы обретают различное оперение в результате вскрытия тела обманщика, из которого льются сначала кровь, потом — нечистоты. Как и в версии Вилберта, эти нечистоты пачкают черным перья уродливой птицы, в данном случае ворона.

Такой параллелизм был бы непонятен, если бы не отражал гомологию между разорителем Тоба или лисом Матако и деревянной невестой гайанского мифа. Введение этой гомологии возможно лишь посредством девушки, обожавшей мед, по поводу которой мы неоднократно указывали (и окончательно докажем), что она сама — гомология лиса или обманщика. Следовательно, деревянная невеста является преобразованием девушки, обожавшей мед. Остается объяснить, как и почему. Пока что стоит ввести другие варианты гайанского мифа, без которых рассматривать проблемы по существу представляется затруднительным.

*M<sub>264</sub>: Карибы: лягушка, мать ягуара.*

Жила-была женщина, беременная близнецами Пйа и Макунайма. Еще до рождения они захотели пойти к своему отцу Солнцу и попросили мать идти по дороге, ведущей на запад. Они взялись направлять ее, но нужно было, чтобы она рвала для них красивые цветы. Женщина то и дело срывала их. Она споткнулась о препятствие, упала и ушиблась; она обвинила в этом своих детей. Обидевшись, последние перестали указывать ей путь. Женщина заблудилась, выбилась из сил; она добралась до хижины Коно(бо)-ару, предвещающей дождь лягушки; ее сына ягуара боялись из-за его жестокости.

Лягушка сжалилась над женщиной и спрятала ее в кувшин из-под пива. Но ягуар учуял человечину, обнаружил женщину и убил ее. При разделке трупа он нашел близнецов и отдал их матери. Сначала их укутали хлопком; они быстро выросли, за месяц став взрослыми. Тогда лягушка дала им луки и стрелы; она велела им убить птицу /powis/ (*Crax* sp.), виновную, по ее словам, в убийстве их матери. Итак, мальчики убили /powis/; в обмен на жизнь последняя из птиц открыла им правду. Объятые гневом братья оснастились более действенным оружием и убили ягуара и его мать лягушку.

Они двинулись в путь и добрались до роши «cotton-trees» (несомненно, шелковичных деревьев). Посреди роши стояла хижина; в ней жила старуха — на самом деле она была лягушкой. Они стали жить у нее. Каждый день они ходили на охоту, а по возвращении их ждал приготовленный маниок. Но ведь поблизости не было видно посадок. Тогда братья выследили старуху и обнаружили, что она извлекает крахмал из белой блишки между плечами. Полностью отказавшись от еды, братья уложили лягушку на хлопковую подстилку и подожгли ее. Лягушка получила сильный ожог; вот почему ее кожа выглядит сегодня сморщенной и грубой.

Пя и Макунайма двинулись дальше в поисках отца. Три дня они провели с самкой тапира; она отлучилась, а потом вернулась потолстевшей, лоснящейся. Пойдя за ней, они добрались до сливового дерева. Братья стали трясти дерево; зрелые и зеленые сливы посыпались вниз. Рассердившись, что они испортили пищу, зверь избил их и удалился. Целый день братья преследовали его. Наконец они настигли его и условились о тактике: Макунайма перекроет тапиру дорогу, а когда тот повернет обратно, выпустит в него стрелу-гарпун. Но Макунайма запутался в отрезавшей ему ногу веревке. В светлую ночь их можно увидеть: тапир образует Гиady, Макунайма — Плеяды, а ниже Пояс Ориона изображает отрезанную ногу (Roth I. P.133-135).

Ниже мы обсудим значение астрономического кодирования. Чтобы непосредственно связать этот миф с группой девушки, обожавшей мед, процитируем вариант Випидиана о происхождении Ориона и Плеяд:

*М<sub>265</sub> Випидиана: девушка, обожавшая мед.*

Однажды жена Беукурау отрезала ему ногу. Он поднялся на небо, где стал поясом Ориона. Чтобы отомстить за него, его брат замуровал преступную супругу в дупле, а затем также поднялся на небо, где стал Плеядами. Что же до женщины, то она превратилась в едящую-мед-змею (Wirth I. P.260).

Несмотря на краткость этой версии, можно заметить, что она находится на пересечении многих мифов: во-первых, мифа о Хабури, так как можно предположить, что героиня, подобно старой лягушке, полна похотливых помыслов (побуждающих избавиться от мужа). Она также обожает мед, иначе не согласилась бы залезть в дупло и не превратилась бы в животное, обожжающее мед. Впрочем, оба мифа заканчиваются разъединением героев: горизонтальным в М<sub>243</sub>, вертикальным в М<sub>241</sub>, вертикальным в М<sub>243</sub> (но сверху вниз) и также вертикальным в М<sub>265</sub> (на этот раз снизу вверх). Мотив женищны, обожавшей мед, еще более непосредственно отсылает к версии мифа об Аборе, отце изобретений, у Бретта (М<sub>258</sub>); это особый ракурс, возвращающий нас к мифам Же. Наконец, общая для М<sub>264</sub> и М<sub>265</sub> история мужчины с отрезанной ногой — в связи с происхождением Ориона и Плеяд — относится к обширной системе, лишь слегка затронутой в «Сыром и приготовленном». Совершенно очевидно, что эта система перекрывает ту, чьим ядром представляются нам мифы о девушке, обожавшей мед: ведь похотливая женщина, готовая уступить слишком приближенному (зятю) или слишком отдаленному любовнику (тапиру, наделенному в М<sub>264</sub> другой функцией), равноценна женщине, обожавшей мед, — она не соблюдает приличий по отношению к также соблазнительному продукту питания. Мы более подробно проанализируем это сложное соотношение, но чтобы временно принять его в качестве рабочей гипотезы, следует по меньшей мере предположить, что четыре этапа разъединения

культурных героев, покинувших самку тапира, а до этого — одну за другой двух лягушек, а также отнятых у матери, в конечном итоге объясняются тем, что трех этих животных и саму женщину можно свести к соответствующему числу комбинаторных вариантов персонажа девушки, обожавшей мед. Мы уже пришли к этой гипотезе в связи с деревянной невестой; не забудем и того, что в  $M_{259}$  мать близнецов поначалу была деревянной невестой.

*$M_{266}$  Макуши: деревянная невеста.*

Рассерженный браконьерством в своих рыбных прудах, Солнце поручил присматривать за ними водяной ящерице, затем кайману. Последний и был вором, он продолжал браконьерствовать вовсю. Наконец Солнце взял его с поличным и искромсал ему спину ножом: так возникла чешуя. В обмен на жизнь кайман пообещал Солнцу дочь. Но у него не было дочери; пришлось вырезать ее из ствола дикого сливового дерева. Предоставив Солнцу возможность, если фигурка ему понравится, оживить ее, ящер спрятался в воде и стал ждать развития событий. Этим он занят и поныне.

Женщина была недоделана, но ищущий пищу дятел пробил ей вагину. Покинутая своим мужем Солнцем, женщина отправилась на его поиски. Продолжение истории сходно с  $M_{264}$ , за исключением того, что после убийства ягуара Пйа извлекает из его утробы остатки материнского тела и воскрешает мать. Женщина с двумя сыновьями находят приют у лягушки, исторгающей из своего тела огонь; увидев, что Макунайма пожирает любимые им уголья, она бранит его. Тогда Макунайма решает уйти. Он прорывает канал, наполняющийся водой, изобретает первую пирогу и садится в нее вместе со своими близкими. Братья учатся у журавля искусству получать огонь трением, совершают и другие чудеса. В частности, именно они вызвали появление водопадов, нагромождая в реке скалы, чтобы удержать рыбу. Итак, они стали более искусными рыбаками, чем журавль, что явилось причиной многочисленных ссор между Пйа, с одной стороны, журавлем и Макунайма — с другой. В конце концов они расстались, и журавль забрал Макунайму с собой в испанскую Гайану.

Тогда Пйа с матерью стали жить одни, путешествуя, собирая дикие плоды и рыбака, пока не настал день, когда усталая мать уединилась на вершине Рорайма. Тогда Пйа отказался от охоты и стал учить индейцев искусствам, порожденным цивилизацией. Появление волшебников-целителей — его заслуга. Наконец, Пйа присоединился к своей матери на Рорайма, где пробыл некоторое время. Перед расставанием он сказал, что все ее желания исполнятся, если она будет высказывать их, опустив голову и закрыв лицо руками. Это она и делает до сих пор. Когда ей грустно и она плачет, над горой разыгрывается буря, и ее слезы потоками льются по склонам (*Roth I. P.135*).

Эта версия позволяет дважды замкнуть группу. Прежде всего, она отсылает к  $M_{241}$ :

<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>241</sub>: Черный Ягуар </div> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>266</sub>: Солнце </div> </div>	}	хозяин рыбы, украденной	{	«МУЖЕМ из пальмового дерева» кайманом...



<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>241</sub>: </div> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>266</sub>: </div> </div>	}	обменян	{	на себя самого съедающим его Ягуаром	}	на «ЖЕНЩИНУ из сливового дерева» оплодотворяющим ее Солнцем.



<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>241</sub>: Ягуар преследует </div> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>266</sub>: Солнце покидает </div> </div>	}	женщину	{	спасенную благодаря крикам	}	ребенка
				погубленную немотой		



<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>241</sub>: </div> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>266</sub>: </div> </div>	}	Приходит к лягушке	{	превращающей продукты в экскременты (испачканные птицы),	}	превращающей экскременты в продукты



<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>241</sub>: </div> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>266</sub>: </div> </div>	}	герой	{	выделяет вонючий стул	}	вызывая упреки	{	выдр (Δ),
				поглощает горячие угли				лягушки (O),



<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>241</sub>: </div> <div style="border-left: 2px solid black; border-right: 2px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>266</sub>: </div> </div>	}	предопределяя тем самым изобретение первой пироги и искусств, порожденных цивилизацией, которые	{	отняты	}	у людей, тогда как
				вменены		



$M_{241}$ : лягушка заточена в дереве  
(внутренняя вода) :

$M_{266}$ : женщина изолирована на вершине горы  
(внешняя вода) :

} происхождение сезона дождей.

Бретт предлагает версию Араваков ( $M_{267}$ ), где явно фигурируют выдры; мы не забыли об их роли в  $M_{241}$ . Эти выдры разрушают рыболовецкие запруды Солнца; кайман решил подражать им, но попался. Чтобы сохранить жизнь, ему пришлось отдать победителю женщину (Brett 2. P. 27-28). Кайман, выдра и деревянная невеста соседствуют также у Кубео:

$M_{268}$  Кубео: *деревянная невеста*.

Кувай, культурный герой, вырезал из древесного ствола (wahokakū) женщину; птица Конекко [другая версия: бабушка героя] пробуравила ей вагину. Девушка была очень красива, и Кувай жил с ней счастливо, пока ее не похитил Дух /*tamūwī*/. Кувай сел на ветку и заплакал. Волк увидел его, расспросил и увел под воду, где герой смог вновь обрести жену. Разгневанный Дух преследовал его, но он убежал и больше никогда не возвращался.

[В другой версии женщина берет в любовники змея боа. Кувай застигает их и убивает животное; он заставляет жену съесть его пенис, разрезанный на четыре куска: жена принимает их за рыбок. Узнав об убийстве любовника, женщина вновь превращается в дерево] (*Goldman*. P.148).

По-видимому, в том рассказе, где появляется кайман ( $M_{269}$ ), речь идет о другой супруге Кувая — ведь, уточняет он, это дочь старейшины племени. Однажды, когда она спала в гамаке, Кувай послал Каймана за горячей головней, чтобы зажечь сигарету. Кайман увидел женщину и захотел совокупиться с ней. Она воспротивилась. Ему все же удалось взгромоздиться на нее, но та сожрала всю нижнюю часть его брюха, включая пенис. Вернувшийся Кувай сказал Кайману, что предупреждал его. Воспользовавшись маленькой квадратной циновкой, он починил брюхо животного и бросил его в воду, заметив: «Тебя всегда будут есть» (*Goldman*. P.182).

Обе женщины — деревянная и другая — являются двумя комбинаторными вариантами одного и того же мифа, что следует из уравниваний:

- a)  $F^1$  (похищенная Духом вод)  $\equiv F^2$  (подвергшаяся нападению каймана);
- b)  $F^1$  (соблазненная змеем боа, которому уступает)  $\equiv F^2$  (соблазненная кайманом, которому сопротивляется)
- c)  $F^1$  (съемает змеинный пенис)  $\equiv F^2$  (съемает пенис каймана).

С другой стороны, система  $M_{268}$ - $M_{269}$  позволяет непосредственно связать  $M_{266}$ - $M_{267}$  с  $M_{241}$ :

<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>241</sub> </div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;"> M<sub>268</sub> </div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">герой-цивилизатор.</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">мать</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">из плоти</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">изгнан</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">жена</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">из дерева</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">пленен</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">Духом вод:</div> </div>

≡

<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>241</sub></div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>268</sub></div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">Лягушка, хозяйка дождя (небесная вода)</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">Дух вод (земная вода)</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">Герой садится на ветку,</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">роняет</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">экскременты;</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">слезы;</div> </div>

≡

<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>241</sub></div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>268</sub></div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">появляется выдра, возвращающая его</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">матери.</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">жене.</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">Чтобы спастись от Духа вод</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">герой-циви- лизатор исчезает.</div> </div>

Свяжем теперь M<sub>266</sub> с M<sub>269</sub>.

<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>266</sub></div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>269</sub></div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">Кайман крадет</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">пишу (ПИТАНИЕ)</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">женщину (СЕКСУАЛЬНОСТЬ)</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">у героя-циви- лизатора.</div> </div>

≡

<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>266</sub></div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>268</sub></div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">спасает жизнь</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">едва не погибает</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">посредством деревянной невесты, жены героя,</div> </div>

≡

<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>266</sub></div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">M<sub>269</sub></div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">пассивно</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">активно</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">непроницаемы:</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">заткнутая вагина. (СЕКСУАЛЬНОСТЬ)</div> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">пожирающий рот. (ПРОДУКТЫ)</div> </div>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px; margin: 0 5px;">Обвиненный в краже...</div> </div>

≡

<div> <div> <div>M<sub>241</sub>: ...продуктовый</div> <div>M<sub>268</sub>: ...сексуальный</div> </div> </div>	<div> <div>искалечены</div> </div>	<div> <div> <div>спина.</div> <div>брюхо.</div> </div> </div>	<div>Калечение...</div>
---	------------------------------------	---	-------------------------



<div> <div> <div>M<sub>266</sub>: ...причинено</div> <div>M<sub>269</sub>: ...исправлено</div> </div> </div>	<div> <div>героем.</div> </div>	<div> <div>Кайман</div> </div>	<div> <div> <div>скрывается (активный)</div> <div>брошен (пассивный)</div> </div> </div>	<div>под водой.</div>
--	---------------------------------	--------------------------------	--	-----------------------

Объединяющий M<sub>241</sub> и M<sub>266-269</sub> цикл относительно краток, так как речь идет о соседних мифах — с точки зрения как географии, так и ряда преобразований. Более примечателен другой цикл, несмотря на географическое и, если можно так выразиться, логическое расстояние, накладывающий миф Макучи на мифы Чако, чья героиня — девушка, обожавшая мед, хотя в первом мифе персонаж этот, видимо, отсутствует:

<div> <div> <div>M<sub>216-217</sub>: Солнце ест свою пищу — рыбу, кайманов.</div> <div>M<sub>266</sub> : Кайман ест рыбу — пищу Солнца.</div> </div> </div>	<div> <div>Дочь Солнца...</div> <div>Дочь каймана...</div> </div>	<div> <div>признана несостоятельной...</div> </div>
--	---	---



<div> <div> <div>M<sub>216-217</sub>: ...в продуктовом плане. Удовлетворена...</div> <div>M<sub>266</sub> : ...в половом плане. Проткнута...</div> </div> </div>	<div> <div>Дятлом</div> </div>	<div> <div> <div>посредством владения медом и т. д.</div> <div>при поисках пищи и т. д.</div> </div> </div>
--	--------------------------------	---

Связь между гайанскими мифами и мифами Чако покажется еще более тесной, если учесть, что в первых отношения между двумя братьями Пйа и Макунайма такие же, как в последних — между Дятлом и Лисом. Действительно, Макунайма — гнусный соблазнитель жены старшего брата (К.-Г. I. Р.42-46).

Итак, мы возвращаемся к неоднократно упоминавшейся равноценности деревянной невесты и девушки, обожавшей мед. Но насколько эта равноценность понятна, когда ее субститутотом является телесно обожаящая женщина, настолько она кажется исключенной в случае с деревянной невестой — лишенная сущностного атрибута женственно-



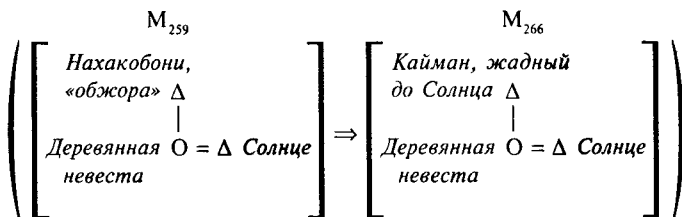
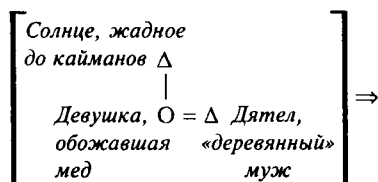
сти, она должна обладать противоположным темпераментом. Чтобы разрешить это затруднение и тем самым продвинуться в интерпретации мифов, упорядочить которые призвана четвертая вариация, следует начать сначала.

Девушка, обожавшая мед, — обжора. Но мы видели, что в М<sub>259-260</sub> отец — создатель деревянной невесты — носит имя Нахакобони, что значит «обжора». Чем он обжирается? Во-первых, несомненно, пищей, так как некоторые испытания претендента состоят в том, чтобы снабдить его невероятным количеством мяса и напитков. Но этого признака недостаточно для исчерпывающего объяснения психологии персонажа, а также того, почему он затаил злобу на своего зятя за то, что последний доверил птице /bunia/ заботу об усовершенствовании девушки — сам он не был способен придать ей законченность. В мифе это прекрасно освещено — если следовать принятому нами условию скрупулезного чтения, когда значима каждая деталь. Нахакобони стареет, ему нужен зять. Действительно, у матрилокальных Варрау зять живет с родителями жены; он выполняет трудовую повинность, поставляет им пищу в обмен на обретенную жену. Но Нахакобони считает, что его зять должен быть налогоплательщиком, а не супругом. Старик хочет, чтобы он *целиком принадлежал ему*, был главной пружиной семьи свойственников, а не создателем супружеской семьи — ведь то, что муж даст последней, зять неизбежно отнимет у первой. Иначе говоря, Нахакобони жаден до пищи, но еще более — до услуг: это тесть, помешанный на зяте. Следовательно, необходимо, во-первых, чтобы зять не мог исполнять свой долг; во-вторых, и это главное, чтобы выданная замуж девушка страдала нехваткой, препятствующей не функции посредничества в этом союзе, но тому, чтобы зять отца стал ее мужем. Поразительно, насколько эта поначалу негативная супруга аналогична супругу девушки, обожавшей мед, — с той разницей, что его негативность проявляется в психологическом плане (то есть в переносном смысле), а ее — в физическом, то есть в прямом смысле. С анатомической точки зрения деревянная невеста — не женщина, но средство обретения отцом зятя. С моральной точки зрения дятел из мифов Чако — не мужчина. Мысль о браке приводит его в ужас, он беспокоится только о том, как его примут родители жены: то есть он хочет быть только зятем, но как муж — воспользуемся на сей раз метафорическим смыслом этого выражения — он «деревянный».

Итак, персонаж Солнца описывается в мифах Чако в двух аспектах. Во-первых, это отец, неспособный снабдить дочь любимым ею медом. То есть он неспособен «удовлетворить» ее в пищевом плане, подобно тому, как отец деревянной невесты неспособен сексуально пробуравить ее. Во-вторых, Солнце из мифов Чако — обжора, до такой степени помешанный на исключительной пище (рыбе /lewo/, похожей на кайманов), что он посылает зятя на смерть, лишь бы поймать ее. Эту двойную радикальную инверсию гайанских мифов, в которых жадный тесть испытывает зятя, можно представить следующим образом:

# ЧАКО

M<sub>216-217</sub>



## ГАЙАНА

Итак, сквозь гайанские мифы просвечивает образ исходных для нас мифов Чако, но произошла инверсия: Солнце-отец становится Солнцем-зятем, то есть сущностные отношения родства – не сыновние, а брачные. Изучающее Солнце становится изучаемым. Моральная инертность мужа превращается в физическую инертность женщины. Девушка, обожавшая мед, превращается в деревянную невесту. Наконец, и это главное, мифы Чако заканчиваются пересыханием озер и исходом из воды рыб-кайманов, тогда как в гайанских мифах кайман оказывается в конце-концов брошенным в воду или ищет там пристанища.

Многokrатно доказано, что кайман противоположен выдре. Такая оппозиция еще очевиднее, если обратить внимание на то, что выдры играют роль словоохотливых животных: они осведомляют или поучают. Зато индейцы в тропической Америке полагают, что кайманы – безъязыкие. Это верование засвидетельствовано у гайанских Араваков (Brett 1. P.383); как говорится в стихотворном тексте:

*«Alligators – wanting tongues -  
Show (and share) their father's wrongs»<sup>\*(43)</sup>*

*(Brett 2. P.133).*

---

\* Точка зрения, противоположная древнеегипетской: древние египтяне полагали, что отсутствие языка – достоинство ящера. «Только он один из всех других животных лишен языка, так как божественное слово вовсе не нуждается в голосе либо языке» (Plutarque. De Isis et d'Osiris // Les Œuvres morales de Plutarque. 2 vol. §XXXIX. P., 1584).

У Мундуруку есть рассказ того же типа (M<sub>270</sub>). Кайман был обжорой, пожиравшим своих зятьев — одного за другим. Ради спасения последнего зятя индейцы забросили в пасть людоеда раскаленный докрасна камень, чтобы обжечь ему язык. С тех пор кайман лишен этого органа, а в брюхе у него — камень (Kruse 2. P.627).

С другой стороны, выдры — соперницы Солнца в мифах, где последний предстает хозяином рыболовства или рыболовецких заповуев. В Гайане, как и в Чако, рыбная ловля — занятие сухого сезона, о чем среди многочисленных указаний того же рода свидетельствует начало мифа Арауканов: «В это время пересохла все реки, и рыба была в изоляции...» (K.-G. J. P.40). Наоборот, нуждающийся в воде кайман играет в мифах Чако роль хозяина дождя. Ассоциируясь с водой, оба вида противоположны по отношению к ней; одному виду нужно много воды, другому — мало.

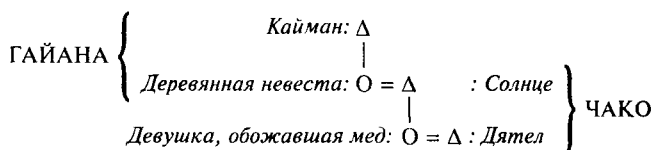
В мифах Вай-вай, посвященных происхождению праздника Шоде-вика (M<sub>271</sub>, M<sub>288</sub>), речь идет о женщине, чье домашнее животное — змея боа. Но она кормит его только мелкими грызунами, оставляя себе крупную дичь (см. M<sub>241</sub>). Негодующий змей проглатывает ее и скрывается под водой. Мужу помогают выдры, пленяющие змея, — они перерезают реку стремнинами и водопадами (см. M<sub>266</sub>). Они извлекают женские останки из желудка змея и убивают его. Река краснеет от его крови. Купаясь в ней, птицы обретают яркие краски; их частично смывает начавшийся дождь, от которого более или менее удачно прячутся разные виды птиц. Так птицы приобрели различное оперение (Fock. P.63-65; см. Derbyshire. P.92-93). Итак, кровь (=пенис, см. M<sub>268</sub>) змея-пожирателя женщины играет здесь ту же роль, что и кровь женщины, «сохранной» ищущей пищу птицей (M<sub>260</sub>), случайно протыкающей ей вагину. Таким образом, если в M<sub>271</sub>, как и в M<sub>268</sub>-M<sub>269</sub>, выдры противопоставляются змею боа — пожирателю, а не соблазнителью женщины, следует отметить, что Такана, легко переиначивающие основные мифологические темы тропической Америки, скорее соотносят, чем противопоставляют выдр и кайманов: они не враги, а союзники (Hissink-Hahn. P.344-348, 429-430)\*.

Предшествующее обсуждение обладает ценностью лишь в качестве наброска. Не стоит скрывать, что исчерпывающему анализу этой группы мешают значительные препятствия, связанные с множественностью и многообразием тех осей, по которым мы пытаемся расположить мифы. Как и все другие мифы той же группы, рассматриваемые нами

---

\* Пара крокодил-выдра появляется также в юго-восточной Азии; такая встреча тем более любопытна, что в этом регионе, наряду со многими другими общими с Америкой темами, можно найти историю женитьбы человека на женщине-пчеле, погибшей из-за того, что муж нарушил запрет на упоминание о ее присутствии (Evans, texte №48). По поводу пары крокодил-выдра см. также следующий текст: «Это злые, склонные к инцесту мужчины. Они поступают так же, как конь — со змеей, крокодил — с выдрой, заяц — с лисой...» (Lafont, texte №45).

мифы связаны с риторическими оппозициями. Потребление подразумевается то в прямом (пищевом), то в переносном (половом) смысле, а порой в обоих одновременно, как это происходит в  $M_{269}$ , где женщина действительно съедает своего соблазнителя, пока последний «ест» ее в том значении, которое этот термин имеет в южноамериканских языках — совокупляясь. Более того, парная связь между членами оппозиции свидетельствует о синекдохе (кайман ест рыбу, *входящую* в рацион Солнца) или метафоре (единственная пища Солнца — рыба, *похожая* на кайманов). Наконец, эти сложные связи могут быть не рефлексивными, но полностью воспринимаемыми в прямом либо переносном смысле; или же они могут быть рефлексивными, но тогда одной из них придается прямой, а другой — переносный смысл: эту ситуацию иллюстрирует странная эротико-пищевая связь каймана с деревянной невестой в  $M_{269}$ . Если попытаться в качестве эксперимента упростить уравнения, пренебрегая оппозициями металингвистического характера, то можно объединить наиболее характерные персонажи мифов Чако и Гайаны при помощи диаграммы:



В Чако Солнце питается за счет «кайманов», а последние — за счет Дятла, зятя Солнца. В Гайане кайман питается за счет Солнца, а Дятел — за счет (но в действительности к выгоде) жены последнего: деревянной невесты. Наконец, у Кубео кайман и деревянная невеста питаются (он — метафорически, она — посредством синекдохы) друг другом. Следовательно, с точки зрения пространственной и временной отдаленности терминов, в мифах Чако расхождение максимально, в мифах Кубео — минимально, а гайанские мифы расположены посередине. Кроме того, в обратном виде наиболее точно повторяют друг друга финалы мифов Чако и Кубео. В конце  $M_{216}$  Солнце посылает зятя в воду на ловлю рыбы-кайманов, но последние съедают птицу. Тогда Солнце высушивает озеро при помощи огня, раскрывает пасть чудовища и освобождает своего зятя: он в некотором роде «избавлен от съедения» (*dé-mangé*). В  $M_{269}$  Солнце посылает каймана в огонь (за горячей головней), а жена съедает его. Тогда Солнце затыкает зияющую брюшную полость жертвы и бросает каймана в воду, куда отныне он изгнан на съедение.

У нас нет сведений об охоте на кайманов у Кубео, однако мы лучше осведомлены о том, что касается Гайаны, чьи метеорологические условия (по крайней мере в восточной ее части) мало отличаются от бассейна Ваупес. В Гайане кайман является важным источником пищи, так как едят его яйца и мясо, особенно хвостовое (как мы могли неоднократно констатировать, оно белое, обладает тонким вкусом).

Согласно Гумийа (он цитируется в *Roth 2. P.206*), на каймана охотятся зимой, когда рыбы мало из-за подъема воды. Менее ясна информация по поводу Яруро из внутренней Венесуэлы: на маленького каймана *Crocodilus babu* охотятся круглый год, кроме периода с мая по сентябрь, когда идут наиболее сильные дожди (*Leeds*). Тем не менее, такое же противопоставление между рыбной ловлей и охотой на каймана, подчеркнутое Гумийа, следует из замечания Петрулло (*Petrullo. P.200*) о том, что Яруро рыбачат, «когда не находят ни крокодилов, ни черепах»).

Если попытаться обобщить это противопоставление\*, оно, быть может, даст нам ключ к инверсии, происходящей при переходе от мифов Чако к гайанским мифам. Первые связаны с медом, урожаем сухого сезона, подобно рыболовству в Чако, Гайане и бассейне Ваупес.

Гайанские мифы преобразуют мифы Чако по двум осям. Они в переносном смысле говорят то, о чем другие мифы повествуют в прямом смысле. Передаваемые ими сообщения (по крайней мере в законченном виде) касаются не столько меда — натурального продукта, чье существование свидетельствует о континуальности перехода от природы к культуре, — сколько искусств, порожденных цивилизацией, свидетельствующих в пользу дисконтинуальности обоих порядков, или же организации животного царства в соответствии с видовой иерархией, устанавливающей дисконтинуальность в самой природе. Итак, гайанские мифы заканчиваются *охотой* на каймана, занятием сезона *дождей*, несовместимого с рыболовством, чьими хозяевами являются Солнце (связанный с *сухим* сезоном) и выдры (по отношению к воде гомологичные Солнцу), которые могут быть, таким образом, противопоставлены кайману в двух отношениях.

\* \* \*

Между тем первые рассмотренные нами гайанские мифы явно относились к меду. Итак, мы должны найти в самих гайанских мифах те преобразования, которые открылись нам при сравнении мифов Чако лишь с некоторыми из гайанских мифов — но еще более отчетливо выраженные. С этой точки зрения следует уделить особое внимание древесным породам, из которого сделана невеста в  $M_{241}$  и невесты из всех других мифов. При первом появлении этого мотива в  $M_{241}$  (а затем в  $M_{263a,b}$ ) жених или невеста возникали из ствола пальмы: *Euterpe* или *Mauritia*. Зато в  $M_{259}$ ,  $M_{266}$  речь идет о стволе дикой сливы (*Spondias lutea*). Между этими двумя семействами существует множество оппозиций.

В первое семейство входят пальмы, во второе — анакардиевые. Пальмовый свол мягкий внутри, тогда как сливовый ствол — твердый. Мифы упорно настаивают на этой оппозиции, особенно в версиях

---

\* Не пытаюсь, тем не менее, распространить его за пределами гайанского ареала. Сириано, умелые охотники на кайманов, но неважные рыболовы, предаются двум этим занятиям, в основном, во время сухого сезона (*Holmberg. P.26-27*).

Вилберта, где птицы искривляют или ломают клюв о дерево (M<sub>260</sub>), тогда как приятели мужа без труда разрубают топором пальмовый ствол (M<sub>263a,b</sub>). В-третьих, хотя плоды пальмы *Mauritia* также идут в пищу, именно извлеченная из ствола сердцевина является основной пищей Варрау, тогда как у сливы съедобны только плоды. В-четвертых, приготовление сердцевины — сложное действие, описанное в мифе (M<sub>243</sub>) во всех деталях, так как приобщение к этой технике является символом приобщения к культуре. Конечно, пальма *Mauritia flexuosa* — дикорастущая, но Варрау столь методично эксплуатируют пальмовые рощи, что на этот счет можно говорить о подлинном «древоводстве». Как мы помним, пальмовая мякоть — единственно общая для богов и людей пища. Благодаря всем этим свойствам *Mauritia* является противоположностью *Spondias*, так как слива — в полной мере дикорастущая, ее плоды служат пищей и людям, и животным, как об этом напоминает M<sub>264</sub> в эпизоде с тапиром\*. Наконец, и это главное, легкодоступная съедобная сердцевина пальмового ствола состоит в оппозиции сезонного происхождения к плодам сливы — проткнуть ее ствол нелегко.

Эта оппозиция проявляется двояко. Во-первых, сливовый ствол не просто твердый: он считается также негниющим. Говорят, это единственное дерево, оказаться придавленным которым опасается черепаха. Если бы речь шла о других древесных породах, она терпеливо дождалась бы, когда древесина сгниет, чтобы высвободиться. Но сливовое дерево не гниет: даже вырванное с корнем, оно зацветает, пускает новые ветви, опутывающие черепаху (*Ihering*, art. «jaboti»; *Stradelli 1*, art. «tapereyua-yua»). Спруче (*Spruce*. Vol. 1. P.162-163), дающий научное наименование анакардиевых — *Mauria juglandifolia* Bth., — подчеркивает, что «оно очень живучее, а колышек из этого дерева почти всегда укореняется и превращается в дерево». А ведь известно, что срубленная, или просто лишенная верхней почки пальма уже не сможет расти.

Во-вторых, в случае с *Mauritia flexuosa* (наиболее отчетливо «меченой» у Варрау) Рот указывает, что извлечение сердцевины происходит тогда, когда деревья начинают плодоносить (*Roth 2*. P.215). Мы уже говорили по поводу этого замечания (с.157, сн.34), что южноамериканские пальмы плодоносят в начале сезона дождей, а порой и в сухой сезон. Со своей стороны, Вилберт уточняет, что в качестве свежего продукта сердцевины хватает «почти на весь год» (*Wilbert 9*. P.16), но это расхождение не обязательно влияет на семантическую позицию сердцевины пальмы в мифах. Помнится, что в связи с мифами Чако нам встретилась трудность того же типа, вытекающая из предпочтительной ассоциации между маниоком, имеющимся круглый год, и пищей сухого сезона. Дело в том, что, как мы говорили, маниок, которого достаточно *даже* в сухой сезон, отчетливее обозначен по отноше-

---

\* В более узком смысле оппозиция *Spondias* и *Euterpe* вытекает из отсутствия соревновательности между людьми и животными по поводу пальмы, чьи жесткие плоды, как мы пояснили, собирают и размягчают в теплой воде.

нию к этому сезону, чем по отношению к сезону дождей, когда отчетливее обозначена пища, которой достаточно только в это время года. Заметим по этому поводу, что Варрау обозначают одним и тем же словом /агу/ мякоть маниока и пальмы, а  $M_{243}$ ,  $M_{244}$  тесно связывают их.

Что касается созревания плодов *Spondias lutea*, мы располагаем точными указаниями относительно амазонского региона благодаря прекрасному комментарию де Тестевена ко многим мифам Тупи — мы еще вернемся к ним. Предложенная этим автором, а также Спруче (*Spruce*, l. c.), этимология местного названия дикой сливы: /tapiriba/ /tapereba/ — от /tapihira-hiwa/, «дерева тапира» у Тупи, представляется нам более правдоподобной, чем этимология, связанная с /tapera/ — «пустырем, заброшенной местностью». Плоды *Spondias* созревают в конце января, то есть в разгар сезона амазонских дождей (*Tastevin* 1. P.247), а в Гайане — в конце того из двух сезонов дождей, который длится с середины ноября по середину февраля.

Таким образом, одновременно с переходом от дерева, содержащего в *стволе внутреннюю пищу*, к дереву с *внешней пищей* на ветвях то, что можно назвать применительно к мифам метеорологическим «центром гравитации», смещается от сухого сезона к сезону дождей; природа этого смещения та же, что и у смещения, которое мы рассматривали, дабы понять переход от сбора меда и рыболовства — экономической деятельности сухого сезона в гайанских мифах — к охоте на каймана, занятию сезона дождей; та же, что и у смещения, наблюдавшегося при сравнении мифов Чако с гайанскими мифами. В мифах Чако вода, *отнятая у кайманов* (сухой сезон), преобразует *навязанную воду* (сезон дождей) гайанских мифов. Впрочем, о начале сезона дождей эксплицитно говорится в конце версии Макуши ( $M_{266}$ ) и имплицитно — в конце версии Карибов ( $M_{264}$ ), так как в гайанском ареале в целом появлением Плеяд отмечено начало года и начало дождей.

Наше внимание должен привлечь другой аспект оппозиции *пальма/слива*. Возникшие из пальмового ствола деревянные невеста или жених — кормильцы. Они снабжают супругов сердцевиной пальмы (жених из  $M_{263a,b}$ ) или рыбой (невеста из  $M_{241}$ ). Как мы знаем, система сердцевина-рыба является в глазах Варрау «настоящей пищей» (*Wilbert* 9. P.16). Когда же деревянная невеста возникает из ствола сливы, она играет роль возлюбленной, а не кормилицы. Кроме того, это негативная возлюбленная (непроницаемая), а не позитивная кормилица. Кормилицу уничтожат, а возлюбленную прикончат топором. Симметрично, если слива предстает источником пищи (в  $M_{264}$ ), то пища эта существует только для того, чтобы отказать в ней (тапир отказывает в пище двум братьям).

При рассмотрении ряда «деревянных невест» с этой точки зрения сразу заметно, что он неполон и его следует поместить в более широкую систему, чье изучение было начато в «Сыром и приготовленном». Звездная супруга смертного в мифах Же ( $M_{87}$ - $M_{93}$ ) сочетает в себе обе роли — непроницаемой любовницы (в силу непорочности) и кормилицы (вводящей культурные растения — коррелят *Mauritia* как эквива-

лента культурных растений среди дикорастущих)\*. Но, как мы доказали в предыдущем томе (с.173-174), эта группа мифов Же поддается преобразованию в группу мифов Тупи-Тукуна, где сверхъестественная супруга происходит из снятого с дерева свежего или гнилого плода. Итак, существует целый ряд, если можно так выразиться, «растительных» жен:

ГАЙАНА	ТУПИ-ТУКУНА	ЖЕ
<div>СТВОЛ</div> <div> <div>мягкий</div> <div>твердый</div> </div> <div>(пальма)      (слива)</div>	<div>ПЛОД</div> <div> <div>гнилой</div> <div>свежий</div> </div>	<div>ЗВЕЗДА</div> <div> <div>каннибал</div> <div>вегетарианец</div> </div>

Главные действующие лица — морально или физически негативные возлюбленные. Они будут либо проткнуты для их же блага, либо им во зло изнасилованы. В обоих случаях ответственность лежит на божественной двуутробке, вонючем животном, или на птице, называющейся именно «вонючкой». Тем более примечательно, что девушка, начинающая свое человеческое существование подобным образом, вплоть до гайанских мифов включительно, становится матерью близнецов, способных говорить в ее утробе. Таковой является героиня знаменитого мифа Тупи ( $M_6$ ): заблудившись и оказавшись у человека, позже превратившегося в двуутробку, она забеременеет вторично благодаря стараниям своего соблазнителя (из-за того, что первый ребенок, которым она беременна, не захотел указать ей дорогу). Таким образом, вонючие звери лишают невинности или насилуют обычных героинь. Героини же, находящиеся на полюсах, сами являются двуутробками. Мы доказали это в «Сыром и приготовленном» в связи со Звездой, супругой смертного, а ныне констатируем, что ситуация повторяется на другом конце оси. Подобно Звезде, невеста из пальмовой древесины — кормилица. Обе будут уничтожены приспешниками мужей: сексуально в случае со Звездой, изнасилованной деверьями; в пищевом отношении в случае с деревянной невестой, разъятой на части приятелями ее любовника, хотевшими завладеть содержащейся в ней пищей.

Изучение этой крайне упрощенной нами парадигматической системы (дальнейшее исследование позволило бы обнаружить другие ее

\* Как уже подчеркивал Бретт, лесоразработка *Mauritia flexuosa* заменяла Варпау настоящее сельское хозяйство (Brett I. P.166, 175).



уровни) имеет самостоятельное значение\*. Ограничимся тем, что обратим внимание на один момент. Только что проанализированные нами гайанские мифы ( $M_{259}$ ,  $M_{264}$ ,  $M_{266}$ ), соотнесенные с южноамериканской мифологией в целом, обладают особой конструкцией в том смысле, что вторая их часть — путешествие матери близнецов — почти буквально воспроизводит первую часть большого мифа Тупи, упомянутого в предыдущем параграфе. Такая инверсия дает нам дополнительное доказательство того, что маршрут, которому мы следуем в этой книге, обходит, если можно так выразиться, южноамериканскую мифологию с тыла. Действительно, это известно нам с тех пор, как в результате изучения мифов о происхождении меда снова возникли мифы о происхождении табака, к которым мы были весьма близки в начале. Но если круг замыкается мифом о близнецах, дважды встретившимся на нашем пути, это означает, что земля мифологии — круглая; иначе говоря, она представляет собой замкнутую систему. Но с того наблюдательного пункта, на котором мы теперь находимся, мы видим все значительные мифологические темы с изнанки, что делает их интерпретацию более трудоемкой и сложной — наподобие разгадывания сюжета на гобелене по спутанным изнаночным нитям, затемняющим более читабельную картину, чья лицевая сторона рассмотрена нами в «Сыром и приготовленном».

Но что означают изнанка и лицо? Разве не поменялись бы стороны местами, если бы мы решили начать с другого конца? Мы надеемся показать, что это не так и что изнанка и лицо объективно определяются туземной проблематикой, с точки зрения которой мифология кухни развивается в верном направлении, являющемся переходом от природы к культуре, тогда как мифология меда движется в обратном направлении, регрессируя от культуры к природе. Это два пути, на котором встречаются одни и те же пункты, но их семантическая нагрузка значительно различается, и, следовательно, паритета между ними не существует.

Сведем же воедино основные признаки мифологии меда. Она связана с тем, что можно назвать *свойственным присвоением*, хотя не везде речь идет об одних и тех же свойственниках, а виновный не всегда занимает одно и то же место в отношениях свойства. Героиня Чако присваивает довольствие (мед), которое муж должен был сначала передать ее родителям. Тесть-обжора из гайанского мифа ( $M_{259}$ ), наоборот, присваивает довольствие, которое освободившийся от него зять отныне должен давать его дочери. Между ними, превращая пищевую систему довольствия для свойственников в половую, находятся свояченицы из  $M_{235}$ , стремящиеся присвоить любовь мужа к жене, и старая лягушка из  $M_{241}$ , поступающая так же в пищевом и половом планах с продуктовым довольствием, которое герой должен доставлять матери, и с половым довольствием, которое он должен был бы предоставлять законной жене, не являющейся любовницей и не выдающей

---

\* В частности, исходя из законченного текста мифа Калапало ( $M_4$ , in: *Baldus 4*, P.45), отмеченного интересным превращением: женщина без вагины  $\Rightarrow$  *женщина с зубами пираны*, позволяющими ей есть сырую рыбу.

себя за мать. Следовательно, пользуясь свойством, виновный пытается «обойти» своих родителей, ребенка или свойственника. Это общий социологический знаменатель группы. Но одновременно существует и общий космологический знаменатель, чей состав сложнее. В зависимости от того, является ли главное действующее лицо женщиной (наполняющей котелок собственной дефлорационной кровью) или мужчиной (делающим то же самое со своими зловонными экскрементами) — оба они свидетельствуют о том, что достижение полной женственности или полной мужественности требует возврата к нечистотам: порядковая структура возникает либо в плоскости природы (угасая), либо в плоскости культуры (отдаляясь). Естественная организация угасает, демонстрируемая ею дисконтинуальность — лишь след более богатой предшествовавшей континуальности, так как все птицы были бы красными, если бы не осадок от дефлорационной крови (желчь и нечистоты) или если бы дождь местами не смыл краску. Итак, культура стремится ввысь ( $M_{243}$ ) или уходит вдаль ( $M_{241}$ ,  $M_{258}$ ): ведь люди имели бы большую духовную поддержку и лучше владели бы искусствами, порожденными цивилизацией, если бы их нисхождение из верхнего мира не было некстати прервано беременной женщиной или если бы герою-цивилизатору не пришлось покинуть их из-за лягушки, полной меда. Итак, две самки в половой или пищевой тягости прерывают опосредование, усиленное, напротив, половым выведением крови или пищевым — экскрементов.

\* \* \*

Но, несмотря на общую основу, внутри группы возникают противоречия, требующие разъяснения.

Сравним, для начала, как построены три мифа из сборника Рота, на которых в основном зиждется наше четвертое толкование, то есть миф Варрау о деревянной невесте ( $M_{259}$ ), карибский миф о лягушке — матери ягуара ( $M_{264}$ ) и, наконец, миф Макучи о деревянной невесте ( $M_{266}$ ).

В мифе Варрау превращения героини происходят строго регулярно: птица /bupia/ завершила (проткнула) ее, солнце — обрехатило (наполнило). Затем она по неосторожности проглатывает паразитов (также наполняющих ее), и лягушка извлекает из мертвого тела наполнявших ее близнецов.

Итак, второй и третий эпизоды соответствуют наполнению — снизу или сверху; пассивному или активному; последствия могут быть либо отрицательными (приводящими к смерти героини), либо положительными (позволяющими ей дать жизнь детям).

Можно ли теперь сказать, что эпизоды 1) и 4) противоположны предыдущим в том смысле, что соотносятся с опустошением, противоположным наполнению? Это не вызывает сомнений в четвертом эпизоде, где из тела героини, действительно, извлекают содержавшихся в нем детей. Но первый эпизод, в котором протыкается отсутствующая вагина, как представляется, *stricto sensu*<sup>44</sup> несопоставим с четвертым.

Все происходит так, как будто мифологическое мышление уловило эту трудность и попыталось тут же разрешить ее. Действительно, в

версии Варрау вводится инцидент, который на первый взгляд может показаться излишним. Для того чтобы героиня стала настоящей женщиной, недостаточно, чтобы птица /bunia/ раскрыла ее; нужно еще, чтобы отец снова взялся за дело (хотя как раз перед этим он заявил о своей некомпетентности) и извлек из свежевыдолбленной вагины змею, служившую дополнительным препятствием для проникновения. То есть героиня была не только заткнутой, но и заполненной; инцидент со змеей не имеет иной видимой функции, кроме превращения протыкания в опорожнение. Приняв это, можно свести строение мифа к следующей схеме:



Если учесть, как это показано на схеме, что эпизоды 2) и 4) являются парными (так как лягушка *извлекает* из тела героини тех самых детей, которыми Солнце наполнил его), то из этого следует, что эпизоды 1) и 3) также должны быть парными, то есть: *змея выводится снизу, пассивно, с благотворным результатом/паразиты заглатываются сверху, активно, с пагубным результатом*. С этой точки зрения миф состоит из двух наложенных друг на друга частей, каждая из которых включает по два противоположных эпизода (*опорожненная/наполненная героиня; наполненная/опорожненная героиня*); каждый из них противоположен соответствующему эпизоду из другой части.

Почему происходит такое удвоение? По крайней мере одна причина нам уже известна, так как мы многократно убеждались в том, что постоянной для группы является оппозиция прямого и переносного смысла. Здесь же два первых эпизода повествуют в переносном смысле о том, что в двух последних выражается в прямом смысле: чтобы «съесть» героиню, ее сначала делают «съедобной» (=пригодной к соитию). Вследствие чего она становится съедобной (убитой), а в других версиях — действительно съеденной.

Но из внимательного прочтения мифов следует, что удвоение эпизодов выполняет, возможно, другую функцию. Представляется, действительно, что первая часть мифа — не забудем, что ее героем является Солнце — разворачивается в соответствии с сезонным циклом, чьи этапы отмечены испытаниями Солнца-зятя: охота, рыбная ловля, пожары, посадки, постройка хижины. Тогда как вторая часть, начинающаяся дви-

жением Солнца на запад, напоминает, скорее, о суточном цикле. Сформулированная таким образом гипотеза может показаться шаткой, но сравнение с другими версиями уже способствует ее подтверждению. В следующем томе посредством других мифов мы докажем значение противоположности между сезонной и суточной периодичностью, а также тесную связь этой оппозиции с «видами» построения повествования\*.

Снова обращаясь к  $M_{259}$ , отметим, что в этиологическом плане у этого мифа, кажется, есть одна-единственная функция: объяснить происхождение техники добывания огня при помощи трения.

Рассмотрим теперь, как рассказывают ту же историю Карибы ( $M_{264}$ ), начиная ее, как мы помним (с. 184), сразу со второй части. Таким образом, вначале идет суточная часть (путешествие к солнцу). Но это еще не все: опущенной первой части соответствует новая часть, дополняющая вторую. Она посвящена приключениям братьев с другой лягушкой, потом с самкой тапира. Итак, история всегда состоит из двух частей, и мы уверены в том, что последняя из рассмотренных нами, состоящая из чередующихся эпизодов часть, восстанавливает сезонный цикл: охота, пожары, сбор диких плодов, начинающих созревать в январе. Если такая интерпретация верна, то при переходе от версии Варрау к карибской версии две эти части, сезонная и суточная, меняются местами.

Подобное изменение порядка следования частей сопровождается подрывом системы оппозиций, чьи взаимосвязи позволяли нам определить четыре превращения героини. Второе превращение стоит теперь на первом месте — ведь рассказ начинается, когда героиня уже забеременела от Солнца, тогда как четвертое (из тела героини извлечены содержавшиеся в нем дети) остается неизменным. Но между двумя этими крайними эпизодами вставляются два новых: назовем их №2 — героиня прячется в кувшине (заполняя его); и №3 — ее «извлекают» из этого сосуда. Что это означает? В версии Варрау героиня постоянно предстает в качестве поочередно опорожняемого (эпизоды 1 и 4) и наполняемого (эпизоды 2 и 3) «содержащего». В карибской версии она, напротив, определяется посредством связи противоположностей: *содержащее/содержимое*, по отношению к которым героиня играет роль агента или испытуемого, являясь попеременно содержащим либо содержащимым с благотворными или пагубными результатами:

1) героиня, обрюхаченная солнцем	} содержащее	(+)
2) героиня, помещенная в кувшин	} содержимое	(+)
3) героиня, извлеченная из кувшина	} содержимое	(—)
4) героиня, вспоротая ягуаром	} содержащее	(—)

\* См. наш учебный отчет: "Annuaire du Collège de France", 64 année. P., 1964. P.227-230. О связи сухого сезона с уготованными зятю испытаниями см.: Preuss I. P.476-499.

Таким образом, парными являются теперь эпизоды 1) и 4), с одной стороны, 2) и 3) — с другой. При повторении эпизодов происходит инверсия содержащего и содержимого внутри обеих пар, тогда как соответствующие эпизоды разных пар образуют хиазм.

Таким образом, оба выявленных нами на различных уровнях преобразования мифологической структуры — формальное и семантическое — соответствуют третьему преобразованию, происходящему в этиологической плоскости. Карибская версия направлена на то, чтобы просто объяснить происхождение некоторых созвездий: Гиад, Плеяд и Ориона\*; как известно, в этом регионе они предвещают смену сезонов. Добавим ко многим подтверждающим это сведениям (СП, с.224-225) свидетельство Албринка (*Ahlbrinck*, art. «sirito»), относящееся к гайанским племенам с карибским языком и культурой: «Когда *sirito* — Плеяда — видна вечером (в апреле), гремит гром. *Sirito* сердится, потому что люди отрезали ногу *Ipétiman* [Ориону]. Айпетиман приближается. Айпетиман появляется в мае».

Итак, допустим, что  $M_{264}$  явно относится к началу «большого» сезона дождей (в Гайане четыре сезона — два дождливых и два сухих), продолжающемуся с середины мая по середину августа. Эта гипотеза обладает двумя преимуществами. Во-первых, она соотносит карибскую версию ( $M_{264}$ ) и версию Макучи ( $M_{266}$ ), определенно связанную с происхождением дождей и бурь: они вызваны грустью расположившейся на вершине Рорайма героини, чьи слезы льются потоками по горному склону. Во-вторых, благодаря астрономическим и метеорологическим отсылкам мы можем объективно проверить предыдущую гипотезу о том, что рассматриваемые мифы идут вспять по пути, пройденному нами при рассмотрении мифов Же и Бороро в «Сыром и приготовленном». Действительно, попытка объединения мифов Же и Бороро, носящих сезонный характер, привела к уравнению:

а) Плеяды-Орион : Ворон :: сухой сезон : сезон дождей

Но мы уже доказали, что в гайанских мифах система Плеяды-Орион предвещает сезон дождей. Как же тогда обстоит дело с созвездием Ворона? Его восхождение июльским вечером ассоциируется с божеством, ответственным за сильные грозы, которыми отмечен конец сезона дождей (см.: СП, с.219; о мифологии гроз в июле-октябре в Карибском море и о Большой Медведице, восходящей вертикально по соседству с созвездием Ворона, см.: *Lehmann-Nitsche* 3. P.126-128); и в той же Гайане восход Волос Вероники (такой же вертикальный, как у Большой Медведицы и Ворона) соотносится с засухой. Из чего следует уравнение, противоположное предыдущему:

б) Плеяды-Орион : Ворон :: сезон дождей : сухой сезон

---

\* То же самое происходит, но исключительно в отношении Плеяд, в варианте Тупи ( $M_{263b}$ ), записанном Барбоза Родригесом (*Barbosa Rodrigues* 1. P.257-262).

Таким образом, мы возвращаемся к версии Макуши ( $M_{266}$ ), которая, как мы только что убедились, явно относится к происхождению сезона дождей. Но это не все. В отличие от двух обсужденных ранее мифов,  $M_{266}$  обладает двойной этиологической функцией. В качестве мифа о происхождении сезона дождей он совпадает с  $M_{264}$ ; в качестве мифа о происхождении техники добывания огня (герой учится ей у журавля) он совпадает с  $M_{259}$ .

Но все же существуют два отличия. Встречающийся в  $M_{266}$  намек на дожди — *дневной* (видно, как слезы превращаются в потоки), тогда как в  $M_{264}$  он *ночной* (видны некоторые созвездия). И если в  $M_{259}$  говорится о получении огня посредством *трения* (двух кусков дерева), то  $M_{266}$  свидетельствует об интересе к добыванию огня посредством *удара* (двух камней) — гайанские туземцы знакомы и с такой техникой.

Следовательно, как и ожидалось, эпизоды, принадлежавшие исключительно каждой из предыдущих версий, объединяются в  $M_{266}$  в одном-единственном мифе. Он начинается с истории о деревянной невесте, недостающей в карибской версии, и заканчивается приключениями близнецов после их пребывания у лягушки, недостающими в версии Варрау. Но при этом все детали претерпевают инверсию: испытание тестя, а не зятя; протыкание героини дятлом, а не /bunia/. Оказавшись жертвой ягуара-людоеда, она не умирает, а воскресает. Герой пожирает горящие угли, обездоливая лягушку. Заметим также, что /bunia/ у Варрау движим похотью, а дятел Макуши — поисками пищи: то есть он в прямом смысле ест героиню. Симметрично этому во второй части версии Макуши ягуар ест лишь в переносном смысле, так как он погибает, не переварив добычу; последняя же воскресает, как только ее извлекают из брюха хищника (см. выше, с. 186).

Происходящий в результате множества инверсий синтез версий Варрау и Карибов в версии Макуши свидетельствует о том, что на обратном пути встречаются мифы, проистекающие одновременно из двух источников — огня и воды, расположенных, таким образом, на той же мифологической «широте», что и мифы Бороро ( $M_1$ ) и Шеренте ( $M_{12}$ ), встретившиеся на выходе; уже была доказана их этиологическая двойственность. Таким образом, версия Макуши дает весьма удачный повод для подведения итогов.

Три мифа:  $M_{259}$ ,  $M_{264}$ ,  $M_{266}$  — относятся либо к происхождению огня на уровне культуры (трение или удар), либо к происхождению воды на уровне природы (сезон дождей), либо к обоим одновременно.

Но до возникновения огня посредством культурных техник он уже существовал естественным путем: его изрыгало животное — лягушка, чье происхождение связано с водой. Симметрично этому (в этом отношении основной вклад принадлежит  $M_{266}$ ) до добывания воды естественным путем (дождь) она уже существовала в виде культурного произведения, так как Макунайма, настоящий инженер в плане общественного благоустройства, сначала извлекает ее из проложенного им

канала, на который он спускает первую пирогу\*. Но Макунайма, пожиратель горящих углей, происходит от огня подобно тому, как лягушка происходит от воды. Обе этиологические системы симметричны.

Следовательно, сезон дождей возникает в мифах в виде перехода от природы к культуре. Между тем всякий раз огонь (поначалу содержащийся в лягушачьем теле) или вода (соответственно содержащаяся в материнском теле) *распространяются*: первый — на деревья, дающие палки для получения огня, второй — на земную поверхность, естественную гидрографическую сеть (противоположную искусственной сети, созданной ранее демиургом). Итак, речь всегда идет о дисперсии. Снова доказан регрессивный в своей основе характер всех мифов данной группы.

Чем же тогда объясняется двусмысленность мифов, проистекающая, как мы видим, из их двойной этиологической функции? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо изучить персонаж журавля, показывающего герою в М<sub>266</sub> технику добывания огня посредством трения.

Птица, обозначенная Ротом английским словом «*crane*»<sup>46</sup>, играет важную роль в гайанских мифах. Как мы увидим ниже (М<sub>327-328</sub>), она дает людям (или позволяет сделать это колибри) табак, росший на считавшемся недоступным острове. А другой карибский миф из сборника Рота (*Roth 1. P.192*) начинается следующим образом: «Жил-был индеец, очень любивший курить: утром, днем и вечером он доставал клочок хлопка, ударял друг о друга камни, добывал огонь и зажигал табак». Таким образом, техника добывания огня посредством удара и табак оказываются тесно взаимосвязанными.

Журавль, переносящий колибри на табачный остров, зажимает ее между ягодиц и пачкает пометом (*Roth 1. P.335*); то есть это птица, склонная к дефекации. Быть может, следует сблизить подобную грязную коннотацию с пищевыми нравами крупных голенастых, питающихся дохлой рыбой, остающейся на поверхности воды при наступлении сухого сезона (см. М<sub>331</sub> и *Ihering*, art. «jabiru»). В погребальных ритуалах гайанских Араваков во время сжигания косточек усопшего торжественно проносили эмблему, изображающую белого журавля (*white crane* — *Roth 2. P.643-650*). Умутина называют один из эпизодов своей погребальной церемонии именем зимородка (*Schultz 2. P.262*). Наконец, поскольку по крайней мере один из наших мифов (М<sub>264</sub>) прибегает к астрономическому кодированию, постараемся не забыть, что южнее, среди прочих у Бороро и Матако, часть созвездия Ориона носит имя голенастого, тогда как антильские Карибы называют «Крабо-едом» (разновидность маленькой цапли) звезду, действительно относящуюся к Большой Медведице, — считается, что она управляет громом и грозами (*Lehmann-Nitsche*, l. c. P.129). Если такая встреча неслучайна, она служит дополнительной иллюстрацией инверсии системы созвездий, на которую мы уже обращали внимание (с.223).

---

\* В мифах о происхождении Яруро также прокладывают реки — предварительное условие появления воды (*Petrullo. P.239*).

Как бы то ни было, появление в  $M_{266}$  журавля, добывающего огонь (а в других местах — табак) посредством удара, подкрепляет гипотезу, согласно которой мифы о происхождении меда в некотором роде «опережают» мифы о происхождении табака; характерные для них темы возникают друг за другом в ряду преобразований: ягуар-каннибал убит сучковатым стволом, выдры фигурируют в качестве «заткнутых» персонажей ( $M_{241}$ ). Тем самым проясняется неясность мифов, одновременно выполняющих функцию мифов о происхождении огня (посредством трения или удара) и мифов о происхождении воды (сезон дождей и гидрографическая сеть). Ведь если в соответствии с нашими доводами курительный табак, действительно, сродни огню и разбавленному водой меду, становится понятным, почему мифы, занятые одновременно этиологией меда и табака (фактически они преобразуются друг в друга), сохраняют двусмысленность, позволяя обнаружить происхождение огня — стихии, конгруэнтной табаку, — посредством, если можно так выразиться, происхождения воды — стихии, конгруэнтной меду. В мифах же о происхождении огня ( $M_7$ - $M_{12}$ ) ягуар фигурировал в качестве хозяина огня и приготовленного мяса в те времена, когда люди должны были довольствоваться сырым мясом; предрасположенность к каннибализму проявляла человеческая жена ягуара. В гайанских мифах происходит инверсия всех этих предположений, так как техника получения огня (а не сам огонь) завоевана или изобретена героями-людьми вследствие съедения их матери ягуаром-каннибалом.

В мифах говорится о двух техниках: трении или вращении и ударе. Согласно  $M_{259}$ , огонь, добываемый ныне посредством трения, первоначально *изрыгался* лягушкой. В свою очередь, в  $M_{266}$  говорится о том, что техника трения принадлежит журавлю, птице, в другом гайанском мифе чрезвычайно склонной к *дефекации*. Опосредующую роль между двумя этими мифами играет третий:

*$M_{272}$ . Таулипанг: происхождение огня.*

Некогда, когда люди еще не знали огня, жила-была старуха по имени Пеленосамо. Она клала в очаг дрова и присаживалась на корточки. Тогда из ее ануса вырывались языки пламени и дрова загорались. Она ела приготовленный маниок, тогда как другие разогревали его солнечным теплом. Секрет старухи выдала девочка. Поскольку старуха не хотела отдавать огонь, ее связали по рукам и ногам, положили на дрова и силой раскрыли анус. Тогда она извергла огонь, превратившийся в камни /wató/ (=огонь); ударяя их друг о друга, добывают огонь (K.-G. I. P.76 и vol.III. P.48-49).

Если придерживаться двух мифологических предположений, согласно которым огонь, получаемый посредством трения, был первоначально исторгнут, а огонь, получаемый посредством удара, — извергнут, то следует уравнение:

трение : удар :: рот, анус



Но из находящихся в нашем распоряжении материалов на самом деле можно извлечь большее. Произведем дедукцию, имеющую для нашего метода значение теста.

Известно, что техника получения огня посредством вращения (или трения) повсюду в мире и, конечно, в Южной Америке, имеет половую коннотацию: пассивное дерево считают женского рода, а подвергнутое ротации или движению взад-вперед — мужского. Риторика мифа транспонирует эту непосредственно воспринимаемую всеми половую символику посредством воображаемого выражения: половой акт (соитие) заменяется работой пищеварительного тракта (рвота). Но это не все: самка, пассивная на символическом уровне, приобретает активность на воображаемом уровне; соответствующие этому органы — вагина и рот, определяемые в зависимости от оппозиции низа и верха. Оба они — предшествующие (на оси, другим полюсом которой являются последующие отверстия):

<i>Уровень символического</i>		<i>Уровень воображаемого</i>
О, пассивная	⇒	О, активная
предшествующий	⇒	предшествующий
низ	⇒	верх

Этнография не дает символического представления о технике получения огня посредством удара, сравнимого по своей интуитивной очевидности и всеобщности с упомянутым выше представлением. Но М<sub>272</sub>, подкрепленный той рекуррентной позицией, которую занимает в мифах журавль (испражняющаяся старуха, испражняющаяся птица; они обе — хозяйки огня, производимого ударом), позволяет нам вывести неизвестную символику этой техники *исходя из ее единственно данного воображаемого выражения*. Достаточно применить те же правила преобразования, что и в предыдущем случае, где они были эмпирически верифицируемы. Даны уравнения:

<i>Уровень символического</i>		<i>Уровень воображаемого</i>
О, пассивная	⇒	О, активная
предшествующий	⇒	предшествующий
низ	⇒	верх

Какой же орган можно определить в качестве последующего и высокого в системе, где положение «последующий и низкий» занимает анус, а «предшествующий и высокий» — рот? У нас нет выбора: это может быть лишь ухо, как мы это, впрочем, доказали в связи с другой проблемой (СП, с.134). Из этого следует, что на уровне воображаемого (то есть на уровне мифа) рвота — коррелят и инверсия соития, а дефекация — коррелят и инверсия слуховой коммуникации.

Можно сразу заметить, как опытным путем верифицируется гипотеза, полученная дедуктивным путем: удар звучит, трение безмолвно. Этим одновременно объясняется и то, что журавль — инициатор удара. Существует некоторая неуверенность относительно идентичности птицы, названной Ротом «*crane*». Дословный перевод — «журавль», но различные сведения из нашего источника (*Roth 1. P.646–647; 2. P.338*) могут привести к выводу о том, что речь идет о разновидности цапли, в частности выпи (*Botorus tigrinus*). Но даже если бы Рот назвал цаплю журавлем, такая путаница была бы еще более показательной, так как на всем Американском континенте и в других местах журавль охотно упоминался в мифах в связи со своей крикливостью\*; цапли, о которых здесь также может идти речь, обязаны своим научным названием, производным от *botaurus* > выпи, крику, похожему, как говорят, на мычание быка или бление барана или даже крик дикого зверя... Наиболее выраженная в звуковом отношении техника добывания огня связана, таким образом, с шумной птицей.

Быстрота первой соответствует замедленности второй. Двойная оппозиция между *быстрым, шумным и медленным, безмолвным* отсылает к более фундаментальной оппозиции, выявленной нами в «Сыром и приготовленном» между тем, что мы назвали миром горелого и миром гнилого: тогда мы нашли ее внутри самой категории гнилого, где она отражается в двух соответствующих модальностях заплесневелого (медленного, безмолвного) и испорченного (быстрого, шумного): последняя как раз и является результатом беспорядка. Итак, мы снова встречаем в мифах каноническую оппозицию происхождения воды (конгруэнтной гнилому) и огня (конгруэнтного горелому), и одновременно наблюдаем симметричное появление внутри категории горелого двух культурных модальностей — трения и удара, чьи соответствующие символические позиции отражают на языке метонимии (так как речь идет о двух реальных причинах одного и того же следствия) те позиции, которые метафорически занимали внутри категории гнилого (значения относились тогда к моральному уровню) естественные мо-

---

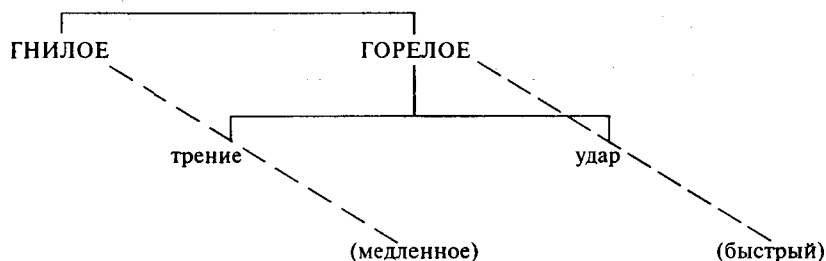
\* Журавли как будто бы разделяют это мнение: упоминается случай с одной из этих птиц, лишившейся сородича и нежно привязавшейся к железному колоколу, чей звон напоминал ему крик отсутствующего (*Thorpe. P.416*).

О крикливости журавля в североамериканских мифах см. (*Gatscher. P.102*): «Канадский журавль кричит больше и громче других птиц»; в верованиях Чиппева члены журавлиного клана обладают сильным голосом, они поставляют ораторов для племени (*Kinietz in: L.-S. 9. P.154*).

В отношении Китая см. *Granet (P.504, №2)*: «Когда белая цапля [курсив дан в тексте] влетает в Двери Грома, барабанный бой слышен даже в Лояне» и ссылку на птицу Пи-фань, «похожую на журавля; она танцует на одной ноге и вызывает огонь» (*P.526*).

Такие сопоставления тем более правомерны, что существует анатомическое, то есть объективное обоснование шумной репутации журавлиных: «У самок (у самок — не всегда) большинства видов трахея вывернута: она заходит за ключицы в полость, расположенную над грудной костью» (*A.L.Thompson. P.61*).

дальности заплесневелого и испорченного. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить схему из «Сырого и приготовленного» (с.322) с нижеследующей, полностью соответствующей ей:



Такой переход от метафоры к метонимии (или наоборот), многократно проиллюстрированный на предыдущих страницах и уже отмеченный в других трудах (L.-S. 8, 9, 10), типичен для способа, которым осуществляются преобразования посредством инверсии, когда промежуточные стадии достаточно многочисленны. Следовательно, даже в этом случае невозможно возникновение подлинного паритета между исходной и конечной точками, за исключением порождающей группы инверсии: находясь в равновесии на одной оси, группа теряет его на другой. Свойственная мифологическому мышлению ограниченность поддерживает его динамизм, не позволяя в то же время достичь действительно стационарного состояния. Если не фактически, то по праву, миф лишен инерции.

Таким образом, в виде частного случая мы находим здесь иллюстрацию канонической связи, описанной нами в 1955 г. следующим образом (L.-S. 5. P.252):

$$fx(a) : fy(b) :: fx(b) : f(a-l)(y)$$

Следовало хотя бы один раз процитировать ее здесь, чтобы можно было убедиться в том, что с тех пор мы не переставали ею руководствоваться.

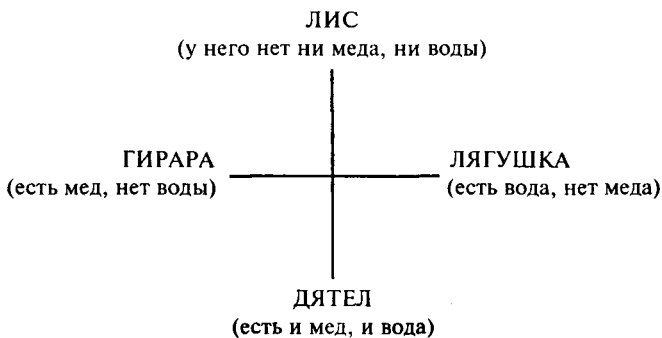
#### d) Пятая вариация:

$$[\text{ягуар} \Rightarrow \text{ягуар}] \leftrightarrow [0 \Rightarrow \Delta]$$

В предшествующих мифах лягушка фигурирует в качестве матери ягуара. Мы уже способствовали разрешению этого этнозоологического парадокса двумя способами: показав, что лягушка и пчела состоят в отношениях корреляции и оппозиции на оси, полюсами которой являются сезон дождей и сухой сезон; и выявив другое соответствие, на этот раз между пчелой и ягуаром, так как эта кошка играет роль хозяйина меда в мифах Тенетехара и Темба (M<sub>188</sub>, M<sub>189</sub>). Если лягушка конгру-

энтна влажному, а пчела — сухому, становится, действительно, понятным, что в качестве хозяйки небесной воды (=предвестницы дождей) лягушка может дополнять ягуара, чье положение хозяина земного огня утвердилось совершенно независимо; сам ягуар коммутарует с пчелой.

Почему же северные Тупи превращают ягуара в хозяина меда? Вернемся назад и рассмотрим четырех животных, одновременно квалифицируемых в мифах по отношению к воде и меду:



Дано:

	вода	мед
лис .....	—	—
гирара .....	—	+
лягушка ....	+	—
дятел .....	+	+

Так как у лягушки (в данном случае, кунауару) есть вода, в соответствии с уравнением: вода = огонь<sup>(-1)</sup> (см. СП, с.181-183) она должна быть противоположна ягуару, обладающему огнем. Следовательно, придется учитывать эту основную инверсию при попытке определения двух животных по отношению к меду в рамках мифа. Из этого следует, что если у лягушки нет меда, то у ягуара он есть. Этим выводом обосновываются не только мифы Тенетехара и Темба, но и миф Варрау (M<sub>235</sub>), в котором утверждается, что по отношению к меду вода *есть* огонь (см. выше, с.138).

Наша интерпретация основана на том, что в тех же мифах существует верифицируемое соотношение другого плана между лягушкой (хозяйкой небесной воды) и кайманом, занимающим семантическую позицию хозяина земной воды (СП, с.210). В M<sub>266</sub> кайман появляется в результате превращения в него старика-обжоры из M<sub>259</sub>. Он также сим-

метричен жадной лягушке из  $M_{241}$ : лягушка похищает (будущего) героя-цивилизатора у его матери, чтобы превратить его в мужа, способного дать ей половое удовлетворение; кайман отдает свою дочь, неспособную сексуально удовлетворить его, (будущему) отцу героя-цивилизатора.

Выяснив правила преобразования лягушки в ягуара, мы можем приступить к пятой вариации, в ходе которой лягушка, (мать) ягуара, уступает место ягуару-самцу.

### *$M_{273}$ Варрай: похищенный ребенок.*

Когда индеец ушел на охоту, его жена поручила старой бабушке заниматься их маленькой дочкой, едва начавшей ходить, так как ее плач мешал ей готовить. Когда она решила забрать ребенка, бабушка сказала, что ребенка ей не давали. Бедная женщина поняла, что девочку похитил искусно замаскировавшийся ягуар.

Поиски ребенка оказались напрасными, и родители смирились с этой потерей. Несколько лет спустя они начали замечать странные исчезновения: то бусы, то хлопковые ленточки, потом запасы пальмовой мякоти, набедренная повязка, горшки... По ночам тайком приходил ягуар, чтобы снабдить девочку всем необходимым — он так лелеял ее, как будто она была одной с ним породы. Он кормил ее мясом, а когда она созрела, стал лизать ее менструальную кровь наподобие ягуаров и собак, любящих обнюхивать половые органы самки. То же самое делали оба брата ягуара; их поведение казалось девушке очень странным.

Тогда она решила убежать и осведомилась о дороге, ведущей в ее деревню. Опасаясь, что она уйдет, ягуар стал говорить, что он состарился, скоро умрет и тогда ей нужно будет вернуться к родителям. Убедив девушку, ягуар охотно снабдил ее нужными сведениями: он боялся, что после его смерти братья захотят сожрать ее.

Когда пришел назначенный ею час, девушка притворилась, что не может снять с огня огромный котел, полный мяса, — она якобы не может приблизиться из-за жара. Ягуар стал помогать ей. Когда в лапах у него был котел, она опрокинула его. Ошпаренный хищник упал, взвыл от боли и умер. Братья слышали крики, но не придали им значения. Они подумали, что старик развлекается с любовницей. Они глубоко заблуждались, потому что на самом деле ягуар никогда не обладал ею.

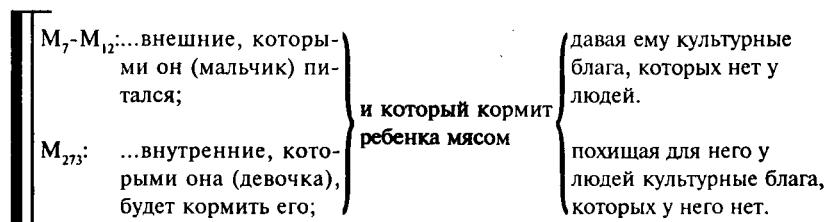
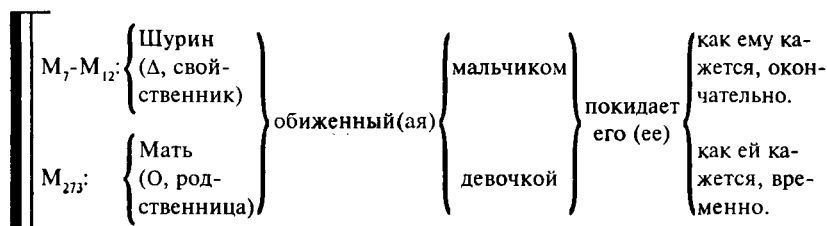
Девушка побежала в деревню, где ее узнали свойственники. Она сказала, что нужно бежать, так как братья ягуара захотят отомстить; от них никому не спастись. Тогда индейцы стали готовиться к уходу и сняли гамаки. Двоюродный брат девушки положил в гамак тяжелый точильный камень, который мог бы ему пригодиться. Но когда он закидывал гамак на плечо, как это делается при транспортировке, то забыл о камне, чей неожиданный удар сломал ему позвоночник и убил его. Его товарищи так топились убежать, что оставили труп (*Roth 1. P.202-203*).

По поводу этого мифа у Рота есть занятное замечание. Столь резко оборванный конец удивил его, но информатор ответила, что по прибытии в деревню два ягуара нашли лишь труп. Некому было наблю-

дать за развитием событий и позже рассказывать о них. Откуда же ей было о них узнать?

Но если подойти к этому рассуждению с другой стороны, конец мифа проясняется: оказавшись в деревне, два ягуара нашли по крайней мере один труп; можно предположить, что они съели его вместо девушки (как предполагалось в мифе, они съели бы ее, если бы она осталась в их обществе). Для понимания значения этой подробности достаточно напомнить, что в мифах Же о происхождении огня (кухонного) ягуар давал приготовленное мясо людям, которые дали ему человеческую супругу. Здесь же ягуар похитил у людей (а не получил от них) женщину, на которой не женился; соответственно, вместо того, чтобы получать приготовленное мясо животных, люди отдают сырое человеческое мясо.

Чтобы убедиться в том, что смысл показавшегося загадочным Роту конца именно таков, достаточно почленно сравнить миф Варрау с группой мифов Же о происхождении огня ( $M_7$ - $M_{12}$ ). При этом нужно учитывать, что, подобно большинству Же, Варрау матрилинейны; в противоположность патрилинейному обществу, мать считается у них родственницей, а не свойственницей:



$M_7-M_{12}$ :	Человеческая супруга ягуара	использует приго- товленное мясо для убийства,	отказывая в нем мальчику.
$M_{273}$ :	Женщина, не явля- ющаяся супругой ягуара		«расточая» его ягуару.



$M_7-M_{12}$ :	Убитая жена ягуара	возвращение в деревню, жители которой	посещают	ягуаров.
$M_{273}$ :	Убитый ягуар		избегают	



$M_7-M_{12}$ :	Люди получают приготовленное мясо животных	при помощи	горящего полена, по своей воле взваленного на себя животными.
$M_{273}$ :	Ягуары получают сырое человеческое мясо		«мокрого» камня, против воли взваленного на себя человеком, ломающим хребет.

Заметим по поводу последней оппозиции *камень/горящее полено*, что речь здесь идет о точильном камне, обычно применяющемся мокрым (оппозиция *огонь/вода*). Кроме того, в другом месте мы доказали (СП, с. 149), что в этой мифологической системе в целом камень является метафорическим выражением человеческой плоти, тогда как горящее полено — метонимический эквивалент приготовленного мяса (причина вместо результата). Таким образом, не только конец  $M_{273}$ , но и все его подробности в полной мере мотивированы.

\* \* \*

Из приведенной выше таблицы видно, что  $M_{273}$  диаметрально противоположен мифам Же о происхождении огня, с которых начался (в «Сыром и приготовленном») наш круиз вокруг шаровидного тела южноамериканской мифологии. Сейчас мы как раз находимся в точке, противоположной исходной. Действительно, если в первых мифах кухня играла двойную соединительную роль (между небом и землей, между свойственниками), то в  $M_{273}$  она дважды фигурирует в разъединительной роли. Сначала мать, слишком занятая приготовлением пищи для мужа, из-за готовки оставляет ребенка. Следовательно, она считает долг свойственницы (супруги и кухарки) несовместимым с обязанностями родственницы (матери и корми-

лицы). Далее, из-за готовности погиб ягуар, являющийся не отцом либо мужем, а кормильцем: став жертвой сознательной неловкости кухарки, он гибнет от ожога содержимым котла.

Но если вместо того, чтобы в идеале сразу перенестись в исходный пункт, мы попытаемся медленно двинуться вспять, выявятся новые связи, образующие, следуя топографическому термину, «соединительные пути», позволяющие непосредственно связать наш миф с рассмотренными ранее мифами. Эти кратчайшие пути с необходимостью находятся внутри сферы; из этого следует, что земля мифов не только круглая, но и полая.

Так как  $M_{273}$  является мифом Варрау, можно было бы свести объяснение того, что ягуар упивается менструальной кровью, к верованиям, присущим именно этой племенной группе. Они заключаются в том, что, в отличие от людей, сверхъестественные духи не испытывают к ней отвращения (см. выше, с. 160). В мифологии Варрау фактически охотно упоминаются женские затруднения. Так, в  $M_{260}$  птицы окрашивают перья дефлорационной кровью, а в  $M_{235}$ , не заходя так далеко, как ягуар в  $M_{273}$ , мужской дух по имени Пчела без опаски вступает в связь с менструирующей девушкой. Заметим в связи с этим, что подобное поведение доказывает, что замена ягуара пчелой существует не только у северных Тупи (см. выше, с. 209).

Вместе с тем обращение к особому мнению Варрау по поводу менструаций не позволяет полностью объяснить интригу  $M_{273}$ . Попутно мы рассказывали о мифе Тукуна ( $M_{245}$ ), также связанном с оставленной матерью плаксивой девочкой, которую похищает и воспитывает лягушка (являющаяся, как было показано в четвертой вариации, превращением ягуара), обучающая ее шаманству. Повзрослев и вернувшись к сородичам, женщина эта питается исключительно человеческим костным мозгом, который можно считать превращением менструальной крови из  $M_{273}$  при двойном условии:

$$a) M_{273} \left[ \begin{array}{c} \text{ягуар (животное-каннибал)} \end{array} \right] \Rightarrow M_{245} \left[ \begin{array}{c} \text{лягушка (животное-не каннибал)} \end{array} \right]$$

$$b) M_{273} \left[ \begin{array}{c} \text{«каннибализируемая» героиня} \end{array} \right] \Rightarrow M_{245} \left[ \begin{array}{c} \text{«каннибализирующая» героиня} \end{array} \right]$$

С другой стороны, данные нами выше даказательства все большей «прозрачности» мифологии меда по отношению к мифологии табака дополняются еще одним, проистекающим из другого сопоставления  $M_{273}$  — на этот раз с мифом Терена о происхождении табака ( $M_{24}$ ). В этом мифе, кратко описанном и обсужденном в другом месте (СП, с. 99 и след.), — к его варианту Матако ( $M_{246}$ , с. 176), уже пришлось обращаться ради сопоставления мифологий Варрау и Чако — женщина, впоследствии превратившаяся в ягуара (тогда как ягуар Варрау сначала превратился в женщину), пытается отравить своего мужа, кормя его



менструальной кровью (ягуар Варрау, наоборот, наслаждается менструальной кровью своей «не-жены»).

Итак, этот миф Терена, так же, как и  $M_{20}$ , — один из первых мифов, в которых нам встретился мед, играющий здесь (как мы показали в первой части этой книги) роль механизма происхождения табака. Мед этот всякий раз является токсичным либо по внешней причине (нарушение табу сборщиками из  $M_{20}$ ), либо по причине внутренней (внедренный змеинный зародыш в  $M_{24}$ ). Таким образом, по упомянутой моральной или физической причине мед этот является *отбросами*. Для ягуара из  $M_{273}$ , напротив, менструальная кровь — отбросы — является *медом*. Действительно, его поведение как ягуара-вора, укравшего маленькую девочку (брошенную из-за того, что была слишком криклива) и жадного до ее менструальной крови, повторяет поведение лягушки из  $M_{241}$ , проворно подбирающей маленького мальчика (потому что он очень сильно кричал) и жадной до предложенного им меда. В каждом случае такая жадность вызывает или облегчает бегство усыновленного ребенка. Мы же независимо от этого установили, что в пятой вариации ягуар является превращением лягушки, героини третьей вариации.

Какое же отношение может иметь мед к менструальной крови? Во-первых, это вещества, произведенные подобно приготовленной пище, но в результате того, что можно назвать «естественной кухней». Как мы уже объясняли, в туземной систематике мед происходит от естественной растительной кухни; очевидно, что естественная кухня, порождающая менструальную кровь, — животного порядка. Итак, мы получаем первое соотношение, тут же дополняющееся вторым. Избегая любых физических контактов с похищенной им девушкой, кроме наслаждения ее менструальной кровью, ягуар из  $M_{273}$  транспонирует половую связь в пищевых терминах. Итак, это просто инверсия поведения двух сестер из  $M_{235}$ , которые хотели бы «похитить» свояка, так как они ощущают отношение, которое должно было бы оставаться на пищевом уровне, в терминах пола (они увлечены мужчиной по имени Мед). Впрочем, не для того ли, чтобы лучше засвидетельствовать реальность этого превращения, у ягуара — протагониста из  $M_{273}$  — есть два брата, подобно тому как у протагониста из  $M_{235}$  — две сестры? Братья из  $M_{273}$  не довольствуются менструальной кровью героини; они хотят ее съесть. Сестры из  $M_{235}$  не довольствуются медом, производимым героем; они также хотят в определенном смысле «съесть» его.

Наконец, между медом и менструальной кровью наблюдается третье сродство, связанное с фактом, на котором мы многократно настаивали (мы еще вернемся к этому): южноамериканские сорта меда часто бывают токсичными. То есть в этом отношении крайне невелико различие между категориями вкусного и ядовитого. Итак, в сопоставлении с медом у Варрау, охваченных метафизическими сомнениями в обоснованности запретов, связанных с менструирующими женщинами (см. выше, с. 160 и 214), нет ничего удивительного.

Последнее замечание по поводу этого мифа. Обращаясь на протяжении третьей вариации (с.175) к проблематике менструальной крови (женской) и вонючих экскрементов (мужских), мы выявили двойной ход, чей параллелизм подчеркивался в мифах. С одной стороны, физическое созревание включает регресс к отбросам, проиллюстрированный в терминах слухового кода состоянием плаксивого младенца. С другой стороны, возникновение естественного или культурного порядка всегда является результатом разрушения высшего порядка; человечество хранит лишь его лохмотья. Не опровергает ли такую интерпретацию  $M_{273}$ ? Действительно, вначале его героиня — плаксивый ребенок; пубертация же не только не является для нее регрессом к отбросам, но, напротив, делает ее соблазнительной. Но, как тщательно уточняется в мифе, этот связанный с менструальной кровью соблазн действует на ягуара: «Он остался ягуаром и продолжал делать то, что делают ягуары и собаки» (*Roth 1. P.202*). Что это значит? Диаметрально противоположно мифам  $M_{273}$  о происхождении кухни,  $M_{273}$  может быть, таким образом, лишь мифом о происхождении совершенно противоположного режима питания: того, при котором животное ест человека вместо того, чтобы человек ел животное; человека едят сырым, тогда как животное — приготовленным. Еще до начала этой ужасной сцены в мифе стыдливо опускается занавес. Итак, миф стремится объяснить не разрушение едва сложившегося порядка, но образование беспорядка, возможно, надолго устанавливающегося в мифологической системе, первостепенную роль в которой играет персонаж ягуара-каннибала. Следовательно, параллельный отрезок (физическое созревание) следует также подвергнуть инверсии. Новое видение мифа во всех отношениях не менее гнетуще, чем прежнее.

### *г) Шестая вариация:*

[ягуар  $\Rightarrow$  ягуар]  $\leftrightarrow$  [ $\Delta \Rightarrow$  O]

Сначала обратимся к мифу:

*$M_{274}$  Араваки: ягуар, превратившийся в женщину.*

Некогда человек не знал себе равных в охоте на диких свиней. Всякий раз он убивал пять-шесть животных, тогда как ягуару, также преследовавшему стадо, доставалось не больше одного-двух. Тогда ягуар решил превратиться в женщину; в новом обличьи он обратился к охотнику, чтобы выведать его тайну. «Это результат длительной практики», — ответил тот. Тогда женщина-ягуар предложила ему жениться на ней, но индеец, знавший о ее истинной природе, колебался. Ей все же удалось убедить его, и вместе они убили гораздо больше свиней, чем порознь.

Долгое время они были счастливы. Женщина оказалась хорошей женой, так как вдобавок к готовке и копчению мяса она отличалась на охоте. Однажды она спросила у мужа, живы ли его родители, есть ли родствен-

ники. Он ответил утвердительно, и она предложила пойти в деревню, где его, конечно, считали умершим. Она знала дорогу и могла повести туда мужа при условии, что он пообещает никогда не раскрывать ее происхождения.

Итак, они пришли в деревню, принесли с собой много свинины. Матери индейца тут же захотелось узнать, откуда его очаровательная супруга. Он ограничился словами о том, что случайно встретил ее в лесу, ничего не уточнив. Пара ежедневно приносила огромное количество дичи, и деревенских жителей охватили подозрения. Сначала индеец не хотел ничего рассказывать, но его мать так переживала, что в конце концов он доверил ей тайну. Остальные выудили ее у старухи, напоив ее. Женщина-ягуар, которая все слышала, хотя и оставалась незамеченной, почувствовала себя настолько униженной, что с воем убежала. Больше ее не видели. Бедный муж напрасно обшаривал джунгли, призывая ее. Она уже никогда, никогда не откликнулась (*Roth I. P.203-204*).

Возникают два замечания, первое — о форме этого мифа, второе — его содержании.

Рассмотрим сначала совокупность уравнений, из которых возникли все шесть вариаций:

- 1) [пчела  $\Rightarrow$  пчела]  $\leftrightarrow$  [O  $\Rightarrow$   $\Delta$ ]
- 2) [ $\Delta \Rightarrow \Delta$ ]  $\leftrightarrow$  [пчела  $\Rightarrow$  лягушка]
- 3) [лягушка  $\Rightarrow$  лягушка]  $\leftrightarrow$  [ $\Delta \Rightarrow$  O]
- 4) [O  $\Rightarrow$  O]  $\leftrightarrow$  [лягушка  $\Rightarrow$  ягуар]
- 5) [ягуар  $\Rightarrow$  ягуар]  $\leftrightarrow$  [O  $\Rightarrow$   $\Delta$ ]
- 6) [ягуар  $\Rightarrow$  ягуар]  $\leftrightarrow$  [ $\Delta \Rightarrow$  O]

Очевидно, что по своему типу последнее уравнение отличается от других. Вместо обеспечения нового преобразования оно лишь отменяет непосредственно предшествовавшие ему операции. Таким образом, совокупность уравнений 5 и 6 ведет к тождественному преобразованию: в уравнении 5 самка ягуара заменяется самцом, в уравнении 6 самец ягуара снова превращается в самку. Подобно заканчивающей работу портнихе, подгибающей край ткани и подшивающей с изнанки, чтобы не испортить целого, группа завершается наложением шестого преобразования на пятое наподобие подрубленного края материи.

Обращаясь теперь к содержанию мифа, мы обнаруживаем, что оно не ограничивается одной из частей группы. Благодаря содержанию группа полностью замыкается в себе, превращаясь в закрытую систему. После целого ряда превращений, постепенно отдалявшихся от исходной точки, мы снова возвращаемся к ней. За исключением превращения женщины-пчелы в женщину-ягуара, в  $M_{274}$  рассказывается точно та же история, что и в  $M_{233}$ ,  $M_{234}$ , задавших «тему» шести вариаций.

Призвание супругов тождественно во всех трех мифах: муж пчелы сам является лучшим сборщиком меда своего племени, муж женщины-ягуара — несравненный охотник, но только на свиней: ведь его порой превосходят в том, что касается другой дичи. Но если мед является, несомненно, опосредующим членом между пчелой и человеком, то в другом месте (СП, с.84-107) мы объяснили, почему дикая свинья (конечно, *Dicotyles torquatus* в М<sub>274</sub>, где вид не уточнен; но *D. labiatus* живут столь большими стадами, что пять-шесть животных не представляли бы впечатляющего охотничьего полотна) занимает сопоставимое место между человеком и ягуаром. Конечно, индеец из М<sub>233</sub>, М<sub>234</sub> домогается сверхъестественной женщины, а в М<sub>274</sub> — наоборот. Но в обоих случаях героиня проявляет одинаковое участие к свойственникам: в первом случае — после свадьбы, во втором — до нее. Мы доказали топическую ценность этой черты, позволяющую объединить в одну группу мифы, чья героиня — девушка, отличающаяся своим отношением к меду (жадностью до меда или расточительностью) в Гайане и Чако; это дополнительное доказательство того, что М<sub>279</sub> также входит в группу.

Но если шестая вариация просто возвращается к теме, а ее удвоенная функция свидетельствует о том, что дальнейшие поиски бесполезны, и группа, обрываясь, оказывается к тому же замкнутой, не противоречит ли признание тем самым за группой статичного характера тому принципу, о котором мы напомнили в конце четвертой вариации: любое мифологическое превращение неустойчиво, что является одновременно залогом его динамизма и знаком незавершенности?

Для разрешения этого затруднения следует напомнить об особом пути, возникшем в связи с последним преобразованием темы. Как мы говорили, все эти мифы связаны не столько с происхождением, сколько с утратой — сначала меда, поначалу имевшегося в неограниченном количестве, а ныне труднодоступного (М<sub>233</sub>-М<sub>235</sub>), затем — дичи, прежде обильной, теперь редкой (М<sub>237-239</sub>). Затем, согласно истории Хабури (М<sub>241</sub>, М<sub>258</sub>), «отца изобретений», которому пришлось уйти от людей, чтобы избавиться от притязаний лягушки, — с утратой культуры и цивилизационных умений. И, наконец, самая серьезная из утрат — утрата логических категорий, без которых человек уже не может концептуализировать оппозицию «природа — культура», а также преодолеть путаницу противоположностей: кухонный огонь изрыгается, пища исторгается (М<sub>263</sub>, 264, 266), стирается различие между продуктами питания и экскрементами (М<sub>273</sub>), между поисками пищи ягуаром-людоедом и человеком (М<sub>273</sub>, 274).

Следовательно, в мифах описывается неизбежное крушение, подобное сумеркам богов: от золотого века, когда природа покорялась человеку и была щедра к нему, через бронзовый век, когда у человека были ясные идеи и четкие противоположности, посредством которых он еще мог господствовать над окружающей средой, к неопределенному, сумеречному состоянию, когда ничем нельзя безоговорочно обла-

дать, еще менее — сохранять, так как смешались живые существа вещи.

Столь характерное для наших мифов всеобщее движение к путанице, являющееся также возвратом к природе, объясняет их в конечном счете стационарную структуру. Последняя по-своему свидетельствует, таким образом, о наличии присущего мифу зазора между содержанием и формой: распад удается проиллюстрировать в мифах только посредством стабильной формальной структуры по той же причине, по которой мифы, тяготеющие к сохранению неизменности ряда превращений, вынуждены прибегать к не достигающей этой цели структуре. Неустойчивость — это данность, но в зависимости от природы сообщения она проявляется в неспособности формы следовать за извивами содержания, по отношению к которому она оказывается то по эту (постоянная форма при регрессивном послании), то по ту сторону (прогрессивная форма при постоянном послании).

В начале книги мы исходили из гипотезы, что мед и табак образуют пару противоположностей и, следовательно, мифологии меда и табака должны быть симметричны. Теперь мы чувствуем, что эта гипотеза не имеет законченного вида, так как отношения между медом и табаком сложнее с точки зрения их мифологических функций. Далее в этом труде мы покажем, что функция табака в Южной Америке состоит в восстановлении того, что разрушено функцией меда, то есть в восстановлении между человеком и сверхъестественным порядком связи, прерванной из-за соблазнительной силы меда (являющейся природной): «Табак любит слушать мифологические рассказы. Поэтому, — говорят Коги, — он растет по соседству с хижинами» (*Reichel-Dolmatoff*, vol.II. P.60). Итак, очевидные изменения, происходящие в шести вариациях в некотором роде на наших глазах, похожи на быстрые колебания пластинки пружины, лишь один край которой закреплен, а другой вдруг высвободился из-за обрыва направляющего кабеля и, прежде чем остановиться, вибрирует в обоих направлениях. Но и здесь все происходит наоборот: без табака, определяющего устремленность культуры к сверхъестественному, культура как таковая способна лишь к неопределенным флуктуациям вокруг природы. Некоторое время спустя порыв ее угасает, и в силу инерции культура застывает в той единственной точке, где существует, если можно так выразиться, естественное равновесие между природой и культурой, — мы определили ее как сбор меда.

Следовательно, в некотором смысле все определилось, решилось уже в первой вариации, так как объектом ее был мед. Другие лишь все более точно очерчивали границы сцены, оказавшейся после окончания драмы пустой. Их количество не столь важно. Подобно заключительным аккордам симфоний Бетховена, по поводу которых не перестаешь задаваться вопросом, почему автору захотелось, чтобы их было так много, что помешало ему добавить еще больше, они не завершают развитие. Его ресурсы уже исчерпались, но потребовался

металингвистический способ посылки сигнала о конце сообщения, образованный тонами, сопровождающими последнюю фразу выявившейся наконец системы, на всем протяжении передачи способствовавшими выявлению ее нюансов посредством многообразных модуляций.

Часть третья  
**Августовский пост**

*«Rura ferunt messes, calidi quum sideris aestu  
deponit flavas annua terra comas.  
Rure levis verno flores apis ingerit alveo,  
compleat ut dulci sedula melle favos.  
Agricola assiduo primum satiatum aratro  
cantavit certo rustica verba pede.  
Et satur arenti primum est modulatus avena  
carmen, ut ornatos diceret ante Deos.  
Agricola et minio suffusus, Bacche, rubenti  
primus in experta ducit ab arte choros.»*

*Tibulle, Elégies, I, L.II<sup>46</sup>.*



# І. Звездная ночь

**В** отличие от  $M_{259}$  и  $M_{266}$ , в карибской версии ( $M_{264}$ ) нет намеков на происхождение огня. Лягушка ограничивается извлечением муки из белого пятна между плеч; она не изрыгает и не исторгает огонь и гибнет не на костре, а на горящей хлопковой подстилке. Таким образом, огонь не может охватить деревья; он оставляет следы на теле земноводного, чья обожженная кожа грубеет, сморщивается. Подобное отсутствие этиологического фактора, выдвигающегося на первый план в параллельных версиях, компенсируется при этом наличием фактора, о котором не было речи в  $M_{251}$  и  $M_{266}$  — происхождением некоторых созвездий. Как мы помним, тапир превращается в Гиады, Макунайма — в Плеяды, а его отрезанная нога — в Пояс Ориона.

В гайанском мифе, по-видимому, Акаваи, пересказывавшемся и обсуждавшемся нами в другом месте ( $M_{134}$ , СП, с.231-232), происхождение Плеяд связывается с внутренностями индейца, убитого братом в надежде овладеть женой покойного. Различные гайанские мифы являются переходными между этими двумя версиями; они вполне допустимы, так как Орион всякий раз представлял отрезанный орган, а Плеяды — все тело, где, следовательно, находятся внутренности. В мифе Таулипанг ( $M_{135}$ ) Плеяды сулят удачную охоту, как это происходит с Плеядами, сведенными лишь к внутренностям в  $M_{134}$ . А у Арауканов ( $M_{136}$ ) герою делают ампутацию после убийства тещи, подававшей ему испорченную пищу подобно лягушке из  $M_{264}$ . В «Сыром и приготовленном» (с.228-233) мы подробно обсуждали такое символическое отождествление Плеяд с внутренностями или частью тела, содержащей внутренности, указывали на его наличие в весьма отдаленных регионах Нового Света, а также доказывали, что с анатомической точки зрения верной является оппозиция: внутренности (Плеяды) — длинные кости (Орион)\*.

Итак, Плеяды, воплощаемые внутренностями или содержащей их частью тела, предвещают в гайанском регионе обилие рыбы. Но мы не впервые встречаемся с «нутряной» темой: ее коснулся также цикл де-вушки, обожавшей мед. Отсылая читателя к II, 2 для подробных уточ-

---

\* В некоторых гайанских вариантах Плеяды отождествляются с головой, а не с внутренностями, но оппозиция сохраняется в следующем виде: *круглое/длинное*.

нений, ограничимся напоминанием о мифах Тоба и Матако (M<sub>208</sub>, M<sub>209</sub>), в которых обманщик лишается кишок — они превращаются в съедобные лианы, арбузы и дикие плоды; а в M210 рвота (вышедшая из кишок, тогда как последние выходят из грудной клетки и брюшной полости) порождает арбузы.

В M<sub>134</sub> потрошение героя ведет к появлению Плеяд (на небе) и рыбы (в воде). В M<sub>136</sub> (и в мифах, соотносящихся с M<sub>1</sub>) появление водяных растений (надводных) также является следствием потрошения. За этими метаморфозами скрывается двойная ось оппозиций: между верхом и низом, с одной стороны, так как звезды плавают вверх, «в воздухе», подобно тому как водяные растения плавают вниз, по воде; между содержащим и содержимым — с другой, так как в воде содержится рыба, а арбузы (и вообще фрукты и овощи сухого сезона) содержат воду. Потрошение, определяющее происхождение арбузов в M<sub>208</sub>-M<sub>210</sub>, и потрошение, определяющее появление рыбы в M<sub>134</sub>, тем более сопоставимы, что рыбная ловля и сбор плодов происходят, в основном, во время сухого сезона. M<sub>134</sub> содержит, разумеется, лишь едва уловимый намек на мотив девушки, обожавшей мед: стремясь вслед за мужем избавиться и от жены, индеец-убийца убеждает последнюю залезть в дупло (то есть туда, где обычно ищут мед) под предлогом ловли агути (*Roth I. P.262*)\*. Если M134 ограничивается ассоциацией мотивов внутренностей и происхождения Плеяд, то в вариантах Таулипанг (M<sub>135</sub>) и Вапидиана (M<sub>265</sub>), где женщина, в противоположность M<sub>134</sub>, увлеклась молодым мужем сестры, ассоциируются мотивы происхождения Плеяд и девушки, обожавшей мед: чтобы отомстить за искалеченного брата, герой M<sub>135</sub> заточает навязавшуюся в жены вдову в дупле, куда она неосторожно засунула голову, чтобы есть мед прямо из сот. Сделав это, он вместе с детьми превращается в /araiuág/ — животное, питающееся медом\*\* (см. выше, с.76); перед этим он поджигает свою хижину (*K.-G. I. P.55-60*). Но, как мы помним, в мифе Чако (M<sub>219</sub>)

---

\* Агути появляется здесь не случайно. Ведь мы знаем, что в гайанских мифах (*Ogilvie. P.65*) он поочередно с тапиром играет роль хозяина древа жизни. Но, кажется, иначе, чем он: как хозяин диких плодов, тапир является также хозяином культурных растений, пока те растут на деревьях в диком состоянии, тогда как агути, ворующий культурные растения, имеет на них теперь преимущественное право: индейцы рiu Ваупес начинают сбор маниока с края поля, чтобы, по их словам, обмануть агути, вылезающего из соседних джунглей, — ему покажется, что воровать уже нечего (*Silva. P.247*). С другой стороны, в мифах, где агути является первым хозяином древа жизни, он прячет в зубном дупле маисовое зерно. Этот термин можно поместить во главе треугольника, чьи другие углы соответственно займут *зубастая* водяная крыса и *неполнозубый* муравьед. Следовательно, все происходит так, как будто в мифологическом мышлении агути служит для присоединения семантической полувалентности тапира-эгоиста и жадины — к другой валентности: ее половинки принадлежат капибаре и муравьеду.

\*\* Но люди его не едят, это «не-дичь». В M<sub>265</sub> женщина превращается в питающееся медом животное (змею).

соблазнитель — поджигатель своей деревни, согласно другому мифу (M<sub>219b</sub>: *Métraux* 5. P.138), подвергается тому же наказанию, что и соблазнительница в данном случае.

Наконец, в версии Арауканов (M<sub>136</sub>) объединяются все три мотива, связанных плавающими внутренностями (происхождение водяных растений), супругой-убийцей, калечащей мужа (который поднимается на небо и превращается в Плеяды) и наказанием женщины, замуравленной в дупле (за то, что была слишком охоча до меда).

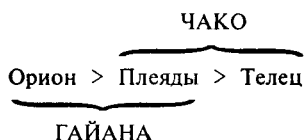
Обращение к мотиву плавающих или висящих кишок в мифах Гайаны и Чако позволяет распространить на группу в целом тот вывод, к которому мы уже пришли, сравнивая под другим углом зрения некоторые гайанские мифы с мифами Чако. Действительно, речь везде идет о разрыве родственных связей из-за непреодолимого вождления пищевого или полового характера, но в двух этих отношениях самоидентификационного, так как оно направлено то на мед, продукт-«соблазнитель», то на соблазнительный персонаж, прозванный «медом» во многих гайанских мифах.

В Чако отношения между зятем и родителями жены разрушаются чересчур жадной супругой. Это инверсия той ситуации, которая иллюстрируется одним из гайанских мифов (M<sub>259</sub>): слишком жадный тесть разрушает отношения между дочерью и зятем. В других гайанских мифах связи между свойственниками (соответственно, свояком и свояченицей) рушатся из-за ликвидации мужа его братом (M<sub>134</sub>) или женой (M<sub>135</sub>). Наконец, в ужасном с этой точки зрения M<sub>136</sub> свойственник разрушает отношения родственников, так как зять убивает мать жены, которая кормит его (тогда как, по обыкновению, все должно было произойти наоборот). Но такая перелицовка цикла довольствия становится объяснимой, когда замечаешь, что пища *исторгнута*: это антипища, являющаяся со стороны тещи антидовольствием. Наконец, общая система превращений была задана исходя из привилегированной пищи — меда, а также особой социологической ситуации: женщины, чересчур жадной до меда (Чако), либо до незаконной связи (Гайана), или же того и другого вместе (Гайана).

Таким образом, при попытке рассмотреть систему в целом и выделить ее основные аспекты можно прийти к заключению, что ее оригинальность сопряжена с обращением к трем кодам одновременно: пищевому, чьи символы — пища, типичная для сухого сезона; астрономическому, отсылающему к дневной или сезонной эволюции некоторых созвездий; наконец, социологическому, связанному с темой невоспитанной девушки, предающей родителей или мужа, — но всегда в том смысле, что она оказывается неспособной выполнять отведенную ей в мифе функцию посредницы между свойственниками.

Коды 2) и 3) выступают в гайанских мифах на первый план. Как мы видели, код 1), хотя и видоизмененный, проявляется здесь в двух отношениях. С одной стороны, в связи между Плеядами и обилием

рыбы; с другой стороны, в превращении героини, обожавшей сначала мужа сестры, в девушку, обожавшую после этого мед. В мифах Чако коды 1) и 3) еще более ощутимы. Но помимо того что код 2) просвечивает сквозь мотив фруктов и овощей сухого сезона, порожденных внутренностями обманщика (тогда как в Гайане внутренности жертвы разорителя одновременно порождают Плеяды и рыбу), гипотеза о существовании астрономического кода еще более усиливается в рассмотренном выше случае (с.99), когда героиня, превратившаяся в капибару, представляет собой созвездие Тельца. Действительно, Телец не намного опережает Плеяды, а последние не намного опережают Орион. Итак, учитывая небольшое расхождение между Чако и Гайаной, мы имеем две пары созвездий. Первое созвездие каждой пары всегда предвещает появление второго, занимающего весьма заметное положение. У Ориона, несомненно, исключительное место в гайанском астрономическом коде. Как известно, племена Чако придают первостепенное значение Плеядам, отмечая их возвращение торжественными церемониями:



\* \* \*

Обо всем этом следовало напомнить для того, чтобы можно было перейти к главной проблеме, вытекающей из анализа мифов — проблеме взаимобратимости трех кодов. Крайне упрощая, можно сформулировать ее следующим образом: что общего между поисками меда, созвездием Плеяд и персонажем невоспитанной девушки? Мы попытаемся связать пищевой и астрономический коды, затем — пищевой и социологический, наконец, — социологический и астрономический коды. Мы надеемся, что результатом этого тройного доказательства станет подобие всех трех кодов.

Отсылки к Плеядам наиболее эксплицитны в гайанских мифах. Итак, наш труд следует начать с установления сезонного календаря этой части Америки; мы уже делали это применительно к Чако и бразильскому плоскогорью. Это нелегко, так как метеорологические условия, особенно режим дождей, неодинаковы на побережье и в глубине материка, в западных и восточных его частях. Простое противопоставление сухого сезона и сезона дождей существует лишь в английской Гайане и центральной Венесуэле, где осадки возрастают вплоть до июля; меньше всего их в ноябре. К западу от дельты Ориноко контраст не столь выражен, дожди идут дольше. За пределами английской Гайаны наблюдается более сложный режим, так как все сезоны раздваиваются — этот четырехчастный ритм преобладает и в глубине материка вплоть до бассейнов Риу-Негру и Ваупес (хотя дожди здесь

идут круглый год, а контрасты менее выражены\*); мы уделим особое внимание именно этой конфигурации (рис.13).

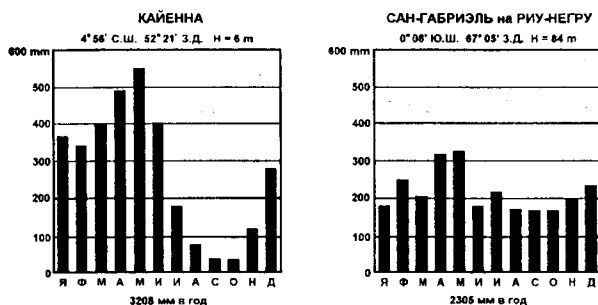


Рис.13. Дождевой режим в Гайане и бассейне Риу-Негру  
(по: Knoch. P. G 85).

В Гайане обычно различают «малый сухой сезон» с марта по май, «большой сезон дождей» с июля по сентябрь, «большой сухой сезон» с сентября по ноябрь и «малый сезон дождей» с декабря по февраль. Так как на самом деле всегда идут дожди, подобный перечень требует некоторых оговорок. Дожди усиливаются или ослабевают в зависимости от времени года, но в рассматриваемых регионах самый сухой период относится к августу-ноябрю, это одновременно и период рыболовства (Roth 2. P.717-718; R.-G. 1. P.40; Bates. P.287-289), созревания различных диких плодов (Fock. P.182-184).

Индейцы связывают с Плеядами многие моменты этого сложного календаря. Они придают их видимому положению определенное, хотя и противоположное значение. Плеяды, видимые в апреле, вечером, на западном горизонте, предвещают грозовые дожди (Ahlbrinck; art.

\* Кезис различает в Сан Карлосе на Риу-Негру сезон дождей (с июня по август) и сухой сезон (с декабря по март), объединенные промежуточными сезонами, называемыми им «подъемом» и «спадом» воды; они отличаются нерегулярными дождями и сильными бурями. на той же Риу-Негру, в Сан Габриэль, то есть южнее, на бразильской территории, дожди сильнее в декабре-январе и мае (Pelo rio Mar. P.8-9; Normais. P.2). На Западе, в долине Ваупес, их меньше всего в два периода — с июня по август и с декабря по февраль (Silva. P.245). На реке Демини, левом притоке Риу-Негру, Бечер (Becher I) различает только два сезона: дождей (с апреля по сентябрь, засухи — с октября по март). Весь год идут дожди у Вай-вай на границе Бразилии и английской Гайаны, но Фок все же отмечает два сезона дождей: большой, с июня по август, и малый — в декабре, перемежаемые относительной засухой в сентябре-ноябре и январе-феврале (cf. Knoch, l.c.). Многие сведения, представленные такими авторами, как Уоллэс, Бейт, Спруче и Вайфен, не всегда легко поддаются интерпретации из-за относительной краткости их пребывания, не позволившего установить средние величины.

«sirito»). Когда в мае Плеяды исчезают, это означает усиление дождей (K.-G. 1. Ibid.; *Crevaux*. P.215). Вновь появляясь утром на востоке в июне (или в июле в четыре часа утра. *Fock*. Ibid.), они предвещают засуху (K.-G. 1. Ibid.; *Crevaux*. P.215) и возвещают начало полевых работ (*Goeje*. P.51; *Chiara*. P.373). Их восход на востоке в декабре, после захода солнца, предшествует Новому году и возобновлению дождей (*Roth* 2. P.715). Таким образом, Плеяды соотносятся то с засухой, то с сезоном дождей.

Такая метеорологическая амбивалентность выражается, видимо, и в другом плане. Когда Плеяды вновь появляются в июне, их «радостно приветствуют» (*Crevaux*), но их могут и опасаться: «Араваки называют Плеяды /wiwa yo-kogo/ “Звездой-матерью”, считая, что когда они очень ярко — иными словами, “зло” — блестят при первом появлении (в июне), им уподобляются другие звезды, и в течение года умрет много людей» (*Goeje*. P.27). Тем, что «смертоносный блеск» Плеяд не вызывает массовых смертей, люди обязаны вмешательству небесного змея (*Persée*. Ibid. P.119). Согласно Калинья, было два созвездия Плеяд. Первое сожрал змей, другой змей гонится за вторым; он появляется на востоке, когда Плеяды заходят на западе. Когда змей настигнет их, наступит конец света. Но пока Плеяды существуют, они не дают злым духам собраться в регулярное войско, чтобы сражаться с людьми; Плеяды вынуждают их действовать непоследовательно, беспорядочно (Ibid. P.118, 122-123).

Подобная двойственность Плеяд побуждает сразу вспомнить об андийских фактах. В Куско, в великом храме Солнца, центр алтаря окаймлен переплетающимися фигурами: слева Солнце, Венера в виде вечерней звезды и летние Плеяды — видимые, то есть «блестящие»; справа Луна, Венера в виде утренней звезды и зимние Плеяды, прячущиеся за облаками. Зимние Плеяды, прозванные также «Господином созревание», соотносятся с дождем и изобилием. Летние Плеяды, «Господин болезней», в частности малярии, предвещают смерть и страдание. Праздник /oncoymita/, отмечающий весеннее появление Плеяд, включал исповедальные ритуалы, приношения *cavia* и лам, а также обмазывание кровью (*Lehmann-Nitsche* 7. P.124-131).

С другой стороны, концепции Калинья подкрепляют уже сформулированную гипотезу о характере привилегированного означаемого применительно к паре Орион-Плеяды в Америке и многих регионах мира. Мы выдвинули предположение (СП, с.209-214), что в силу взаиморасположения оба созвездия, солидарные в диахронии, так как их восходы следуют друг за другом с интервалом в несколько дней, тем не менее противоположны в синхронии — здесь Плеяды расположены в плоскости континуального, Орион — дисконтинуального. Из этого следует, что Плеяды могут иметь благотворное значение, поскольку являются знаком, предвосхищающим Орион; при этом они не утрачивают пагубной, смертоносной коннотации, приписываемой южноамериканским мышлением континуальному (СП, с.264-265); она может быть поставлена им в заслугу лишь в том случае, когда утверждается вопреки злым духам.

Существует более непосредственное доказательство сродства Плеяд с эпидемиями и ядом. Согласно амазонскому верованию, с исчезновением Плеяд змеи теряют яд (*Rodrigues 1. P.221, №2*). Эта двусмысленность уравнивает созвездие с медом, обладающим, подобно ему, двойной валентностью, способностью быть желанным и одновременно вызывать опасения.

В большом мифе парагвайских Гуарани о происхождении мать богов говорит так: «Под густой травой вечных прерий собрала я пчел /eichú/ (*Nectarina mellifica*), чтобы они (люди) могли полоскать медом рот, когда я призываю их к себе» (*Cadogan 3. P.95*). Как подчеркивает Кэдогэн, слово /eichú/ одновременно обозначает вид пчел и Плеяды. В действительности *Nectarina* — осы (*Ihering, art. «enchú»*), чей мед зачастую токсичен; это именно тот мед, который обожает героиня мифов Чако, — ее отец Солнце неспособен достать его без помощи мужа. Как мы видим, в мифах астрономическое кодирование еще рельефнее, чем мы предполагали.

Мед *Nectarina*, играющий очистительную роль в ритуалах южных Гуарани, несет ту же функцию в Амазонии, где служители культа Юрупари применяли его как рвотное. Страделли (*Stradelli 1. P.416*) переводит выражение /сеусу-игá-сáуа/ так: «Вид жестоко жалящих пчел; мед, в определенное время года вызывающий сильную рвоту». Тот же автор следующим образом определяет выражение /сеусу сирó/, лиана Сусай: «Вид лианы, чьи измельченные в ступке корни и стебли служат для приготовления настойки; ее пьют, чтобы очиститься, старухи, которые будут играть на празднике на священных музыкальных инструментах... Это питье вызывает сильную рвоту» (P.415). В Амазонии же термин /сеусу/ (суусу, сеиху; см. Гуарани: eichú) обозначает созвездие Плеяд. Следовательно, от Парагвая до берегов Амазонки мед

Плеяды ассоциируются как в языке, так и в философии.

Но в Амазонии речь идет вовсе не о естественном продукте или созвездии. В качестве имени собственного Сусай обозначает также героиню знаменитого мифа, который следует приобщить к нашему досье:

#### *М<sub>275</sub> Амазония: происхождение культа Юрупари.*

В те далекие времена, когда властвовали женщины, Солнце, возмущенный таким положением вещей, решил помочь делу, найдя в подчинившемся его повелению реформированном человечестве совершенную женщину, которая стала бы его спутницей. Ему понадобился эмиссар. Случилось так, что девственница по имени Сусай была оплодотворена соком дерева кукура или пуруман (*Pourouma cecropiaefolia*, тутовое), струящимся по ее груди [или ниже, согласно менее целомудренным версиям]. Ребенок, названный Юрупари, вырвал власть из женских рук и вернул ее мужчинам. Для утверждения независимости последних он повелел им отмечать праздники, в которых запрещено принимать участие женщинам; он доверил им тайны, передающиеся из поколения в поколение. Они должны будут предать смерти любую женщину, выведавшую их секреты. Сусай

стала первой жертвой этого безжалостного закона, изданного ее сыном, и сегодня все еще ищущим совершенную женщину, способную стать супругой Солнца — но безуспешно (*Stradelli 1. P.497*).

Известно множество вариантов этого мифа, некоторые из них во многом развивают его. Мы не будем подробно рассматривать их, так как они, как представляется, относятся к другому мифологическому жанру, отличающемуся от народных сказов, относительно однородных по тональности и настрою — мы собираем их в качестве материала для изучения. Видимо, некоторые из прежних исследователей, прежде всего Барбоса Родригес, Эморим, Страделли, смогли найти в бассейне Амазонки эзотерические тексты, относящиеся к ученой традиции. В этом плане они сопоставимы с текстами, полученными позднее Нимуендау и Кэдогэном от северных Гуарани. К сожалению, мы ничего или почти ничего не знаем о древних туземных обществах, существовавших когда-то на средней и нижней Амазонке. Лаконичное свидетельство Ориллэйна, спустившегося вниз по реке до устья в 1541-1542 гг., и особенно существование устных традиций, чья крайняя сложность, композиционная изощренность, мистический тон позволяют атрибутировать их школам мудрецов и ученых, свидетельствуют о гораздо более высоком уровне политической, общественной и религиозной организации, чем все то, что наблюдалось позже. Изучение этих драгоценных документов, свидетельств подлинной цивилизации, потребовало бы целого тома, а также обращения к особым методам, свой вклад в которые могли бы внести филология и археология (в тропической Америке они еще были слабо развиты). Быть может, однажды это станет возможным. Не рискуя ступить на эту зыбкую почву, ограничимся извлечением разрозненных элементов из различных вариантов, непосредственно связанных с нашим доказательством.

После того как Юрупари приказал или позволил убить свою мать за то, что она взглянула на священные флейты, он поднял ее на небо, где она стала созвездием Плеяд (*Orico 2. P.65-66*). У племен Риу-Бранку и Ваупес (Тариана, Тукано: *M<sub>276</sub>*) законодатель по имени Бокан или Изай узнает о своем сверхъестественном происхождении из мифа в мифе, настоящего «сказания о Граале»<sup>47</sup> своего времени. В нем говорится о том, что его отец был великим законодателем по имени Пинон; он родился от заточенной в темницу девственницы, бежавшей из нее, чтобы найти себе мужа; Солнце волшебным образом оплодотворил ее. Вернувшись к своим вместе с детьми, Динари (так звали женщину) добилась от сына, чтобы он положил конец заточению девушек. Он согласился, но исключил из числа счастливиц свою сестру Меэнспуин, чью прическу украшали семь звезд. Так как девушка томилась без мужа, Пинон, чтобы исцелить ее от желания и сохранить честь, поднял сестру на небо, где она стала Сусай, Плеядой; сам же он превратился в созвездие, похожее на змею (*Rodrigues 1. P.93-127*; полный текст: 2, vol.II. P.13-16, 23-25, 50-71).



Следовательно, у Тупи-Гуарани и других племен, находившихся под их влиянием, слово /сеусу/ означает: 1) осу с токсичным медом, вызывающим рвоту; 2) созвездие Плеяд в женском, бесплодном, виновном, если не смертоносном аспекте; 3) девственницу, избежавшую брака, либо волшебной оплодотворенную, или же во избежание брака превращенную в звезду.

Уже этого тройного значения термина было бы достаточно для обоснования корреляции пищевого, астрономического и социологического кодов. Ведь ясно, что персонаж Сусай является тройной инверсией девушки, обожавшей мед, который в других местах исторгается в целях очищения; она несет ответственность за появление Плеяд в их мужском плодотворном виде (изобилие рыбы); наконец, она — мать (порой многодетная), неверная жена, вступающая в адюльтер со свойственником.

Но на самом деле персонаж Сусай сложнее; как мы видели, он раздваивается: это и волшебной оплодотворенная мать, нарушающая запреты, и девственница, вынужденная стать звездой из-за всемогущих запретов, препятствующих ее браку. А в другой амазонской традиции Сусай описывается как старая жадина или вечно терзаемый голодом Дух:

*М<sub>277</sub> Анамбе: людоедка Сусай.*

Подросток ловил рыбу на берегу ручья. Появилась людоедка Сусай. Она заметила отражение мальчика в воде и решила поймать его сетью. Мальчик рассмеялся, выдав свое укрытие. Старуха выкурила его при помощи ядовитых ос и муравьев и понесла в сети, чтобы съесть.

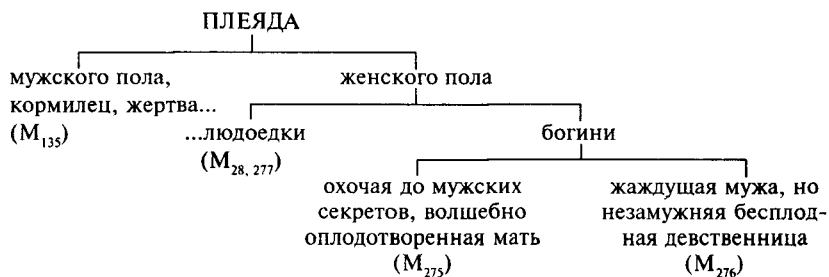
Дочь людоедки пожалела пленника и освободила его. Сначала он пытался утешить старуху тем, что плел корзины, тотчас превращавшиеся в пожираемых ею животных [см.: М<sub>326а</sub>], потом стал ловить для нее огромное количество рыбы. В конце концов он сбежал. Герой, преследуемый людоедкой, превратившейся в птицу канкан [*Ibycter americanus*?], поочередно искал приюта у обезьян, извлекавших мед, — они спрятали его в горшке; у змей сурукуку [*Lachesis mutus*], хотевших его съесть; у птицы макауан [*Herpetotheres cachinans*], спасшей его; наконец, у цапли туиуй [*Tantalus americanus*], перенесшей его к деревне, где мать узнала его, несмотря на уваленные годами волосы (*Couto de Magalhães*. P.270-280).

Этот миф представляет интерес в двух отношениях. Во-первых, мы узнаем в нем близкий одному из мифов Варрау (М<sub>28</sub>) вариант, пересказанный и обсужденный в начале первого тома «Мифологик» (СП, с.107 и след.). Знаменательно, что он привлекает наше внимание не совсем вовремя. Мы должны будем вернуться к нему в дальнейшем для разрешения проблемы, приступить к которой еще не время (см. ниже, с.382). Итак, миф Варрау М<sub>28</sub> относится к Плеядам, где людоедка из М<sub>277</sub> названа именем из языка Тупи. В нем объясняется происхождение Плеяд, а также Гиад и Ориона. То есть этот миф выполнял ту же этиологическую функцию, что и М<sub>264</sub> у гайанских Карибов; другая обжора, самка тапира, объедается в нем дикими плодами, ничего не оставляя герою.

Во-вторых, людоедка из  $M_{277}$ , являющаяся созвездием Плеяд, — это переход от первой Сусай (из  $M_{275}$ ), метафорической обжоры, жадной не до пищи, а до мужских секретов, к героине Таулипанг из  $M_{135}$ , жадной до меда в прямом смысле во второй части мифа, но изначально ведущей себя как метафорическая людоедка, жаждущая ласк молодого сестрино мужа. Пытаясь убить своего мужа, она изувечила его, что предопределяет появление Плеяд в мужском обличи кормильца. Действительно, превратившийся в созвездие мужчина обещает герою обильную пищу: «теперь у тебя будет много еды!»

Следовательно, героиня Таулипанг выступает как метонимия Плеяд; последние — следствие, она — причина. И, сама того не желая, она снабжает героя той самой пищей (рыбой, чье появление предвещают Плеяды), которую отнимают у героя, чтобы сами съесть ее, людоедка из  $M_{277}$ , названная «Плеядой» (метафора)\*, и людоедка из  $M_{28}$  — причина Плеяд (метонимия).

Попытаемся упорядочить эти превращения при помощи диаграммы:



Действительно, на этой диаграмме функции, расположенные по краям (наверху слева, внизу справа), симметричны и противоположны, тогда как остальные соответствуют промежуточным состояниям, когда при каждом переходе чередуются прямой и переносный смыслы.

\* \* \*

Попытаемся теперь установить непосредственную корреляцию между пищевым и социологическим кодами. Начнем с одного замечания. В гайанских мифах  $M_{134}$ - $M_{136}$  положение героини кажется настолько неопределенным, что порой обретает диаметрально противоположные значения. Являясь объектом неблагоприятных действий мужа сестры в  $M_{134}$ , в  $M_{135}$ - $M_{136}$ , она повинна в тех же действиях по отношению к нему. Таким образом, она предстает то весталкой, то вакханкой, чей выразительный портрет вырисовывается в мифе.

---

\* Это лишний раз доказывает, что имя собственное является для туземного мышления метафорой человека. См. выше, с.139, и ниже, с.276.

*М<sub>135</sub> Таулипанг: происхождение Плеяд (фрагмент).*

...Вайулааль (так звали женщину) лежала в гамаке. Завидев младшего брата мужа (птица рассказала ему о варварской расправе с его старшим братом), она встала и подала ему пиво из маниока. Он спросил, где его брат. Она ответила, что он собирает плоды. Молодой человек пригорюнился. Он лег, а женщина легла на него. Он хотел встать, но она удерживала его в гамаке. Наступила ночь. Проклятая женщина не отпускала его даже помочиться.

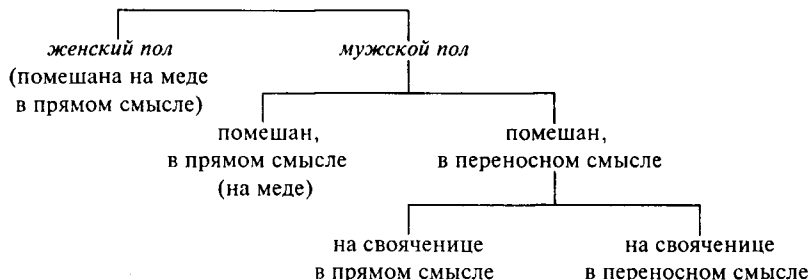
Тем временем в джунглях ее супруг выл от боли. Но она говорила юноше: «Не беспокойся о брате! Возможно, он на рыбалке. Когда он вернется, я уйду из гамака!» Юноше все было известно благодаря птичьему рассказу.

Посреди ночи он сделал вид, что проголодался, и послал женщину за острым рагу: он хотел избавиться от нее, чтобы помочиться. Тогда дополнивший до хижины раненый закричал: «О брат мой! Эта женщина отрубила мне ногу топором! Убей ее!» Юноша спросил у женщины: «Что же ты сделала с моим братом?» — «Ничего, — ответила она, — я оставила его ловить рыбу и собирать плоды». И хотя снаружи муж все еще выл от боли, она вернулась в гамак и так крепко обняла парня, что он не мог пошевелиться. Тем временем раненый, лежа около хижины, восклицал: «Брат мой! Брат! Помоги мне, брат!» Но тот не мог выйти. И так раненый стонал полноты. Тогда брат сказал ему: «Я не могу помочь тебе! Твоя жена не выпускает меня из гамака!» Она даже закрыла дверь и привязала ее веревками. И сказал юноша старшему брату: «Придет день, когда я отомщу за тебя! Сейчас ты страдаешь там, на улице! Настанет день, когда твоя жена тоже будет страдать!» Он ударил ее, но не смог высвободиться (К.-Г. I. P.56-57).

А между тем та же женщина, предстающая здесь необычайно похотливой преступницей, в варианте Акаваи (М<sub>134</sub>) отвергает деверябийцу и ведет себя как внимательная мать, безутешная вдова. Но в этой версии она тщательно отделяется от меда: героиня соглашается залезть в дупло только для того, чтобы выгнать из него агути. Выявленная нами двусмысленность меда в связи с его двойственным — благотворным и токсичным — характером (один и тот же мед мог быть тем или другим в зависимости от условий и времени года), с одной стороны, а также его свойством «готовой пищи», обуславливающим промежуточное положение между природой и культурой, с другой, объясняет двусмысленность героини в мифологии меда: она тоже может быть «целиком естественной» или «полностью культурной», и такая амбивалентность дестабилизирует персонаж. Чтобы убедиться в этом, нужно ненадолго вернуться к мифам Чако, связанным с девушкой, обожавшей мед, и послужившим нам исходной точкой.

Как мы помним, в этих мифах развивались одновременно две интриги, выдвигались два протагониста. Кроме того, мы видели, что героиня, обожавшая мед до такой степени, что была способна лишиться мужа функции свойственника, сводима к превращению гайанской героини, обожавшей деверя мужа и сводящей на нет — калеча мужа — отношение свойства, препятствующее ее неблагоприятным намерениям. Другой же протагонист мифов Чако, Лис или обманщик, совмещает

обе роли: он обожает одновременно мед и свояченицу (настоящую, когда это сестра жены, метафорическую, когда это жена друга). Следовательно, мифы Чако выстраиваются аналогично тому, как это проиллюстрировано диаграммой на с.234, позволившей нам упорядочить параллельные гайанские мифы:



Можно возразить, что в прямом смысле слово «помешанный» означает сумасшествие, так что на диаграмме оно всегда употребляется в переносном смысле. Напомним же, что в ходе нашего обсуждения мы условились о том, что пищевой аппетит наделяется прямым смыслом, половой — переносным. Оппозиция *прямой/переносный* касается не слова «помешанный», а двух обозначаемых им форм помешательства. Вот почему мы всегда ставили после него запятую.

Сопоставление двух диаграмм вызывает ряд замечаний. Они взаимодополнительны, так как каждая из них применяет дихотомический анализ к одному из полюсов оппозиции полов: женскому полюсу в первой диаграмме, мужскому — во второй. Чередуясь в первой, прямой и переносный смыслы следуют друг за другом во второй. Полюс второй диаграммы с наиболее близким термином свидетельствует о смежности в первом случае (отношение причины к последствию), подобии — во втором (женщина и мужчина параллельно, в прямом смысле помешаны на меде).

Из предшествующего анализ следует, что, хотя героиня, обожавшая мед, и обманщик (в человеческом или животном виде) являются в рассказе антагонистами, на самом деле они подобны: их отношения — отношения превращения. Такова глубинная причина, объясняющая то, что обманщик может принять облик героини и пытаться выдать себя за нее. Рассмотрим это подробнее.

Вся разница между обманщиком (завладевшим и медом, и свояченицей) и героиней (завладевшей медом и оказавшейся во власти обманщика) заключается в том, что он — мужчина, действующий в связи с медом, она — женщина, подвластная меду, так как мед переходит от берущих к дающим (женщину) посредством устанавливающей между ними такую связь женщины. У обманщика нет меда, у женщины — есть. Первый выражает мед негативно, вторая — позитивно, но лишь внешне, так как она отказывает в меде другим и использует его наличие к своей выгоде.

Если обманщик является мужским негативным воплощением положения, чей отрицательный аспект обретает женское воплощение, ясно, что он играет роль травести: как мужчина, он является наличной причиной отсутствия меда и может превратиться в женщину, поскольку она — причина отсутствия наличного меда. И если обманщик занимает место исчезнувшей героини, значит она по своей сути — обманщица: лиса\*. Лис-травести, несомненно, способствует выявлению скрытой в мифе правды. Двусмысленность героини Чако — соблазненной девушки, чей персонаж в другом плане совпадает со своим соблазнителем, вторит двусмысленности гайанского аналога.

Подобное доказательство можно представить и исходя из мифов Же, преобразующих, как отмечалось, мифы Чако, а следовательно, и гайанские мифы.

В этих мифах возникало затруднение: почему герой, отличающийся прежде всего своими достоинствами, кажется помешанным в версиях Апинайе и Крахо (М<sub>225</sub>) — он убивает и поджаривает жену, подавая мясо несчастной ее поддавшимся на обман родителям? Гайанские параллели позволяют разрешить этот вопрос, прибегая к методу, отличному от использовавшегося нами выше, но подтверждающему первоначальные выводы:

*М<sub>278</sub> Варрау: история мужчины, превратившегося в птицу.*

Жил-был индеец, деливший хижину с женой и двумя ее братьями. В тот день было пасмурно, собирался дождь; он громко заметил, что во время дождя всегда хорошо спится. Тут он лег в гамак; пошел дождь. Преисполненная добрых намерений, жена попросила братьев помочь ей связать мужа и вынести его наружу. Они оставили его на ночь под дождем. Когда на рассвете мужчина проснулся, он сказал, что хорошо выспался и попросил, чтобы его развязали. Он был взбешен, но скрывал это. Чтобы отомстить жене, он взял ее на охоту, заставил собирать хворост и устраивать коптильню под тем предлогом, что намерен убить каймана, живущего в соседнем пруду. Но как только жена закончила, он убил ее, отрезал голову, разрезал тело на части и закопал их. Он сложил мясо в сплетенную тем временем корзину и оставил ее неподалеку от деревни. Рядом с корзиной по охотничьему обычаю он воткнул кол, нацепил на него голову жертвы — нос ее украшала серебряная брошь — и развернул ее так, чтобы казалось, будто глаза смотрят на деревню. Он принес домой только копченую печень; братья жертвы были очень рады, и индеец посоветовал им пойти встретить сестру, несущую, по его словам, тяжелый груз. Когда они увидели голову, то со всех ног бросились в деревню. Убийца взял пирогу и скрылся. Он пренебрежительно отвязал все другие пироги, чтобы их унесло течение. Братьям удалось поймать одну из посуды, и они погнались за беглецом. Когда они почти настигли его, тот выпрыгнул на берег, залез на дерево и крик-

---

\* Младенца, подобранного лягушкой в М<sub>245</sub> и лягушкой, обожавшей мед в М<sub>249</sub>, в других гайанских мифах (М<sub>144</sub>-М<sub>145</sub>), а также мифах Огненной Земли (СП, с.257, сн.100), подбирает лиса.

нул: «Ваша сестричка там, где я ее оставил!» Братья попытались ударить его, но он уже превратился в разновидность мутума (из отряда куриных, *Crax* sp.), чей крик как бы говорит: «Сюда, сестричка!» (*Roth* 1. P.201-202).

Известно много вариантов этого мифа. В версии Калинья, записанной Кош-Грюнбергом со слов Пенара ( $M_{279a}$ , K.-G. 1. P.269), убегающего героя охраняют две птицы, *Ibycer americanus* (см.  $M_{277}$ ) и *Cassidix oryzivora*. Настигнув его, братья жены отрезали ему ногу; их жертва решила превратиться в созвездие Орион, «призывающее и поддерживающее солнце». Албринк (*Ahlbrinck*, art. «peti») предлагает другие версии: в одной из них ( $M_{279b}$ ) птиц-спасительницы идентифицируются как *Crotophaga ani* и *Ibycer americanus*. Мы обсудим эпизод с их участием в следующем томе. Для общего сравнения сошлемся на: K.-G. 1. P.270-277. Версия Варрау завершается бойней (*Osborn* 3. P.22-23).

Неудивительно, что птица из отряда куриных фигурирует в качестве комбинаторного варианта созвездия — ведь мы выяснили «ночной» характер этих птиц (СП, с.194). В  $M_{28}$  Пояс Ориона называют «матерью тинамовых» (*Roth* 1. P.264-265). К сожалению, нам неизвестно, является ли именно этот вид, к которому отсылает  $M_{279a}$ , «каждые два часа регулярно поющим по ночам, так что мутум является для туземцев своего рода лесными часами (*Orico* 2. P.174)», или же поющим на заре (*Teschauer*. P.60); такие повадки можно интерпретировать как мольбу о солнце. С другой стороны, подсказанная последними строками  $M_{279a}$  идея о том, что Орион может быть ночным противовесом солнцу и его «поддержкой», ставит проблему соответственно дневных и ночных небесных феноменов, являющихся в туземном мышлении коррелятами. Эта проблема уже встречалась на нашем пути, и мы частично разрешили ее в частном случае радуги и темной части Млечного пути (СП, с.233-234). Но сейчас нет оснований распространять то же суждение на солнце и Орион в целом или на его часть. Следует также с осторожностью относиться к многозначительному замечанию Албринка (*Ahlbrinck*, l.c.) о том, что имя героя  $M_{279b}$  означает: испорченный человек.

В других мифах того же региона мутум соотносится не с Орионом, а с Южным Крестом, так как, по словам Шомбургка (*Schomburgk* in: *Teschauer*, l.c.; см.: *Roth* 1. P.261) один из видов (*Crax tomentosa*) начинает петь в начале апреля, незадолго до полуночи — времени восхождения этой звезды. Вот почему индейцы Арауканы называют его /paui-podolé/ «отец мутум» (K.-G. 1. P.61-63, 277). Рот говорит также о созвездии, похожем на отрезанные женские ноги; тинамовые криками приветствуют его предрассветное появление на горизонте (*Roth* 1. P.173). Но речь идет о разных птицах. Во всяком случае, когда перед полуночью восходит Южный Крест, Орион еще виден на западном горизонте вскоре после захода солнца. Таким образом, можно соотнести поющую в это время птицу либо с первым, либо со вторым созвездием.

Мы не ввели эту группу мифов из-за ее причастности к астрономии, но по другой причине. Действительно, в мифах ясно обозначена грамматическая оппозиция, к которой мы сочли необходимым

прибегнуть для формулирования гипотезы; теперь можно констатировать ее объективную обоснованность, так как в  $M_{278}$  и  $M_{279a}$  *ipsis verbis*<sup>8</sup> рассказывается история женщины, которую муж возненавидел за то, что она *в прямом смысле восприняла то, что он хотел сказать* в переносном смысле. В этом отношении текст Албринка совершенно ясен: «Сегодня ночью под таким дождем я буду хорошо спать». Жена неправильно интерпретировала эти слова и сказала брату: «Мой муж – глупец, он хочет спать под дождем». Когда наступили сумерки, братья связали мужа в гамаке и выставили его на дождь. На следующее утро он был более простыни. Он был в ярости... (*Ahlbrinck*, l.c. P.362).

Таким образом, в риторическом плане мы наблюдаем последнее превращение персонажа, произошедшее сначала в кулинарном плане. Вина девушки, обожавшей мед, состояла в излишней жадности, ведущей к десоциализации естественного продукта, ставшего объектом непосредственного потребления, тогда как потребление это должно было быть отложено для того, чтобы мед мог послужить удовольствием для групп свойственников. Мифы Же кулинарного плана переносят эту ситуацию на мясо: племена этой группы также откладывают потребление, налагая множество запретов. Итак, из происходящего в  $M_{278-279}$  превращения пищевого поведения в лингвистическое следует, что прямой смысл соответствует в туземной философии непосредственному «потреблению сообщения» естественными путями, а переносный смысл – отложенному потреблению культурными путями\*.

Это не все. Рассказанная в гайанских мифах история подтверждает уже проведенное нами сопоставление (с.104 и след.) мифов Же и знаменитой группы мифов, где одна или несколько героинь, соблазненных тапиром, должны есть (=потреблять в прямом смысле) пенис или мясо животного, с которым они совокуплялись (=потреблять в переносном смысле). Сравнение с  $M_{279}$  доказывает, что правило преобразования одной группы в другую еще проще, чем мы предполагали:

	КОД	ВИНА ЖЕНЩИНЫ	НАКАЗАНИЕ
$M_{156-160}$ (тапир-соблазнитель)	<i>пищевой</i>	понять в переносном смысле то, что следовало понимать в прямом смысле	/съесть/... .../берущего/... .../незаконного/... .../естественного/
$M_{278-279}$	<i>лингвистический</i>	понять в прямом смысле то, что следовало понимать в переносном смысле	/быть съеденной/... .../дающими/... .../незаконными/... .../культурными/

\* К тому же направлению принадлежит маленький миф Кавиненья ( $M_{279c}$ ), так как женщина превращается в нем в обезьяну после того, как ошпарила младшего брата; мать велела вымыть его в горячей воде, она же сочла нужным сунуть его в котел (*Nordenskiöld* 3. P.289).

Если мы расширим эту парадигму, включив в нее, с одной стороны, героиню Же из  $M_{142}$ ,  $M_{225}$ , убитую из-за обжорства (мед) и предложенную мужем родственникам в качестве мяса, с другой стороны — свойственницу (тещу) из  $M_{136}$ , также убитую, хотя из-за совершенно противоположных причин (ведь она — противоположность обжоры, производительница рыбы, но — исторгнутой, то есть являющейся антипищей), мы получим обобщенную систему, где определения свойства противоположны в зависимости от того, принадлежит ли рассматриваемый свойственник к мужскому или женскому полу. По отношению к женщине свойственник мужского пола может быть человеком (согласно культуре) или животным (согласно природе); по отношению к мужчине свойственника женского пола может быть супругой (согласно природе) или тещей (согласно культуре, так как зять вступает с ней не в физические, а в моральные отношения\*. Стоит в этой мужской философии одной из женщин забыть об отсутствии паритета между полами, и метафорическая женская пища превратится в настоящую, дочь станет пищей матери, или мать будет метонимически «анти-кормить» зятя и, подобно дочери, будет убита.

Так, в мифах утверждается, что первопричиной этой настоящей патологии брачного союза является чересчур вожделенный мед. Начиная с  $M_{20}$ , где в пылу страсти пара портила мед, и нечистый мед не мог служить удовольствием шуринам, а затем — в  $M_{24}$ , где это соотношение претерпевает инверсию одновременно в пищевом и социологическом плане, так как мед, загрязненный иным путем, вызывает разрыв между недружными супругами — мифы неизбежно заканчиваются несовместимостью уединения супругов (то есть естественного аспекта брака) с их ролью посредников в цикле свойства, соответствующей социальному аспекту.

Лис из Чако вполне способен соблазнить девушку. Но он не может стать зятем, так как не способен поставлять мед родителям жены. А девушка из Чако и Центральной Бразилии, обожавшая мед, легко находит мужа, но не позволяет ему быть зятем, желая единолично потреблять мед, посредством которого он мог бы соответствовать условиям свойства. Таким образом, героиня везде либидозно присваивает удовольствие свойственников. А так как мед — натуральный продукт, чьей социальной функции она препятствует, героиня некоторым образом снижает брачный союз до уровня физической связи. Следовательно, говоря о ее печальной судьбе, мифы выражают социологическое осуждение (переданное терминами пищевого кода) такого *злоупотребления природой*, которое мы терпим при условии его краткосрочности, определяя при помощи того же кода, — ведь мы называем его «медовым месяцем».

---

\* Разумеется, за исключением случая полигамного брака с женщиной и ее дочерью от предыдущего брака, обычно этот известен в Южной Америке (*L.-S. 3. P.379*), в частности в Гайане. Но мифы, на которые мы опираемся, принадлежат племенам Карибов и Варрау, где строго соблюдается табу на тещу (*Roth 2. P.685; Gillin. P.76*).



И все же различие существует. На нашем образном языке «медовый месяц» означает короткий период, во время которого мы позволяем супругам всецело отдаваться друг другу: «Вечер и часть ночи посвящены удовольствиям, днем же муж снова клянется в вечной любви или рисует подробный план восхитительного будущего» (*Dictionnaire des proverbes*, art. «lune de miel»). Зато мы называем «желчным месяцем» или «месяцем абсента» начало разлада, когда пара возвращается в русло общественных связей. Следовательно, мед для нас — полностью сладок; он находится на конце оси, чей второй полюс занят горьким, символизируемым желчью и абсентом — их можно, таким образом, считать антитезами меда.

Напротив, в южноамериканском мышлении оппозиция сладкого и горького присуща самому меду. С одной стороны, в силу выявленного на опыте различия между пчелиным и осиным медом, соответственно хорошим или токсичным в свежем виде; с другой стороны, из-за трансформации пчелиного меда, становящегося горьким после ферментации — чем удачнее процедура, тем он горше (см. выше, с.123). Такая приписываемая меду амбивалентность встречается даже в культурах, не знающих медового напитка. Так, в Гайане обычно горькое пиво из майса, маниока или диких плодов подслащают, добавляя свежий мед. А в южных культурах, где распространен медовый напиток, этот напиток в отличие от свежего меда называют «горьким». Итак, полюсу «перебродившего» соответствует то горькое медовое пиво, то горькое пиво без медовых добавок; мед включается\* позитивно или негативно, эксплицитно или по умолчанию.

---

\* Мачигенга, перуанское племя из района реки Мадре-де-Дьос, обозначают сладкое и соленое одним словом. По их рассказам (M<sub>280</sub>), у сверхъестественного существа, «сладкого, как соль», был без конца облизывающий ее муж. Потеряв терпение, она превратила его в пчелу /siro/, и сегодня все еще жадущую человеческого пота.

Женщина снова вышла замуж — за индейца. Она кормила его вареной рыбой. Изумленный столь обильной пищей, мужчина выследил жену и обнаружил, что она извлекает рыбу из матки (см. M136) — это вызвало у него отвращение. Когда он стал упрекать жену, та превратила его в колибри, питающегося цветочным нектаром и пауками. Сама она превратилась в соляную скалу, куда с тех пор ходят за солью индейцы (*Garcia*. P.236).

Из этого мифа следует, что в культуре, где нет языковых различий между вкусом соли и меда: 1) женщина-пчела из M<sub>233-234</sub> становится женщиной-солью; 2) героиню раздражает жадность мужа, а не мужа — щедрость жены; 3) муж, а не жена, превращается в пчелу; 4) пчела — потребительница пота (соленого), а не производительница меда (сладкого). Кроме того, отсутствие лингвистической оппозиции двух вкусов, совпадающих в единой чувственной категории (несомненно, категории вкусного), сопровождается совпадением двух различных в других местах персонажей: женщины-пчелы, кормящей мужа выделяемым ею позитивным веществом (медом), и матери жены, жадной до меда, кормящей зятя исторгаемым ею негативным веществом (рыбой). Исследование мифологии соли в обеих Америках, несомненно, показало бы, что соль — минеральное, но все же съедобное вещество — находится в туземном мышлении на пересечении продукта питания и экскрементов.

Следовательно, в зависимости от обстоятельств мед может пре-  
взойти свое естественное состояние двумя способами. В социологи-  
ческом плане, без физико-химического преобразования, мед обрета-  
ет привилегированное предназначение, превращающее его в исклю-  
чительный материал довольствия для родственников. В культурном  
плане, путем физико-химических превращений, непосредственно по-  
требляемый без ритуальных предосторожностей свежий мед превра-  
щается благодаря ферментации в религиозный напиток, предназна-  
ченный для отложенного потребления. В первом случае мед *социали-  
зован*, во втором — *окультурен*. В мифах избирается то или иное реше-  
ние в зависимости от техно-экономической инфраструктуры; если же  
последняя позволяет, решения эти объединяются. В соответствии с  
этим персонаж, поначалу явившийся нам в облике девушки, обожав-  
шей мед, определяется обоими измерениями — законной социализа-  
цией (удачное замужество) при культурной недостаточности (она не  
дает меду перебродить), десоциализирующей супруга; либо глубинной  
асоциальностью (увлекшись братом мужа, убивает мужа), но вдвойне  
в ладу с культурой — ведь в Гайане не делают медового напитка, и нич-  
то не препятствует немедленному потреблению меда.

\* \* \*

Третий пункт нашей программы состоит в непосредственном соотно-  
шении социологического и астрономического кодов. В этих целях мы  
кратко охарактеризуем точки совпадений между историей девушки,  
обожавшей мед в Чако, у Же и в Гайане, и амазонским мифом о Сусай.

При всех превращениях характер девушки, обожавшей мед, не ме-  
няется, хотя и проявляется то в манере ее поведения за столом, то в  
любловном поведении: это *невоспитанная девушка*. Итак, миф о Сусай  
и его варианты в районе Ваупес предстают в целом как мифы, обосновы-  
вающие весьма строгую *систему воспитания девочек* — ведь в соответ-  
ствии с ней следует предать смерти несчастную, сознательно или случай-  
но повинную в том, что она увидела музыкальные инструменты, пред-  
назначенные исключительно для мужских ритуалов. В версии рiuo Ва-  
упес (M<sub>276</sub>) подчеркивается именно этот аспект: мы находим в нем по  
крайней мере три сменяющих друг друга законодательных кодекса, в ко-  
торых перечисляются праздники, отмечающие этапы созревания деву-  
шек: обязательная эпиляция, послеродовое голодание, строгая верность,  
скромность и сдержанность с мужем и т.д. (Rodrigues 2. P.53, 64, 69-70).

С другой стороны, не будем забывать, что у центральных и восточ-  
ных Же история девушки, обожавшей мед, связана с инициацией  
юношей. Эти рассказы не только готовят их к экономическому и во-  
енному труду, но и к браку; они выполняют воспитательную функ-  
цию, рисуя иницируемым портрет невоспитанной девушки. Миф о  
Сусай вписывается в ту же картину, предлагая единое обоснование  
женской несостоятельности и ритуалов, являющихся мужской приви-  
легией. Действительно, несостоятельность и прерогативы, в сущнос-  
ти, взаимодополнительны.

В третьем томе «Мифологик» будет окончательно доказано, что этот аспект является для мифов базовым, позволяющим подойти к решающему для человеческого мышления состоянию, чей реальный характер засвидетельствован бесчисленными мифами и ритуалами всего мира. Все выглядит так, как будто мужчины — пока что с символической точки зрения — увидели в мистическом подчинении женщин своей власти тот принцип, который однажды позволит им разрешить проблемы, поставленные перед жизнью общества большими людскими массами. Как будто бы, подчиняя один пол другому, они наметили диаграмму реальных, но еще непонятных или неисполнимых для них решений, состоящих, подобно рабовладельчеству, в господстве одних людей над другими, подчиняющимися им. Не стоит строить иллюзии по поводу того привкуса «Приключений Сонечки»<sup>49</sup>, который присущ истории девушки, обожавшей мед. Несмотря на внешнюю невзрачность, связанную с тем, что до сих пор этому мифу уделялось недостаточно внимания, этот единичный персонаж — носитель судьбы половины человеческого рода, подошедшего к роковому мгновению несостоятельности, чьи последствия не сгладились и по сей день; но в мифах лицемерно предполагалось, что этого можно было избежать, если бы одна не знающая меры девушка умерила свой аппетит.

Ограничимся пока что тем, что приподняли край занавеса над сценой, где разыгралась драма, и продолжим сравнение. В одной группе мифов героиня быстро поглощает мед, в другой — носит имя токсичного меда, исторгаемого сразу после еды. В гайанских вариантах она описывается в виде зловредного существа, определяющего извне появление Плеяд, носящих мужской характер кормильца. Напротив, цикл Сусай выявляет ее собственную predeterminedность в качестве Плеяды в женском облике, которому гайанские индейцы придают устрашающее значение. Благотворный характер отсылает к рыбе, которую индейцы умеют ловить в огромных количествах при помощи ядовитых растений; пагубный — к косящим огромное число людей эпидемиям. Тем самым кажущийся ужасным конец  $M_{279d}$  (см. выше, с.238), состоящий в братоубийственной борьбе, в ходе которой «умерло много индейцев», оказывается в группе на своем месте и одновременно добавляется в качестве еще одного примера к однотипным мифам ( $M_2$ ,  $M_3$ ), как раз и послужившим нам в «Сыром и приготовленном» (с.263-265) доказательством подобия рыболовства посредством отравы и эпидемий.

Как мы помним, в южноамериканских мифах радугу или змею-радугу считают источником отравы для ловли рыбы и эпидемий в силу пагубного характера, приписываемого туземным мышлением хроматизму, понятию как преобладание малых интервалов. В результате простого изменения расстояния между членами это преобладание порождает другое — господство больших интервалов, проявляющееся на трех неравнозначных уровнях: всеобщая дисконтинуальность живых видов; ущерб, связанный с болезнями, ведущими к малой плотности народонаселения, и параллельное влияние, оказанное на рыбий наро-

дец рыболовством на отраву (СП, с.249-265). Итак, групповое, но внешне случайное распределение звезд, образующих созвездие Плеяд, относит его, так же, как и радугу, к непрерывному (СП, с.211-214); похожее на затерявшийся в небесах фрагмент Млечного пути, оно симметрично этому участку темного неба, затерявшемуся посреди Млечного пути — как мы показали (СП, с.233-234), он играет роль ночного противовеса радуге. Из этого следует тройное преобразование:

$$\left[ \begin{array}{c} \text{непрерывный} \\ \text{дневной} \end{array} \right] 1 \left( \begin{array}{c} \text{хроматический свет} \\ \text{ахроматический свет} \end{array} \right) \Rightarrow \left[ \begin{array}{c} \text{непрерывный} \\ \text{ночной} \end{array} \right] 2 \left( \begin{array}{c} \text{светлый} \\ \text{темный} \end{array} \right) \Rightarrow 3 \left( \begin{array}{c} \text{темный} \\ \text{светлый} \end{array} \right)$$

Впрочем, как мы видели (с.71, 230), существует прямое сродство между первым (радуга) и последним (Плеяды) членами при условии двойной оппозиции: *дневной/ночной* и *ежедневный/сезонный*. Оба они предвещают прекращение дождя либо в определенное время дня, либо в определенное время года. Можно, пожалуй, сказать, что в более ограниченном временном масштабе радуга является созвездием дневных Плеяд.

Подводя итоги сравнения двух мифологических циклов (девушка, обожавшей мед, и Сусай), мы приходим к заключению о том, что в гайано-амазонских версиях первая — замужняя женщина, мать семейства, похотливая соблазнительница брата мужа, тогда как вторая — сидящая взаперти девственница, ради сохранения чести превращенная братом в созвездие.

Но в свете сказанного необходимо расширить это сравнение. Нам известен мифологический цикл, чья героиня равноудалена от двух предыдущих: она замужем, но целомудренна, ее насилуют один или несколько деверьев. Речь идет о Звезде, жене смертного ( $M_{87}$ - $M_{92}$ ), одновременно преобразующей и во всех других отношениях персонаж девушки, обожавшей мед, а также Сусай:

1) Это *слишком воспитанная* девушка, соглашающаяся быть кормилицей, а не женой.

2) Она изрыгает маис, прототип *культурных растений*, в лицо ( $M_{88}$ ) или рот ( $M_{87a}$ ) мужа, вместо того, чтобы вырвать у него изо рта мед (девушка, обожавшая мед) или самой стать медом, который должен быть извергнут (Сусай); не забудем при этом, что в туземном мышлении мед сопрягается с *диким плодом*.

3) Звезда добровольно спускается с неба, чтобы стать супругой земного мужчины, тогда как Сусай иллюстрирует противоположный случай героини-женщины, против воли превращенной в звезду, *чтобы она не смогла* стать супругой земного мужчины; а девушка, обожавшая мед, — превращенная в звезду в мифе Чако, возможно, за то, что она

была *плохой женой* будущему земному мужчине (ведь она позволила ему быть только мужем, но не зятем) — сама превращает мужа в звезду в гайанской версии, потому что, желая заменить его деверем, обрекает первого быть лишь свойственником, а не мужем.

4) Наконец, Звезда проявляет себя прежде всего как кормилица, подобно Плеяде в женском обличи. Но Звезда выполняет первую функцию, впервые являясь людям, а вторую — покидая их, то есть, в определенном смысле, на «восходе» и «закате». Таким образом, у гайанских индейцев Плеяды имеют противоположное значение, так как созвездие-кормилица, предвосхищающее появление рыбы, видно вечером на западном горизонте, из чего следует, что на восходе Плеяды смертоносны.

Все эти превращения, позволяющие включить в группу цикл Звезды — жены смертного, приводят к важному выводу. Как мы знаем, Звезда — двуутробка, сначала — лесная (способности кормилицы), затем — саванная (как грязное и пачкающее животное, несущее людям смерть после того, как дала им жизнь, открыв им культурные растения (СП, с.159-180). Но персонаж двуутробки также закодирован в терминах астрономического и пищевого кодов; возвращаясь к ним, мы замыкаем цикл доказательств. С астрономической точки зрения двуутробка сходна с Плеядами, так как, согласно мифу Риу-Негру (М<sup>281</sup>; см.: СП, с.208, сн.73), двуутробка и хамелеон выбрали день первого восхода Плеяд, чтобы прижечь глаза перцем и предаться благотворному воздействию огня. Но двуутробка обожгла хвост — с тех пор он облезлый (*Rodrigues I. P.173-177*). С другой стороны, в Гайане двуутробка и радуга называются одинаково (СП, с. 236 и след.), что иным способом подтверждает правильность преобразования на с.244.

Во-вторых, и это главное, в мифах устанавливается связь между двуутробкой и медом. Мы докажем это двумя способами.

По крайней мере в одной из версий знаменитого мифа Тупи о близнецах (Апапокува, М<sup>109</sup>), двуутробка играет роль матери-кормилицы; после смерти матери старший брат не знает, как кормить младшего. Он молит о помощи двуутробку; прежде чем стать кормилицей, она тщательно удаляет с груди зловонные выделения. В знак благодарности бог превращает ее в сумчатое и обещает безболезненные роды (*Nim. I. P.326*; вариант Мундуруку см. в: *Kruse 3, t.46. P.920*). А у северных Гуарани есть вариант этого мифа, в котором подозрительное молоко двуутробки заменяется медом:

*М<sup>109b</sup>. Гуарани из Параны: мед-кормилец (фрагмент).*

После смерти матери старший из близнецов, Дерекей, не знает, что делать с младшим, Деревуем — ему нечего есть, он плачет от голода. Сначала Дерекей попытался восстановить тело усопшей, но младший брат с такой жадностью накинулся на едва сформированную грудь, что все разрушил. Тогда старший нашел мед в древесном стволе и подсадил младшего, чтобы тот дотянулся до меда.

Пчелы принадлежали к виду /mandassaia/ или /caipota/ [подвид *Melipona quadrifasciata*, чей мед особенно ценится]. Когда индейцы находят улей, принадлежащий этим пчелам, то никогда не едят личинок, а также оставляют достаточное для их кормления количество меда; все это — в знак благодарности пчелам, вскормившим бога (*Borba*. P.65; см.: *Baré, Stradelli* I. P.759; *Caduveo, Baldus* 2. P.37).

Эпизод в целом и особенно его конец столь явно параллельны М<sub>109</sub>, что можно утверждать: двуутробка-кормилица и пчелы связаны превращением. Это еще очевиднее в предыдущем эпизоде того же мифа, повторяющемся в большинстве версий. Когда у двуутробки предположительно еще не было сумки, мать близнецов вела себя так, будто бы располагала ею, так как она разговаривала со своим находящимся в утробе ребенком (или детьми). Но общение прервалось — иначе говоря, matka утратила роль сумки — из-за случая, описанного в М<sub>109b</sub> в следующих словах: «Ребенок в утробе попросил у матери цветы. Она рвала их, но тут ее укусила оса, пившая их мед...» (*Borba*, l.c. P.64). Несмотря на расстояния, языковые и культурные различия, в версии Варрау (М<sub>259</sub>) этот урок тщательно повторяется: «Мать уже нарвала много красных и желтых цветов, когда оса укусила ее ниже талии. Она попыталась убить ее, промахнулась и хлопнула себя. Ребенок в утробе получил удар и решил, что он был предназначен ему. Обидевшись, он отказался указывать матери путь» (*Roth* I. P.132; см.: *Zaparo in: Reinburg*. P.12).

Следовательно, подобно тому, как реальная двуутробка, хорошая кормилица, конгруэнтна пчелиному меду, мать — плохая кормилица, двуутробка в переносном смысле, конгруэнтна осе, чей мед, как известно, кислый, если не токсичный. Такой анализ позволяет не только увидеть изначальную связь между двуутробкой и медом. Он дает также объяснение, дополняющее предыдущие (с.199), возрождению мифа о близнецах во внешне совершенно ином цикле, чей исходный пункт — происхождение (или утрата) меда.

Для второго доказательства следует сослаться на совокупность мифов, частично рассмотренных в «Сыром и приготовленном» (М<sub>100</sub>–М<sub>102</sub>) и настоящей книге (с.72), где черепаха противопоставляется то тапиру, то кайману или ягуару, то, наконец, двуутробке. В этих рассказах черепаху, двуутробку или их обеих закапывает противник, или они добровольно закапываются, чтобы доказать способность голодать.

Здесь нет необходимости подробно описывать интересующие нас мифы, так как в них используются сезонные ориентиры: времена года, изобилующие теми или иными дикими плодами. Мы ссылались на это (с.196 и след.) в связи со сливами *Spondias lutea*, созревающими в январе-феврале, — в это время земля уже намокла от дождей и достаточно размякла для того, чтобы тапир мог затоптать и закопать черепаху. Последней удается выбраться в конце сезона дождей, когда земля превращается в топь (М<sub>282</sub>; *Tastevin* I. P.248–249). Тот же автор предлагает вариант, на котором мы остановимся подробнее, так как в нем показан тип мифа, повторяющийся от Центральной Бразилии до Гайаны:

*М<sub>283a</sub>. Амазония (район Тефе): черепаха и двуутробка.*

Однажды двуутробка украла у черепахи флейту. Сначала та хотела погнаться за ней, но так как не могла быстро передвигаться, изменила решение и раздобыла меда; она намазала им анус, предварительно засунув голову в нору.

Двуутробка заметила блестящий мед и приняла его за воду. Она протянула руку, лизнула и убедилась в своей ошибке. Но мед был очень вкусным, и двуутробка запустила в него язык. В этот момент черепаха сжала ягодицы, и двуутробка оказалась ее пленницей. «Отпусти мой язык», — кричала она. Черепаха согласилась — но только в обмен на флейту.

В другой раз двуутробка поспорила с черепахой, кто дольше останется под землей без пищи. Черепаха начала и оставалась под землей, пока не созрели и не упали к подножью деревьев сливы. Тогда наступил черед двуутробки — до созревания диких ананасов. Через месяц двуутробка захотела вылезти, но черепаха сказала ей, что ананасы еще малы. Прошло еще два месяца, двуутробка больше не отвечала. Она умерла, и когда черепаха разрыла нору, вылетели только мухи (*Tastevin l.c. P.275-286*).

Как замечает Тастевен, речь идет о самке черепахи /*yauti*/ *Testudo tabulata* под названием /*kaɾumben*/ — она крупнее самца.

Во всем амазонском ареале самец и самка всех видов черепах называются по-разному. Так, *Cinosteron scorpioides* (?) соответствует *yurara* (самка)/*kapitari* (самец), а *Podocnemis* sp. — *tarakaɣa* (самка)/*anayuri* (самец).

Происхождение черепаший флейты — сюжет другого мифа.

*М<sub>284</sub>. Амазония (район Тефе): черепаха и ягуар.*

После того как черепаха убила тапира, откусив ему тестикулы (*М<sub>282</sub>*), неизбежен приход ягуара, требующего своей пиршественной доли. На самом деле хищник воспользовался тем, что она пошла за дровами, чтобы украсть все мясо. Вместо него он оставляет только экскременты.

Тогда черепаха бросается за ним и встречает обезьян, помогающих ей залезть на дерево, чьи плоды они едят. Потом они покидают ее.

Проходит ягуар, он предлагает черепахе спуститься. Она просит его закрыть глаза, падает ему на голову и проламывает череп.

Когда труп ягуара сгнил, черепаха взяла большую берцовую кость, сделала из нее флейту, стала играть на ней и петь: «Моя флейта — из кости ягуара. Фри! Фри! Фри!»

Появился другой ягуар, считающий, что черепаха дразнит его. Он стал ей угрожать. Ей не удалось убедить его в том, что слова ее песни не таковы, как ему слышалось. Ягуар прыгнул; черепаха спряталась в норе, заставив ягуара поверить, что ее оставшаяся на виду лапка — это корень. Ягуар оставляет за часового жабу, черепаха ослепляет ее песком и убегает. Вернувшийся ягуар зря копает и в утешение съедает жабу (*Tastevin l.c. P.265-268; Baldus 4. P.186*).

Преобразовав этот миф, легко вернуться к *М<sub>55</sub>* (см. СП, с.125-126). Оставим эту задачу другим из опасения пойти по пути, слишком от-

клоняющемуся от того, на который мы намерены теперь вступить; иначе мы столкнулись бы с огромной проблемой мифологического происхождения музыкальных инструментов. Как мы увидим ниже, эта проблема не будет обойдена полностью: исследование такого пути представляет несомненный интерес; он вернет нас к  $M_{136}$ , где искалеченный герой поднимается на небо, играя на флейте, поющей: тин! тин! тин! (K.-G. I. P.57); а черепаха, аплодирующая в другом месте по случаю победы над противником, хлопает в ладоши: уэх! уэх! уэх! ( $M_{101}$ ). В большинстве мифов черепашьего цикла костяная флейта (быть может, ее следует противопоставить бамбуковой) является, по-видимому, символом разделения (см. ниже, с.269).

Но вернемся к  $M_{283}$ , применяющему другие оппозиции: между черепахой и двуутробкой, сливами и ананасами. Благодаря  $M_{282}$  нам известно, что сливы созревают в сезон дождей; следовательно, черепаха остается под землей с конца сухого сезона по сезон дождей, в то время года, когда, как уточняется в мифе, сливовые деревья цветут, плодоносят и роняют падалицы. Следовательно, пребывание двуутробки под землей должно протекать во вторую половину года; оно должно закончиться во время созревания ананасов, в конце их сезона. Тастевен не дает указаний на этот счет, но, вспоминая о большом урожае диких ананасов в августе-сентябре 1938 г. на ближних склонах амазонского бассейна (L.-S. 3. P.344), мы считаем эту гипотезу весьма правдоподобной. На северо-западе амазонского бассейна ананасов особенно много в октябре, соответствующем наиболее сухому сезону; именно тогда отмечают так называемый «ананасовый» праздник (*Whiffen*. P.193).

Итак, соревнование на продолжительность голодания, связанное с противопоставлением слив ананасам, следует за другим, частично воспроизведенным здесь эпизодом с кражей флейты, в ходе которого, как говорится в мифе, черепахе не удастся вымазать противника смолой (*Tastevin*, l.c. P.276, 279, 283) или воском (*Couto de Magalhães*. Curso. P.20; название Тупи — /iraiti/; Монтоя замечает по поводу омофона Гуарани, что его этимологический смысл — соты); наконец ей удастся вымазать его медом. Из этого следует таблица:

1.	воск	мед
2.	сливы	ананасы

Левая колонка объединяет объекты, по отношению к которым двуутробка занимает сильную позицию, правая — слабую: она не способна устоять перед медом и ананасами. Почему сами эти члены сгруппированы попарно? Подобно сливам, воск позволяет пережить период между дождями и сухим сезоном; это проводник в пути, ведущем от влажного к сухому. Нам это уже известно из истории Хабури или Аборе, изобретателя первой пироги — она была как раз из воска; «отец изобретений» приказал людям отныне делать ее деревянные копии (*Brett* 2. P.82). Ведь что такое пирога, если не средство преодоления влажного при помощи сухого? Мед и ананасы позволяют совершить



обратный путь от сухого к влажному — ведь таков урожай диких плодов сухого сезона, как уточняется в отношении меда в начале стихотворной версии мифа об Аборе:

*«Men must hunt for wild bees while the sun says they may»<sup>50</sup>*  
(Brett, l.c. P.76)

Это не все. В вариантах М<sub>283</sub>, где вместо двуутробки роль похитителя флейты играет кайман, есть деталь, в точности перекликающаяся с окончанием М<sub>283</sub>: чтобы заставить каймана вернуть флейту, черепаха прячется в норе, оставив на виду только намазанный медом зад, «откуда время от времени вылетала пчела с жужжанием: зум...» (М<sub>283b</sub>; Ihering, art. «jaboti»). Итак, во второй части мифа черепахе, из чьего превратившегося в мед тела вылетают пчелы, благодаря чему она побеждает двуутробку, соответствует черепаха, окончательно побеждающая двуутробку, потому что тело последней превратилось в гниль, откуда вылетают мухи (уже не «медовые», но «мясные»). Иначе говоря, благодаря меду черепаха превосходит двуутробку; из-за гнили последняя уступает черепахе. Действительно, двуутробка — гниlostное животное, тогда как черепаха — животное, впадающее в зимнюю спячку, — считается неподверженной гниению (СП, с.170-172).

Что следует из этих мифов? В рассмотренной выше группе молоко двуутробки превращалось в мед, сумка — в пчелу; но при условии, что двуутробка предварительно освобождалась от естественно возникающей на ее теле гнили. Здесь же двуутробка претерпевает обратное превращение: она полностью отождествляется с гнилью, но, в конечном итоге, потому, что до этого соблазнилась медом. Но она смогла устоять перед воском, являющимся сухой, не подверженной гниению частью улья; мед же является (в силу вводимой мифом оппозиции между двумя терминами) его влажной, подверженной гниению частью. Итак, восковая угроза побуждает двуутробку меняться в направлении, противоположном ее природе гниlostного животного; медовый соблазн — в направлении, соответствующем этой природе, достигающей апогея в превращении в падаль. С одной стороны, мед оказывается в промежуточном положении между воском и гнилью, подтверждая свою амбивалентность. С другой стороны, амбивалентная природа меда сближает его с двуутробкой — также амбивалентной в своем двойном качестве сумчатой, то есть хорошей кормилицы, и вонючего животного. Освободившись от этого изъязна, двуутробка тяготеет к меду, с которым совпадает по сходству; ведь теперь она — лишь совершенно чистые сосцы, из которых струится сладкое, как мед, молоко. Жадная до меда и стремящаяся раствориться в нем, на этот раз по смежности — вплоть до засовывания языка в черепаший зад — она является противоположностью кормилицы; вследствие исчезновения первого атрибута второй разрастается до такой степени, что целиком поглощает ее. Впрочем, именно это по-своему выражается в мифе о близнецах из цикла Тупи-Гуарани, так как двуутробка фигурирует в

нем дважды. Сначала, как мы видели, в качестве самки, в роли кормилицы. Затем — в качестве человека по имени «Двуутробка», чья роль — сугубо половая (см. М<sub>96</sub>). Но если самка двуутробки моется, то от самца дурно пахнет (см. М<sub>103</sub>).

Итак, рассмотренная нами в целом группа завершается подобием между лисом из Чако и двуутробкой Тупи-Гуарани. Беременной супруге Солнца, покинутой мужем и соблазненной двуутробкой, соответствует в Чако дочь Солнца, покинутая мужем во время месячных и не уступающая Лису. Лис — лже-муж, притворяющийся настоящим. Оба выдают себя, первый — своим животным запахом (хотя притворяется человеком или другим животным), второй — мужской грубостью (хотя притворяется женщиной). Поэтому в старину авторы не слишком ошибались, называя двуутробку португальским наименованием лисы — *raposa*. В туземной проблематике уже подразумевалось, что первая, возможно, — комбинаторный вариант второй. Обе связаны с сухим сезоном, охочи до меда и в мужском обличи наделены одинаковой похотливостью; они различаются лишь при рассмотрении *sub specie feminae*<sup>51</sup>: двуутробка может стать хорошей матерью при условии избавления от естественного атрибута (дурной запах), тогда как даже применив искусственные атрибуты (накладные груди и половой орган), лис оказывается гротескной супругой. Но не потому ли, что женщина — вечная двуутробка и лисица\* — неспособна преодолеть свою двойственную сущность и достичь того совершенства, которое, если бы оно было мыслимо, положило бы конец поискам Юрупари?

---

\* Как мы показали (с.237), соблазненная лисом героиня из Чако сама является лисой; как мы видели (с.246), героиня Тупи-Гуарани оказывается, если можно так выразиться, «предварительной» двуутробкой, впоследствии соблазненной двуутробкой-самцом.

## II. Лесные шорохи

В туземном мышлении представление о меде весьма двусмысленно. Во-первых, как о блюде «естественного приготовления»; затем, в силу свойств, придающих ему сладость или кислоту, пользу или токсичность; наконец, благодаря возможности употребления в свежем или перебродившем виде. Мы видели, как это вещество, всесторонне излучающее двусмысленность, отражается в других, столь же двусмысленных телах: созвездии Плеяд, попеременно мужском и женском, кормящем и смертоносном; двуутробке, вонючей матери; и в самой женщине — ведь совершенно неизвестно, будет ли она хорошей матерью и верной супругой: женщина способна превратиться в похотливую убийцу-людоедку, если только не обречь ее на участь девственников-затворниц.

Кроме того, мы констатировали, что двусмысленность меда выражается в мифах не только семантическими соответствиями; в них используются металингвистические приемы, обыгрывающие двойственность имени собственного и имени нарицательного, метонимии и метафоры, смежности и сходства, прямого и переносного смыслов. М<sub>278</sub> является водоразделом между семантическим и риторическим планами, так как смешение прямого и переносного смыслов явно связано с персонажем мифа и служит пружиной интриги. Оно включается в ткань повествования, не затрагивая его структуры. Вместе с тем, когда женщина, в конце концов убитая и съеденная, ошибочно понимает в прямом смысле то, о чем говорится в переносном смысле, ее поведение симметрично поведению любовницы тапира, чья ошибка состоит в придании переносного смысла соития тому потреблению животного, которое обычно воспринимается лишь в прямом смысле: то есть пищевому потреблению дичи человеком. В наказание она должна употребить в прямом смысле, то есть съесть, пенис тапира, употребить который хотела в переносном смысле.

Но почему в разных случаях женщина должна либо есть тапира, либо быть съеденной? Отчасти мы уже ответили на этот вопрос (с.105). Вместе с тем различение двух кодов — семантического и риторического — позволяет его более углубленное рассмотрение. Действительно, если исходить из того, что мифы постоянно колеблются между двумя

уровнями — символическим и воображаемым (см. выше, с.207), то можно свести предшествующий анализ к уравнению:

[уровень символического]	[уровень воображаемого]
(поедание меда) :	(семейный каннибализм) ::
[уровень символического]	[уровень воображаемого]
(поедание тапира) :	(соитие с тапиром) ::
	(прямой смысл) : (переносный смысл).

В рамках этой глобальной системы каждая из двух мифологических подсистем — помеченные буквой (а) в случае тапира-соблазнителя, (b) — девушки, обожавшей мед, — связана с локальным преобразованием:

- а) [косвенное потребление тапира]  $\Rightarrow$  [прямое потребление тапира]  
b) [прямое потребление меда]  $\Rightarrow$  [семейный каннибализм, как косвенное потребление]

Введем теперь новую оппозицию: *активный/пассивный*, соответствующую тому факту, что в цикле тапира-соблазнителя женщина метафорически «съедена» тапиром (для симметрии, так как установлено, что именно она ест его в прямом смысле), а в цикле девушки, обожавшей мед, героиня, действительно виновная в эмпирически наблюдаемом обжорстве, *символизирующем* здесь ее невоспитанность, становится пассивным объектом каннибальской семейной трапезы, представление о которой полностью *воображаемо*. Дано:

- а) [переносный, пассивный]  $\Rightarrow$  [прямой, активный]  
b) [прямой, активный]  $\Rightarrow$  [переносный, пассивный]

Если, как мы постулировали, оба цикла взаимодополнительны, то во втором случае должна быть съедена именно женщина, а не другое действующее лицо.

Только подобное понимание мифов позволяет свести к общему знаменателю все рассказы, чья героиня — девушка, обожавшая мед: действительно, жадная до этой пищи, как в Чако, либо вождедеющая в мифологических описаниях к свойственнику ( $M_{135}$ ,  $M_{136}$ ,  $M_{298}$ ) или к приемному ребенку ( $M_{245}$ ,  $M_{273}$ ), а порой и к обоим одновременно ( $M_{241}$ ,  $M_{243}$ ,  $M_{244}$ ;  $M_{258}$ ), она доводит до предела самую идею медового месяца, подобно тому, как, ближе к нам, стихи Бодлера прославляют ее как сродоточие родственных связей в личности любимой:

*«Mon enfant, ma soeur  
Songe à la douceur  
D'aller là-bas vivre ensemble!»<sup>52</sup>*

Обобщенный подобным образом цикл девушки, обожавшей мед, объединяется с циклом тапира-соблазнителя, что позволяет осознать их эмпирическое пересечение. Действительно, оба содержат мотив

расчлененного и закопченного персонажа, предательски поданного родственникам вместо обыкновенной дичи.

Но на этой стадии аргументации возникает двойное затруднение. Ведь незачем было очищать мифологический материал, показывая, что одни мифы сводимы к другим благодаря правилу преобразования, если в результате этого возникали водоразделы внутри мифов или если неискушенный взгляд такой сложности не усматривал. То есть все происходило так, как будто в процессе сплавления в тигле персонажи тапира-соблазнителя и девушки, обожавшей мед, на свой лад обнаруживали непосредственно неразличимую двойственную сущность, так что обретенная в одном отношении простота могла быть утрачена в другом.

Рассмотрим сначала персонаж тапира. В эротических затеях воплощается его сущность соблазнителя, конгруэнтная меду. Действительно, его половая сила, засвидетельствованная огромным penisом, на чьей величине с готовностью настаивают мифы, сравнима в пищевом коде лишь с соблазнительной силой меда, к которому индейцы питают настоящую страсть.

Выявленная нами взаимодополнительность циклов тапира-соблазнителя и девушки, обожавшей мед, доказывает, что, согласно туземной теории, мед, действительно, играет роль пищевой метафоры, заменяющей сексуальность тапира во втором цикле. И тем не менее при рассмотрении мифов, определяющих тапира в качестве субъекта пищевого (а не полового) кода, его характер меняется на противоположный: это уже не любовник, удовлетворяющий женщину и иногда кормящий ее до отвала дикими плодами, но эгоист, обжора. Следовательно, он становится конгруэнтным не меду, как в первом случае, а девушке, обожавшей мед, проявляющей такой же эгоизм и жадность по отношению к своим родителям.

Во многих гайанских мифах тапир предстает первым хозяином пищевого дерева, чье местонахождение он скрывает (см.  $M_{114}$  и СП, с.177-178). Как мы помним, в  $M_{264}$  близнецы Пйа и Макунайма поочередно находили приют у двух животных, которых можно назвать «антикормильцами». Лягушку — избыточно, так как она дает много пищи, на деле являющейся экскрементами; тапира — из-за нехватки, когда он скрывает от героя местонахождение дикой сливы, чьими падалищами объедается.

Любовница тапира свидетельствует о том же противоречии. В пищевом плане это плохая супруга и мать; охваченная страстью, она пренебрегает приготовлением пищи для мужа, не кормит грудью ребенка ( $M_{150}$ ). Но она обжора в половом отношении. Следовательно, свойственная главному действующему лицу каждого цикла двойственность не только не усложняет задачу, но и подкрепляет наш тезис: ее однотипность скорее подтверждает, а не опровергает постулированное нами подобие. Итак, подобие это ярко проявляется посредством взаимодополнительности: в эротическом плане тапир щедр, тогда как его человеческая любовница — жадина; в пищевом плане жаден тапир, тогда как его любовница, щедрая к нему по одной из версий ( $M_{159}$ ), в

другом месте свидетельствует о невыраженности пищевой сферы в силу собственной нерадивости.

Таким образом, в результате объединения циклов девушки, обожавшей мед, и тапира-соблазнителя возникает метагруппа, чьи очертания в большем масштабе повторяют контуры, намеченные нами во второй части книги на основе лишь одного из циклов. Предыдущее обсуждение убедительно выявило наличие на уровне метагруппы риторического и эротико-пищевого измерений — настаивать на этом уже нет необходимости. Но присутствует и астрономическое измерение — цикл тапира-соблазнителя двумя способами ссылается на него.

Первый, несомненно, имплицитен. Оскорбленные тем, что мужья заставили их потреблять мясо любовников, женщины решают покинуть свои очаги и превращаются в рыб ( $M_{150}$ ,  $M_{151}$ ,  $M_{153}$ ,  $M_{154}$ ). Таким образом, в чисто амазонских версиях речь идет о мифе, повествующем о происхождении изобилия рыбы — феномена, приписываемого Плеядам в мифах гайанско-амазонского ареала. Следовательно, в этом смысле тапир-соблазнитель, подобно Плеядам, отвечает за изобилие рыбы. Параллелизм между животным и созвездием усиливается, если учесть, что созвездие Плеяд, то есть Сусай амазонских Тупи — девственница-затворница, превращенная братом в звезду ради *лучшего сохранения девственности* ( $M_{275}$ ). Действительно, Мундуруку (амазонские Тупи) превращают тапира-соблазнителя в перевоплощение Корумтау, сына демиурга; отец произвел это превращение, так как юноша-затворник *утратил девственность*. По крайней мере, таково продолжение  $M_{16}$ , чье начало можно найти в «Сыром и приготовленном», с.60, 85.

Предыдущий вывод непосредственно подтверждается гайанскими мифами из цикла тапира-соблазнителя. Это, кстати, свидетельствует о том, что Рот поспешил сослаться на европейские или африканские влияния, объясняя, почему и в Новом, и в Старом Свете Альдебаран сравнивается с глазом крупного животного — тапира или вола (*Roth 1. P.265*):

*$M_{285}$ . Карибы (?): тапир-соблазнитель.*

Индианке, недавно вышедшей замуж, как-то повстречался тапир: он начал бурно за ней ухаживать. По его словам, он принял животный облик, чтобы легче было приблизиться к ней, когда она пойдет в поле. Но если она согласится последовать за ним на восток, туда, где небо сходится с землей, он снова примет человеческий облик и женится на ней.

Зачарованная животным, молодая женщина притворилась, что хочет помочь мужу собирать авокадо (*Persea gratissima*). Когда он лез на дерево, она отрубила ему ногу ударом топора и убежала (см.  $M_{136}$ ). Хотя раненый потерял много крови, ему удалось волшебным превратить ресницу в птицу, полетевшую за помощью. Мать героя вовремя подросла на место драмы. Она стала выхаживать сына и исцелила его.

Инвалид на костылях пустился на поиски жены, но дожди смыли все следы. Все же ему удалось найти ее по росткам авокадо, выросшим там, где она ела плоды и бросала косточки. Женщина и тапир были вместе. Герой

поразил животное стрелой и отрезал ему голову. Потом он стал умолять жену вернуться вместе с ним, иначе он станет вечно ее преследовать. Женщина отказалась и продолжила путь, опережая душу любовника, а муж бежал следом. Дойдя до края земли, женщина взлетела на небо. В светлую ночь она всегда видна (Плеяды) рядом с головой тапира (красноглазые Гиалы: Альдебаран), чуть дальше виден герой (Орион, где Ригель соответствует верхней части здоровой ноги) (Roth 1. P.265-266).

Упоминание дерева и косточек авакадо ставит проблему, которая будет рассмотрена в следующем томе. Ограничимся здесь подчеркиванием: 1) параллелизма этого мифа с  $M_{136}$ , где расставшаяся с мужем супруга также отрезает ему ногу; 2) того факта, что оба мифа относятся к происхождению Плеяд — по отдельности или вместе с соседними созвездиями. В одном случае тело изувеченного мужа превращается в Плеяду, его нога — в Пояс Ориона; в другом случае Плеядой становится сама женщина, голова тапира — Гиадами, а мужа изображает Орион (без отрубленной ноги) (см.  $M_{28}$  и  $M_{131b}$ ). Итак, миф о тапире-соблазнителе, действительно, прибегает к астрономическому коду для передачи сообщения, почти не отличающегося от передаваемого мифами того же региона сообщения о происхождении Плеяд.

Но именно социологический код заслуживает того, чтобы задержаться на нем внимание. В нем еще лучше, чем в других кодах, выявляется взаимодополнительность двух циклов, вписывающихся в гораздо более широкую систему — ту самую, которая исследуется в «Мифологии». Девушка из гайанского мифа ( $M_{136}$ ), обожавшая мед, как и любовница тапира, появляющаяся в других мифах, — неверные жены; но это два вида неверности, свидетельствующие о крайних формах такого рода преступления: с братом мужа, воплощающим ближайший соблазн, или с лесным зверем, представляющим наиболее отдаленный соблазн. Действительно, животное связано с природой, тогда как деверь, чья близость является результатом брачного союза, а не кровной, еще биологической связи, сопряжен исключительно с обществом.

(тапир : деверь) :: (дальний : близкий) :: (природа : общество)

Это не все. Читатели «Сырого и приготовленного», несомненно, вспомнят, что первая введенная нами граница мифов ( $M_1$ - $M_{20}$ ), которую мы здесь в определенном смысле лишь продолжаем комментировать, также сопряжена с проблемой свойства. Но между теми и рассматриваемыми ныне мифами существует весьма существенное различие. В первой группе свойственниками были, в основном, братья жен и мужья сестер, то есть, соответственно, дающие и берущие. Поскольку любое свойство предполагает соперничество двух этих категорий, речь шла о свойственниках, которые не могут не сталкиваться друг с другом, чье посредничество носит органический характер. Следовательно, конфликт между ними — нормальное выражение жизни в обществе.

Напротив, свойственник во второй группе — не обязательный партнер, но возможный конкурент. Соблазнен ли брат мужа его женой, играет ли он сам роль соблазнителя, он остается деверем; конечно, он принадлежит к общественной группе, но для возникновения связи в последней нет необходимости. В домашнем созвездии это — образ случайного члена. Среди наставлений, даваемых Банива посвящаемым, фигурирует такое: «Не гоняться за свояченицами» ( $M_{276b}$ ). Действительно, теоретическое видение общества предполагает, что любой мужчина, желающий быть уверенным в обретении супруги, должен иметь сестру. Но ему совсем не обязательно иметь брата. В мифах разъясняется, что это может даже стать помехой.

Тапир, конечно, животное, но мифы превращают его в «брата» мужчины, так как он лишает его обладания супругой. Но существует одно отличие: если брат мужчины самим фактом своего существования автоматически включается в созвездие свойства, то тапир проникает в него грубо, внезапно, в силу лишь своих естественных атрибутов, как соблазнитель в чистом виде, то есть как социально ничтожный член (СП, с.261). Вмешательство в общественные отношения свойства брата мужа случайно\*, тапира — скандально. Но рассматриваются ли в мифах последствия фактического состояния или следствия нарушения правового состояния, речь в них всегда идет, как отмечалось, о патологии свойства. Таким образом, наблюдается ошутимое расхождение с мифами, послужившими нам исходной точкой в «Сыром и приготовленном». В этих первых мифах, чьим стержнем являлись основные термины кухни (а не мед и табак, являющиеся на свой лад подлинными кулинарными парадоксами), речь шла на самом деле о физиологии свойства. Но, подобно тому как кухня не может существовать без огня и мяса, нельзя учредить свойство без настоящих свойственников — шуринов и свояжков.

Можно возразить, что огонь и мясо не обуславливают готовку с равной необходимостью: ведь если нет готовки без огня, то в котел кладут не только дичь. Но стоит отметить тот факт, что созвездие свойства, в котором фигурируют деверь или деверья в качестве патогенных агентов, появилось в нашем исследовании одновременно с циклом Звезды — супруги смертного, где речь идет о происхождении культурных растений ( $M_{87}$ - $M_{92}$ ), логически более позднем, чем готовка; в мифе ( $M_{92}$ ) даже уточняется, что оно является более поздним по времени (СП, с.162-163).

Действительно, готовка производит опосредование первой степени между мясом (естественным) и огнем (культурным), тогда как культурные растения — уже в свежем состоянии являющиеся результатом опосредования природы и культуры — в процессе готовки подвергаются

---

\* То же самое относится к его подобию — свояченице, то есть сестре жены, появляющейся в мифах Чако ( $M_{211}$ ) и Гайаны ( $M_{235}$ ), — мы показали, что мифы, в которых фигурирует деверь, являются их преобразованием. В цикле тапира-соблазнителя также в силу преобразования речь может идти о самке-соблазнительнице ( $M_{144, 145}$   $M_{158}$ ).



ся лишь частичному, производному опосредованию. Древние понимали это различие, так как считали, что сельское хозяйство включает в себя готовку. Перед севом следовало готовить, «*terram excoquere*», перевернутые пласты земли, подставляя их горячим солнечным лучам (Virgile. Géorgiques, II, v.260)<sup>53</sup>. Таким образом, приготовление злаков в прямом смысле относится к готовке второй степени. Разумеется, дикие растения тоже могут употребляться в пищу, но, в отличие от мяса, многие из них употребляются сырыми. Итак, дикие растения образуют неточную, непригодную для доказательства категорию. Это мифологическое доказательство, параллельно ведущееся начиная с приготовления мяса и культуры съедобных растений, приводит в первом случае к появлению культуры, во втором — общества; в мифах утверждается, что культура предшествует обществу (СП, с.177-180).

Что же из этого следует? Подобно кухне, рассмотренной в чистом виде (приготовление мяса), рассмотренное в чистом виде свойство — то есть включение лишь свойственников в отношения дающего и берущего\* — выражает в туземном мышлении сущностное различие между природой и культурой. Зато, согласно мифам, с появлением экономики неолита, ведущей к умножению народов и многообразию языков и обычаев (M<sub>90</sub>), возникают первые трудности в общественной жизни, связанные с ростом населения и более случайным составом семейных групп, чем это позволялось в простых моделях\*\*. Два века назад то же самое сказал Руссо в «Рассуждении о начале и основании неравенства между людьми»<sup>54</sup>, и мы часто привлекали внимание к его глубоким и несправедливо обесцененным взглядам. Конечно, имплицитное свидетельство южноамериканских индейцев, вытекающее из их мифов, не является достаточно авторитетным для возвращения Руссо на его подлинное место. Но, кроме поразительной близости этих странных рассказов современной философии (исходя из их формы вряд ли можно было предположить, что в них содержатся уроки столь высокого уровня), не следует забывать, что когда рассуждающий о себе человек, несмотря на совершенно несходные условия, в которых протекают его размышления, вынужден формулировать тожде-

---

\* Первый всегда воплощает в собственных глазах культуру, второго же мифы вытесняют в природу; или же, в терминах кулинарного кода, хозяин огня в очаге, по обстоятельствам, — то потребитель сырого мяса (ягуар из M<sub>7</sub>-M<sub>12</sub>), то предназначенная для готовки дичь (свиньи из M<sub>16</sub>-M<sub>19</sub>). Тожество:

(дающий :: берущий) :: (огонь в очаге : мясо)

было проанализировано в «Сыром и приготовленном», с.83-105.

\*\* Можно сказать, следовательно, что их сущность — палеолитическая. Это не предполагает и не исключает, что туземная теория свойства, как она выражена в правилах экзогамии и предпочтения определенного типа родственников, относится к весьма древнему периоду жизни человечества. Мы коснулись этой проблемы в лекции: The Future of Kinship Studies //Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1965. P.15-16.

ственные предположения, велика вероятность того, что это многократно повторяющееся совпадение мышления и объекта, являющегося также и субъектом мышления, раскрывает некоторые сущностные аспекты если не истории человека, то, по крайней мере, его природы, с которой связана и история. В этом смысле различие путей, приведенных Руссо — сознательно, а южноамериканских индейцев — бессознательно, к одинаковым умозаключениям о весьма отдаленном прошлом, конечно, ничего не доказывает о прошлом, но многое доказывает о человеке. Следовательно, если человек таков, что, несмотря на различия времени и места не может уклониться от необходимо одинакового представления о своем генезисе, последний не мог противоречить человеческой природе, повсеместно утверждающейся посредством рекуррентных идей о собственном прошлом.

\* \* \*

Вернемся к мифам. Как мы видели, на уровне метагруппы, образованной циклами тапира-соблазнителя и девушки, обожавшей мед, сохраняется двусмысленность, уже проявившаяся на более низких уровнях. И так как речь идет о структурном характере метагруппы, следует уделить особое внимание одной из модальностей, на первый взгляд появляющейся лишь в цикле тапира-соблазнителя, где заимствуются средства акустического кода, — у нас еще не было случая рассмотреть их.

Почти во всех мифах, чья героиня уступает животному-соблазнителю (чаще всего это тапир, иногда ягуар, змей, кайман, а в Северной Америке — медведь), тщательно описывается тот способ, которым женщина вызывает любовника. С этой точки зрения призывы можно разбить на две группы в зависимости от того, называет ли женщина имя собственное животного, вызывая таким образом лично его, или же ограничивается анонимным посланием, часто заключающимся в стуке по дереву или по перевернутой и спущенной на воду миске из бутылочной тыквы.

В качестве примеров назовем несколько мифов, относящихся к первой группе. Кайяпо-Кубен-кран-кеги (M<sub>153</sub>): человека-тапира зовут Бира; Апинайе (M<sub>156</sub>): любовницы каймана восклицают: «Минти! Мы здесь!» Мундуруку (M<sub>49</sub>): змея-соблазнителя зовут Тупачеребе (M<sub>150</sub>): соблазнитель появляется, когда женщины зовут его по имени — Аниокайче; (M<sub>286</sub>): герой кричит самке ленивца, которой он увлечен: «Арабен! Иди ко мне!» (Murphy J. P.125; Kruse 2. P.631). Будущие гайанские амазонки (M<sub>287</sub>) зовут ягуара-соблазнителя по имени — Валайрима, становящимся впоследствии их общим кличем (Brett 2. P.181). Тапир из M<sub>285</sub> говорит женщине, за которой ухаживает, «что его зовут Валя» (Id. P.191). Змея, которого женщина из мифа Вай-вай выращивает как домашнее животное, зовут Петали (Fock. P.63). У Каража (M<sub>289</sub>) каймана-соблазнителя зовут Каброро, женщины долго разговаривают с ним, а он отвечает, так как кайманы в ту пору умели говорить (Ehrenreich. P.83-84). В мифе Офайе не упоминается имя тапира, но его любовница подзывает его: «Бензинхо, о бензинхо», дословно — «благословенный малыш». В мифах Тупари на ту же тему (M<sub>155</sub>) говорится,

что женщины «ласково подзывали» тапира, «повторяя потом те же слова» (*Caspar I.* P.213–214). Впрочем, порой эти имена собственные — лишь имя нарицательное животного, ставшее обращением ( $M_{156}$ ,  $M_{289}$ ) или прозвищем ( $M_{285}$ ,  $M_{287}$ ).

Вторая группа включает мифы, возникшие порой в одних и тех же племенах. Крахо ( $M_{152}$ ): женщина зовет тапира стуком по стволу пальмы бурити. Тенетехара ( $M_{151}$ ): по древесному стволу или ( $M_{80}$ ), когда речь идет о большом змее, по бутылочной тыкке (Урубубу), или же топотом (Тенетехара). Вызывая любовника, любовницы змея у Мундуруку ( $M_{290}$ ) стучат по перевернутой и спущенной на воду бутылочной тыкке: панг... (*Kruse 2.* P.640). То же самое — в Амазонии ( $M_{183}$ ), чтобы змей-радуга вышел из воды. В Гайане ( $M_{291}$ ) сестры зовут любовника-тапира свистом, засунув пальцы в рот (*Roth I.* P.245); *Ahlbrinck*, art. «*iriritura*»). В мифах Такана также подзывают свистом, но исходит он от соблазнителя-тапира или змея (*Hissink-Hahn.* P.175, 182, 217) — мы еще вернемся к этой инверсии (см. ниже, с.279).

Список нетрудно дополнить другими примерами. Приведенных нами достаточно для установления двух типов призывов, связанных с животным-соблазнителем. Эти типы строго противоположны, так как сводятся либо к лингвистическому поведению (имя собственное; имя нарицательное, ставшее именем собственным; ласковые словечки), либо также звуковому, но нелингвистическому поведению (бутылочная тыква, дерево, стук, свист).

На первый взгляд кажется, что этот дуализм можно объяснить ссылкой на уже засвидетельствованные обычаи. У Кубео с Ваупес тапир (индейцы стали называть его охотником лишь после того, как обзавелись ружьями) единолично представляет категорию крупной дичи: «Сторожат у ручья, где почва засолена. Тапир приходит ближе к вечеру, одной и той же дорогой, его следы оставляют в грязи глубокие отпечатки. Старые следы образуют лабиринт, а свежие можно узнать по усеивающему их навозу. Когда индеец находит свежие следы, он сообщает об этом своим спутникам. Убивают именно того тапира, которого давно выслеживали; о нем говорят как о личности» (*Goldman.* P.52, 57). Вместе с Тупи Кауахиб рiu Мачадо мы сами участвовали в охоте, где призывом служил играющий определенную роль стук: чтобы убедить свинью, ягуара или тапира в том, что с дерева падают спелые плоды, и заманить их в ловушку, по земле с равными интервалами стучали палкой: пум... пум... пум... Крестьяне внутренней Бразилии называют этот прием стучащей охотой (au *batuque*).

Эти обычаи могли в лучшем случае вдохновлять мифологическое повествование, но они не позволяют удовлетворительно интерпретировать его. Мифы, несомненно, отсылают к охоте (мужской охоте на тапира), но их исходная точка иная; зов посредством бутылочной тыквы как наиболее часто встречающаяся форма не воспроизводит засвидетельствованного обычая; наконец, существует оппозиция между двумя типами призывов, и объяснить следует именно ее, а не каждый отдельный зов.

Оба типа противоположны друг другу, но каждый по-своему соотносится с одним из двух также противоположных типов поведения, чью роль мы обсудили в связи с гайанскими мифами о происхождении меда ( $M_{233-234}$ ). Чтобы вызвать животное-соблазнителя (в то же время являющегося злодеем), нужно или произнести его имя, или постучать (по земле, дереву, спущенной на воду тыкве). Напротив, в упомянутых выше мифах для удержания благодетеля (или благодетельницы) следует воздержаться от произнесения имени, не стучать (в данном случае, по воде, которой пытаются обрызгать соблазнительницы). То есть в мифах уточняется, что благодетель или благодетельница — не половые соблазнители, но целомудренные и сдержанные, даже застенчивые существа. Итак, мы имеем дело с системой, включающей два типа лингвистического поведения, заключающихся, соответственно, в том, чтобы говорить или не говорить, и два позитивно или негативно определяемых типа не-лингвистического поведения. В каждом случае происходит инверсия двух типов поведения внутри каждой пары: поведение, подобное тому, что привлекает тапира, отталкивает мед; поведение, подобное тому, что удерживает мед, не привлекает тапира. Но не будем забывать, что если тапир — половой соблазнитель, то мед — пищевой соблазнитель:

*Чтобы соединиться  
с половым соблазнителем:*

- 1) произнести его имя;
- 2) постучать (по чему-либо);

*Чтобы не расставаться  
с пищевым соблазнителем:*

- 1) не произносить его имени.
- 2) не стучать (по воде).

При этом, как мы заметили, в цикле о животном-соблазнителе зов-стук порой заменяется призывным свистом. Итак, для продолжения исследования следует также определить его место в системе.

Подобно индейцам с берегов Ваупес (*Silva*. P.255, п.7) и боливийским Сирионо (*Holmberg*. P.23), на расстоянии Бороро общаются между собой на языке свиста, не сводящемся к нескольким условным сигналам, но скорее как-бы производящем перенос членораздельной речи, так как на нем можно передавать разнообразные сообщения (*Colb*. 3. P.145-146; *E.B.*, vol.1. P.824). На это намекает миф:

*M<sub>292a</sub>. Бороро: происхождение названий созвездий.*

Индеец охотился в лесу вместе с сынишкой; тут он заметил в реке опасного зубчатого ската и поспешил убить его. Ребенок был голоден и попросил отца приготовить рыбу. Отец нехотя согласился; он предпочел бы продолжить рыбалку. Он разжег небольшой костер и, как только образовалось немного золы, положил на нее завернутую в листья рыбу. Потом он вернулся к реке, оставив ребенка у костра.

Через некоторое время ребенку кажется, что рыба готова; он зовет отца. Тот издала просит его потерпеть, но все повторяется снова; выведенный из себя отец возвращается, снимает рыбу с огня, осматривает ее и, убедившись, что она не готова, бросает ее в лицо сыну и уходит.<sup>21/4</sup>

Обожженный и ослепленный золой ребенок плачет. Как ни странно, ему вторят крики и шорохи в лесу. Отец в ужасе убегает, а ребенок, плача еще сильнее, хватается за побег /bokaddi/ (=bokuuadd'i, bokwadi, копалового дерева (*Humenea* sp.)), называя его «дедушкой» и умоляя его вырасти и одновременно вырастить его. Дерево тут же вырастает; у его подножья слышен страшный шум. То были Духи /kogae/, никогда не покидающие дерево, на ветвях которого теперь сидел ребенок. Ночью он наблюдал из своего укрытия, как Духи приветствуют появление каждой звезды или созвездия, называя их на языке свиста. Ребенок постарался запомнить все эти тогда еще неизвестные названия.

Пользуясь тем, что Духи на время отвлеклись, ребенок попросил дерево уменьшиться и, как только смог спрыгнуть на землю, убежал. Благодаря ему люди узнали названия созвездий (*Colb.* 3. P.253-254).

О Духах /kogae/ известно немного; пожалуй, лишь то, что неизвестное растение, служащее охотничьим талисманом, а также язычковым инструментом, называлось словосочетанием, в котором присутствует слово /kogae/, — во втором случае, несомненно, из-за связи между этим семейством Духов, особым украшением данного музыкального инструмента и кланом /badegeba sebegiwu/ из половины Сера (см.: *E.B.*, vol. 1. P.52, 740). Из-за подобной неопределенности, а также чтобы не перегружать изложение, мы откажемся от того пути, который позволил бы нам при помощи системы довольно простых преобразований сразу вернуться от  $M_{292a}$  к  $M_2$ , то есть почти к исходной точке\* (см. таблицу на следующей странице).

---

\* В целях легитимации этого резкого возврата заметим, что Бороро усматривают в зубчатом скате метаморфозу индейца, выведенного из себя насмешками ребятишек над его сыном (*Colb.* 3. P.254-255). Таким образом, этот миф ( $M_{292b}$ ) принадлежит к группе «мстительного отца»; к ней относятся также  $M_2$  и  $M_{15-16}$ ,  $M_{18}$ ; добровольное превращение в ядовитого зубчатого ската соответствует превращению остальных в свиней, а тапира — в «другого» (см.: СП, с.198-202; 258-259). Но можно доказать, что хвост ската как в Северной, так и в Южной Америке представляет собой инверсию пениса-соблазнителя. Что касается Южной Америки, см.  $M_{247}$  (эпизод, в котором *враждебный герою-соблазнителю* тапир погибает; его насадили на шпору ската. *Amorim.* P.139) и миф Чипайа ( $M_{292c}$ ) о мужчине, умирающем во время соития с девушкой-скатом: он напоролся на ее шипы (*Nim.* 3. P.1031-1032). Венесуэльские Варрау сравнивают ядовитого ската с молодой женщиной (*Wilbert* 9. P.163); согласно Банива, скат происходит от плаценты Юрупари ( $M_{276a}$ ). У Каража ядовитый скат образует систему вместе с рыбой-пираньей и дельфином, соответственно отождествляемых с зубастой вагиной и пенисом-соблазнителем (см.: *Dietschy* 2). В отношении Северной Америки сошлемся прежде всего на Юрок и другие калифорнийские племена, сравнивающие ската с женскими гениталиями (тело изображает матку, а хвост — вагину); в одном из мифов ( $M_{292}$ ) Дама-Скат предстает неотразимой соблазнительницей, берущей в плен демиурга во время соития (она сжимает его пенис бедрами) и окончательно отдаляющей его от мира людей (*Erikson.* P.272; *Reichard.* P.161); такой удел ожидает в конце концов и демиурга Байтоного, героя  $M_2$ .

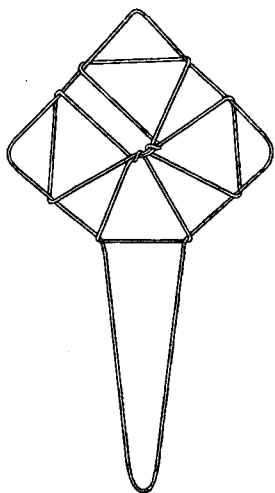


Рис. 14. Зубчатый скат.  
Зарисовка игры в веревочку у индейцев Варрау (По: Roth 2. P.543, fig.318).

Отметим лишь — это пригодится нам впоследствии — что надлежащим превращением представляется следующее:

$$M_2 \quad \quad \quad M_{292} \\ (\text{отбросы}) \Rightarrow \quad (\text{шум})$$

Действительно, превратившийся в птицу ребенок из  $M_2$ , пачкающий отца пометом, падающим на его плечо (*сверху*), в  $M_{292}$  докучает ему (*издали*) неуместным зовом. Таким образом, молодой герой  $M_{292}$  является еще одной иллюстрацией плаксивого младенца — мы уже знакомы с ним по  $M_{241}$ ,  $M_{245}$ ; он еще возникнет на нашем пути. С другой стороны, упавший *сверху помет* (выделения) *крошечной* птички превращается в *огромное* дерево, побуждая отца уйти *очень далеко*; симметрично, слезы (секрции) *маленького* ребенка превращаются в *большой шум*, побуждая отца уйти *очень далеко*, а самого ребенка — подняться *вверх*. Таким образом, порядок  $M_2$  играет роль первопричины появления воды, чье место в культуре Бороро весьма

двусмысленно. Вылитая на временную могилу вода ускоряет разложение тела, то есть порождает разложение и отбросы; но вымытые, выкрашенные и украшенные кости в конце концов будут опущены в озеро или реку — последнее их пристанище, так как вода — местопребывание душ: условие и средство их бессмертия.



Юноша,  
сопровождающий...

$$\left\{ \begin{array}{l} M_2: \text{мать} \\ M_{292a}: \text{отца} \end{array} \right\}$$

является  
свидетелем

$M_2$ : агрессии,  
превращающейся в  
*половое* употребле-  
ние

$M_{292a}$ : угрозы  
агрессии, не  
превращающейся в  
*пищевое* употребле-  
ние



вал: «фи, фи, фи», выражая свою гордость и довольство. Действительно, у Бурекайбо был завидный маис — с полными тяжелыми початками.

Однажды женщина собирала маис, а Боре-йоку весело насвистывал, как обычно. Движения женщины были резкими; срывая початок, она поранила руку. Вне себя от боли, она стала ругать Боре-йоку за свист.

И тут же маис, выращиваемый насвистывающим Духом, стал увядать и засох на корню. И с этих пор из-за мести Боре-йоку маис не растет из земли сам по себе, и люди должны выращивать его в поте лица своего.

Но Бурекайбо пообещал наградить их хорошим урожаем при условии, что во время сева они будут дуть в небо и молить его. Он также велел сыну навестить индейцев во время сева и спросить, как идет работа. Отвечающие грубо соберут плохой урожай.

Буре-йоку пустился в путь и спрашивал каждого земледельца, что он делает. Они поочередно отвечали: «Ты же видишь! Я подготавливаю поле». Последний отпихнул и оскорбил его. Из-за этого человека маис уже не так хорош, как прежде. Но индеец, надеющийся собрать «большие, как пальмовые орехи», початки, все еще молит Бурекайбо, отдавая ему первинки со своего поля (*Cruz* 2. P.164-166; *E.B.*, vol. I. P.598, 774).

У Темба — Северных Тупи — есть родственный миф:

*M<sub>294</sub>. Темба: Почему маниок медленно растет.*

Когда-то индейцы не знали маниока. Вместо него они выращивали /самару/. Однажды, когда индеец готовил плантацию, явился демиург Майра и спросил, что он делает. Мужчина довольно грубо отказался отвечать. Майра исчез, и все окружавшие раскорчеванную делянку деревья упали, покрыв ее ветвями. Рассвирепев, мужчина погнался за Майра: он хотел убить его ножом. Не найдя его и желая сорвать злость на чем-то другом, он подбросил тыкву и попытался попасть в нее на лету. Но промахнулся; нож вонзился ему в горло, и он умер.

Майра встретил другого мужчину, половшего /самару/; тот вежливо ответил на вопрос демиурга, спросившего, над чем он трудится. Тогда он превратил все окружающие поле деревья в ростки маниока и научил мужчину сажать их. Потом он проводил его до деревни. Не успели они прийти, как Майра велел мужчине идти собирать маниок. Мужчина засомневался и заметил, что только что закончил посадки. «Да будет так, — сказал Майра, — ты получишь маниок только через год». С тем и ушел.

Начнем с выяснения вопроса о /самару/. Гуарайу — восточноболивийские Тупи-Гуарани — рассказывают (*M<sub>295a</sub>*), что жена Великого Предка питалась исключительно /сама á ри/; но эта пища оказалась не слишком питательной, и он создал маниок, маис и овощной банан, *platano* (*Pierini*. P.704). Как говорят родственные Темба Тенетехара (*M<sub>296</sub>*), до изобретения сельского хозяйства люди питались /катамô/, лесным паслёновым (*Wagley-Galvão*. P.34, 132-133). Нет уверенности, что /катамô/ и /самару/ обозначают одно и то же растение, так как



Тастевен (*Tastevin 2*. P.702) позже упоминает о /саматари/ и /самару/ как о разных растениях. Но /самару/ (*Psidalia edulis* – *Stradelli 1*. P.391; *Physalis pubescens*) – тоже паслёновый, чья семантическая позиция проясняется в мифе Тукуну ( $M_{297}$ ), где говорится, что /самару/ – самозародившиеся по краям плантации (*Nim. 13*. P.141). То есть речь идет о растительной пище, находящейся на пересечении диких и культурных растений, так что человек может оттеснить ее в ту или иную сферу в зависимости от грубого или выдержанного словесного поведения. Кроме того, в общем для Чимано и Мосетене мифе ( $M_{295a}$ ) разясняется, что дикие животные – это выказавшие нелюбезность бывшие люди (*Nordenskiöld 3*. P.139–143).

Рассмотренный с этой точки зрения миф Темба состоит из трех частей: ругань, превращающая сад в поле, а /самару/ – в дикое растение; любезность, превращающая /самару/ в сильный маниок; наконец, слова недоверия, превращающие сильный маниок в обыкновенный маниок.

$M_{294}$	дикие растения	самару	обыкновенный маниок	сильный маниок
1)		←		
2)			→	
3)			←	

Миф Бороро состоит из частей, еще более расширяющих семантическое поле, так как с точки зрения лингвистических средств язык свиста выходит за пределы любезностей, а с точки зрения сельскохозяйственных результатов отсутствие маиса – за пределы урожая /самару/. В пределах общего для двух этих мифов семантического поля определение границ также различается: в  $M_{293}$  выкрикнутое оскорбление противоположно оскорбительной реплике, а в  $M_{294}$  противопоставляются два типа оскорбительных ответов – явный и скрытый:

$M_{293}$	маис (-)	маис (<)	маис (>)	маис (+)
1)				→
2)	←			
3)			→	
4)		←		

Несмотря на заслуживающие более углубленного анализа нюансы, между обоими мифами существуют тесные параллели, так как в них возникает корреляция между акустическим поведением и сельскохозяйственными приемами. С другой стороны, если учесть, что  $M_{293}$  основан на важнейшей оппозиции между руганью и языком свиста, а  $M_{294}$  — на еще одной важнейшей оппозиции между руганью и любезностями (тогда как в  $M_{292a}$  введена в действие лишь одна оппозиция — между шумом и языком свиста), получится четыре типа акустического поведения, соотносящихся следующим образом:

1            2                            3                            4  
шум,    ругательства,    любезности,    язык свиста

Они образуют замкнутый цикл; ведь, как мы уже видели, свист занимает промежуточное положение между членораздельной речью и шумом.

Отметим также, что во всех этих мифах упоминается утрата чудесной агрикультуры; современное сельское хозяйство — лишь то, что осталось от нее. В этом смысле в них воспроизводится структура мифов о происхождении меда, также упоминающих эту утрату и связывающих ее с невыдержанным лингвистическим поведением: произносится имя, о котором следовало умолчать, то есть членораздельная речь смещается в сторону шума, тогда как правильное употребление сдвинуло бы ее к тишине. Таким образом, различимы очертания более обширной системы, позволяющей уточнить анализ другого мифа:

*$M_{298}$  Мачигенга: происхождение комет и аэролитов.*

Жил-был индеец, живший с женой и сыном от предыдущего брака. Беспокоясь о том, что может произойти в его отсутствие между юношей и мачехой, он решил женить сына и отправился в далекую страну, чтобы найти ему жену. В стране этой жили индейцы-антропофаги; они поймали его и вырвали внутренности, чтобы поджарить их и съесть. Ему все же удалось спастись.

Со своей стороны, жена собиралась отравить мужа, так как любила пасынка и хотела жить с ним. Она приготовила вонючее рагу (*menjunje de bazofias*) и оставила его муравьям, чтобы те пропитали его ядом. Но мужчина был колдуном и разгадал ее замысел. Перед возвращением он отправил духа-посланника в облике маленького мальчика, сказавшего женщине: «Что ты замышляешь против моего отца? Почему ты его ненавидишь? Почему хочешь его убить? Знай же, что с ним случилось: его внутренности съедены, и, хотя этого не видно, в животе у него ничего нет. Чтобы вернуть ему внутренности, ты должна приготовить микстуру из куска /тара/ [культурный клубень — *Grain*. P.421], хлопковой нити и тыквенной мякоти». Сказав так, посланник исчез.

Несколько дней спустя изнуренный дорогой индеец вернулся. Он попросил у жены пить, и она подала ему настойку /*istéa*/ (не установлено). У него тут же началось кровотечение, живот его превратился в зияющую

рану. В ужасе от этого зрелища, женщина поспешила спрятаться в полном дереве /*rapáno*/ (не установлено), высившемся посреди сада. Обезумевший от боли индеец хотел убить жену. Он закричал: «Где ты? Выходи, я ничего тебе не сделаю!» Но перепуганная женщина не двигалась.

В те времена съедобные растения были говорящими, но говорили они неразборчиво. Мужчина спросил у маниока, у /*magana*/ [*«platano»* — *Grain*, l.c.], «где прячется их мать», и так как растения не отвечали, вырвал их и выбросил в джунгли. /*Éa*/ [культурный клубень — *Grain*, l.c.] постарался, путаясь в словах, все ему рассказать, но он не понял его слов. Он метался, а жена следила за ним, не покидая своего убежища.

Наконец выпотрошенный мужчина вернулся в хижину, взял бамбук, положил его на пол, ударил камнем и поджег. Он приделал себе бамбуковый хвост и, глядя на небо, вопрошал: «Куда мне деться? Мне будет хорошо там, наверху!» И он улетел, превратившись в комету. Аэролиты — это роняемые им жгучие капли крови. Порой он добывает трупы и превращает их в похожие на него кометы (*Garcia*. P.233-234).

Этот основной миф привлекает внимание во многих отношениях. Во-первых, это миф о происхождении комет и аэролитов, то есть блуждающих небесных тел, которые, с точки зрения индейцев, не могут быть идентифицированы и названы, в противоположность звездам и созвездиям из  $M_{292a}$ . Но мы показали, что  $M_{292}$  является преобразованием  $M_2$ ; ясно, что  $M_{298}$  также принадлежит к этой группе: подобно  $M_2$ , он начинается с инцеста и, подобно  $M_{292}$ , выводит на сцену героя с «пустым животом», хотя в каждом случае это выражение следует понимать в прямом или переносном смысле: выпотрошенный отец ( $M_{298}$ ) или голодный сын ( $M_2$ ,  $M_{292}$ ).

Отец из  $M_{298}$ , стремящийся убить свою жену-кровосмесительницу, возвращается издалека; он лишился жизненно важных органов, являющихся неотъемлемой частью его личности. Отец из  $M_2$ , убивший свою жену-кровосмесительницу, уходит прочь; он несет тяжелое дерево — явно постороннее тело. Это *полное* дерево — *следствие* убийства жены-кровосмесительницы, избежавшей убийства в  $M_{298}$  *благодаря* *полому* дереву. Цель  $M_{298}$  — объяснить космическое возмущение, связанное с существованием блуждающих планет. Зато  $M_{292}$  и  $M_2$  придают законченность мировому порядку.  $M_{292}$  — в космологическом плане, перечисляя и называя небесные тела;  $M_2$  — в социологическом плане, вводя украшения и уборы, благодаря которым можно будет перечислять и называть племена и их разновидности (см.: СП, с.54-58)\*.

---

\* Мы уже доказали другим путем, что  $M_2$  относится к циклу тапира-соблазителя (СП, с.258 и прим. 61 на с.291 этой книги), принадлежащему, как известно, к той же группе, что и цикл девушки, обожавшей мед.

Следовало бы, хотя это и не является здесь нашей задачей, изучить некоторые североамериканские параллели  $M_{298}$  — например, миф Пауни, где говорится, что метеоры возникли из тела убитого мужчины, у которого враги извлекли мозг (*Dorsey* 2. P.61-62), — и некоторые связанные с метеорами подробности

Наконец, в обоих случаях играет свою роль человеческая смертность, так как она предстает то средством, то предметом установления общественного порядка ( $M_2$ ) или космического беспорядка ( $M_{298}$ ).

До сих пор все рассматривалось с точки зрения героя. Но и героиня  $M_{298}$  — наша старая знакомая, так как она напоминает о двух персонажах одновременно, сливающихся, как выяснилось, воедино. Во-первых, это неверная жена-убийца из многих мифов Чако, в версии Терена ( $M_{24}$ ) травящая мужа менструальной кровью, тогда как жена в мифах Мачигенга собирается сделать это посредством пропитанных ядом остатков пищи. Такой оппозиции: *внутренние отбросы* — *внешние отбросы* в мифах соответствует другая: героиня Терена попадает в яму-западню ( $M_{24}$ ) или, согласно другим версиям, в полое дерево ( $M_{23}$ ,  $M_{246}$ ). Дерево, и тоже полое, служит не ловушкой, но приютом для героини Мачигенга. Следовательно, в зависимости от того, является ли тело героини сосудом с ядом, другой сосуд служит укрытием для ее жертв или для нее самой. В последнем случае ее ждет гибель снаружи ( $M_{23}$ ) или же спасение внутри ( $M_{298}$ ). Повторяемость мотива полого дерева уже позволила нам связать историю женщины-ягуара, под воздействием кусачего меда\* (ответственного за ее превращение) порождающей табак, с историей женщины, обожавшей мед и побеждающей ягуара благодаря полному дереву (колющему снаружи), но превращающейся в лягушку вследствие пленения в дупле, полном меда (то есть сладком внутри).

Но женщина, обожавшая мед, — тоже кровосмесительница, изменяющая с пасынком ( $M_{241, 243, 244}$ ;  $M_{258}$ ), как героиня Мачигенга, или ( $M_{135-136}$ ) с младшим братом мужа. И подобно героине Мачигенга, она тоже хочет убить своего мужа; но приемы претерпевают здесь поразительную инверсию, что при необходимости могло бы послужить доказательством того, сколь мала свобода мифологического творчества.

В одном случае женщина использует нож, в другом — отраву. Гайанская героиня ножом ампутирует мужа, усекая его тело до части, содержащей внутренности (об этой интерпретации см. выше, с.225). Героине Мачигенга при помощи отравы, или по крайней мере комбинаторного варианта уже приготовленной отравы, являющейся не-лекарством, которое дается вместо прописанного снадобья, удастся лишить тело мужа внутренностей. В гайанских мифах ( $M_{135}$ ,  $M_{136}$ ) внутренние органы становятся Плеядами — очень важными созвездиями для индейцев этого региона. В мифе Мачигенга тело без внутренностей пре-

---

мифов Диегеньо и Луисеньо. В общем виде теория метеоров основана на ряде превращений:

*расчлененное тело*  $\Rightarrow$  *отделенная голова*  $\Rightarrow$  *череп без мозга*  $\Rightarrow$   
*тело без внутренностей,*

требующих специального изучения.

\* Мед из  $M_{24}$  — вдвойне кусачий: в прямом смысле, так как муж подложил в него змеенышей; и в переносном смысле, так как он вызывает раздражение.

вращается в кометы и аэролиты, попадающие в противоположную категорию как блуждающие небесные тела. Плеяды мужского пола составляют мужчинам питание — рыбу. Комета мужского пола отнимает у людей съедобные растения и питается людьми, выбирая среди трупов.

Последняя деталь поставит заключительную точку в нашей реконструкции. Чтобы превратиться в комету, герой Мачигенга приделывает к задку бамбук, предварительно подожженный ударом камня. Превращаясь в Плеяды, герой Таулипанг подносит к губам бамбуковую флейту и все время наигрывает «тин, тин, тин», поднимаясь ввысь (К.-Г. I. Р.57). Так как флейта эта — бумбуковая, она вступает в корреляцию и оппозицию не только с *бамбуком* из мифа Мачигенга, по которому ударили (его значение выяснится ниже), но и с костяной *флейтой*, которой похвалялась черепаха из  $M_{283}$ - $M_{284}^*$ , а также с насвистыванием — но без музыкального инструмента — аграрного бога из  $M_{293}$ ; наконец, с наименованием звезд на языке свиста\*\* в  $M_{292}$ .

Впрочем, есть у гайанских Араваков ритуал, о котором хотелось бы узнать побольше. В нем объединяются все перечисленные выше части комплекса — ведь в нем одновременно участвуют сельское хозяйство, восход Плеяд и оба типа лингвистического поведения, которые отныне удобнее называть «зов-свист» и «ответ-стук»: «Когда до зари восходят Плеяды и близится сухой сезон, начинает свой обход дух Масасикири, предупреждая индейцев о том, что они должны готовить поля. Он свистит, отсюда его прозвище — Масасикири [*sic*]. Заслышав его ночью, люди стучат по тесаку, вызывая нечто вроде колокольного звона. Так они благодарят духа за предупреждение» (*Goeje*. Р.51)\*\*\*. Итак, возвращению Плеяд сопутствует обмен акустическими сигналами, чья оппозиция не может формально не напоминать оппозицию техник производства огня трением и ударом — в связи с мифами того же региона мы указывали на присущую им функцию (с.208). «Ответ-стук», действительно, является звучным ударом, как и предыдущий; в  $M_{298}$  он вызывает возгорание ударенного тела. Итак, видимо, не случайно в гайанских мифах о присхождении Плеяд (мыслимом поначалу как их исчезновение, обуславливающее скорое возвращение) происходит инверсия зова-свиста и ответа-стука по трем осям: ударяющий нож вместо удара по ножу; ответ, а не зов-свист, выводимый мелодией

---

\* Так как второй аспект остается в стороне, ограничимся указанием на то, что следует интерпретировать его исходя из эпизода  $M_{176}$  — превращения в музыкальный инструмент костей муравьеда Уайри (см.: *Stradelli 1*, art. «mayua»), выдавшего женщинам тайну мужского ритуала (см. выше, с.232).

\*\* Отметим, что в  $M_{247}$  насвистывание ленивца в ночной тишине противопоставляется пению, которое это еще умевшее говорить животное намеревалось посвятить звездам (*Amorim*. Р.145).

\*\*\* Согласно П.Кластру (частное послание), не занимающиеся сельским хозяйством Гуайаки верят в Духа-обманщика, хозяина меда, вооруженного луком и потешными стрелами из папоротника. Дух этот заявляет о себе насвистыванием, шум сбивает его с толку.

флейты или звучащий в посвисте аграрных богов Бороро и Араваков, раскрывающих все его возможности. Если эта гипотеза верна, можно распространить ее на миф Темба (M<sub>294</sub>), в котором невоспитанный земледелец случайно убивает себя, пытаясь пронзить ударом ножа (а гайанские Араваки вежливо отвечают богу ударом по ножу) только что сорванную бутылочную тыкву (то есть полную, не звучащую, в отличие от того исключительно звучащего предмета, которым становится высушенная пустая тыква). Наконец, не будем забывать, что если тапира в мифах чаще всего подзывают стуком, то крик его сравнивается в туземном мышлении со свистом (M<sub>145</sub>, СП, с.288). Иногда его привлекают свистом (*Ahlbrinck*, art. «wotaro» §3: *Holmberg*. P.26; *Armentia*. P.8).

После обнаружения в верованиях гайанских Араваков дополнительной причины включения мифа Мачигенга в исследуемую систему, весьма уместно напомнить о принадлежности самих Мачигенга к обширной группе перуанских племен, говорящих на языке Араваков. Вместе с Амучко, Кампа, Пира они образуют кажущийся архаичным слой населения, вероятно, появившийся в Монтанье в очень давние времена.

Вернемся теперь к мифу M<sub>298</sub>, определяющему лингвистическое поведение растений по отношению к людям, а не людей — по отношению к растениям (M<sub>293</sub> и др.); в этом отношении его дополняет другой миф Мачигенга. Так как это очень длинный миф, мы изложим его в весьма сжатом виде, за исключением той части, которая непосредственно связана с нашим исследованием.

#### *M<sub>299</sub>. Мачигенга: происхождение культурных растений.*

Когда-то культурных растений не было. Люди питались гончарной глиной; они готовили ее и глотали, как куры, так как у них не было зубов.

Луна дал людям культурные растения и научил их жевать. На самом деле он научил всем этим искусствам менструирующую девушку — он тайком навешал ее и в конце концов женился на ней.

Раз за разом Луна оплодотворял свою человеческую жену при помощи рыбы, и она произвела на свет четырех сыновей: солнце, планету Венеру, солнце нижнего мира и ночное солнце (его не видно, но оно придает блеск звездам). Последний сын был так жгуч, что поджег материнские внутренности: она умерла при родах\*.

---

\* О «жгучем младенце», сыне солнца, см.: *Cavina* in: *Nordenskiöld* 3. P.286-287, а также: *Uitoto* in: *Preuss* 1. P.304-314, где жгучее солнце сжигает свою мать-изменницу, стремящуюся воссоединиться с ним на небе. Мы обсудим эту группу в другом томе в связи с североамериканскими параллелями. Не входя в подробности, примем во внимание, что мать с сожженными внутренностями (ребенком, которого она рождает, то есть самым что ни на есть близким родственником) является преобразованием отца без внутренностей или мужчины без мозга в черепной коробке (его извлекли далекие враги); см. с.267, сн.63.

Луна — персонаж-цивилизатор — играет центральную роль в мышлении Сирионо (*Holmberg*. P.46-47), чьи мифы, несмотря на их бедность, явно отсылают к большим мифам Араваков гайано-амазонского ареала, в частности к M<sub>247</sub>.

Возмущенная теща отругала зятя, сказав, что после убийства жены не хватает только, чтобы он ее съел. Луне все же удалось воскресить ее, но она испытывала отвращение к земной жизни и решила оставить тело на земле, а душой перенестись в нижний мир. Луна был глубоко опечален и, поскольку теща сказала, что он не посмеет сделать это, съел труп, выкрасив лицо в красный цвет, — введя тем самым все еще действующий погребальный ритуал. Человеческое мясо показалось ему превосходным. Так по вине старухи Луна стал пожирателем трупов; он решил уйти далеко-далеко.

Его третий сын захотел жить в нижнем мире. Это слабое, пагубное солнце, насылающее дождь, когда индейцы корчуют, чтобы не дать участкам выгореть. Луна с другими сыновьями поднялся на небо. Но младший был слишком горяч: на земле даже лопались камни. Отец поместил его на небосводе, так высоко, что он нам не виден. Только планета Венера и солнце живут теперь вместе с отцом, Луной.

Последний поставил столь искусную речную ловушку, что в нее попадают все плывущие по реке души\*. За ловушкой следит жаба: всякий раз, как попадаетея труп, она предупреждает Луну многократным кваканьем /*Tantanaróki-iróki, tantanaróki-iróki*/, что дословно означает: «жаба тантанароки и ее глаз». Тогда прибегает Луна и убивает труп [*sic*] ударами дубины. Он отрезает руки и ноги, поджаривает их и ест. Все остальное он превращает в тапира.

На земле остались только дочери Луны, то есть выращиваемые индейцами для поддержания своего существования растения — маниок, маис, овощной банан [*Musa normalis*], сладкий батат и т.д. Луна продолжает проявлять неуныпный интерес к созданным им растениям, называющим его «отцом». Если индейцы портят или выбрасывают маниок, разбрасывают очистки или плохо очищают его, дочь-маниок плачет и жалуется отцу. Если они едят пустой или просто наперченный маниок, дочь злится и говорит отцу: «Они мне ничего не дают, оставляют одну или же дают только перец — он слишком жгучий, я его не выношу». Зато если индейцы стараются сохранить маниок, собирают все очистки в обособленное место, дочь довольна. А когда маниок едят с мясом или рыбой — качественной пищей, — она говорит отцу: «Они хорошо со мной обращаются, дают мне все, чего я пожелаю». Но больше всего ей нравится, когда из него готовят одобренное слюной, крепко перебродившее пиво.

Другие дочери Луны так же реагируют на то, как обращаются с ними люди. Люди не слышат их слез и выражений удовлетворения. Но они стараются удовлетворить их, так как знают, что если огорчат их, Луна призывает дочерей к себе, люди же должны будут есть землю, как прежде (*Garica*. P.230-233).

С тех пор, как в 1913 г. Ривет обнаружил определенное лексическое сходство между языком Бороро и диалектами боливийских Отуке, считается, что у южноамериканской культуры Бороро есть признаки

---

\* Мачигенга бесцеремонно бросает мертвых в реку (*Farabee* 2. P.12).

сродства с культурой американского Запада. Эта гипотеза во многом подкрепляется сопоставлением  $M_{293}$  и  $M_{299}$ , так как аналогии между этими мифами совершенно очевидны. В обоих случаях речь идет о происхождении культурных растений и ритуалов, сопровождающих их производство (Борооро) либо потребление (Мачигенга). У истоков этих ритуалов — пять аграрных божеств: отец с четырьмя сыновьями. В мифе Борооро нет речи о матери, в мифе Мачигенга от нее поспешно освобождаются. У Мачигенга отец — луна, сыновья — «солнца»; в «Энциклопедии Борооро», где представлены два резюме одного из вариантов  $M_{293}$ , который будет фигурировать во втором томе — мы ждем его с нетерпением, — уточняется, что отец, Бурекойбо, не кто иной как солнце, Мери («*Esprito, denominando tambem Méri*», l.c., art. «*Burêkoïbo*»; см. также: l.c. P.774). Третий сын играет в обоих мифах роль специалиста по сельскохозяйственным работам — он способствует (Борооро) либо препятствует им (Мачигенга). Вместе с тем это небольшое расхождение выражено еще слабее, чем кажется, так как в мифе Борооро сын эксплицитно карает неуважительных земледельцев плохим урожаем, а в мифе Мачигенга имплицитно признается, что дождями, идущими во время раскорчевки и приводящими к плохому урожаю, могут караться непочтительные потребители.

Третий сын из мифа Мачигенга, Солнце нижнего мира, — хтонический пагубный дух. В мифе Борооро его зовут Бопейоку, от Бопе — злого духа (см.: E.D., art. «*maerêboe*»: «*Os primeiros [espíritos malfazejos] são chamados comumente apenas bôpe, assim que esta forma, embora possa indicar qualquer espirito, entretanto comumente designa apenas espiritos maus*»<sup>55</sup> P.773). Смысл /joku/ неясен; отметим, по крайней мере, что в составе слова, обозначающего вид пчел /jokûgoe/, гнездящихся под землей и в заброшенных термитниках (E.B.. vol.1, art. «*jokûgoe*»), присутствует по крайней мере один омоним. В данный момент не представляется возможным обсуждать имена других сыновей в мифе Борооро, кроме, быть может, имени старшего сына Уарудудоз, соответствующего имени первенца Мачигенга (названного Пуриашири — «согревающий»); в нем наблюдается аналогичное образование от /wagu > bagu/ — «жара» (см. Борооро /barudodu/ — «согретый»).

В мифе Мачигенга не говорится о языке свиста, способствующем, согласно Борооро, естественному росту сильного маиса. Но на другом краю семантического поля Мачигенга заходят дальше Борооро, не исключая полного исчезновения культурных растений при плохом обращении с ними:

	УРОЖАЙ: ПРЕКРАСНЫЙ	ХОРОШИЙ	ПЛОХОЙ	НИКАКОЙ
$M_{293}$ :	язык свиста	вежливая речь	оскорбительная речь	
$M_{299}$ :		вежливое обращение		оскорбительное обращение



Таким образом, при переходе от мифа Бороро к мифу Мачигенга наблюдается поразительное превращение более или менее любезного разговора с растениями в более или менее старательное приготовление пищи, чьим объектом являются те же самые растения. Как мы неоднократно отмечали (L.-S. 5. P.99-10; 12, *passim.*), лучше не скажешь: кухня — это язык, на котором каждое общество кодирует сообщения, позволяющие по крайней мере отчасти обозначить, каково оно. Как было доказано ранее, среди других типов лингвистического поведения оскорбительная речь наиболее близка к нелингвистическому поведению — шуму; близка настолько, что оба типа поведения оказываются взаимозаменяемыми во многих южноамериканских мифах, а также в европейской традиции, о чем свидетельствуют у нас обычный здравый смысл и бесчисленные речевые формы. В «Сыром и приготовленном» нам удалось установить прямое соответствие плохой кухни шуму (СП, с.279)\*: и как мы теперь видим, отточенный язык соответствует старательной готовке. Таким образом, можно легко определить проблематичный термин, обозначенный как «х» в уравнении, предложенном на с.295 предыдущего тома: шум в мифах соответствует злоупотреблению приготовленной пищей, потому что сам он злоупотребляет членораздельной речью. Можно было усомниться в этом, но в данной книге это будет полностью доказано.

И все же в некотором отношении мифы Бороро и Мачигенга не повторяют, но дополняют друг друга. Действительно, согласно Бороро, человек мог говорить с растениями (на языке свиста) в те времена, когда растения были личностями, способными понимать эти сообщения и стихийно расти. Теперь такая коммуникация прервана или, скорее, продолжается благодаря аграрному божеству, говорящему с людьми: люди же — хорошо или плохо — отвечают ему. То есть диалог устанавливается между богом и людьми, растения лишь служат ему предлогом.

У Мачигенга все происходит наоборот. Растения — дочери бога, то есть личности; они разговаривают с отцом. Люди никак не могут перехватить эти сообщения: «*Los machiguengas no perciben esos lloros y regocijos*»<sup>57</sup> (Garica. P.232); но так как речь идет о них, именно люди и служат поводом для возникновения сообщений. Тем не менее в мифологические времена, когда в небе еще не появились кометы, существовала теоретическая возможность диалога напрямую. Но в те времена растения были личностями лишь наполовину; у них был свой язык, однако неправильные обороты речи препятствовали его применению в целях общения.

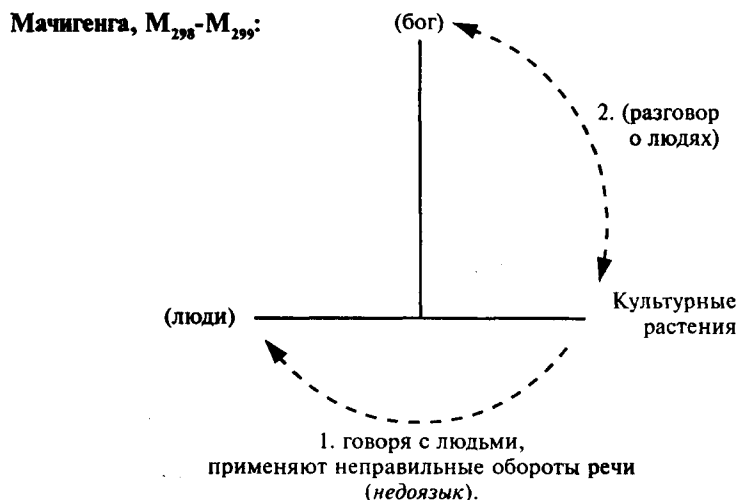
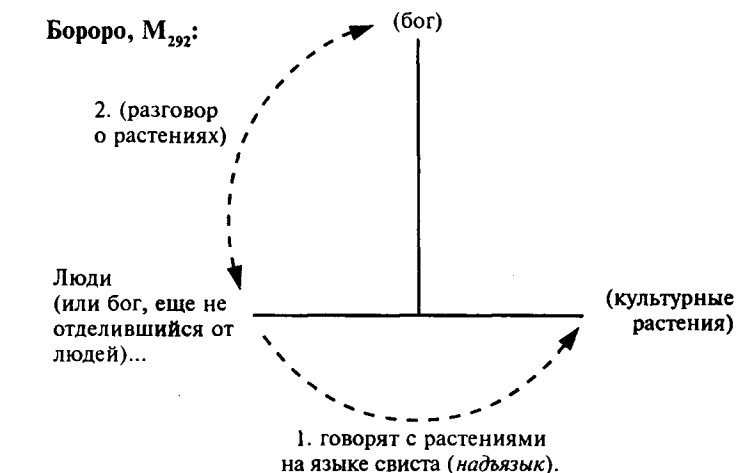
Таким образом мифы, дополняя друг друга, восстанавливают глобальную многоосевую систему. Салезианцы<sup>58</sup> отмечают, что язык свиста выполняет у Бороро две основные функции: обеспечивает общение собеседников, слишком отдаленных друг от друга для нормально-

---

\* Ср. во французском языке двойной смысл таких слов как «gargote» или «boucan»<sup>56</sup>. В подтверждение уже установленной равноценности затмения и антикухни (СП, с.282-284) в данном контексте можно сослаться на верование Ботокудов, что затмение наступает, когда солнце и луна ссорятся, бранятся. Тогда они чернеют от злости и стыда (Nim. 9. P.110).

го разговора; или же устраняет нескромных третьих лиц, понимающих язык Бороро, но не знающих тайн языка свиста (*Colb. 3. P.145-146; E.D., vol.I. P.824*). Итак, последний дает одновременно более широкие и более ограниченные возможности общения. Для непосредственных собеседников это сверхязык, для посторонних — недоязык.

Язык, на котором говорят растения, обладает совершенно противоположными чертами. Когда на нем обращаются к непосредственному собеседнику — человеку, он превращается в непонятное бормотание ( $M_{298}$ ); тогда как ясный язык непонятен человеку. Человек не воспринимает его, хотя речь здесь идет о нем ( $M_{299}$ ). Итак, язык свиста и нечленораздельная речь образуют оппозицию:



*Примечание.* Мы видим, что у Бороро язык свиста является *сверхязыком* для собеседников, *недоязыком* для третьих лиц. Симметрично, язык растений в М<sub>298-299</sub> является *недоязыком* для собеседников (М<sub>298</sub>), но *сверхязыком* для третьих лиц.

Отсутствие у Бороро флейты с отверстиями тем более примечательно, что эти индейцы производят довольно сложные духовые инструменты, в частности, трубы и кларнеты, состоящие из трубки с ручкой и резонатора, издающего, подобно флейтам, лишь один звук. Такое незнание (или, скорее, запрет) связано, очевидно, с исключительной развитостью языка свиста: в других местах флейта с отверстиями служит, в основном, для передачи сообщений, чему есть многочисленные доказательства, особенно в долине Амазонки, где охотники и рыболовы играли на флейте настоящий *лейтмотив*, оповещающий об их возвращении, успехе или неудаче, содержимом охотничьей сумки (*Amorim, passim.*). Бороро прибегают в таких случаях к языку свиста (см. М<sub>26</sub>; СП, с.102).

На языке Тукано играть на флейте означает «плакать» или «жаловаться» посредством этого инструмента (*Silva. P.255*). У Вай-вай «есть все основания полагать, что исполненные на флейте мелодии выступают программу... и что музыка... служит для описания различных ситуаций» (*Fock. P.280*). Приближаясь к чужой деревне, посетители заявляют о себе коротким сильным свистом; но гостей созывают звуком флейты (*Ibid. P.51, 63, 87*). На языке гайанских Калинья охотничий рог «заставляют кричать», а флейте «предоставляют слово»: «Когда играют на флейте или других музыкальных инструментах, производя множество звуков, говорят скорее /eruto/ — предоставить чему-то речь, слово... Одно и то же слово /eti/ обозначает имя собственное человека, особый крик животного и зов флейты или барабана» (*Ahlbrinck. Index; art. «eti», «eto»*). В мифе Арауканов (М<sub>145</sub>) «флейтой» называют отличительный крик каждого животного вида.

Такие уподобления важны — ведь, как мы показали в «Сыром и приготовленном» как раз в связи с М<sub>145</sub>, в акустическом плане специфический крик является подобием различия между мастью животных и птичьим оперением, свидетельствующего о введении в природу преобладания больших интервалов посредством дробления первоначального континуума. Ту же роль играет употребление имен собственных, вводящее личностную дискретность, сменяющую путаницу между биологическими индивидами, сведенными к их естественным свойствам. Кроме того, обращение к музыке дополняет речь, которая всегда может оказаться непонятной, если разговор ведется на слишком большом расстоянии или если у говорящего плохая артикуляция. Музыка способствует континуальности речи посредством более четких оппозиций между тонами, а также благодаря мелодическим комплексам ощущений, которые нельзя спутать в силу целостности их восприятия.

Сегодня нам, конечно, известно, что природа речи дисконтинуальна, но в мифологическом мышлении это понимается иначе. Южно-американские индейцы обыгрывают в основном ее пластичность, что

весьма примечательно. Повсеместное наличие свойственных каждому полу диалектов доказывает, что не только женщины Намбиквара любят деформировать слова, чтобы они стали непонятными, предпочитая сносной речи бормотание, сопоставимое с бормотанием растений из мифа Мачигенга (*L.-S.* 3. P.295). Восточноболивийские индейцы «любят заимствовать иностранные слова, что ведет к... постоянному изменению их языка; женщины не выговаривают /с/, всегда заменяя его на /ф/» (*Armentia.* P.11). Бэйт (*Bates.* P.169) писал более века назад по поводу пребывания у Мура: «Когда индейцы, мужчины и женщины, болтают между собой, кажется, что им нравится выдумывать новые произношения и деформировать слова. Все смеются над этим арготическим творчеством, и новые термины часто приживаются. Я наблюдал то же самое во время длительных путешествий водным путем с индейскими экипажами».

Сопоставим эти наблюдения с письмом (пестрящим, впрочем, португальскими словами), написанным Спруче из деревни на берегу Ваупес его другу Уоллесу, уже вернувшемуся в Англию: «Не забудьте рассказать мне о ваших успехах в английском языке. Понимают ли Вас местные жители?..» Уоллес в следующих выражениях комментирует эти замечания: «Во время нашей встречи в Сан Габриэль... мы заметили, что уже не можем говорить по-английски, не прибегая к португальским выражениям и словам, составлявшим примерно треть нашего словаря. Даже когда мы решали говорить по-английски, это удавалось лишь несколько минут, да и то с большим трудом; как только разговор оживлялся, или когда нужно было рассказать анекдот, португальский возвращался!» (*Spruce, vol.1.* P.320). Это хорошо знакомое путешественникам и экспатриантам лингвистическое взаимопроникновение сыграло значительную роль в эволюции американских языков и лингвистических концепциях южноамериканских индейцев. Согласно теории Калинья, записанной Пенаром (*Penard in: Goeje.* P.32), гласные изменяются быстрее согласных, так как они тоньше, легче и текучей сопротивляющихся согласных; следовательно, их /yumi/ быстрее закрываются, то есть они быстрее возвращаются к своему истоку\*. Так со временем разрушаются и вновь возникают слова и языки».

Если речь связана с преобладанием малых интервалов, то музыка, замещающая своим собственным порядком речевой беспорядок, явно предстает как *замаскированная речь*, наделенная двойной функцией, придаваемой маске в не знающем письменности обществе: скрыть носящего ее индивида, повышая при этом его значимость. Подобно имени собственному, играющему роль подлинной метафоры отдельного существа, превращающей его в личность (*L.-S.* 9. P.284-285), мелодическая фраза — метафора речи.

---

\* Смысл слова /yumi/ не ясен. Его переводили по-разному — как «дух» или «отец». См. дискуссию об употреблении этого термина у Пенара в: *Ahlbrinck, art. «sirito»*. В данном контексте /yumi/ означает, по-видимому, идею цикла. О смысле и употреблении /yumi/ ср.: *Goeje.* P.17.

Мы не можем и не хотим расширять это исследование, поднимая слишком обширную проблему соотношения между членораздельной речью и музыкой. Впрочем, предыдущих страниц достаточно для предчувствия общей экономии акустического кода, чье существование и функции выявляются в мифах. Свойства этого кода проявятся лишь постепенно, но для облегчения их понимания мы считаем уместным уже сейчас дать примерный набросок в виде схемы, которая может быть уточнена, развернута и при необходимости исправлена (рис.15).

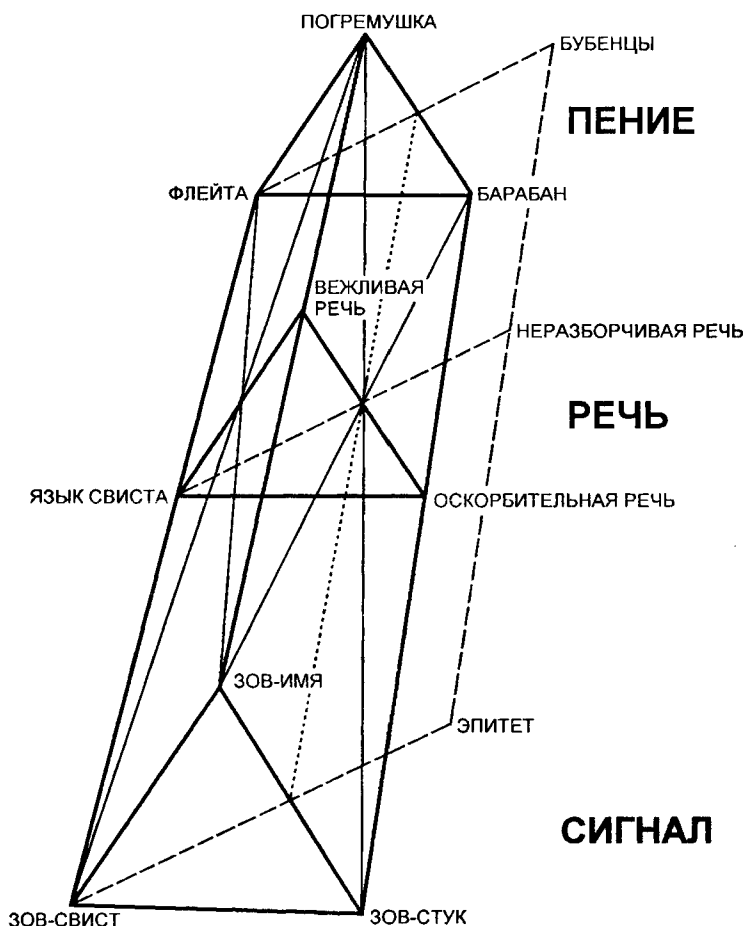


Рис.15. Структура акустического кода

Термины кода распределяются на трех уровнях. Внизу находятся разнообразные типы призывов, адресованных неверной женой или же-нами тапиру-соблазнителю (или другим животным, являющимся комбинаторными вариантами тапира): зов-имя, зов-свист и зов-стук, связывающие человека и другое существо, относящееся исключительно к природе в двойном качестве животного и соблазнителя. Таким образом, эти три типа акустического поведения носят характер *сигналов*.

Средний уровень объединяет разные типы лингвистического поведения: язык свиста, вежливые слова, оскорбительные слова. Эти слова возникают в диалоге между одним или несколькими людьми и принявшим человеческий облик божеством. Это, конечно, не касается языка свиста в его обычном употреблении, но в обоих мифах Бороро, где он играет определенную роль ( $M_{292}$ ,  $M_{293}$ ), он соединяет культурную (членораздельная речь) и сверхъестественную плоскости, так как боги или духи используют его для общения со сверхъестественными растениями (которые когда-то росли сами) или звездами — сверхъестественными существами.

Итак, все три типа музыкальных инструментов верхнего уровня относятся к пению, поют ли они сами или сопровождают пение, противоположное речевому дискурсу так же, как последний противоположен системе сигналов.

Несмотря на свой временный характер (или благодаря ему), эта схема вызывает множество замечаний.

Во-первых, мы соотнесли с флейтой и противопоставили ей погремушку и барабан, хотя оба последних инструмента еще весьма скромно, как бы в скрытом виде, фигурируют в мифах. Погремушка представляет собой насаженную на палку и прочно прикрепленную к ней бутылочную тыкву, в противоположность своему обратному превращению в  $M_{294}$  в свежую полную бутылочную тыкву (а не высушенную, пустую), которую герой пытается (безуспешно) насадить на нож наподобие бильбоке. Что касается барабана, встретившегося нам в связи с лингвистическим комментарием слова Калинья /eti/, означающего зов флейты или барабана (с.275), он изначально неявно присутствовал в этой книге. На самом деле это деревянный барабан, сделанный из выдолбленного ствола с боковым надрезом; итак, этот объект однотипен полому дереву, служащему естественным сосудом с медом и играющим во многих мифах роль убежища или ловушки. В мифе Матако ( $M_{214}$ ) выдолбленное из ствола дерева корыто для приготвления медового напитка недвусмысленно сопоставлено с деревянным барабаном: «Индейцы выдолбили еще большее корыто и выпили все пиво. Первый барабан сделала птица. Она всю ночь была в барабан, а утром превратилась в человека» (*Métraux* 3. P.54). Скоро выявится истинный смысл этого сравнения. Что же касается семантической позиции погремушки, она прояснится на следующем этапе исследования.

Во-вторых, выше было высказано предположение о том, что неясная речь (с которой растения обращаются к герою в мифе Мачигенга  $M_{298}$ ) диаметрально противоположна языку свиста (на котором бог в

человеческом облике говорит с растениями в мифе Бороро М<sub>293</sub>, чья симметричность предыдущему мифу доказана). Итак, мы отделили неясную речь от других форм лингвистического поведения как неспособный обеспечить общение недоязык. Но в то же время она равно удалена от вежливой и оскорбительной речи, что вполне соответствует драматической пружине М<sub>298</sub>: растения, играющие в первом диалоге роль адресанта, хотят быть вежливыми; но адресат воспринимает их сообщение как оскорбление — ведь он мстит, вырывая растения и выбрасывая их из сада.

Тогда следует выяснить, могут ли два крайних уровня включать термины, чья позиция подобна положению, занимаемому неясной речью на среднем уровне. Как представляется, в мифах и ритуалах содержатся термины, отвечающие предъявленным условиям. В цикле тапира-соблазнителя героиня иногда зовет животное, произнося эпитет, который может быть либо именем нарицательным животного, возведенным в ранг имени собственного, либо качественным прилагательным, выражающим лишь душевное состояние говорящей. Даны два типа терминов, способных вызвать путаницу: в первом случае неясно, зовут ли животное как человека или называют как вещь; а во втором случае не определена, не идентифицирована личность адресата.

Эта присущая эпитету любого типа двойственность противопоставляет его зову-свисту, чья амбивалентность носит, напротив, иконический характер (в том смысле, который придает этому слову Пирс<sup>39</sup>: подзывая тапира свистом, физически воспроизводят зов этого животного. Как мы видели (с.259), в мифах Такана зов-свист заменяется объявлением-свистом. Следовательно, эпитет действительно расположен на нижнем уровне схемы, между зовом-именем и зовом-стуком, причем отдельно от них в силу своей двусмысленности.

Рассматривая теперь верхний уровень, мы замечаем, что в южноамериканской органологии также присутствуют музыкальные инструменты с двойственной позицией: бубенцы, прикрепленные к ногам танцовщиков или к палке, которой стучат оземь. С типологической точки зрения бубенцы, сделанные из ореховой скорлупы или копыт, нанизанных на веревку и позвякивающих при соприкосновении, близки к погремушкам, гремящим от стучащихся о стенки тыквы содержащихся в ней зерен и камешек. Но с функциональной точки зрения бубенцы, скорее, сродни барабану, так как их колебания (к тому же менее контролируемые, чем приводящаяся в движение рукой погремушка) — косвенное следствие удара (ногой или палкой). Итак, звон бубенцов, преднамеренный и прерывистый по своей причине, но случайный по результату, расположен обособленно, подобно неясному языку, и, по вышеизложенным причинам, равноудален от деревянного барабана и погремушки.

Предшествующий анализ косвенно подтверждается мнением Уитто о бубенцах. Этот музыкальный инструмент наряду с флейтой и барабаном занимает в их танцах большое место; он должен изображать животных, особенно насекомых — стрекоз, ос и шершней (*Preuss 1*.

P.124-133, 633-644), издающих неопределенное гудение, так как индейцы разных регионов кодируют его то в терминах напевных слов, то зова-стука (СП, с.281, сн.110).

Наконец, между тремя уровнями схемы угадывается сложная сеть поперечных связей, как параллельных, так и наклонных по отношению друг к другу. Рассмотрим сначала параллельные связи, каждая из которых соответствует грани призмы. В соответствии с возрастанием интенсивности на грани снизу вверх расположены зов-стук, оскорбительная речь, барабанный бой — типы акустического поведения, объективно наиболее явно сходные с категорией шума, хотя не будем забывать, что барабан может быть одновременно самым звучным и наиболее лингвистическим членом ряда: «Деревянный барабан Боро и Окайна... служит для передачи сообщений, связанных с датой, местом и предметом праздников. Исполнители, кажется, не пользуются кодом; они скорее пытаются изобразить при помощи барабана звучание слов. Индейцы всегда говорили мне, что изображают на барабане слова» (*Whiffen*. P.216, 253).

На второй грани группируются по порядку сигнал-свист, язык свиста и игра на флейте. Такая последовательность обеспечивает переход от монотонного к модулированному свисту, затем — к насвистываемой мелодии. Таким образом, речь идет о музыкальной оси, определяемой обращением к понятию тональности.

На третьей грани собраны в основном типы лингвистического поведения, так как зов-имя — это сигнал, поданный при помощи слова (что противопоставляет его двум другим), а вежливая речь соответствует, согласно мифам, наиболее языковому применению речи (само собой разумеется, в отличие от оскорбительной речи, а также языка свиста, так как мы видели, что в одной плоскости он является сверхязыком, в другом — недоязыком. Что касается погребушки, то ее лингвистическая функция наиболее отчетлива по сравнению со всеми другими музыкальными инструментами. Флейта, конечно, говорит, но скорее на человеческом языке; ей «дают» слово люди (см. выше, с.275). Если правда, что бубенцы и барабан передают людям божественные послания: «Бубенцы громко передают его слова людям здесь, на земле» (*Preuss*, l.c.), то функция эта соперничает с функцией человеческого призыва, обращенного к другим людям: «Барабанным боем призываю других» (*Ibid.*). Насколько же красноречивей божественная речь, передаваемая при помощи раскрашенной погребушки, изображающей лик божества! (*Zerries 3*, passim.). Согласно лингвистической теории Калинья, на которую мы уже ссылались, языковые фонемы расположены на поверхности погребушки: «Окружность с шестью вписанными в нее радиусами — символ пяти гласных: «а, е, и, о, у» с «м» впридачу... Погребушка — шар, находящиеся в нем камни представляют фундаментальные идеи, а внешняя поверхность выражает гармонию звуков речи» (*Goeje*. P.32).

Перейдем теперь к наклонным связям. Внутри представленной на схеме призмы четыре диагонали очерчивают два равнобедренных че-



тырехгранника, чьи вершины соприкасаются. Тот, чья вершина направлена вверх, объединяет в верхней части все три зова и погребушку, то есть четыре члена, между которыми, как мы убедимся, существует двойная связь корреляции и оппозиции. Не предвосхищая дальнейшего хода исследования, ограничимся указанием на то, что призывы ведут к появлению в человеческом обществе животного, природного существа (к величайшему несчастью, так как это приведет к утрате женщин). И наоборот, к счастью для общества, погребушка вызывает сверхъестественные существа, духов или богов.

В основании второго четырехгранника, чья вершина направлена вниз, лежат три музыкальных инструмента; пересекая плоскость членораздельной речи, его четвертая вершина совпадает с зовом-именем, являющимся, действительно, наиболее лингвистической формой призыва. Такая конфигурация отсылает к предшествующим замечаниям (с.276). Как мы говорили, музыка — метафорический речевой перенос, подобно тому как имя собственное служит метафорой биологического индивида. Таким образом, здесь сгруппированы четыре термина, имеющие метафорическое значение, тогда как другие четыре — метонимическое: погребушка — сведенный к голове бог, его частичному языку недостает вокальной стороны; он весь построен на согласных, так как состоит из микроразвук. Что же касается призывов, то и они сводятся к части или моменту речи, но происходит это иначе. Метафорические и метонимические аспекты уравниваются только на среднем уровне. Здесь мы, действительно, имеем дело с речью в прямом смысле слова; три различные ее модальности всегда образуют целостность.

### III. Возвращение разорителя птичьих гнезд

Продолжительное исследование мифологии меда в рамках более широкой системы, чьи контуры мы лишь обозначаем, привело нас к сопоставлению и противопоставлению того, что мы сочли уместным называть «зовом-стуком» и «зовом (или ответом)-свистом». Но на самом деле «зов-стук» давно должен был привлечь наше внимание — а именно в связи с одним из первых обсуждавшихся нами мифов, связанных с медом.

Вернемся же к с.99 «Сырого и приготовленного». В мифе ( $M_{24}$ ) индейцев Терена — южных Араваков, обосновавшихся на северо-западе Чако на границе с Боливией, Парагваем и Бразилией, — речь идет о мужчине, обнаруживающем, что жена травит его менструальной кровью. Он отправляется за медом, смешивает его с плотью змеиных зародышей, извлеченных из тела самки, убитой под деревом, где живут пчелы. Выпив эту микстуру, женщина превращается в ягуара и охотится за мужем. Чтобы не попасться ей в лапы, тот играет роль разорителя птичьих гнезд в  $M_1$ ,  $M_{7-12}$ . Пока людоедка гоняется за попугаями, которых он ей подбрасывает, муж спускается с дерсва и бежит к яме; жена падает в нее и разбивается насмерть. Из ее трупа рождается табак.

Мы ввели этот миф и его варианты Матако ( $M_{22}$ ) и Тоба-Пилага ( $M_{23}$ ) ради доказательства существования цикла, ведущего от истребительного огня (для ягуара) к табаку, от табака — к мясу (в  $M_{15}$ ,  $M_{16}$ ,  $M_{25}$ ), а от мяса — к полученному от ягуара созидательному огню в очаге ( $M_7$ - $M_{12}$ ). Таким образом, этот цикл определяет замкнутую группу, чьи действующие лица — ягуар, дикая свинья и разоритель птичьих гнезд (СП, с.84-105). Тогда не было необходимости в выявлении одной детали из  $M_{24}$ , которая теперь, учитывая предшествующие соображения, должна выйти на первый план: «чтобы легче было найти мед», герой стучит сандалиями\*. Иначе говоря, он обращает к медоу «зов-стук», в результате чего получает не только мед, но и змею. Каково же символическое значение этого действия, которому вторят, как мы сможем убедиться, другие мифы, хотя оно, кажется, не подтверждается имеющимися наблюдениями?

---

\* Большинство народностей Чако носят сандалии на деревянной или кожаной подошве.

Во многих мифах восточноболивийских Такана, частично использованных в начале этой работы (M<sub>194</sub>-M<sub>197</sub>), повествуется о расприх двух божественных братьев Эдуци с мелеро (гирарами в Бразилии, *Tayra barbara*), снабженными барабанчиком: всякий раз, когда их бьют, он резонирует. Чтобы избавить дочерей от плохого обращения (впрочем, вполне заслуженного, так как дочери обманывают своих божественных мужей либо как жены, либо как кухарки), мелеро превращает их в ара. Таково происхождение ритуального жреческого барабана Такана, обтянутого кожей гирары; в него бьют во время отправления культа в целях общения с Эдуци (*Hissink-Hahn*. P.109-110). Следовательно, и здесь выявляется связь между поисками меда, чьими хозяевами, как явствует из их испанского наименования, выступают мелеро\*, и формой зова-стука.

Независимо от того, относится ли к семейству Араваков обширная культурная и языковая группа, включающая Такана — по этому вопросу существуют разные мнения, — ее положение между северными и западными соседями, говорящими на языке Араваков (последние свидетели этого — Терена), не утрачивает своего значения. Действительно, дело обстоит так, как будто миф Терена, о котором мы только что напомнили, является связующим звеном между типичными мифами Чако, относящимися к происхождению табака, и группой мифов Такана, где герой становится разорителем птичьих гнезд, но насколько можно судить (когда речь идет о мифологии, на протяжении трех веков непрерывно взаимодействовавшей с христианством), относящейся скорее к происхождению охотничьих ритуалов и кухни. В этом отношении мифы Такана отсылают к мифам Же, изучавшимся в первой части (III, б). Их героиня — девушка, обожавшая мед; такая роль уготована жене героя в мифе Терена. Сродство мифов Такана и Же подтверждается также то и дело возникающим эпизодом о происхождении муравьяда вместо ягуара (Чако) или о происхождении пищевых привычек ягуара (мифы Же о происхождении огня в очаге, M<sub>7</sub>-M<sub>12</sub>), так как независимо от этого было установлено, что в паре эти животные меняются местами.

*M<sub>300a</sub>. Такана: история разорителя птичьих гнезд.*

Один индеец — плохой охотник, но прекрасный земледелец — жил с женой, ее матерью и братьями. Семья жены плохо обращалась с ним, так как он всегда возвращался без дичи. А ведь он один снабжал их маниоком, маисом и бананами.

Однажды братья жены велели ему забраться на дерево под предлогом поиска яиц ара; потом они обрезали лиану, по которой он взбирался, и оставили его одного, но прежде постучали по корням дерева, чтобы выманить из дупла живущую там /ha basua/ «змею-попугая» (*Boa constrictor*), рассчитывая, что она сожрет жертву.

---

\* В некоторых испаноязычных регионах муравьяда — он скоро вновь появится — также называют *melero* — «торговцем медом» или *colmenero* — «пчеловодом» (*Cabrera e Yepes*. P.238-240).

Забившись на конец ветки (или зацепившись за срезанную лиану), голодный и усталый человек весь день и всю ночь [другие версии: три, восемь или тридцать дней] противостоял наскокам змеи. Он слышит шум: *сначала он думает, что его производит сборщик меда* [выделено нами]. На самом же деле шумит Дух лесов Деавоавай, стучащий по древесным корням своими мощными локтями (или дубиной), чтобы выгнать служащего ему пищи боа. Дух пускает стрелу, превращающуюся в лиану. Мужчина спускается по ней на землю, но он обеспокоен уделом, уготованным ему спасителем. Тогда Деавоавай убивает змею и, взвалив на себя огромную тушу, направляется к своему жилищу вместе с мужчиной, которому предложено следовать за ним.

Дух живет под корнями большого дерева. Дом его полон мяса; жена (в разных версиях тапир или лягушка) просит его избавить своего подопечного от вялости, мешающей ему стать великим охотником; действительно, Дух извлекает из его тела вялость в виде зловонных выделений или мягкой массы [согласно различным версиям].

Деавоавай дарит возродившемуся герою огромное количество провизии. Он добавляет блюдо, предназначенное специально для злых свойственников. Оно состоит из рыбы [пойманной Духом на отраву или хлопая руками по ногам], смешанной с вытопленным из змеиногo сердца жиром. Несварение желудка от этой пагубной пищи приводит к их превращению сначала в ара, потом — в /ha basua/, змей-ара; в последующие дни Деавоавай убьет и съест их (*Hissik-Hahn*. P.180-183). Во второй версии (P.183-185) группа свойственников ограничивается двумя братьями жены.

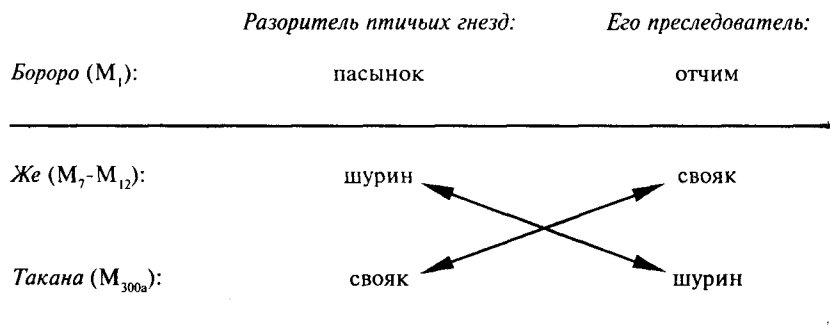
Прежде чем рассмотреть более сложную третью версию, мы считаем полезным подготовить почву посредством ряда замечаний.

Родство мифов Такана и Терена не вызывает сомнений. В обоих случаях речь идет о герое, с которым плохо обращаются (физически или морально) свойственница (жена) или свойственники (мать и братья жены); в разных обстоятельствах он оказывается в положении разорителя птичьих гнезд, преследуемого муравьедом (ягуаром или змеей). В первом случае свойственница превращается в людоедку из-за несварения желудка, вызванного микстурой, приготовленной из меда и змей; во втором случае несварение, вызванное микстурой из рыбы и змеиногo жира, приводит к превращению свойственников в змей того же вида, что и людоед. Везде играет свою роль зов-стук: для получения меда и змеенышей впридачу, для получения замещающей мед рыбы, смешанной со змеиным жиром; для получения зловонных змей. В тексте мифа Такана эта связь усиливается, так как зов-стук Духа сначала приписывается герою сборщику меда (действительно, именно так обстоит дело в мифе Терена). Но если бы это был просто сборщик меда, он не смог бы спасти героя из-за безнадежности положения, требовавшего сверхъестественного вмешательства. Из этого следует, что Деавоавай — хозяин леса (*Hissink-Hahn*. P.163), зачинатель техники и ритуалов (*Ibid*. P.62-63), супер-добытчик меда. Значит, сами змей-ара, которых он ищет, принадлежат к сфере обладающего выс-

шей силой меда. И наоборот, индеец — добытчик меда, обладающий более ограниченной силой, находится в положении хозяина леса.

В мифе Тоба ( $M_{301}$ ) говорится об огромной змее, привлеченной шумом: сборщики меда топором раскалывают деревья. Она требует, чтобы они влили ей свежий мед прямо в пасть, и пожирает их. Змея эта заявляет о себе громким шумом: брррумбррумбрум! (*Métraux* 5. P.71). В записи нашего источника шум этот напоминает шум ромбов: мы еще вернемся к этому. Змеи-людоеды из мифа Такана при приближении тоже кричат и свистят; когда поднимается ветер, их также возбуждает шум листвы. Итак, во всех этих описаниях оппозиция зова-стука и ответа или зова-свиста поддерживается в более широких рамках противопоставления прерывистого и непрерывного шумов.

Будучи преобразованием мифа Терена, миф Такана является также преобразованием мифа о разорителе птичьих гнезд ( $M_1$ ). Мы явно двинулись, можно сказать, вертикально мифу Такана, коснувшись мифа Терена, обозревая (к этому побуждает нас данный том) ту мифологическую систему, по которой в предыдущем томе мы прошли в другом направлении. У  $M_1$  и  $M_{300a}$  общая исходная точка: конфликт между свойственниками по брачной линии — то ли отцом и сыном (общество Бороро было матрилинейным), то ли шуринами и свояком (соблюдая, таким образом, преобразования  $M_1$  у Же, но ценой перемены ролей, так как место разорителя птичьих гнезд занято теперь не шурином, а свояком:



В ходе повествования это «преобразование в преобразовании» сопровождалось еще одним, на этот раз противопоставляющим миф Такана мифам Бороро и Же, чего и следовало ожидать, так как Такана поселяются в семье мужа в отличие от системы Бороро-Же (за исключением Шеренте, у которых предполагаемое преобразование происходит по другой оси. См. СП, с.183-186). Следовательно, рассмотренное с этой точки зрения различие в социологическом кодировании мифов Бороро и Же не свидетельствует о подлинном противопоставлении.

Как в мифе Бороро, так и в мифах Же герой, забравшийся на вершину дерева или скалы либо добравшийся до середины скалистого

склона, не может спуститься, потому что его оставшийся внизу спутник убрал шест или лестницу, по которой он взбирался. Происходящее в мифе Такана много сложнее: герой забрался на вершину высокого дерева по лиане; тогда его спутник взбирается по другой лиане или ближайшему деревцу, откуда на достаточно большой высоте обрезает первую лиану, чтобы жертва не могла спрыгнуть на землю; после чего спускается вниз и, согласно одной из версий, не забывает даже срубить дерево, с помощью которого было совершено злодеяние. В третьей версии сочетаются оба приема: сначала герой забирается на вершину пальмы, где можно уцепиться за лиану, чтобы добраться до вершины еще более высокого дерева. Тогда брат жены отрезает ему путь к отступлению, срубая пальму.

Создается впечатление, что миф Такана стремится запутать простые отношения, установившиеся между двумя мужчинами в мифах Бороро и Же: один наверху, другой внизу. Для этого в мифе изобретается сложный прием, благодаря которому один из протагонистов остается наверху, тогда как другой должен почти присоединиться к нему, чтобы потом спуститься. Здесь не может быть и речи о случайности, основные версии весьма придирчивы в этом отношении. Более того, мотив этот повторяется и используется в следующем эпизоде, где герой пытается увернуться от змеи, ползущей за ним по дереву, спускаясь как можно ниже по срезанной лиане, так что на этот раз герой находится относительно ниже, а его новый преследователь — относительно выше\*.

---

\* Несомненно, именно такой перемене мест мифология Такана обязана связью мотивов разорителя птичьих гнезд и посещения подземного мира. В одной из версий ( $M_{300b}$ ) говорится, что индеец был так ленив, что шурин, которому надоело кормить его, решил от него избавиться. Тогда он заставил его спуститься по *лиане* в нору броненосца якобы для поимки животного. Потом он закрыл вход и был таков. Броненосец приютил индейца, и тот познакомился с /Idsetti deha/, народом карликов без ануса, питавшихся исключительно бульоном и запахом съестного. То ли герою не удастся наделить карликов недостающим отверстием, то ли тем противно видеть его дефекации и нюхать дурной запах, но он добивается, чтобы броненосец вернул его к своим. До этого броненосец научил его охотничьим приемам: нужно прыгнуть в кипящий котел и выбраться через дно, сквозь которое в это время вытекает вода. Тогда охотник окажется в местах, полных дичи. Ему останется только убить животных и поджарить мясо, вынутое женой из котла после того, как он вылезет из него. Злой шурин хочет последовать его примеру, но так как у него нет подаренного броненосцем волшебного гребня, он умирает от ожога (*Hissink-Hahn*. P.351-355).

Заметим, что герой мифа Бороро  $M_1$  — разоритель птичьих гнезд, у которого грифы выклеивают зад, так что он не способен удерживать съеденную пищу: это (слишком) проткнутый персонаж, тогда как герой  $M_{300b}$ , вырвавшийся броненосца, — персонаж протыкающий и (как следует) проткнутый по сравнению с карликами, являющимися (слишком) заткнутыми персонажами. Превращение вареного в жареное или, точнее, опосредование жареного вареным ставит проблемы, затрагивать которые еще не время.

Здесь возникает система отличительных превращений мифов Бороро и Же.

Как и в мифе Бороро, в мифе Такана герой спасается благодаря лиане, используя ее при этом обратным способом: то взбираясь на вершину скалистого склона (верх верха), то цепляясь за нижнюю оконечность (низ верха). Несмотря на это различие, применение лианы, несомненно, роднит оба мифа; хочется даже признать их общее происхождение, исходя из практически тождественного эпизода, не предписанного синтагматической цепочкой.

Лишившись зада после нападения грифов, неспособный питаться герой Бороро вспоминает бабушкину сказку, где такое же затруднение было преодолено при помощи искусственного зада из овощной мякоти. А в версии, которая скоро будет кратко изложена (M<sub>303</sub>), герой Такана вспоминает бабушкины рассказы о том, как призвать на помощь лесного Духа, чтобы тот освободил его. Следовательно, в обоих случаях под воздействием мифа, рассказанного бабушкой, на другой миф в последнем возникает то анальное, то оральное поведение. Этот довольно редкий повествовательный прием предполагает не только логическое, но и реальное родство мифов Бороро и Такана.

Впрочем, по этому пути можно пойти еще дальше. Сравнивая M<sub>1</sub> с другими мифами Бороро, мы сформулировали гипотезу, что его герой — «запертый»: то есть юноша, достигая того возраста, когда молодые индейцы присоединяются к мужскому обществу, не хочет отрываться от материнского, женского мира. Какова же изначальная вина героя Такана? В обществе, где агрикультура в собственном смысле слова является, видимо, женским занятием (см. *Schuller; Farabee 2. P.155* по поводу Тиаунако — подгруппы из семейства Такана), он проявляет себя как неспособный охотник, но знаток полевых работ; таким образом, он выполняет женскую роль. Итак, он обездоливает свойственников, ничего не давая им с функциональной точки зрения (главное, ничего нового) по сравнению с тем, что они получали ранее от его жены, которую они ему все же уступили. В мифе эта интерпретация подкрепляется поселением в семье жены, противоречащим этнографическим реалиям (*Farabee 2. P.156*).

В другом мифе Такана рассматривается симметричная гипотеза о женщине, претендующей на мужскую роль:

*M<sub>307</sub> Такана: женщина, обожавшая мясо.*

Жила-была женщина, хотевшая есть мясо. Но ее муж был плохим охотником и всегда возвращался ни с чем. Тогда она решила охотиться сама и пошла по следу оленя. Она преследовала его много дней, но не могла настичь: это был превратившийся в животное человек. Он пытался убедить женщину в том, что, как и говорил ей муж, пытаясь отговорить от этого замысла, олени бегают слишком быстро и она не сможет догнать их; и он предложил ей выйти за него замуж. Но женщина решила вернуться домой; ее собеседник сказал, что до дома ей никогда не добраться.

Действительно, она продолжила охоту, длившуюся уже три года, а не три дня, как ей казалось. Человек-олень настиг ее, проткнул рогами, а труп бросил; ягуар съел мясо, а кожу оставил; она превратилась в густые заросли болотных растений. Находившиеся в ее волосах яйца вшей превратились в дикий рис, а из мозга возникли термиты и их жилище.

Поначалу позабавившийся сомнением жены, мужчина наконец пустился на ее поиски. На пути ему встретилось много хищных птиц, рассказавших о судьбе несчастной. Отныне, добавили они, всякий раз, когда человек подойдет к поросшему болотной травой термитнику, он услышит свист термитов. Несмотря на птичий совет, мужчина решил продолжить поиски. Когда он дошел до берега большой реки, течение подхватило его; он умер и исчез под слоем глины. Из его тела родились две капибары, самец и самка, распространявшие сильный запах. Таково происхождение этих животных (*Hissink-Hahn*. P.58-59).

Этот миф представляет двойной интерес. Преодолевая огромные расстояния, он позволяет объединить мифы Чако (Тоба, M<sub>213</sub>; Мокви, M<sub>224</sub>) и Венесуэлы (Варрау, M<sub>223</sub>), относящиеся к одной или нескольким обездоленным (или) непослушным женщинам, впоследствии превратившимся в водосвинок. Теперь же водяным животным явно становится муж, тогда как жена превращается в водяные растения (к которым по еще не выясненным причинам примыкают термиты, болотные свистуны)\*. Миф Бороро о разорителе птичьих гнезд позволяет объяснить такое расхождение в системе превращений.

Действительно, — и это второй момент — оба мифа отчасти повторяют друг друга, так как в обоих случаях свойственники (супруга или отец), отказывающиеся от своей функции, покидая кто — мужа, кто — сына, подвергаются сходному наказанию: протыкаются оленьими рогами, пожираются животными-каннибалами (ягуаром или рыбами-пираньями); останки (периферические: кожа, яйца вшей, мозг; или центральные: внутренние органы) порождают болотные растения. В мифе Такана мужчина, разлученный со своей женой-охотницей (но упорно стремящийся воссоединиться с ней, несмотря на птичьи советы), превращается в капибару. Все происходит так же, как и в другом мифе Бороро (M<sub>21</sub>), где женщины-рыбачки, разъединенные с мужьями (и желающие оставаться таковыми), превращают последних в свиней. Женщина Такана не уступает притязаниям мужчины-оленя, хотя тот снабжал бы ее мясом. В одной из версий M<sub>21</sub> женщин Бороро снабжают рыбой выдры, являющиеся мужчинами — ведь женщины уступили их притязаниям (*Rondon*. P.167).

---

\* Эта метаморфоза всегда связана с нарушением меры: в данном случае — женщиной, которая хочет играть мужскую роль, в других мифах (M<sub>256</sub>) — мужчиной, стремящимся благодаря большому penisу изобразить из себя сверхчеловека, или же проявляющим поразительную жестокость ребенком (*Hissink-Hahn*. P.81-83, 192-193).



При сопоставлении мифов Бороро и Же о происхождении диких свиней в «Сыром и приготовленном» уменьшить различия между ними позволило социологическое по своей природе преобразование. Потенциальная разделительная черта, проходящая у Же между братом и замужней сестрой, проходит у Бороро между женой и мужем:

$$[\text{Же}] \left[ \begin{array}{c} \text{---} \# \text{---} \\ (\Delta \quad \text{O} = \Delta) \end{array} \right] \Rightarrow [\text{Бороро}] \quad (\text{O} \neq \Delta)$$

Если бы мы были вправе, исходя из мифов Такана, углубиться в уже недоступную ныне малоизвестную общественную структуру, то столкнулись бы с эмпирической ситуацией третьего типа у индейцев, находящихся, по сути, между двумя другими, над ними. У истоков этой ситуации лежит не напряженность, но стремление к сближению, нейтрализующему технические расхождения между полами: мужчина хочет выращивать растения, как жена; жена хочет охотиться, как муж. Эта жажда неразличимости ведет, конечно, к разрыву — производному, так как на этот раз он происходит между свояком и шурином, не желающем видеть в муже сестры просто ее дубликат:

$$M_{300a} \left[ \begin{array}{c} \text{---} \# \text{---} \\ \Delta \quad (\text{O}) = \Delta \end{array} \right] \Rightarrow M_{302} \left[ \text{дичь} // (\Delta) \equiv \text{O} \right]$$

(О превращении: *зять*  $\Rightarrow$  *дичь* ср. СП, с.83-91).

Сравнение пар животных, проводимое соответственно в  $M_{21}$  и  $M_{302}$ , ярко выявляет двойственность мышления Такана по поводу противоположности полов, так как животные, которыми оно оперирует, — смешанного типа:

$$\begin{array}{ll} \text{Бороро } (M_{21}): & \text{рыбы} \\ \text{Такана } (M_{302}): & \text{капибара} \end{array} \parallel \begin{array}{l} \text{свиньи} \\ \text{оленьевые} \end{array}$$

Действительно, пойманная в  $M_{21}$  женщинами Бороро рыба полностью причастна воде; свиньи, в которых превращаются их мужья, полностью принадлежат земле, быть может, даже как хтонические животные. А капибары, грызуны-амфибии, иллюстрируют союз воды (земной) и земли; тогда как оленьевые, животные женского пола у Бороро (Colb. I. P.23), Хиваро, Мундуруку (Murphy I. P.53), Юпа (Wilbert 7. P.879), Гуарани (Cadogan 4. P.57) и т.д. — и в этом отношении они противоположны свиньям, животным мужского пола\* — сродни небу, атмосфере; они иллюстрируют союз воды (небесной) и земли. Этим же,

\* Но форма противопоставления непостоянна, так как Коги отождествляют свиней и броненосцев с существами женского пола, потому что эти животные роются в земле (Reichel-Dolmatoff I. P.270).

возможно, объясняется то, что людоед Такана, замещающий ягуара Же в мифах «разорителя птичьих гнезд» — тоже смешанного типа: змея-попугай, осуществляющая союз земли и воздуха, встречается, подобно оленевому из  $M_{302}$ , с противником, предстающим то мужчиной, то женщиной, но не намеренным отказываться ни от одного из этих аспектов.

Характер всех этих гипотез можно назвать мифологически-дедуктивным. Они основаны на критике в кантовском смысле слова корпуса мифов, по поводу которых возникает вопрос: при каких условиях предполагаемая неизвестная социальная структура была способна породить их; не будем поддаваться иллюзиям, что мифы лишь отражали ее. Но, хотя нам мало что известно о древних институтах Такана, можно найти в них некоторые косвенные подтверждения наших гипотез, что по крайней мере наделяет их презумпцией истинности.

В племенах группы Такана проводилась двойная инициация юношей и девушек, включая ритуалы членовредительства, связанные, как представляется, с утверждением равноценности полов, несмотря на их видимое различие. Одним и тем же бамбуковым ножом надрезали уздечку члена у юношей и протыкали девственную плеву у девушек (*Métraux* 13. P.446). Предосудительное поведение параллельно наказывалось муравьиной пыткой для провинившихся женщин и осиною — для мужчин (*Hissink-Hahn*. P.373-374). И хотя женщинам Кавиненья запрещалось лицезрение идолов и предметов культа, они пользовались редкой привилегией игры на флейте, мужчины же пели (*Armenitia*. P.13). Такое стремление к равенству в ритуальном плане направлено на взаимозаменимость полов, к которой, видимо, безотчетно тяготеют мифы Такана.

Возможно, эта особая форма дуализма, различными способами выражающаяся в ритуалах и мифах, объясняется положением Такана (и Паноан из соседней лингвистической группы) на пересечении низких культур тропического леса и андийского плоскогорья. Хотя в рассмотренных нами до сих пор мифах обнаруживается много общего с мифами Чако и Центральной Бразилии, они все же отличаются от них наличием в версиях Такана божественного протагониста, члена сложного пантеона, не имеющего равных в племенах с низкой культурой; некоторые боги даже носят здесь имена Кечуа. В XVII в. в квадратных святилищах, возводимых Такана в уединенных местах, еще находились предметы перуанского происхождения (*Métraux*, l.c. P.447).

В силу той роли, которую призваны играть эти божества, все мифологические функции в некотором роде смешаются на один разряд; но такое смещение вверх не ведет к нарушению функций, которые следует выполнять. Если можно так выразиться, мифы Такана выходят из положения, вводя соответствие двух получленов одной функции. Рассмотрим, например, такое превращение: съеденные ягуаром ара (в мифах Же:  $M_7$ - $M_{12}$ ) превращаются в змей, съеденных божеством (в мифах Такана:  $M_{300a}$ ,  $M_{303}$ ). Таким образом, этим иллюстрируется превращение ягуара Же у Такана (как воображаемого людоеда и реального спасителя). Эта группа неоднородна, так как превращение ара

в змей образует *внутренний эпизод* мифа Такана, тогда как превращение ягуара в божество проистекает из *внешней операции*, производимой над этим мифом посредством мифов Же. Чтобы преодолеть затруднение и прийти к реальному равноценному соотношению мифов, нужно допустить, что вследствие вторжения в ряд Такана божественного протагониста между двумя членами Такана и двумя членами Же устанавливается соответствие по формуле:



Действительно, божество в ряду Такана — пожиратель змей, а змея — пожирательница людей, хотя самих людей, превратившихся сначала в ара, потом — в змей, пожирает божество. В ряду Же змея заменяется ягуаром (как виртуальным людоедом), ведущим себя подобно божеству (реальному спасителю), а ягуар пожирает ара подобно тому, как божество пожирает змей-ара у Такана.

Быть может, здесь мы постигаем глубинную причину, по которой змеи Такана логически должны быть помесью змей и птиц. В качестве змей они противоположны термину мифов Же (в силу своего подчинения термину более высокого ранга); в качестве ара они воспроизводят второй термин. Но главное, мы лишний раз убеждаемся в том, что структурный анализ способствует исторической реконструкции.

Действительно, специалисты по Такана допускают возможность восточного происхождения этих индейцев: следовательно, они пришли из области низких культур и поздно подпали под андийское влияние; андийский пантеон был надстроен над более древним основанием. Именно такова и направленность нашей интерпретации. Исходя из установленного нами первоначального различия между мифом Бороро и мифом Такана, чей главный герой — разоритель птичьих гнезд, можно добавить, что сложный прием, к которому прибегает второй миф, чтобы добиться изоляции героя, был бы легко объясним, если бы проистекал из преобразования соответствующего эпизода мифов Бороро и Же. Эта сложность, ставшая неизбежной в силу дополнительного принуждения, показалась бы бесполезной и непонятной в качестве результата обратного превращения.

\* \* \*

Вернемся к исходной точке, то есть к  $M_{300a}$ . Как мы знаем, он преобразует три мифа или группы мифов:  $\{M_1\}$ ,  $\{M_7-M_{12}\}$ ,  $\{M_{22}-M_{24}\}$ . К ним можно добавить теперь четвертую группу  $\{M_{117}, M_{161}\}$  благодаря двойному мотиву превращения в большого охотника ничтожного героя,

загнанного на верхушку дерева, откуда ему удастся спуститься по волшебной появившейся лиане (оказывающейся также *фикусом* в мифах Такана — *Hissik-Hahn*. P.178; см.: СП, с.173, сн.56).

Но этот последний аспект отсылает к пятой группе мифов, обстоятельно проанализированных в ходе данного исследования: на сей раз они происходят из гайанского региона (M<sub>237-239</sub>). Исходная точка все та же. Плохой охотник жил в семье жены; шурины хотели избавиться от него, отдав его чудовищу-каннибалу. Сверхъестественный покровитель в облике лягушки (подобно жене сверхъестественного покровителя в одной из версий Такана) избавляет его от повинной в его неведении плесени (вонь у Такана) и дарит волшебные стрелы (в Гайане их выпускают, не целясь; в мифах Такана у них затуплено острие). Итак, если у Бороро разоритель птичьих гнезд — хозяин воды, у Же — огня в очаге, то у Такана, в отличие от гайанского героя, он предстает в облике хозяина охоты, от которого наравне с водой (для варки) и огнем (для жарки) зависит само существование готовки, требующей мяса в качестве материала не в меньшей степени, чем огня и воды в качестве средства.

Одна из версий мифа Такана о разорителе птичьих гнезд ярко высвечивает эту новую функцию. Мы не будем задерживаться на первой части, почти в точности повторяющей M<sub>300a</sub>, отметив лишь, что божественного покровителя зовут здесь Чибути. С интересующей нас точки зрения этим различием можно пренебречь, так как Чибути, сын сестры Деаваовой и мужчины-обезьяны (*Hissink-Hahn*. P.158-162), образует со своим дядей по материнской линии полудиоскурийскую пару с легко взаимозаменяемыми членами. «Хотя Чибути и Деаваовой фигурируют в пантеоне Такана как различные персонажи, здесь они взаимодополнительны, обладают тождественной семантической функцией, что допускает написание Чибути/Деаваовой для обозначения этого двойного персонажа» (Ibid. P.178). После того, как теща героя съела вредную пищу и превратилась в змею /*ha basua*/, ее муж вместе с сыновьями отправился на поиски:

*M<sub>303</sub> Такана: воспитание юношей и девушек.*

Трое мужчин заблудились. Когда им встретились дикие свиньи, сыновья стали преследовать их и уподобились им. Тестя героя продолжил поиски. Проголодавшись, он съел свою левую руку. Внезапно появился Чибути. Он стал ругать его за злобность и сказал, что к людям ему уже не вернуться; они забьют его. Превратившись в большого муравьеда, он будет бесцельно бродить по земле, жить без жены, в одиночку зачинать и производить на свет детей.

Разжалобленный слезами жены, герой пускается по следу ее родителей. Чибути показывает ему превратившуюся в змею старуху, обреченную на голодную смерть, и муравьеда, которого подучивает убить не при помощи лука и стрел, а ударами дубины. Тогда герой говорит, что хочет научиться охотиться, и Чибути учит его, как сделать лук из части ствола пальмы желтой чимы (*Guiljelma* sp.), смотрящей на

восход\*, а также тетиву и два вида стрел. И мужчина действительно становится лучшим среди охотников.

Ему поручают заниматься с отстающими, которых он в свою очередь обучает с помощью Чибути. Для второго поколения бог отменяет некоторые ограничения магического свойства (ограничиваться изготовлением двух стрел в год), но добавляет другие — технического характера. Таким образом, происходит переход от охотничьего искусства как сверхъестественного дара к его мирскому применению, сопровождаемому разного рода предосторожностями и заботами — в мифе они столь скрупулезно перечислены, что подробно воспроизвести их не представляется возможным. Подведем итог: ночные омовения благовонной водой (с листьями кустарника /*etagerana*/ (не установлено), чье благоухание окутывает лес\*\*); обязательная стрельба по первой же дичи — желудок отдается жене наставника, остальное мясо — престарелым родителям охотников. Охотники никогда не предложат наставнику мяса, но помогут ему на плантации...

У молодых охотников были две сестры. Старшая нравилась сыну героя, он хотел жениться на ней. Вновь ритуально вызванный криком: Уу! Уу! через сложенные рупором руки, Чибути разъяснил, что претендент должен собрать хворост и положить его у входа в хижину будущих тестя и тещи. Если девушка согласна, она воспользуется им. Свадьба состоялась в соответствии с утвержденным Чибути ритуалом; в мифе дается его подробное описание.

Забеременев, женщина узнала у свекра, как распознать заранее пол ребенка и что делать для того, чтобы роды были легкими, а мальчик — крепким. В мифе перечисляются другие предписания и запреты, направленные на то, чтобы ребенок без конца не плакал, спал ночью, чтобы голова его не была шишковатой и т.д. Мы сократим список: купание в воде с соком лианы /*rijina*/ (не установлено); запрет на употребление матерью мяса

---

\* По поводу аналогичного рецепта калифорнийских Юрок, делающих луки только из древесины тиса, из части ствола, направленной к вершине склона, согласно одним источникам, или к реке, согласно другим, Крёбер с удивленной снисходительностью замечает: «Действительно, вот род непредвиденных ограничений, которые обожают налагать на себя эти индейцы» (in: *Elmendorf*. P.87, n.10). Но даже в современной Франции лиможским корзинщикам известно, что верхушки каштанов неодинаково поддаются обработке в зависимости от того, растут они в долине или на склоне, и куда этот склон обращен (*Robert*. P.158). С другой стороны, сплавщики леса утверждают, что в полнолуние стволы выносит на берег, тогда как в новолуние они остаются на стреле (*Simonot*. P.26, n.4). Так как нам неизвестны причины всего этого, подобное знание не следует автоматически относить к разряду предрассудков.

\*\* Тунебо применяли ароматный корень для привлечения оленевых, а Куна таким же образом использовали растение под названием /*bisep*/ (*Holmer-Wassen*. P.10). В Вирджинии охотники-индейцы натирали тело корнем дягиля (*Angelica*), «*the hunting root*»<sup>60</sup>, и, против обыкновения, становились к оленевому по ветру, уверенные, что запах привлечет его (*B. G. Hoffman*). Представляется, что и в этом случае речь идет скорее о позитивной технике, чем о магических верованиях. Чего нельзя сказать об обычае Шеренте прокалывать юношам уши и вставлять в них легкую деревянную палочку, чтобы они стали хорошими охотниками, обладающими иммунитетом против болезней (*Vianna*. P.43-44).

красного ревуна, а ребенком — мяса ягуара или черного ревуна; ребенку запрещено дотрагиваться до голубых яиц лесной птицы, а также подошвы лап посухи. Далее следуют указания, связанные с изготовлением стрел; охотничьей техникой; знаками, позволяющими не заблудиться в лесу; приготовлением дичи (жареное красное мясо, приготовленный на пару свиной желудок)\*.

И снова при посредничестве героя Чибути впоследствии научил молодую пару технике прядения, ткачества и изготовления глиняной посуды, обезжиренной при помощи обожженной коры дерева /*caripé*/ (хризантемовое; см.: *Whiffen*. P.96; №3).

[Интересно отметить (со ссылкой на термитов-свистунов из  $M_{302}$ ), что при рубке леса, предназначенного для изготовления ручки веретена, муж должен *свистеть*, а для того чтобы веретено быстро вращалось, жена должна посыпать служащую ему подставкой доску пеплом от предварительно сожженного мужем *термитника*].

После того как Чибути посоветовал пригласить паука, чтобы тот научил молодую женщину прядь, он взялся обучить ее изготовлению ткацкого станка со всеми принадлежностями, приготовлению ванн для крашения, кройке и шитью одежды, предназначенной для обоих полов. Он сказал также, что охотник должен украшать себя определенными перьями; носить охотничью сумку, содержащую шерсть, жир и камни, извлеченные из желудка или печени многочисленных крупных животных; обязательно закапывать печень дикой свиньи на том самом месте, где она забита (чтобы туда вернулись сородичи животного), и подносить хозяину свиней дары в виде кошелька, затканного и изукрашенного символическими мотивами, чтобы тот не увел стадо, а оставил его на солончаках, где охотники убьют много животных\*\*.

Охотничья глава завершается перечислением различных знаков, предвещающих успех или неудачу. После чего бог переходит к рыболовству, требующему лука и стрел без оперения, изготовленных из исходных материалов при помощи соответствующей техники. Подробно обсуждаются запруды, верши, изготовление отравы для ловли рыбы, транспортировка и приготовление рыбы. Миф завершается, наконец, спортивными правилами хорошего охотника: ежедневные купания, упражнения в стрельбе из лука по термитникам (но только когда луна на ущербе), пищевые запреты (свиной мозг, черепачья печень) или предписания (мозг обезьян *Ateles* и *Cebus*, сердце /*pusacara*/ и черепахи — едятся сырыми); хорошие манеры (никог-

---

\* Столь дифференцированное приготовление потрохов напоминает замечание Вайффена по поводу племен, проживавших в районе между Рио Исса и Рио Йапуре: «Индейцы считают, что есть печень, почки и другие потроха не в виде супа или рагу — значит уподобляться животным» (*Whiffen*. P.130. См. также: P.134). То есть куски, недостойные жарки или копчения, все же съедобны, но при условии их варки.

\*\* Этот отрывок подкрепляет один из выводов «Сырого и приготовленного», с.106, где мы сформулировали гипотезу о том, что свинья воспринимается одновременно как мясо и как хозяин мяса. Такие же охотничьи правила существовали и у Юракаре.

да не доедать остатков пищи из котлов); правильный способ приготовления и ношения оснастки; нательная роспись и т.д. В заключение мифа говорится о том, что Чибути сопровождал эти наставления многими другими; герой должен будет передать их сыну и его потомству (*Hissik-Hahn*. P.165-176).

Что было бы, если бы список был полным! Ведь даже в фрагментарном виде в этом мифе больше этнографических сведений, чем мог бы собрать наблюдатель за месяцы, если не годы жизни в племени. Каждому ритуалу, предписанию или запрету можно было бы посвятить критическое сравнительное исследование. Приведем лишь один пример, выбранный потому, что он непосредственное других касается проводимого исследования.

Чтобы узнать пол еще пребывающего в утробе ребенка, бог предписывает родителям сопоставление их снов. Если обоим снится круглый предмет, подобный плоду генипы (*Genipa americana*), мотаку (пальма: *Attalea* sp.) или ассай (другая пальма — *Euterpe oleracea*), родится сын; если во сне появляется продолговатый предмет — корень маниока или банан — родится дочь.

У людей, принадлежащих к нашей культуре, свободные ассоциации привели бы, несомненно, к противоположному результату: круглое для девочки, продолговатое для мальчика. Но нетрудно убедиться, что независимо от лексических средств половая символика у южноамериканских индейцев в общем гомологична половой символической Такана и, следовательно, противоположна нашей. Вот еще несколько примеров, также связанных с полом будущего ребенка. Если слышен свист дятла /свис-сис/, то, как говорят гайанские Вай-вай, появится мальчик; а если птица стучит /тороророро/, — девочка (*Fock*. P.122; см.: *Derbyshire*. P.157). Эквадорские Като дразнят богомола: защита двумя лапками предрекает девочку, одной — мальчика (*Rochereau*. P.82). Такая символика сопоставима с половой классификацией амазонских деревянных барабанов: большой барабан с низким тоном — женского пола; маленький, с высоким тоном, — мужского (*Whiffen*. P.214-215)\*. Итак, получаем ряд равноценных соответствий:

женский пол : мужской пол :: длинное : круглое :: стук : свист :: целый :  
половина :: большой : маленький :: низкий : высокий

---

\* Менее символический, более рационализированный метод Кайнганг-Короао ближе к нашей систематике. Они протягивают дубинку маленькому муравью; если он примет ее, будет мальчик, если отвергнет, — девочка (*Borba*. P.25). Мы не претендуем на то, что приведенное выше уравнение применимо к символическим всем племенам. Так, Умутина, кажется, являются исключением: они делают плоды пальмы бакаба до кампо (*Oenocarpus* sp.) на «мужские» и «женские» в зависимости от того, являются ли они соответственно удлиненными или короткими (*Schultz* 2. P.227; *Oberg*. P.108); а Банива приписывают «плоские» руки мужчинам, «округлые» — женщинам (*M<sub>276b</sub>*). Но именно такие различия между системами представлений заслуживают более пристального, чем до сих пор, изучения.

В «Сыром и приготовленном» (с.128) мы уже выявили присущую женскому полу оппозицию продолговатых и округлых вульв. Но если учесть, что в мифе Мундуруку ( $M_{38}$ ), на который мы уже ссылались, утверждается, что вульвы тем красивее, чем круглее (*Murphy* 1. P.78), то приходим к предположению:

(желанная женщина) более : менее : : (вульва) круглая : продолговатая,

которое может показаться противоречащим предыдущему, если забыть о латентном отвращении южноамериканцев к женскому телу; оно становится желанным или хотя бы терпимым только при отделении запаха и физиологических функций от полного проявления всех его возможностей (СП, с.175-176, 254-257).

Можно, разумеется, упростить первый ряд соответствий, рассматривая оппозицию свиста и стука как повторение другой, также акустической по своей природе оппозиции между высокими и низкими тонами. Но необходимо выяснить, почему женщины считаются «последовательнее» мужчин — так суммировал бы все оппозиции народный язык. Представляется, что ход южноамериканского мышления аналогичен здесь ходу мысли горных племен Новой Гвинеи с их резким противопоставлением полов, что подтверждается верованием в «вертикальное» расположение женской плоти вдоль костей и «горизонтальное» — мужской, то есть поперечно оси скелета. Исходя из этого анатомического различия женщины должны достигать половой зрелости раньше мужчин; в среднем на десять лет раньше, еще в подростковом возрасте, вступать в брак; загрязнять менструальной кровью чрезвычайно уязвимых юношей своего возраста — ведь у них еще нет социального и морального статуса взрослых мужчин (*Meggitt*. P.207, 222, п.5, 6).

Но все в той же Южной Америке сформулированная другими словами оппозиция *продольный/поперечный* выражала властные и статусные различия. В древних племенах района Риу-Негру вождям узнавали по цилиндру из твердого камня, просверленному по всей длине, то есть параллельно оси цилиндра; тогда как у простых людей цилиндрические серьги просверливались поперечно. Мы еще встретимся с этим различием, во многом аналогичным различию между ритмическими жезлами — полыми или полными в зависимости от пола исполнителя у южных Гуарани. Действительно, можно допустить, что продольно просверленный цилиндр относительно более полый, чем просверленный поперечно, — масса последнего почти полностью сохранена.

Приведя пример богатства и сложности комментариев, обобщающих каждое верование, обычай, ритуал, предписание или запрет, перечисленные в  $M_{303}$ , вернемся к рассмотрению этого мифа в более общем виде. Как мы видели, он преобразует не только группы  $\{M_1\}$ ,  $\{M_7-M_{17}\}$ ,  $\{M_{22}-M_{24}\}$ ,  $\{M_{117}$  и  $M_{161}\}$ , но и гайанскую группу  $\{M_{237-239}\}$ . Это не все: ведь после попутного упоминания беглой ссылки на  $\{M_{15-18}\}$  (превращение злых шуринов в диких свиней) следует рассмотреть теперь последнее проиллюстрированное мифом Такана преобразование группы ми-



фов Же ( $M_{225-228}$  и  $M_{232}$ ); как мы помним, они также относятся к происхождению муравьеда и воспитанию юношей как охотников (или) воинов.

В «Сыром и приготовленном» был рассмотрен один из мифов этой группы ( $M_{142}$ ) в качестве имплицитного преобразования (посредством  $M_3$ , являющегося в свою очередь преобразованием  $M_1$ ) мифа о разорителе птичьих гнезд, исходя из равноценности горизонтального (*верховье/низовье*) и вертикального (*небо/земля*) разъединения их героев (СП, с.243-246). Переходя теперь от мифов Же к мифам Такана, где снова встречается неискаженный образ разорителя птичьих гнезд, мы, таким образом, вынуждены проделать обратный путь.

После вольного или невольного, горизонтального или вертикального, водного или небесного разъединения герои Же и Такана встречаются с людоедами: соколиными у Же, змеями-попугаями у Такана. В южноамериканской мифологии существовала постоянная форма оппозиции хищных птиц и попугаев: *плотоядные/плодоядные* (птицы). Общая для обеих групп мифов этнозоологическая система замкнулась бы, если бы соколов Же можно было отнести, подобно питающимся попугаями ягуаров Же и Чако, к роду *Herpetotheres*, объединяющему питающихся змеями. Но по крайней мере в одной версии одна из птиц — не сокол, а *Caprimulgus*; и в других местах сохраняется неопределенность в отношении рода соколиных.

Как бы то ни было, животные-каннибалы повсюду отзываются на зов-стук: исходит ли он от врагов героя (потом от спасающего его бога) в мифе Такана, либо, в мифах Же, от самого героя (см. также  $M_{177}$  в: Krause. Р.30, где герой колотит по воде: ту, ту, ту..., призывая орлов-убийц). То дедушка, то бабушка, то оба вместе превращаются в муравьедов ( $M_{227, 228, 230}$ ); та же участь постигает отца, либо отца и мать жены героя. На с.112-115 мы обсудили оппозиции или превращения:

а) капибара (*длинные зубы*)/муравьед (*неполнозубый*);

б) дедушка и бабушка  $\Rightarrow$  муравьеды (*питающиеся термитниками*);

голова героя  $\Rightarrow$  термитник;

родители жены  $\Rightarrow$  питающиеся муравьями;

С этим сопоставима система Такана:

тесть  $\Rightarrow$  муравьед ( $M_{303}$ );

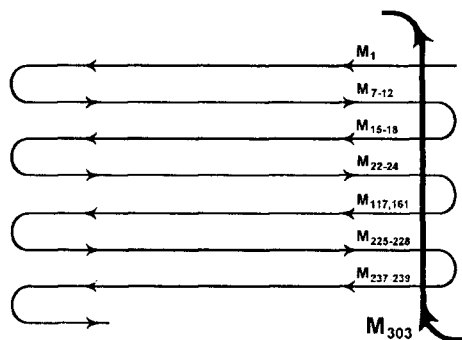
мозг жены  $\Rightarrow$  термитник;

родители героя  $\Rightarrow$  питающиеся муравьями ( $M_{303}$ );

в двух мифах  $M_{302}$  и  $M_{303}$ . Первый относится к происхождению капибары, второй — муравьеда. Наконец, как в группе Такана, так и в группе Же один из мифов ( $M_{226}$ ,  $M_{303}$ ) отличается от других: он носит характер настоящего трактата об инициации. Но в то же время возникает и различие, позволяющее выйти из затруднения, к которому следует теперь привлечь внимание.

Проводимое нам с начала предыдущего тома исследование подобно подметанию мифологического поля: оно начинается в произвольно выбранной точке и методически продолжается вдоль и поперек, сверху вниз, справа налево и слева направо ради выявления определенных типов связей между мифами, последовательно расположенными на одной линии, или мифами на разных линиях, расположенных при этом друг над (или под) другом. Но в обоих случаях существует различие между самим подметанием как действием и теми мифами, которые оно последовательно или периодически освещает в качестве объектов этого действия.

Таким образом, все происходит так, как будто в связи с  $M_{303}$  двумя способами произошла инверсия отношения между действием и его объектом. Во-первых, подметание — первоначально горизонтальное — оказалось вдруг вертикальным. Затем, и это главное,  $M_{303}$  определяется системой особых точек на поле, и его целостность как объекта оказывается непостижимой вне самого акта подметания, чье слитное движение связывает эти точки. Таким образом, подметание представляет теперь мифологический корпус  $M_{303}$ , а подметенные точки — ряд произведенных над ними действий:



Первое приходящее на ум объяснение этой двойной, одновременно геометрической и логической инверсии заключается в том, что мифологическая система постижима лишь в становлении, постоянном преобразовании, а не в инертном, стабильном состоянии. Таким образом, в системе всегда должны одновременно присутствовать многие виды мифов, одни — первоначальные (по отношению к моменту наблюдения), другие — производные. В определенном отношении некоторые из них сохранились в первоначальном виде, в других отношениях о них можно судить лишь по фрагментам. В наиболее развитых случаях высвободившиеся в процессе распада старых мифов элементы вошли в новые сочетания.

Это в некотором смысле само собой разумеющееся объяснение, так как оно основано на трудно опровержимых фактах: мифы распадаются и, как говорил Боас, из их осколков рождаются новые мифы. Тем не менее оно не является вполне удовлетворительным, так как ясно, что

первоначальный или производный характер, который мы должны были бы, таким образом, приписать тому или иному мифу, внутренне не присущ ему, но во многом зависит от порядка представления. Как мы показали в «Сыром и приготовленном» (с.11-16), такой порядок неизбежно произволен, так как о мифах нельзя судить заранее; система их взаимосвязей проявляется спонтанно. То есть, если бы мы сначала остановились на  $M_{303}$  по столь же случайным причинам, которым миф Бороро о разорителе птичьих гнезд обязан своим первым номером, именно в нем, а не в другом мифе, выявились бы отдельные особенности, на которых мы сосредоточили теперь наше внимание. Впрочем, мы встречаемся с ними не впервые. В связи с другими мифами (например,  $M_{139}$ ) нам уже приходилось прибегать к таким понятиям, как пересечение, поперечный срез и наложение оснований (СП, с.239-241).

Таким образом, сложность задачи проистекает из необходимости одновременного учета двух перспектив. Историческая перспектива абсолютна, независима от наблюдателя, так как следует согласиться, что произведенный в некоторый момент срез мифологического материала всегда снимает определенный диахронический слой. Это связано с тем, что однородный с исторической точки зрения массив мифологического материала состоит из конгломерата неравномерно развивавшихся и, следовательно, по-разному квалифицируемых с точки зрения очередности материалов. Вторая перспектива связана со структурным анализом. С чего бы он ни начинался, через некоторое время неизбежно возникает отношение неопределенности, превращающее любой изучаемый впоследствии миф одновременно в локальное преобразование непосредственно предшествующих мифов и глобальное обобщение всех (или части) мифов, включенных в исследовательское поле.

Отношение неопределенности, несомненно, — та дань, которую приходится платить за стремление к познанию замкнутой системы: вначале узнаешь многое о природе связей, объединяющих элементы системы, чья общая экономика остается неясной; в конце же ставшие излишними связи скорее говорят об экономике системы, чем выявляют новые типы соотношения между элементами. Итак, кажется, что невозможно одновременно познать и то, и другое; что нужно довольствоваться сбором сведений, относящихся либо к общей структуре системы, либо к особым отношениям между теми или иными ее элементами, но не к тому и другому одновременно. И тем не менее первый тип познания неизбежно предшествует второму, так как нельзя непосредственно заняться структурой, не располагая предварительно достаточным числом связей между элементами. Следовательно, какой бы ни была эмпирически избранная исходная точка, по ходу исследования сущность результатов будет меняться.

Но, с другой стороны, нельзя полностью подчинять эти результаты исключительно внутренним ограничениям структурного анализа. Ведь если бы это было так, первоначальный или вторичный характер мифов, принадлежащих вполне реальным обществам, имел бы лишь относительную ценность и зависел бы от избранной наблюдателем

перспективы. Пришлось бы тогда полностью оставить надежду подвести структурный анализ к историческим гипотезам. Или, скорее, последние свелись бы к оптическим иллюзиям, неизбежно рассеивающимся или же превращающимся в противоположные всякий раз, когда фантазия мифолога побуждает его перераспределить материалы. Итак, мы многократно предлагали интерпретации, относительно которых утверждали, что, не будучи обратимыми, или будучи, но слишком большой ценой, они позволили не относительно, но абсолютно утверждать, какой из двух мифов представлял предшествующее, а какой — последующее состояние преобразования, которое не могло бы произойти в обратном порядке.

Попытаемся преодолеть это затруднение и рассмотрим связь  $M_{303}$  со всеми другими преобразуемыми им мифами или группами мифов. Он, несомненно, сразу предстает как особый член группы таких преобразований и как особое выражение группы, подытоженной им в такой мере, что он уже не пополняет ее. Эта парадоксальная ситуация является следствием многомерности того мифологического поля, которое исследуется (и одновременно конституируется) по спирали структурным анализом. Первоначально линейный, ряд закручивается, образуя плоскость, в свою очередь порождающую объем. Следовательно, первые изученные нами мифы почти полностью сводятся к синтагматической цепочке, чье сообщение должно быть расшифровано исходя из парадигматических систем, еще не порождаемых мифами на этой стадии; их следует искать вне мифологического поля, то есть в этнографии. Но позже, по мере того как катализирующее воздействие исследования позволяет выявить кристаллическую структуру поля и его размеры, возникает двойственный феномен. С одной стороны, внутренние парадигматические связи поля множатся гораздо быстрее, чем внешние связи, даже достигающие предела, когда собраны и использованы все имеющиеся этнографические сведения; таким образом, контекст каждого мифа все теснее увязывается с другими мифами, все менее — с обычаями, верованиями и ритуалами отдельной народности, породившей тот или иной миф. С другой стороны, ясное поначалу различие между внутренней синтагматической цепочкой и внешней парадигматической системой тяготеет к теоретическому и практическому исчезновению; ведь при возникновении мифологического поля произвольно выбранная для его изучения ось одновременно определит как ряд, играющий в исследовательских целях роль синтагматической цепочки, так и поперечные связи в каждой точке ряда, функционирующие как парадигматические системы. Итак, в зависимости от избранной аналитиком перспективы любой ряд сможет служить синтагматической цепочкой или парадигматической системой, и этот изначальный выбор определит характер (синтагматический или парадигматический) всех других рядов. Таков, действительно, феномен, выявленный в ходе анализа  $M_{303}$ , так как образованная этим мифом синтагматическая цепочка превращается в парадигматическую систему интерпретации любого преобразуемого им мифа; но группа мифов, в свою оче-

редь, образует парадигматическую систему, способную прояснить  $M_{303}$  в том случае, если бы исследование было начато нами с другого конца.

Все так, но при этом недооценивается один из аспектов  $M_{303}$ , полностью отличающий его от других мифов, с которыми он сопоставлялся, хотя на данном этапе обсуждения нам не удастся выявить логический и исторический источник этого различия и, следовательно, нас не должна смущать антиномичность структуры и события. Действительно, все мифы, чья принадлежность к той же группе, что и  $M_{303}$ , признана нами, относятся к воспитанию юношей или девушек, но никогда — к их совместному воспитанию (если это и происходит, как в  $M_{142}$ ,  $M_{225}$ , то в рамках особой, то есть также ограничительной гипотезы о таком *недостатке* воспитания). С этой точки зрения  $M_{303}$  является инновационным, представляя собой трактат о совместном воспитании, приглашающем вместе сесть за школьные скамьи Эмиля<sup>62</sup> из семьи Же и Сонечку из гайано-амазонских племен.

Столь оригинальный характер  $M_{303}$  прежде всего подтверждает гипотезу об обратимости полов в мышлении и институтах Такана, к которой мы пришли чисто дедуктивным путем\*. Достижение половой зрелости юношами и девушками не происходит у этих индейцев из ритуально установленного дифференцированного разделения полов, когда один пол ставится выше другого. Напротив, оба пола проходят инициацию совместно посредством операции, минимизирующей их анатомические различия, а также благодаря предназначенному одновременно обоим полам наставлению, подчеркивающему необходимость сотрудничества (например, постоянное участие мужа в изготовлении и применении веретена, хотя прядение — женское занятие).

Во-вторых, выявляется расхождение между  $M_{303}$  и мифами, приписанными нами к той же группе:  $M_{303}$  одновременно подобен им и

---

\* В  $M_{303}$  дается необычайно яркая иллюстрация такой обратимости в эпизоде превращения тестя в муравьеда, который отныне будет жить один, без жены, в одиночку зачинать и производить на свет детей. Действительно, в соответствии с распространенным в Южной Америке от Риу-Негру (*Wallace*. P.314) до Чако (*Nino*. P.37) верованием считается, что не существует муравьедов мужского пола, а все особи, принадлежащие к женскому полу, оплодотворяются сами, без вмешательства другого агента. Связь мифа Такана с гайанским ареалом подкрепляется превращением сыновей тестя в свиней — ведь Калинья называют крупного муравьеда «отцом ошейниковых пекари» из-за полосы на его шкуре (*Ahlbrinck*, art. «*ракига*»). Как бы то ни было относительно последней детали, превращение у Такана муравьеда женского пола, зачинающего собственными средствами, в самца, способного зачинать и рожать, убедительно свидетельствует о том, что эти индейцы наделяли оба пола коэффициентом равнозначности, обеспечивающим их двустороннее взаимодействие.

Нам не встречалось верование в однополого муравьеда у Тоба, но о нем косвенно свидетельствует тот факт, что и сегодня эти индейцы меняют направление облавы, если натываются на экскременты большого муравьеда; они убеждены, что это животное живет в одиночестве и его присутствие исключает наличие любых других животных (*Susnik*. P.41-42).

превосходит их. В этих мифах рассматривается лишь один из аспектов теоретически двухаспектной проблемы, тогда как  $M_{303}$  стремится противопоставить и сопоставить оба аспекта. Таким образом, логически он сложнее и правомерно преобразует больше мифов, чем, в частности, каждый из них. Пойдем дальше: поскольку плохо воспитанная девушка является главным действующим лицом в послужившей нам путеводной нитью мифологии меда, при превращении последней в мифологию охоты героиня превращается в героя — хорошо (или плохо) воспитанного юношу. Таким образом, получаем метагруппу, чьи члены видоизменяемы при условии мужской или женской валентности главного персонажа и упомянутого типа техноэкономической деятельности. Но все эти мифы некоторым образом пребывают в состоянии полумифов, поддающихся синтезированию путем включения их соответствующих рядов в единый миф, претендующий на возмещение нехватки (в силу чего воспитание, специально предназначенное одному полу, подошло бы и другому) посредством третьего решения — всеобщего одинакового воспитания, ведущегося, насколько это возможно, совместно. Именно таково решение Такана, быть может, осуществившееся в старинных обычаях — во всяком случае, они мечтали о нем в мифах и примеривались к нему.

Нам не известно, вследствие какого рода исторической эволюции оказалось возможным эмпирически засвидетельствованное сосуществование противоположных принципов воспитания в различных точках тропической Америки. Представляет ли собой решение Такана (и, несомненно, их соседей Паноан, принадлежащих к тому же лингвистическому семейству Макро-Паноан, по последней классификации Гринберга) более древнюю форму, путем деления породившую ритуалы мужской инициации у Же и ритуалы, в основном предназначенные женщинам, у племен гайано-амазонского ареала (и, в меньшей степени, Чако)? Или следует принять противоположную гипотезу о примирении или синтезе, осуществленном Таканом и Пано на основе противоположных традиций, познанных и воспринятых ими в ходе миграции с запада на восток? Структурный анализ не разрешает этих проблем. Но ему, по крайней мере, принадлежит заслуга их постановки, а также предположения, что одно из решений вероятнее другого, так как проведенное нами в формальном плане сравнение эпизода  $M_{303}$  с соответствующим эпизодом  $M_1$ ,  $M_7$ - $M_{12}$  привело нас к мысли, что миф Такана является, возможно, производным от мифов Бороро-Же; противоположная же гипотеза наталкивается на невероятные затруднения. В этом случае идеал совместного воспитания у Такана мог бы проистекать из попыток приспособить восточную традицию мужской инициации к западной традиции, в основном ставящей акцент на воспитании девушек. Такая попытка привела бы к перестановкам мифов, связывавшихся ранее с первой или второй традициями, в целях их включения в глобальную систему: характер их взаимопревращений свидетельствует о том, что сами они, основанные на более древнем фундаменте, когда-то уже подверглись дифференциации.

Часть четвертая  
**Орудия тьмы**

*«Nunc age, naturas apibus quas Iuppiter ipse  
addidit expediam, pro qua mercede canoros  
Curetum sonitus crepitantiaque aera secutae  
Dictaeo caeli regem pauere sub antro».*

*Virgile. Géorgiques, IV, v.149-152<sup>63</sup>.*



# I. Шум и вонь

**В** ходе вышеизложенных общих соображений не следует терять из виду проблему, вернувшую нас к мифу Терена о разорителе птичьих гнезд ( $M_{24}$ ) и побудившую сопоставить его с мифами Такана на ту же тему ( $M_{300-303}$ ). В этих мифах нужно было понять повторение «зова-стука», в других мифах адресованного тапиру, животному-соблазнителю, а здесь обращенного к меду, также продукту-соблазнителю, превратившемуся у Такана (хотя связь все еще чувствуется) в животное-пожирателя, змею-ара. Если бы для подтверждения единства группы понадобилось внешнее по отношению к мифологии Такана сравнение, то им в полной мере послужил бы миф Терена, сочетающий все три члена — мед, змею, ара, — приводящие к понятию меда-разрушителя (средством добавления змеиного мяса), ведущего к превращению его потребительницы в ягуара, пожирающего именно ара и попугаев, а также людей, тогда как в мифе Такана человек занимает позицию пожирателя (похитителя яиц) ара.

В этом мифе Терена, где мед, становящийся отрицательной силой вследствие добавления змеиного мяса, играет роль средства, предлагается объяснение происхождения табака, находящегося по ту сторону меда, тогда как менструальная кровь (используемая женщиной для отравления мужа) находится по сю сторону. Мы уже представили многочисленные сведения о полярной системе, образованной табаком и медом; ниже мы еще вернемся к ней. Что же касается противопоставления меда менструальной крови, оно также встречается в мифах, по-разному оценивающих связь между двумя членами: эти оценки могут сближаться, когда хозяин меда — персонаж мужского пола — не испытывает отвращения к менструирующей девушке ( $M_{235}$ ); они становятся противоположными, но далеко не совпадающими, в результате ряда превращений, приведших нас от персонажа девушки, обожавшей мед (или свое тело), к целомудренному ягуару, обожавшему менструальную кровь ( $M_{237}$ ).

Между мифом Терена и группой мифов Такана просматривается другая неоднократно упоминавшаяся нами связь ( $M_{194-197}$ ). В  $M_{197}$  дочери гирары («мелеро» — хозяйина меда) подают мужьям пиво, смешанное с экскрементами; то есть они ведут себя как отравительницы мужей, подобно героине мифа Терена. Когда индеец узнал о преступных

происках жены, он отправился за орудием мести — медом; чтобы быстрее найти его, он стукнул сандалиями друг о друга. Узнав о том же самом, мужа Такана избили жен, и маленькие деревянные барабаны, повешенные ими супругам за спину, гудели панг, панг, панг... (M<sub>196</sub>)\*. Привлеченный шумом отец женщин превращает их в ара, чтобы избавиться от плохого обращения:

<i>отрава:</i>	<i>зов-стук:</i>	<i>последствия мести:</i>
M <sub>24</sub> : менструальная кровь	причина (средства) мести	женщина, превратившаяся в (ягуара), пожирателя ара;
M <sub>197</sub> : экскременты	результат (средства) мести	женщины, превратившиеся в ара;

Между менструальной кровью, экскрементами и медом существует и более прямая связь. В M<sub>24</sub> муж дает жене отравленный мед, так сказать, в обмен на полученную от нее менструальную кровь; в M<sub>197</sub> кухарка (сама) подменяет обычно используемый ею мед примешанными к пиву экскрементами.

Следовательно, хотя эпизод с «зовом-стуком» и остается неясным, его наличие в мифе Терена, подтвержденное другими мифами, нельзя объяснить частными или случайными причинами. Невозможно также сослаться на какой-либо пережиток технического (шуметь для отпугивания роя) или магического характера (предварять, имитируя их звук, удары топора сборщика меда, нашедшего рой), так как в изменившемся мифологическом контексте подобные этнографически не обоснованные интерпретации неприменимы к «зову-стуку», как он описан у Такана.

Какое же место отводится в мифе применению импровизированного шумовика, если жест стучащего сандалиями искателя меда несводим к случайным причинам либо к непосредственно связанному с поисками техническому или магическому намерению? Чтобы попытаться разрешить эту проблему, связанную не только с внешне незначительной деталью коротенького мифа, но и со стоящей за ней теорией призывов в целом и, более того, всей системой музыкальных инструментов, приведем два мифа индейцев Тукуна, живущих на берегах Рио Солимос между 67 и 70° восточной долготы; их язык относится ныне к той же группе, что и язык живущих к северу от них Тукано:

*M<sub>304</sub> Тукуна: семья, превратившаяся в ягуаров.*

Пожилый мужчина вместе с женой и другими людьми отправился неведь куда — быть может, в другой мир. Старик научил своих спутников пускать стрелу в ствол /tuŋgi/. Как только стрела попадала в дерево, отпадал слой коры — от подножья до верхушки. Каждый выбирал кусок коры

\* Гайанские Калинья также используют кожу гираы для обтяжки маленьких барабанов (Ahlbrinck, art. «aira»).

и бил по нему, чтобы размять, раскрашивал черными пятнами, имитирующими пятна ягуара, и надевал на себя. Так, переодевшись ягуарами, охотники рыскали по лесу, убивая и поедая индейцев. Но другие люди раскрыли эту тайну и решили уничтожить их. Они убили старца, напавшего на них под видом ягуара. Его жена услышала имя убийцы; приняв обличье ягуара, она погналась за ним и разорвала на части.

У сына старухи было двое детей. Однажды она пошла вместе с сыном и другими охотниками туда, где росли /envieira/ — деревья, чьими плодами питались туканы. Каждый охотник выбрал себе дерево и залез на него, чтобы убивать птиц из сарбакана<sup>64</sup>. Внезапно появилась старуха в обличьи ягуара и сожрала мертвых птиц, упавших к подножью дерева, на котором сидел ее сын. Когда она ушла, мужчина спустился, чтобы подобрать оставшихся птиц. Потом он хотел снова залезть на дерево, но поранил ногу колючкой и присел на корточки, чтобы вытащить ее. В этот момент старуха прыгнула ему на загривок и убила его. Она извлекла печень, завернула ее в листья и принесла внукам под видом древесного гриба. Но дети, заподозрившие что-то в отсутствии отца, осмотрели котел и узнали человеческую печень. Они пошли за бабушкой в лес и увидели, как она превратилась в ягуара и сожрала труп их отца. Один из мальчиков вонзил пику с острием из зуба дикой свиньи в анус людоедки. Она убежала, а дети похоронили останки отца в норе броненосца.

Когда они уже вернулись в хижину, появилась стонущая старуха. Так как они делали вид, что обеспокоены, она объяснила, что поранилась, упав на пень на плантации. Но дети осмотрели рану и узнали удар пики. Они разожгли позади хижины большой костер, нашли полый ствол дерева /ambaúwa/ и продольно рассекли его конец таким образом, что два деревянных языка, вибрируя, стучали друг о друга, когда ствол бросали на землю. Таким образом они устроили страшный шум. Старуха наконец вышла из хижины, взбешенная поднятым рядом с большой шумом. Они тут же схватили ее и бросили в костер, где она сгорела заживо (Nim. 13. P.147-148).

Прежде чем проанализировать этот миф, дадим некоторые пояснения ботанического и этнографического порядка. В М<sub>304</sub> речь идет о трех типах деревьев: /turuṛi/, /envieira/, /ambaúwa/. Первое название, которому не соответствует что-либо определенное, означает «многообразные виды фикусов (*Ficus*) и хлебных деревьев» (Spruce 1. P.28); внутренняя сторона их коры используется для изготовления одежды и сосудов. /Envieira/ (envira, embira) означает, несомненно, *Xylopia* с волокнистой корой, служащей для изготовления креплений, перевязок, перевязей; в мифе говорится, что туканы любят их ароматные семена; гайанские Калинья нжут из них бусы (Ahlbrinck, art. «eneka», 4, § c). /Ambaúwa/ или /embaúba/, буквально — «не дерево» (Stradelli 1, art. «embaúwa»), или, как сказали бы наши лесники, «лжедерево» — это *Cecropia*. Под этим названием на языке тупи объединяются несколько видов; наиболее часто упоминаемый в литературе — *Cecropia peltata*, барабанное дерево (Whiffen. P.134, n.3; P.141, n.5). Это название свя-

зано с тем, что полый от природы ствол подходит для изготовления этого инструмента, а также ритмического жезла и трубы (*Roth 2. P.456*). Наконец, из волокнистой коры *Cecropia* получаются крепкие веревки (*Stradelli, l.c.*).

Таким образом, в мифе вводится древесная триада, используемая для изготовления одежды и утвари из коры; одно из деревьев дает также обработанный самой природой материал для изготовления многих музыкальных инструментов. Так, у Тукуна, делающих кадло (кожаных) барабанов из древесины *embaúba* (*Nim. 13. P.43*), музыка непосредственно ассоциируется с масками из размятой коры, играющими большую роль во время праздников; искусство их изготовления достигало очень высокого уровня. Можно предположить, что  $M_{304}$  ставит особую (пока неясную) задачу, связанную с изготовлением масок и костюмов из коры. Этот аспект проявится еще отчетливее, если напомнить, что в конце праздника гости, переодетые в костюмы из коры /*tururi*/, украшенные бахромой /*tururi*/ или /*envira*/ (*enveira*), почти падая наземь, отдают их хозяевам, получая взамен подарки — копченое мясо (*Nim. 13. P.81*).

Учитывая географическую отдаленность, поражает точность преобразований, позволяющих перейти от мифа Тукуна к мифам Чако ( $M_{22-24}$ ) о происхождении ягуара и табака:

$\left[ \begin{array}{l} M_{304}: \\ M_{22-24}: \end{array} \right.$	$\left. \begin{array}{l} \text{Мать} \\ \text{Супруга} \end{array} \right\}$	превращающаяся в ягуара, чей	$\left\{ \begin{array}{l} \text{сын} \\ \text{муж} \end{array} \right\}$	залез на дерево,

≡

$\left[ \begin{array}{l} M_{304}: \\ M_{22-24}: \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{чтобы поохотиться} \\ \text{на} \end{array} \right\}$	птиц,	$\left\{ \begin{array}{l} \text{туканов,} \\ \text{ара или} \\ \text{попугаев,} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{поедает птиц,} \\ \text{упавших} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{замертвев-} \\ \text{шими.} \end{array} \right\}$
	$\left\{ \begin{array}{l} \text{чтобы разорить} \\ \text{гнезда} \end{array} \right\}$				

≡

$\left[ \begin{array}{l} M_{304}: \\ M_{22-24}: \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Женщина убивает} \\ \text{мужчину, приносит} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{печень внукам} \\ \text{голову сыновьям} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{узнающим ее} \\ \text{происхождение.} \end{array} \right\}$

≡

$\left[ \begin{array}{l} M_{304}: \\ M_{22-24}: \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Женщина-ягуар истреблена огнем.} \end{array} \right\}$
--	--

Для правильной интерпретации этого эпизода из  $M_{304}$ , в котором герой, поранивший ногу колючкой и пытающийся извлечь причину боли, становится жертвой нападения ягуара, напомним, что в  $M_{246}$ , относящемся к той же группе, что и  $M_{22-24}$ , превращающаяся в ягуара людоедка погибает на древесном стволе, усеянном похожими на колючки пиками (впрочем, снова превратившимися в колючки в  $M_{241}$ ; а людоедка из  $M_{24}$  погибает, съев *едкий*, вызывающий раздражение мед). Отметим также, что героиня  $M_{24}$  травит мужа менструальной кровью, то героиня  $M_{304}$  приносит внукам печень отца, то есть орган, считающийся у южноамериканских индейцев состоящим из свернувшейся крови и играющим у женщин роль резервуара менструальной крови.

Удовлетворительная интерпретация других превращений потребовала бы предварительного прояснения семантической позиции туканов. Это затруднительно, так как тулканы довольно редко фигурируют в мифах. Таким образом, мы лишь наметим гипотезу, не претендуя на ее законченное обоснование.



Рис. 16. Тулканы. Рис. Валетта.  
(По: Crevaux, l.c. P.82).

Туканами называют многие виды из рода *Rhamphastos*, отличающиеся огромным, но очень легким клювом — в силу пористого строения под ороговевшей оболочкой. Птицы эти не столько летают, сколько перепрыгивают с ветки на ветку. У них почти совсем черное оперение, за исключением ярко окрашенного шейного оперения, весьма ценящегося в качестве украшения. И не только среди индейцев: ведь из шелковистых желтых перьев тукана сделано придворное платье императора Бразилии Педро II, которым и сейчас можно полюбоваться в музее Рио-де-Жанейро.

Декоративное применение перьев влечет сопоставление тукана с попугаем и ара; но по режиму питания он в какой-то мере противоположен им. Попугаи — плодоядные, тукан же всеяден; он в равной мере потребляет плоды, семена и таких мелких животных, как грызуны и птицы. В *M*<sub>304</sub> говорится об особом предпочтении, отдаваемом туканом ароматическим семенам, что сопоставимо с его немецким названием — «Pfefferfresser» — «едящий перец». Это название не столь неожиданно, как склонен полагать Айхеринг (*Ihering*, art. «tucano»), тем более что Тевет (*Thevet*, т. II. P.939a, b)) считает тукана «едящим перец» и распространяющим его посредством содержащихся в помете семян.

До сих пор в перечне птиц нам встречалась главная оппозиция между попугаями и орлиными (в Южной Америке нет настоящих орлов). Приведенные сведения позволяют заключить, что тукан занимает промежуточное положение между двумя этими терминами: он может быть плотоядным, как хищники; одна из частей его тела покрыта такими же яркими, как у попугая, перьями\*. Но наше внимание, несомненно, должна привлечь второстепенная оппозиция между ара и туканами: ведь только она присуща рассматриваемой нами мифологической системе. С этой точки зрения предпочтение, отдаваемое туканом ароматическим семенам /*envieira*/, представляется отличительной чертой *M*<sub>304</sub>.

Действительно, в одном из рассмотренных в начале этой книги мифов о происхождении меда тоже появляется индеец, подвергшийся нападению ягуаров во время поиска яйца ара, питающихся цветами и сладким нектаром (*M*<sub>189</sub>). Нам также известен миф, в котором первостепенную роль играет тукан — вероятно, наказанный за обжор-

---

\* В подтверждение этого процитируем отрывок из мифа Вапидиана о происхождении смерти (*M*<sub>305a</sub>). Тукан был домашней птицей демиурга; когда умер сын хозяина, тукан так горько оплакивал его, что полинял: «Если бы за долгие горестные годы он не пролил реки слез, его яркие оранжевые, черные, красные и зеленые краски не полиняли бы повсеместно. Вокруг глаз у него было бы не одно бледно-голубое кольцо шириной в ноготь на мизинце» (*Ogilvie*. P.69). С точки зрения оперения тукан фигурирует также в качестве полинявшего попугая.

В Гайане на маленького тукана, видимо, наложен запрет, сопоставимый с запретом на мясо двуутробки у Же (СП, с.163-64); как говорят Калинья, тот, кто съест мясо этой птицы, умрет «во всей красе» — или, как сказали бы мы, во цвете лет (*Ahlbrinck*, art. «kuyakén»).

ство огромным клювом (*Métraux* 2. P.178; n.1). В том же мифе ( $M_{305b}$ ) сборщику меда благодаря советам тукана удается убить (поджигая ему заживок) демиурга Анатунпа, отдавшего на съедение людоеду Дай-ори всех сборщиков меда (*Nordenskiöld* 1. P.286). Итак, если в  $M_{188-189}$  ягуары превращаются в сборщиков меда, то в  $M_{305}$  искатель меда превращается в ягуара (он тоже вцепляется в заживки противников). Тем временем преследуемые ара превращаются в туканов-спасителей. Ключ к этому превращению, возможно, могло бы дать сопоставление ара, соответственно, со сладкой пищей, тукана — с острой. Таким образом, все члены  $M_{304}$  в более отчетливой форме воспроизводят термины  $M_{22-24}$ .

Эти соображения представляют интерес для прояснения других аспектов. В таблице на с.345-346 мы сопоставили лишь центральные части мифов, оставив в стороне начало  $M_{304}$ , посвященное происхождению способности превращения в ягуара, а также конец  $M_{23-24}$  (в  $M_{22}$  этот эпизод отсутствует), посвященный происхождению табака. Но в этих последних мифах табак происходит от ягуара, подобно тому, как в  $M_{304}$  ягуар возникает в некотором смысле из изобретения костюмов из коры. Ношение одеяний из коры и употребление табака позволяют общаться со сверхъестественным миром. Злоупотребление одной из возможностей в  $M_{304}$  приводит к смерти женщины на костре. Смерть женщины на костре ведет в  $M_{23-24}$  к возникновению новой возможности, поначалу, согласно  $M_{24}$  (см. также  $M_{27}$ ), в виде злоупотребления: первые обладатели табака хотели курить одни, то есть не делясь с другими, или не стремясь общаться с Духами.

Если курение табака является вежливым приглашением доброжелательных Духов — поясняется в другом мифе Тукуна ( $M_{318}$ ), который будет рассмотрен ниже, — то посредством удушливого перечного дыма люди уничтожили злых Духов-каннибалов и смогли сколько угодно рассматривать их. Изготавливаемые с тех пор костюмы из коры перенимают их внешность и позволяют олицетворять их. Действительно, церемония инициации девушек, когда костюмированные гости как бы нападают на хижины хозяев и разрушают их, символизирует бой, ведущийся людьми, чтобы оберечь созревшую девушку от Духов, угрожающих ей в этот критический жизненный период (*Nim.* 13. P.74, 89). Итак, понятно, каким путем можно восстановить полное соответствие между мифом Тукуна  $M_{304}$  и мифами Чако о происхождении табака. Перечный дым — противоположность табачного дыма; но так как он был, если можно так выразиться, выменен у сверхъестественных духов на костюмы из коры (последние были получены благодаря употреблению первого), табачный дым — противоположность одеяний из коры. Таким образом, в идеологическом отношении мистическое применение костюмов из коры находится по ту же сторону, что и употребление табака.

Остается не столь удивительное, как это показалось на первый взгляд, повторение шумовика типа трещотки в  $M_{24}$  и  $M_{304}$ . В  $M_{24b}$  шумовик — случайное орудие нахождения меда, инструмент последова-

тельных переоплощений людоедки, заканчивающихся ее уничтожением на костре. Шумовик из М<sub>304</sub> прямиком ведет людоедку все к тому же костру. Но на этот раз речь идет о настоящем инструменте, хотя и не имеющем эквивалента в органологии Тукуна — при этом одной из самых богатых в тропической Америке. Он принадлежит к столь редкому в этом районе мира типу, что в классическом труде Айзайковича (*Izikowitz*. P.8-9) под рубрикой «*clappers*» — «куски дерева, которыми ударяют друг о друга» — имеются лишь две ссылки, одна из которых сомнительна, а другая относится к подражанию птичьему крику. Таким образом, представляется, что в мифе Тукуна создается воображаемый инструмент и тщательно описывается его изготовление\*.

И все же если не у Тукуна, то по крайней мере у Бороро этот инструмент существует. Они придают ему точно такую же форму, но делают его не из полого ствола /*embaúba*/, а из бамбука. На языке Бороро этот инструмент называется /*parabára*/ . Этот термин означает также маленького дикого гуся из-за сходства (как подчеркивается в: Е.В., vol.1. P.857-858) между криком этой птицы и треском бамбука. Это объяснение неубедительно, так как местное название *Dendrocygna viaduta* /*irêrê*/ интерпретируется и как звукоподражательное слово; сравнение же крика этой птицы со свистом (*Ihering*, art. «*irêrê*») вовсе не уподобляет его ряду сухих щелчков.

Существуют также сомнения относительно места и роли /*parabára*/ в ритуале Бороро. Согласно Кольбачини (*Colbacchini* 2. P.99-100; 3. P.140-141), эти инструменты, сделанные из продольно расщепленных на 30-50 сантиметров бамбуковых шестов, издающих при движении звуки разной высоты в зависимости от большей или меньшей длины надреза, якобы используются во время церемонии выдвижения нового вождя, всегда сопровождающей погребальные ритуалы. Новый вождь воплощает героя Парабара (*Parabára*), изобретателя инструментов того же названия. Он садится на могилу, а танцоры обоих полов водят вокруг него хоровод, потрясая бамбуком, в конце концов кладущимся на могилу. /*Parabára*/ фигурирует среди подарков новому вождю (всегда происходящему из половины Сера) от членов другой половины — Тугаре.

В «Энциклопедии Бороро» уточняется, что проведение ритуала /*parabára*/ является привилегией клана Апиборе из половины Тугаре. Служители культа, олицетворяющие Духов /*parabára*/, проникают в деревню с запада. Каждый держит двумя руками надрезанный длинный бамбуковый шест. Они направляются к могиле и несколько раз обходят ее кругом. Затем садятся, а в это время предводитель ритуала по имени Парабара Эймейра, а не возводимый в сан вождь деревни, как это указывалось в прежних источниках, заявляет членам обеих половин о своем прибытии, сопровождаемом потрескиванием бамбука. Когда он заканчивает, служители культа кладут бамбук на могилу и уходят.

---

\* У Тукуна, Тоба и Шеренте все же замечен инструмент того же типа, но предназначенный для метания камней (*Nim.* 13. P.123; п.23).



Так как «Энциклопедия» не содержит упоминания о /*parabárga*/ в связи с возведением вождей в сан, вероятно, из-за обязательного сопряжения этого ритуала с погребальной церемонией, салезианцы поначалу сочли нужным наделить первое тем, что принадлежит второму. Не сопровождавшаяся возведением в сан погребальная церемония наблюдалась и была сфотографирована в деревне Рио Сан Лоуренсо (не той, где мы были тридцать лет назад, но в том же районе, отдаленном от контролируемого миссиями региона). Примерно через две недели после временных похорон на центральной площади деревни ряженные танцоры, олицетворяющие мифические существа, изучают труп, чтобы убедиться, достаточно ли он разложился. Они несколько раз дают отрицательное заключение, что необходимо для продолжения церемонии. Один из персонажей, обмазанный белой глиной, быстро кружит вокруг могилы, зовом пытаясь выманить душу умершего. В это время другие мужчины машут надрезанными бамбуковыми шестами, производя сухие щелчки (*Kozak*. P.45)\*.

Вымазанный грязью танцор олицетворяет, вероятно, ужасное на вид /*aigé*/ — водяное чудовище; его крик имитируют ромбы. Если цель его поведения, как утверждает наш источник, — побудить душу умершего покинуть могилу, а следовательно и деревню и последовать за мифическими существами в потусторонний мир, то треск /*parabárga*/ мог бы придать ускорение или способствовать такому разъединению, являющемуся также (в зависимости от принятой точки зрения) объединением. Мы не будем пытаться углубить интерпретацию ритуала Бороро до публикации второго тома «Энциклопедии», куда, возможно, войдет этот еще не опубликованный миф о происхождении /*parabárga*/.

Отметим лишь, что по полученным Норденскиольдом сведениям, боливийские Янайга используют в некоторых церемониях инструмент типа трещотки (*Izikowitz*. P.8). У Терена на юге Мату-Гро-

---

\* Как и у Бороро, у многих племен на юге Калифорнии существует чрезвычайно сложный погребальный ритуал, направленный на то, чтобы мертвый не вернулся к живым. Он включает два танца, называемые «кружащимся» и «гасящим огни». Во время последнего шаманы гасят огни ногами и руками; оба танца сопровождаются стуком палок (*Waterman*. P.309, 327–328, pl. 26, 27; *Spier* 1. P.321–322).

Таким образом, Калифорния — земля, предназначенная для инструментов типа /*parabárga*/, встречающихся начиная с Йокут на юге до Кламат, живущих в штате Орегон (*Spier* 2. P.89). Американские этнологи называют его «*clap rattle*», или «*split rattle*»; инструмент этот замечен также у Помо (*Loeb*. P.189), Юки и Майду (*Kroeber*. P.149, 419, pl.67). Номлаки (*Goldschmidt*. P.367–368) делают его из бузины — своего рода бамбука в районах с умеренным климатом. Крёбер (*Kroeber*. P.823, 862) считает этот инструмент типичным для Центральной Калифорнии, где он как будто используется для танцев, но никогда — для ритуалов половой зрелости и шаманских церемоний у Кламат, якобы существовавших его у более южных племен с реки Пит; его применение ограничивается «*Ghost dance*»<sup>65</sup> — мессианским культом, возникшим около 1870 г. (*Spier* 2, l.c.).

су также есть танец со стучащими палками под португальским названием *bate pau*, но значение его неизвестно (*Altenfelder Silva*. P.367-369). Недавно наблюдали праздник Кайапо-Горотире, называемый /*men uêtmôgo*/: живущие по соседству крестьяне называют его *bate pau*. Парно выстроившись в ряд, молодые люди ведут хоровод, постукивая палками длиной примерно 50 см. Танец длится всю ночь и завершается совокуплением с молодой женщиной, «хозяйкой праздника», наследующей эту должность от женщин по отцовской линии: то есть она приняла ее от сестры отца и передаст дочери брата. Понятно, что женщина эта не может претендовать на невинность. Таким образом, по обычаю Кайапо, она имеет право лишь на брак второго разряда. Тем не менее ритуал *bate pau* совершается по случаю этих редких, изысканных браков, когда еще не достигшая половой зрелости невеста официально считается девственницей. (*Diniz*. P.26-27). Южные Гуарани, возможно, использовали для своих ритуалов те же типы шумовиков, так как Мбиа описывают важное божество, держащее в каждой руке по палке: палками машут и стучат друг о друга. Передавший эти сведения (*Schaden* 5. P.191-192) полагает, что две скрещенные палки — быть может, гуаранийский крест, некогда столь сильно поразивший воображение миссионеров.

Топая ногой, Уитото хотят установить связь с хтоническими предками, поднимающимися к поверхности земли, чтобы посмотреть на проводимые в их честь праздники; сами они отмечают их «настоящими» словами, тогда как люди разговаривают при помощи музыкальных инструментов (*Preuss* 1. P.126). В мифе Матако (*M<sub>306</sub>*) говорится, что после опустошившего землю пожара маленькая птичка /*tapiatson*/ забила в барабан рядом с горелым пнем дерева запалло (*Cucurbita* sp.) — так поступают индейцы, когда созревает алгароба (*Proposis* sp.). Ствол начал расти и превратился в прекрасное лиственное дерево: тень его уберегла новое человечество (*Métraux* 3. P.10; 5. P.35).

Этот миф удивительно напоминает *M<sub>24</sub>*, где целью постукивания сандалиями было соединение героя и другого дикого «плода» — меда. В мифологии Такана другая птица — дятел (как мы знаем, хозяин меда) — барабанит клювом по принадлежащему женщине глиняному горшку, чтобы указать дорогу ее заблудившемуся мужу (*M<sub>307</sub>*; *Hissink-Nahn*. P.72-74; см. также: «Uitoto» in: *Preuss* 1. P.304-314). В *M<sub>194-195</sub>* та же соединительная роль достается дятлу, либо приводящему мужа к жене, либо помогающему божественным братьям вернуться в сверхъестественный мир. Было бы интересно ближе сопоставить соединительную функцию барабанного боя в *M<sub>307</sub>* с ролью, выполняемой в мифе о происхождении южных Гуарани (*M<sub>308</sub>*) потрескиванием лопающихся в костре зерен, чьей взрывной силы достаточно для того, чтобы перенести младшего из божественных братьев на другой берег водоема, где уже находится старший (*Cadogan* 4. P.79; *Borba*. P.67). Органичим указанием на эту проблему и тройное преобразование тождественного мотива у Бороро (*M<sub>46</sub>*): братья, ослепленные шумно лопающимися бабушкиными костями, брошенными в костер, и прозрева-

ющие в воде (*разъединение/объединение; животное/растение; в воде/над водой*; вариант Калапало — М<sub>47</sub>: два брата — это солнце и луна; после того, как второму брату оторвало нос выскочившей из костра бабушкиной костью, где кости ее «плясали, позвякивая тик-тик», он решает подняться на небо; см. СП, с.122, 166. Для полного изучения этого мотива следует обратиться к североамериканским версиям, например мифу Зуньи о зимнем ритуале, когда мужчины вновь обретают украденную воронами дичь благодаря шумному взрыву от брошенной в огонь горсти соли (М309; *Bunzel*. P.928)\*.

Следовательно, ряд весьма разнообразных по форме прерывистых звуков, вызванных барабанным боем, стуком друг о друга кусков дерева, потрескиванием на огне или треском расщепленных шестов, игра неясную роль в ритуале и мифологических представлениях. Тукуна, чей миф навел нас на след /*parabága*/ у Бороро, хотя им самим этот инструмент не был известен, по крайней мере в одном случае пользуются стучащими палками. Известно необычайное значение, придаваемое этими индейцами ритуалам полового созревания девушек. Так, когда девушка обнаруживает признаки первой менструации, она снимает все украшения, развешивает их на виду по углам хижины и прячется неподалеку в кустах. Вернувшаяся мать видит украшения, понимает, что произошло, и отправляется на поиски дочери. Та откликается на ее зов, постукивая двумя хворостинами. Тогда мать старательно загораживает ложе девушки и отводит ее туда после наступления темноты. После чего девушка два-три месяца сидит взаперти, никому не показываясь, ни с кем не заговаривая, кроме матери и тети по отцовской линии (*Nim*. 13. P.73-75).

Такое возвращение к Тукуна — благоприятный повод для представления мифа, не зная который невозможно продолжить обсуждение М<sub>304</sub>:

*М<sub>310</sub> Тукуна: ягуар, пожирающий детей.*

Ягуар Пети уже давно убивал детей. Всякий раз, заслышав плач ребенка, оставленного одного родителями, хищник принимал облик матери, похищал малыша и говорил ему: «Прижмись носом к моему анусу!» И он убивал жертву, выпуская кишечные газы, а потом съедал ее. Демииург Диай решил принять облик ребенка. Взяв рогатку, он встал на тропинку и заплакал. Появился Пети, взвалил его на спину и велел прижаться носом к анусу, но Диай старательно отвернулся. Понапрасну ягуар пукал, это ни к чему не привело. Каждый раз он все убыстрял бег. Попадавшие навстречу люди спрашивали, куда он несет «нашего отца» (демииурга). Поняв тогда, кого он несет, Пети попросил Диая слезть, но тот отказался. Хищник снова побежал, он пересек пещеру и проник в другой мир, по-прежнему умоляя Диая уйти.

---

\* У Тимбира есть танец, сопровождающийся хлопками в ладоши, изгоняющими губящих урожай вредителей (*Nim*. 8. P.62). Женщины Пауни с верховьев Миссури с шумом колотили ногами по воде по случаю посадки и сбора фасоли (*Weltfish*. P.248).

По приказу демиурга ягуар вернулся на место их встречи. Там росло дерево /muigariŋaŋa/; в его стволе было сквозное отверстие с гладкими краями. Дий засунул в него лапы ягуара и крепко привязал их. Свисающими по другую сторону ствола лапами хищник схватил танцевальный жезл — полый бамбук — и стал петь. Он позвал летучую мышь, чтобы она подтерла ему зад. Прибежали другие демоны, также члены ягуарова клана, чтобы покормить его. И сегодня можно порой услышать поднятый ими в том месте /paimèki/ шум — в глухом лесу около старой плантации... (Nim. 13. P.132).

К ботанической триаде  $M_{304}$  в этом мифе добавляется четвертое дерево, дерево /muigariŋaŋa/ или /туга-риŋаŋа/, дословно «красное дерево». Это дерево из семейства бобовых рода *Caesalpinia* — не что иное как знаменитое «пламенеющее угольное дерево», которому Бразилия обязана своим названием. Очень твердое, мелкозернистое, оно находит широкое применение. Тукуна используют его наряду с костью для изготовления барабанных палочек (Nim. 13. P.43). Кожаный барабан у Тукуна, несомненно, европейского происхождения; в мифе появляется другой музыкальный инструмент, соответствующий расколотому полому стволу в  $M_{304}$ : это ритмический жезл /ba:/ma/, принадлежащий клану ягуара и, быть может, некоторым другим кланам — длинный бамбуковый шест (*Gadua superba*), достигающий трехметровой длины. На его верхнем конце сделана примерно 30-сантиметровая выемка, изображающая пасть зубастого или беззубого каймана — в зависимости от того, считается ли инструмент «мужским» или «женским». Над пастью видна маленькая маска демона; вдоль бамбуковой палки прикреплены бубенцы и украшения из соколиных перьев. Инструменты эти всегда парные, мужской и женский. Исполнители становятся друг против друга и наискосок стучат по земле, скрещивая бамбуковые палки. Так как внутренние перегородки не удалены, звучность невелика (Nim. 13. P.45)\*.

Ранее мы объединили в одну группу мифы Тембе-Тенетехара о происхождении (праздника) меда ( $M_{188-189}$ ), мифы Чако о происхождении табака ( $M_{23}$ - $M_{24}$ ,  $M_{246}$ ) и миф о происхождении костюмов из коры ( $M_{304}$ , опровергающий, как мы увидим ниже, подлинный миф о происхождении). Эта операция вытекала из тройного преобразования:

- а) ягуары: мирные  $\Rightarrow$  агрессивные;
- б) птицы: ара, попугаи, попугайчики  $\Rightarrow$  туканы;
- в) птичий корм: сладкие цветы  $\Rightarrow$  ароматические семена.

---

\* Очень слабым должен быть и схожий с «глухим рокотом» шум, посредством которого Бороро, стуча по земле свернутыми циновками, объявляют об уходе водяных чудовищ /aigé/, чтобы женщины и дети могли безбоязненно выйти из хижин, в которых прятались. Заметим, что изображающие /aigé/ актеры толкают юношей во время инициации; их поддерживают поручители и собственники по мужской линии, чтобы предотвратить падение — очень плохое предзнаменование (E.V., vol.1. P.661-662). Этот эпизод кажется почти дословным преобразованием некоторых подробностей инициации девушек у Тукуна (Nim. 13. P.88-89).

Отношение преобразования, которое скоро обнаружится между  $M_{304}$  и  $M_{310}$ , позволит безотлагательно укрепить объединяющую мифы Чако и Тукуна связь. Ведь если, как выяснилось, музыкальные инструменты  $M_{310}$  являются преобразованием музыкальных инструментов  $M_{304}$ , то оба мифа отсылают к полому стволу (превратившемуся в пустую яму в  $M_{24}$ ), служащему в  $M_{23}$ ,  $M_{246}$  убежищем жертвам ягуара-каннибала, ведущим к гибели последнего. Дано преобразование:

$$M_{23}, M_{246} \quad (\text{полое дерево}) \Rightarrow M_{304} \quad (\text{расколотый ствол}) \Rightarrow M_{310} \quad (\text{полый бамбук})$$

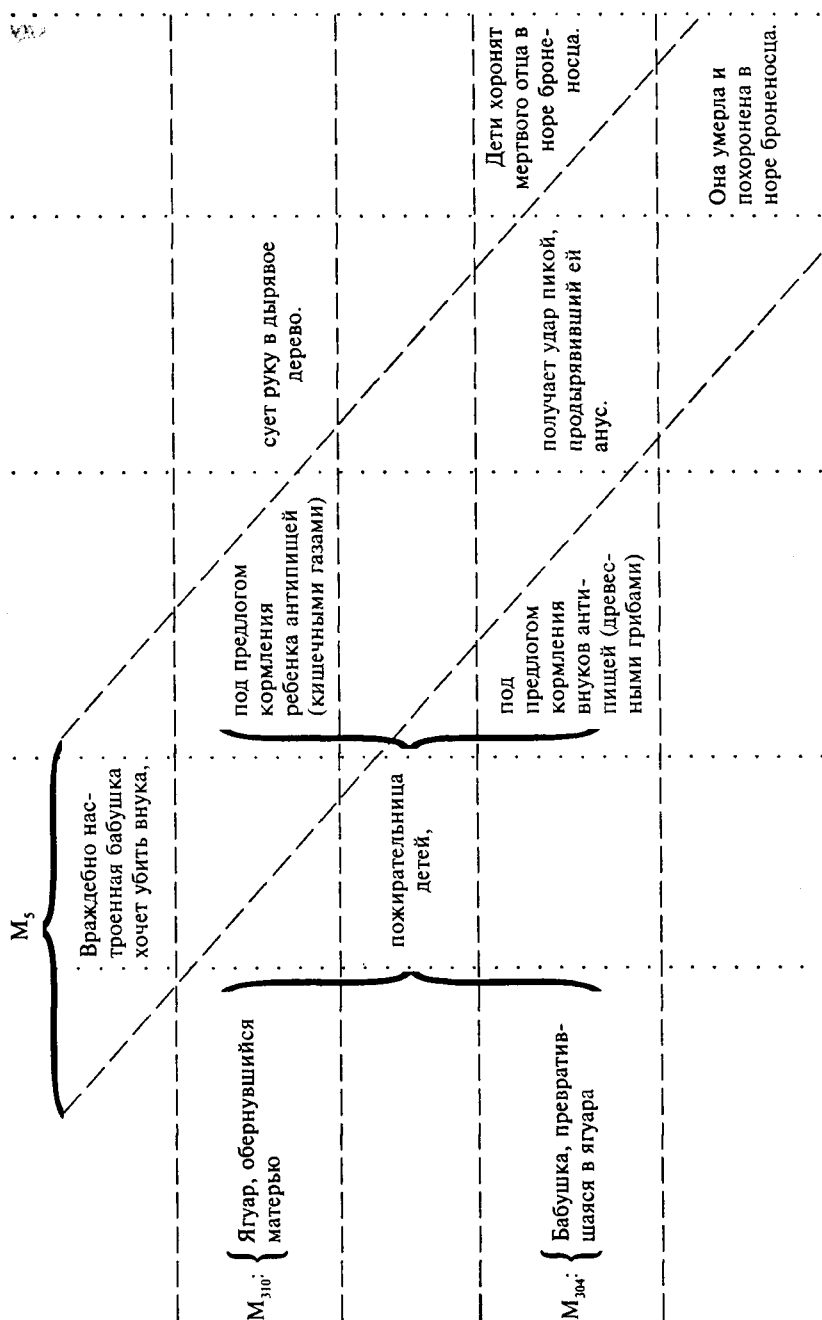
С точки зрения музыкальных инструментов эта группа преобразований однородна: расколотый ствол и полый бамбук — шумовики. Независимо от этого нами было доказано, что в мифах Чако существует подобие между полым стволом, корытом для медового напитка и барабаном (см. выше, с.93). Мы еще вернемся к этому аспекту.

Наложим теперь друг на друга  $M_{304}$  и  $M_{310}$ . На первый взгляд возникает сложная сеть отношений; ведь если синтагматические цепочки обоих мифов посредством некоторых преобразований воспроизводят друг друга обычным способом, то в точке совпадения они порождают парадигматическую систему, эквивалентную части синтагматической цепочки мифа Бороро ( $M_5$ ), являющегося, как мы доказали в самом начале предыдущего тома, преобразованием референтного мифа ( $M_1$ ). Следовательно, дело обстоит так, как будто наше закручивающееся в спираль исследование, вернувшись вспять к исходной точке, сразу возобновляет поступательный ход, наклоня кривую вдоль старого пути (см. схему на следующей странице).

Следовательно, в зависимости от избранной точки зрения,  $M_{304}$  сочленяется с  $M_{310}$ , или каждый из них по отдельности сочленяется с  $M_5$ ; или же все три мифа сочленяются между собой. Если попытаться соединить в один «архи-миф» (как говорят лингвисты об «архи-фонемах») систему мифов Чако о происхождении ягуара и (или) табака, образуется новый ряд, параллельный предыдущим:

супруга и мать, превратившаяся в ягуара,	пожирательница мужа и детей,	отравительница мужа менстру- альной кровью,	гибнет в яме или на ство- ле, усеянном колючками (или плененная застряв- шими когтями).
--	---------------------------------	---	--

Итак, мы возвращаемся к уже обсуждавшейся проблеме взаимоотноимости синтагматической цепочки, состоящей из одного мифа, и синтагматической системы, образованной вертикальным срезом переплетенных синтагматических цепочек многих мифов, находящихся в отношениях преобразования. Но в данном случае можно по крайней мере различить основу феномена, чей лишь формальный аспект мы рассматривали.



Как мы помним, в  $M_5$ , чья синтагматическая цепочка перекраивает, кажется, другие мифы, говорится о происхождении болезни, в пагубной, истребительной форме прокладывающих путь от жизни к смерти, соединяя здешний и потусторонний миры. Действительно, таков смысл и других мифов, так как табак выполняет аналогичную функцию в благотворной, позитивной форме, как и использование в  $M_{310}$  (быть может, речь идет даже о происхождении) ритмического жезла, что доказывается ритуалом Тукуна, так как на этот раз говорится о реальном инструменте. Воображаемый (но занимающий реальное место в американской органологии) инструмент из  $M_{304}$  выполняет противоположную функцию разъединения, а не объединения. Вместе с тем, эта функция, так же, как и предыдущая, благотворна и позитивна. Она направлена не против покоренных демонов — их внешности ритуально подражают посредством костюмов из коры — или (согласно  $M_{310}$ ) не против демонов, действительно плененных в зажавшем их запястьях наподобие колодки стволе дерева, но против демонов, из-за злоупотребления древесной корой вообще вышедших из-под контроля: это не симулякры заклинаемых людьми демонов, но люди, превратившиеся в настоящих демонов.

\* \* \*

Таким образом, у нас есть довольно прочная основа для расширения сравнения и его распространения за пределы центральной зоны трех мифов  $M_5$ ,  $M_{304}$ ,  $M_{310}$ , для попытки интеграции некоторых, на первый взгляд занимающих маргинальное положение аспектов того или иного мифа. Рассмотрим начальный эпизод с плаксивым ребенком из  $M_{310}$ , ведь этот маленький персонаж — наш старый знакомый; так как на других примерах мы существенно продвинулись в его интерпретации, быть может, нам легче простят наш каприз — совершить краткий экскурс в древнюю мифологию, где отчетливее различим образ плаксы, играющий первостепенную роль. Мы не стремимся к оправданию этого приема; мы признаем, что он противоречит применению структуралистского метода в чистом виде. В этом весьма специфичном случае мы не ссылаемся даже на наше глубокое убеждение в том, что японская и американская мифологии, каждая по-своему, используют старую палеолитическую основу, бывшую некогда общим достоянием азиатских групп, призванных впоследствии сыграть свою роль в заселении Дальнего Востока и Нового Света. Не рассматривая подобные гипотезы, неразрешимые при современном состоянии науки, ограничимся обращением к смягчающим обстоятельствам: мы редко позволяем себе такого рода отклонения, и если случается прибегнуть к ним, то скорее как к уловке: ведь то, что кажется отклонением, на самом деле играет роль кратчайшего пути выявления некоторого положения, к которому можно было прийти и другим путем — более длительным и трудным, требующим от читателя дополнительных усилий.

*М<sub>31г</sub>. Япония: плаксивый «младенец».*

После смерти своей супруги и сестры Идзанами бог Идзанаки делит мир между тремя своими детьми. Он отдал небо дочери Аматаэрасу-солнцу, родившейся из его левого глаза. Он отдал океан сыну Цуки-йоми-луне, родившемуся из его правого глаза. А землю он отдал второму сыну, Сусаноо, родившемуся из его сопли.

В ту пору Сусаноо был уже в зрелом возрасте, носил бороду длиной в восемь пядей. Но он пренебрегал своими обязанностями хозяина земли и то и дело стонал, плакал — бесился от злости. Он объяснил обеспокоенному отцу, что плачет потому, что хочет воссоединиться с матерью в другом мире. Тогда Идзанаки возненавидел сына и прогнал его.

Ведь он сам пытался увидеть умершую и знал, что она — лишь распухший гноящийся труп, где гнездятся восемь громовых богов: на голове, груди, животе, спине, ягодицах, руках, ногах и на вульве.

Перед изгнанием в другой мир Сусаноо добился от отца разрешения подняться на небо, чтобы попрощаться с сестрой Аматаэрасу, но там он сразу запачкал рисовые поля, и возмущенная Аматаэрасу решила укрыться в пещере и лишить мир своего света. В наказание за злые поступки ее брат был окончательно изгнан в другой мир, куда и добрался совершенно истерзанным (*Aston*, vol. I. P.14-59).

Интересно сравнить этот весьма кратко изложенный фрагмент длинного мифа с некоторыми южноамериканскими рассказами\*:

*М<sub>86а</sub>. Амазония: плаксивый младенец.*

Черный ягуар Юверуна женился на женщине, только и мечтавшей соблазнить деверьев. Они в раздражении убили ее, и так как она была беременна, разрезали живот трупа; оттуда вышел маленький мальчик и прыгнул в воду.

Пойманный не без труда, ребенок постоянно плакал и орал «как новорожденный младенец». Чтобы развлечь его, создали всех животных, но лишь совке удалось успокоить его рассказом о тайне его рождения. С тех пор ребенок только и думал о том, как бы отомстить за мать. Одного за другим перебил он всех ягуаров, а потом поднялся в воздух и превратился в радугу. С тех пор продолжительность человеческой жизни уменьшилась, так как спящие люди не слышат его призывов (*Tastevin* 3. P.188-190; ср. СП, с.156-158).

У Чимано и Мосетене есть почти тождественный миф (М<sub>312</sub>): брошенный матерью ребенок постоянно плакал; его слезы превратились в дождь, который ему удалось прекратить, когда сам он превратился в радугу (*Nordenskiöld* 3. P.146). Но и в Нихонги окончательное изгнание

---

\* А также с североамериканскими, например, со следующим отрывком из мифа Дене-заячьи шкуры, который появится в следующем томе: «От союза с сестрой Куньян (у демиурга) родился сын — хмурый, вечно плачущий младенец» (*Petitot*. P.145).



Сусаноо в другой мир сопровождается ливнями. Бог просит убежища, в котором ему отказывают; чтобы укрыться, он изобретает широкополую шляпу и непромокаемое пальто из зеленой соломы. С тех пор нельзя входить в дом столь нелепо вырядившегося человека. Прежде чем уйти в свое последнее обиталище, Сусаноо убивает змею-убийцу (*Aston, l.c.*). В Южной Америке радуга является змеей-убийцей.

*М<sub>313</sub> Кашинауа: плаксивый младенец.*

«Однажды беременная женщина пошла на рыбалку. Тем временем началась гроза, и плод исчез. Через несколько месяцев появился уже подросток: это был ужасный плакса, никому не дававший спокойно жить и спать. Его бросили в реку. При соприкосновении с ним она мгновенно высохла. Что же до него, то он исчез, поднялся на небо» (*Tastevin 4. P.22*).

Основываясь на аналогичном мифе Пеба, Тастевен полагает, что речь здесь могла бы идти о происхождении солнца. Как мы помним, в мифе Мачигенга (*М<sub>299</sub>*) различаются три солнца: наше солнце, солнце нижнего мира и солнце ночного неба. По своему происхождению последнее было жгучим ребенком, погубившим производившую его на свет мать; его отцу луне пришлось убрать его с земли, чтобы он не поджег ее. Что же до второго солнца, оно, подобно Сусаноо, отправилось к мертвой матери в нижний мир, где стало хозяином вредоносных дождей. Труп матери Сусаноо отвратителен; труп матери хтонического солнца, напротив, столь аппетитен, что составляет меню первой каннибальской трапезы.

Все эти мифы, как японские, так и американские, удивительно привержены одной и той же схеме: плаксивый ребенок — это брошенный матерью или оставшийся после ее смерти младенец, что свидетельствует лишь о более раннем сроке расставания; или же он считает себя несправедливо покинутым, хотя уже достиг того возраста, когда нормальный ребенок больше не требует постоянного внимания родителей. Такое непомерное стремление к семейному объединению, находящемуся в мифах в горизонтальной плоскости (когда оно происходит из материнского отсутствия), везде приводит к вертикальному разъединению космического типа: плаксивый ребенок поднимается на небо, где порождает *гнилой* мир (дождь, грязь, болезнетворная радуга, короткая жизнь); или же, в симметричных вариантах, — чтобы не породить мира *горелого*. Такова по крайней мере схема американских мифов, раздвоившаяся и претерпевшая инверсию в японском мифе, где плаксивый бог в конечном счете уходит, так как его второе отъединение выглядит как паломничество. Несмотря на это различие, нетрудно узнать в персонаже плаксивого ребенка персонаж асоциального героя (в том смысле, что он противится социализации), тесно связанного с природой и миром женщин: того самого, который в референтном мифе совершает инцест, чтобы вернуться в материнское лоно, а в *М<sub>3</sub>* остается взаперти в семейной хижине по достижении того возраста, когда переходят в мужской дом. В результате совершенно

иных умозаключений мы пришли к выводу, что  $M_5$  — миф о происхождении болезней — имплицитно соотносится с происхождением радуги — причины болезней (СП, с.233-237). Дополнительным подтверждением этого и является данное заключение — благодаря обнаруженной равнозначности юноши-затворника и плаксивого ребенка, являющихся в мифах причиной одного и того же метеорического феномена.

Прежде чем выявить последствия такого сопоставления, остановимся ненадолго на одном эпизоде  $M_{109}$ , в котором летучая мышь подтирает зад ягуару — как мы помним, любителю плаксивых младенцев, удушающему их кишечными газами. Трудно выявить мифологическую позицию летучих мышей ввиду почти полного отсутствия сведений об этом виде. Так, в тропической Америке насчитывается девять семейств и сотня видов рукокрылых, различающихся размерами, внешним видом и режимом питания: некоторые из них насекомоядные, другие — плоядные, третьи, наконец (*Desmodus* sp.), — кровососущие.

Итак, можно задаться вопросом о причине проиллюстрированного мифом Такана ( $M_{195}$ ) превращения одной из двух дочерей «мелера» (в  $M_{197}$  они — разноцветные женщины-ара) в летучую мышь: то ли этот вид иногда питается нектаром, то ли живет в дуплах вместо пчел, то ли по совсем другим причинам. Отметим в подтверждение этого сродства, что в мифе Уитото ( $M_{314}$ ), где ненадолго появляется мать девушки, обожавшей мед, мед заменяется летучими мышами-каннибалами (*Preuss* 1. P.230-270). Но в целом в мифах эти животные по большей части ассоциируются с кровью и телесными отверстиями. Летучие мыши впервые рассмешили индейца, так как они не владеют членораздельной речью и их единственный способ общения с людьми — шекотка (Кайапо-Горотире,  $M_{40}$ ). Летучие мыши появляются из брюшной полости людоеда, пожиравшего молодых людей (Шеренте,  $M_{315a}$ ; *Nim.* 7. P.186-187). Вампиры *Desmodus rotundus* возникают из крови убитой индейцами семьи демона Аецаса, обезглавливавшего их, усекавшего головы (Агуаруна,  $M_{315b}$ ; *Guallart*. P.71-73). Демон-летучая мышь, женатый на земной женщине, взбешенный тем, что она не дала ему пить, обезглавливает индейцев и запикивает головы в дупло — свое жилище (Матако,  $M_{316}$ ; *Métraux* 3. P.48).

Когги из Сьерра-Невада-де-Санта-Марта в Колумбии усматривают более явную ассоциацию между летучей мышью и менструальной кровью: «Тебя укусила летучая мышь?» — спрашивают женщины, чтобы узнать, пришла ли к одной из них менструация. Молодые люди говорят о достигшей половой зрелости девушке, что она уже стала женщиной, так как ее укусила летучая мышь. Жрец устанавливает на крыше каждой хижины маленький нитяной крест, изображающий одновременно летучую мышь и женский половой орган (*Reichel-Dolmatoff*, vol.1. P.270). Противоположная половая символика сохраняется у Ацтеков — летучая мышь происходит у них от спермы носухи\*.

---

\* В Австралии существует поверье, что летучая мышь рождается из обрезанной во время инициации крайней плоти и что это животное связано со смертью (*Elkin*. P.173, 305).

Чем все это нам интересно? *Летучая мышь, отвечающая обычно за телесное отверстие и кровотечение, несет в  $M_{310}$  ответственность за телесный запор и удержание экскрементов.* Это тройное превращение обретает свой подлинный смысл, когда замечаешь, что оно относится к ягуару, особенно ягуару-похитителю плаксивых детей. Ведь нам уже знаком этот людоед: в первый раз он появился в мифе Варрау ( $M_{273}$ ), где в обличи бабушки (матери в  $M_{310}$ , еще одном превращении бабушки-ягуара из  $M_{304}$ ) ягуар похищает плаксивого ребенка, а когда девочка вырастает, питается ее менструальной кровью (вместо того, чтобы пукать самому, убивая детей и питаясь ими). Следовательно, по отношению к земной женщине ягуар из  $M_{273}$  ведет себя как летучая мышь, тогда как в  $M_{310}$  летучая мышь ведет себя по отношению к ягуару сходно и противоположно тому, как вел бы себя ягуар, если бы он был человеческим существом.

Итак,  $M_{273}$  принадлежит к той же группе преобразований, что и мифы о происхождении меда. Со своей стороны,  $M_{310}$  принадлежит к той же группе преобразований, что и мифы о происхождении табака. Следовательно, переходя от меда к табаку, проверяем уравнение:

a) (менструальная  
кровь)

(экскременты)

[ягуар : менструирующая девушка] ::

[летучая мышь :  
ягуар],

подтверждающее то, что независимо вытекало из сравнения  $M_{273}$  и  $M_{24}$  (миф о происхождении табака, где женщина-ягуар травит мужа менструальной кровью):

b) (происхождение  
меда)

(происхождение  
табака)

[менструальная кровь : пища] ::

[менструальная кровь :  
экскремент].

Иначе говоря, если мед соединяет крайние члены, то табак разъединяет промежуточные члены путем консолидации соседних.

Завершив интермедию с летучей мышью, мы можем вернуться к слезливому ребенку.

Оба мифа Тукуна  $M_{704}$ ,  $M_{310}$  объединены темами каннибализма и нечистот. Либо бабушка-ягуар в  $M_{304}$  выдает печень мертвого сына — внутренности конгруэнтны крови, в частности менструальной — за древесный гриб, также являющийся антипищей (СП, с.162, 170, 171); либо в  $M_{310}$  узурпирующий роль матери ягуар принуждает ребенка вдыхать выпущенные из его грязного зада газы. Но независимо от того, питаются ли ягуары Варрау и Тукуна человеческим мясом или менструальной кровью или же, наоборот, дают в пищу гниль, они принадлежат к большому семейству животных — любителей детского плача, включающему также лису и лягушку: последняя охоча также до

свежего мяса в метафорическом смысле, так как кроме плаксивого младенца она вожделеет и к подростку, превращая его в своего любовника.

Это возвращает нас к уже доказанному другим способом (с.262) соответствию между криками — то есть шумом — и нечистотами: эти термины взаимобратимы в соответствии с избранным в мифе акустическим, пищевым или половым кодом их выражения. Итак, поставленная мотивом плаксивого ребенка проблема сводится к вопросу о том, почему в данном мифе отдается предпочтение кодированию мифемы — персонажа юноши-затворника — в акустических терминах, тогда как в других мифах он закодирован посредством реального ( $M_1$ ) или символического ( $M_2$ ) инцеста.

Эта проблема не находит решения в  $M_{234}$ ,  $M_{245}$ ,  $M_{273}$ . Но в занимающем нас случае намечается возможность ответа. Действительно, в обоих мифах Тукуна, относящихся к ягуару-каннибалу, главную роль играют музыкальные инструменты — воображаемые в первом, реальные во втором мифе; но по семантической функции и органологическому типу они образуют пару оппозиций. Инструмент, сопоставленный нами с /parabára/ у Бороро, — всего лишь полый от природы ствол дерева, частично расщепленный в длину; он начинает вибрировать при боковом ударе о землю и бросании оземь. Возникший шум изгоняет из человеческого общества человеческое существо, превращающееся в демона. Инструмент из  $M_{310}$  — ритмический жезл, которым манипулирует плененный ягуар, — представляет собой полый от природы бамбуковый шест (бамбук — злаковое растение; южноамериканские индейцы, как и ботаники, не относят его к классу деревьев), резонирующий при вертикальном ударе о землю, — его не бросают. Применение этого инструмента приводит ягуара к результату, симметричному эффекту трещотки. Ритмический жезл объединяет превратившееся в человека демоническое существо с другими демонами: он притягивает демонов к людям, а не отталкивает людей от демонов.

Это не все. Сам ритмический жезл одновременно коррелятивен и противоположен другому музыкальному инструменту, незаметно сопровождающему нас с начала этой книги, появляющемуся на заднем плане мифов о происхождении меда. Мы имеем в виду барабан, также сделанный из полого ствола, выполняющего в мифах многообразные функции — дупла с пчелиным роем; полого ствола, служащего корытом для приготовления медового напитка; деревянного барабана (превращенного корыта, согласно  $M_{214}$ ); убежища для жертв ягуара-каннибала и ловушки для того же ягуара либо для девушки, обожавшей мед... Деревянный барабан и ритмический жезл — полые цилиндры: короткий и толстый либо длинный и узкий. Первый пассивно претерпевает удары палочкой или колотушкой, второй оживает в руках исполнителя, усугубляя и продлевая его жест вплоть до вызывающего резонанс удара оземь. Итак, если трещотка противоположна и ритмическому жезлу, и барабану — ведь они полые внутри по всей

длине, а она расщеплена извне, наискосок, лишь частично, — то барабан и ритмический жезл противоположны друг другу как соответственно более широкий или узкий, более короткий или длинный, пассивный или активный.

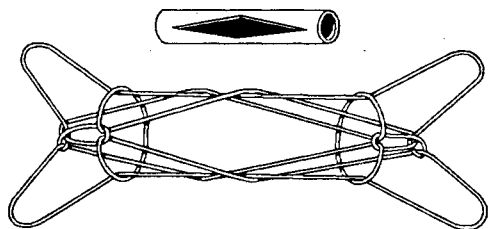


Рис.17. Мед, или дупло.  
Зарисовка игры в веревочку у индейцев Варрау.  
(По: Roth 2. P.525, fig.288.)

Из мифа Варрау косвенно следует основной характер оппозиции барабана и трещотки в этой треугольной системе. Ограничимся рассмотрением одного из эпизодов этого мифа.

*М<sub>317</sub> Варрау: приключение Коророманна.*

Однажды индеец по имени Коророманна убил обезьяну гуариба. На обратном пути в деревню он заблудился. Ему пришлось провести ночь в случайном укрытии. Вскоре обнаружилось, что стоянка выбрана неудачно — посреди дороги, на которой встречаются демоны. Такие дороги узнаешь по тому шуму, который поднимают по ночам сидящие на придорожных деревьях демоны; они стучат по сухо потрескивающим ветвям и стволам.

Коророманна очень огорчился, тем более что обезьяний труп стал распухать под воздействием скопившихся внутри газов. Опасаясь, что демоны украдут дичь, Коророманна вооружился палкой и решил, несмотря на запах, не отходить от трупа. Наконец он заснул, но был разбужен шумом стучащих по деревьям демонов. Тогда ему вздумалось поиздеваться над ними, и он стал отвечать на каждый удар стуком палки по обезьяньему животу. Раздавался звук, похожий на барабанный бой: бум, бум. [Варрау используют кожу обезьян гуариба для обтяжки кожаных барабанов.]

Поначалу заинтригованные этими звуками, чья сила перекрывала поднятый ими шум, демоны в конце концов обнаружили Коророманна, хохтавшего над тем, что мертвый зверь так громко пугает. Предводитель демонов пригорюнился из-за неспособности произвести столь потрясающий звук. Но в отличие от смертных, у демонов вместо ануса — красная точка; то есть они заткнуты снизу. Неважно: Коророманна соглашается проткнуть демону зад. И он вонзает деревянный лук с такой силой, что, проткнув тело насквозь, лук выходит через голову жертвы. Демон проклинает Коророманна за то, что тот убил его, и клянется, что будет отомщен другими демонами. И тут он исчезает (Roth 1. P.126-127).

Этот эпизод из очень длинного мифа подтверждает существование оппозиции между барабаном, человеческим инструментом (даже имеющим здесь органическую природу) и «демоническим» звуком палок, которыми стучат о землю или друг о друга\*. Следовательно, ритмический жезл расположен между ними: это ритуальный инструмент, созывающий демонов, в отличие от одеяний из коры, противопоставленных в  $M_{304}$  трешотке типа /parabára/.

Здесь мы откроем скобку, чтобы поговорить о ритмическом жезле.

Южные Гуарани усматривают основную оппозицию между командирским жезлом, символом власти, мужским атрибутом, вырезанным из сердцевины дерева *Holocalyx balansae*, и бамбуковым ритмическим жезлом, женским атрибутом (*Cadogan* 3. P.95-96). Мужским музыкальным инструментом является в этом случае погремушка. Эта неоднократно засвидетельствованная в литературе оппозиция убедительно представлена на одной из иллюстраций книги Шадена (*Schaden* 4, *Aspectos fundamentais da cultura guarani* — Pl. XIV 1 éd.), где изображены пять выстроившихся в ряд индейцев Кайова — среди них маленький мальчик, держащий в одной руке крест, в другой — погремушку; за ним следуют четыре женщины, стучащие по земле обломками бамбука\*\*. Представляется, что как для Апапокува, так и для живущих к северу от них Гуарайю применение ритмического жезла имеет особую функцию — облегчить восхождение на небо героя-цивилизатора или всего племени (*Métraux* 9. P.216). Таким образом, у южных Гуарани предположительно существовала тройная система инструментов, лишь два из которых — музыкальные, к тому же наделенные дополнительными функциями: командирский жезл, собирающий людей (такова и общественная функция деревянного барабана к северу от Амазонки); погремушка, побуждающая богов спуститься к людям; ритмический жезл, поднимающий людей к богам. Мы уже обсудили гипотезу Шадена, согласно которой деревянный крест, возможно, изображает у Гуарани две палки — в свое время они существовали раздельно, ими стучали друг о друга. Наконец, проводимое Гуарани противопоставление полной палки, знака мужского командования, и полой трубки, женского литургического инструмента, напоминает используемую амазонскими племенами в социологических целях оппозицию (с.296) между твердыми каменными цилиндрами-серьгами, просверленными продольно (пустые) либо поперечно (полные).

---

\* Описанный в мифе Варрау шум, поднятый демонами, напоминает шум, приписываемый хорошими наблюдателями ягуару: «Весьма характерен повторяющийся сухой треск, которым ягуар выдает свое присутствие, нервно держа ушами и производя, таким образом, нечто вроде приглушенного пощелкивания кастаньет» (*Ihering*, art. «опса»). Согласно сказке из района Риу-Бранку, ягуар ночью шумит, так как ходит обутым, тогда как тапир ходит босиком, бесшумно (*Rodrigues* 1. P.155-156).

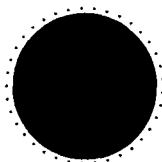
\*\* Боливийские Такана называют бамбуковую стрелу (полу) «женской», а «мужской» — стрелу из пальмового дерева (полную) (*Hissink-Hahn*. P.338).

Таким образом, мы наблюдаем развитие диалектики полого и полного, где каждый член иллюстрируется несколькими модальностями. Чтобы прояснить способ осуществления такой диалектики в мифах, мы ограничились указаниями на некоторые темы и направления, по которым могло бы пойти исследование. Но мифы эти идут гораздо дальше заключительного противопоставления музыкальных инструментов, сводимых к полой трубке или расщепленной палке. Вводимый в конце каждого мифа инструмент поддерживает изначальную связь с «древесной формой», определенной в мифе на другой стадии повествования.

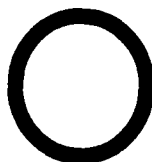
Действительно, в  $M_{304}$  и  $M_{310}$  одно или много деревьев претерпевают совершенно разные операции. В  $M_{304}$  с деревьев (но поначалу — с одного дерева) сдирают кору; в  $M_{310}$  дерево дырявят. Таким образом, продольно ободранному противопоставит поперечно продырявленное дерево. Дополняя эту оппозицию уже упомянутым противопоставлением фигурирующих в обоих мифах музыкальных инструментов, также «сделанных из стволов», получим четырехчленную систему:

	$M_{304}$ :	$M_{310}$ :
<i>деревья:</i>	ободранный ствол	продырявленный ствол
<i>ударные инструменты:</i>	расщепленный ствол	полый ствол

Очевидно, что связи эти образуют хиазм. Продырявленный и расщепленный стволы соответствуют друг другу в том смысле, что в обоих есть перпендикулярное оси ствола отверстие — либо посередине, либо на конце; внутреннее или внешнее. Симметричная связь между ободранным и полым стволами проще, она сводима к инверсии внешнего и внутреннего: дерево с ободранной корой остается полным изнутри цилиндром, на внешней стороне которого уже ничего нет, тогда как бамбук состоит из полной внешней оболочки, внутри которой — пустота, то есть ничто:



ствол с ободранной корой



бамбук

Двойная оппозиция: *внешняя пустота/внутренняя полнота* и *внутренняя пустота/внешняя полнота* как постоянное свойство группы на самом деле проистекает из способа инверсии в  $M_{310}$  «подлинной» приемы масок из коры, описанной в третьем мифе Тукуна:

*М<sub>318</sub> Тукуна: происхождение масок из коры.*

Некогда демоны жили в пещере. Ради развлечения они напали ночью на деревню, украли запасы копченого мяса, перебили всех обитателей и притащили трупы в пещеру, чтобы съесть их.

Тем временем в деревню прибыла группа гостей. Удивившись, что она опустела, гости пошли по следам мрачного шествия, приведшим их к входу в пещеру. Демоны попытались напасть на докучливых гостей, но безуспешно. Индейцы не стали упорствовать и вернулись домой.

В лесу разбила лагерь другая группа путешественников. Среди них была беременная женщина; она родила. Ее спутники решили стоять бивуаком и ждать, пока она оправится и сможет тронуться в путь. Но не хватало дичи. Все легли спать на пустой желудок. Посреди ночи послышался характерный хруст грызуна. Это был огромный пака (*Coelogenys paca*); его окружили и убили.

Мясо ели все, кроме роженицы и ее мужа. На следующий день мужчины пошли на охоту, оставив в лагере женщину с младенцем. Тут женщина увидела приближавшегося демона. Он сказал, что убитый прошлой ночью пака — его сын, и демоны отомстят за него. Не евшие его должны будут ради спасения жизни залезть на дерево определенной породы, обрывая за собой кору.

Когда охотники вернулись, ее рассказу никто не поверил; над ней даже посмеялись. Когда же она, заслышав зов трубы и завывания демонов, решила предупредить своих спутников, они спали так крепко, что не удалось разбудить их даже ожогами смоляного факела. Она укусила мужа; тот наконец поднялся и сомнамбулически побрел за ней. Придерживая ребенка, они влезли на заранее намеченное женщиной дерево, обрывая за собой кору. Когда наступило утро, они спустились из укрытия и вернулись в лагерь. Там уже никого не было: демоны перебили спящих. Супруги возвратились в деревню и рассказали о случившемся.

По совету старого колдуна индейцы посадили много перца. Когда перец созрел, они собрали урожай и отнесли его к пещере демонов; они загородили вход стволами *paxiuba barriguda* (пальма с бугристым стволом — *Iriartea ventricosa*), оставив лишь один проход, где разожгли большой костер. Они набросали в костер очень много перца, чтобы дым проник в пещеру.

Вскре послышался ужасный шум. Индейцы выпустили демонов, не участвовавших в каннибальском пире. Но все евшие человечину погибли в пещере; их можно узнать по бороздящей их маску красной полосе. Когда шум стих, когда от рук нескольких выживших демонов погиб посланный на разведку раб Ягуа, Тукуна проникли в пещеру и старательно запомнили отличительные черты разных видов демонов; и сегодня одеяния из коры воспроизводят эти черты (*Nim. 13. P.80-81*).

Не проводя здесь подробного анализа данного мифа, что отвлекло бы нас от темы, ограничимся привлечением внимания к эпизоду с ободранной корой. Молодой матери (≠ старая бабушка из М<sub>304</sub>), соблюдающей, как и ее муж, пищевые запреты, наложенные на обоих рождением ребенка (*Nim. 13. P.69*) (≠ старые супруги, предающиеся



каннибализму в  $M_{304}$ ), удалось убежать от демонов-каннибалов ( $\neq$  превратиться в демонов-каннибалов,  $M_{304}$ ), обдирая дерево по мере вскарабкивания, *то есть снизу вверх*; тогда как превратившиеся в демонов люди из  $M_{304}$  достигали подобного результата, обдирая дерево *сверху вниз*. Основная оппозиция на с.329 остается неизменной. Обратная симметрия  $M_{304}$ ,  $M_{318}$  (демоны, взбешенные или усмирённые ношением одеяний из коры) проистекает из явно введенной ради этого дополнительной оппозиции, связанной с направлением сдираания коры — сверху вниз или снизу вверх.

Так как речь идет о реальной технике, можно понять, как индейцы обдирали кору со стволов. По свидетельству наблюдавшего и описывавшего Тукуна Нимуендау, — ни в том, ни в другом направлении. Они срубают дерево, отрубают кусок определенной длины и стучат по коре, отделяя ее от древесины. После чего сдирают кору, выворачивая ее наизнанку, как перчатку; чаще же расщепляют ее в длину, чтобы получился прямоугольный кусок — обрабатывать его легче, чем свернувшуюся в трубку кору (*Nim. 13. P.81*)\*. Тожественной представляется техника гайанских Араваков (*Roth 2. P.437-438*), явившихся, возможно, ее изобретателями (*Goldman. P.223*). Таким образом, положение этих мифов по отношению к технико-экономической надстройке противоположно. Первый не «истиннее» второго; но ввиду их взаимодополнительной причастности к ритуалу, подвергающему зрителей (и самих служителей культа) — если принять его всерьез — несомненной опасности (ведь что произошло бы, если бы персонифицированные танцорами в масках демоны снова стали злобствовать?), пришлось изобрести воображаемую технику; но в отличие от реальной она допускает противоположные способы действий.

\* \* \*

Прибегая к реальным или воображаемым инструментам, соответствующим образом упорядоченные мифы как бы представляют нам обширную группу превращений, объединяющую различные способы *быть полым* древесным стволом или палкой: естественная или искусственная полость, продольное или поперечное отверстие, улей, корыто, барабан, ритмический жезл, трубка из коры, трещотка, колодка... Музыкальные инструменты занимают в этом ряду среднюю позицию между крайними формами, представляющими собой либо убежище, подобно улью, либо западню, подобно колодке. И не являются ли маски, музыкальные инструменты своего рода укрытиями либо ловушками, а порой и тем, и другим одновременно? Трещотка играет в  $M_{304}$  роль западни, расставленной демон-ягуару; оказавшийся в колодке демон-ягуар из  $M_{310}$  благодаря ритмическому жезлу добывается покровительства сородичей. Костюмы-маски из коры, чье происхождение

---

\* Тем не менее Нимуендау обращает внимание на технику обдираания коры сверху вниз, применяющуюся лишь к дереву /matamatá/ (*Eschweilera sp.*); в  $M_{304}$  она распространяется на /turi/ (*Couratari sp.*?). Ср. *Nim. 13. P.127, 147, №5*.

описывается в М<sub>318</sub>, служат укрытием для надевших их танцоров, позволяя им при этом обрести демоническую силу.

Итак, с самого начала этой книги нам постоянно встречались полые деревья, служащие убежищами или ловушками. Первая функция преобладает в мифах о происхождении табака, — ведь преследуемые ягуаром-каннибалом персонажи прячутся в дупле. Вторая функция превалирует в мифах о происхождении меда, где то лис, то девушка, обожавшая мед, то, наконец, лягушка — пленники, застрявшие в подобной полости. Но дупло станет для них западней лишь потому, что раньше служило убежищем пчелам. И наоборот, если полое дерево служило временным приютом жертвам ягуара в мифах о происхождении табака, оно превратится в ловушку, где погибнет пытающийся выбраться из нее хищник.

Итак, уточним: мотив полого дерева синтезирует оба взаимодополнительных аспекта. Его неизменный характер проявляется еще отчетливее, когда замечаешь, что в мифах всегда используются деревья одного вида или разных видов, но имеющих при этом заметное сходство.

Все рассмотренные нами мифы Чако отсылают к дереву /yuchan/, в чьем стволе прячутся дети или сородичи женщины, превратившейся в ягуара; из него делают первое корыто для приготовления медового напитка, оно становится первым барабаном; демон-летучая мышь забирается в него отрезанные головы своих жертв; лис, обожавший мед, становится его пленником, на нем ему выпускают кишки и т.д. По-испански дерево /yuchan/ — «palo bogracho»; по-португальски (в Бразилии) — «barriguda», «пузатое дерево». Это шелковичное (*Chorisia insignis* и соседние виды) отличается в трех отношениях: вздутым стволом, делающим его похожим на бутылку; усеивающими его длинными жесткими колючками; извлекаемым из его цветов белым шелковистым пухом.

Труднее идентифицировать дерево, играющее роль ловушки для девушки, обожавшей мед. Оно точно известно нам лишь в том крайнем случае, когда героиню воплощает лягушка-древесница кунауару: действительно, земноводное живет в дупле *Bodelschwingia macriophylla* Klotzsch (*Roth 1*. P.125); это не шелковичное, подобно *Ceiba* и *Chorisia*, а, если мы не ошибаемся, липовое. В Южной Америке это семейство включает деревья с легкой древесиной, часто полым, как у шелковичного, стволом; Бороро используют один из его видов (*Apeiba cymbalaria*) для изготовления женских набедренных повязок из мятой коры (*Colb. 3*. P.60). Итак, представляется, что туземная этноботаника образует большое семейство из деревьев, отличающихся легкой древесиной, частым превращением в полые цилиндры — либо естественным, изнутри, либо искусственным, извне: благодаря человеческой ловкости, освобождающей, если можно так выразиться, трубку из коры от ствола\*.

---

\* Г-жа Клодин Берт, специалист в области этноботаники, любезно указала нам на то, что многие современные ботаники относят шелковичные к тому же семейству, что и липовые, или тесно сближают их.

Шелковичные тем более должны привлечь внимание в этом большом семействе, что они находятся на переднем плане в гайанских мифах, относящихся к той же группе, что и все изученные нами до сих пор мифы.

*М<sub>319</sub> Карибы: непослушные девушки.*

Две девушки отказываются идти с родителями на питейный праздник. Оставшись в семейной хижине одни, они принимают демона, живущего в полом стволе соседнего дерева. Это дерево — /сеiba/. Демон поражает стрелой попугая и просит девушек приготовить его, что они охотно делают.

После обеда демон вешает гамак и предлагает младшей сестре присоединиться к нему. Так как ей не хочется, она посылает вместо себя старшую. Ночью она слышит странный шум и рычание, принимая их поначалу за свидетельства любви. Но шум усиливается. Девушка зажигает огонь и идет посмотреть, что происходит. Из гамака струится кровь, в нем лежит продырявленная любовником мертвая сестра. Догадавшись, кто он на самом деле, она прячется, чтобы избежать той же участи, под кучей покрытых плесенью маисовых початков, гниющих в углу. Из пушей предосторожности она грозит Духу гниения, что если он выдаст ее, то никогда больше не получит маиса. Дух был действительно так занят поеданием маиса, что не ответил на вопрос демона. Не в силах обнаружить, где прячется девушка, застигнутый наступившим утром демон вынужден вернуться в свое обиталище.

Лишь в полдень девушка решилась покинуть убежище. Она бросилась навстречу возвращавшейся с праздника семье. Узнав о случившемся, родители наполнили двадцать корзин перцем, разбросали его вокруг дерева и подожгли. Задохнувшись от дыма, демоны один за другим вылезли из дерева в облики обезьян гуариба. Наконец появился убийца. Индейцы прикончили его. С тех пор оставшаяся в живых девушка стала слушаться родителей (*Roth I. P.231*).

В основе этого мифа легко различима основа гайанских мифов о девушке, которая остается в лагере одна, тогда как ее семья отправляется на охоту или в гости к соседям (М<sub>235, 237</sub>). Но вместо целомудренного, почитающего менструальную кровь духа-кормильца здешний посетитель — либидозный, кровавый демон-убийца. В мифах этой группы с героем мужского пола плесень играет пагубную роль, отводя охотника от дичи.

В настоящем мифе, чей протагонист — женщина (по отношению к демону она сама является дичью), плесень, становясь защитной, покрывает тело жертвы, а не преследователя. Героиня М<sub>235</sub> предпочитает затворничество, так как у нее менструация, то есть источник гнили. Таким образом, она соблюдает приличия в отличие от двух героинь М<sub>319</sub>, без законной причины отказывающихся сопровождать родителей, движимых лишь духом неповиновения. Итак, вместо того чтобы рассказать историю воспитанной девушки, вознагражденной медом, в М<sub>319</sub> рассказывается история невоспитанной девушки, ото-

мстить за которую придется едким перечным дымом\*. Итак, мы указали на крайние члены этой группы, отличающиеся радикальной инверсией всех мотивов. В ней найдется место и другому мифу, занимающему на сей раз среднюю позицию:

*М<sub>320</sub> Карибы: происхождение табака.*

Мужчина увидел индейца с лапами агути, прячущегося в дереве /сеiba/. Это был Дух леса. Вокруг дерева разбрасали хворост, перец, соль и подожгли их. Дух явился мужчине во сне и велел через три месяца пойти на место его гибели. Из пепла прорастет растение. Из его вымоченных больших листьев будут готовить напиток, вводящий в транс. Во время первого транса мужчина узнал все секреты знахарства (Goeje. P.144).

В мифе из того же источника (М<sub>321</sub>; Goeje. P.114) предполагается, что мужчина, которого посетил дух, не захотел участвовать в раскладывании костра. В награду за сострадание он получает табак. Но независимо от того, следует ли поместить спасенного Духа между помогающим Духом М<sub>235</sub> и враждебным Духом М<sub>319</sub>, очевидно, что миф Карибов о происхождении табака замыкает цикл, так как попавший в ловушку в полом стволе /сеiba/ мужской персонаж с лапами агути (грызуна-вегетарианца, совершенно безопасной дичи), из чьего пепла рождается питьевой табак, непосредственно отсылает к женскому персонажу М<sub>24</sub>, чья голова прежде тела принимает обличье ягуара — опасного плотоядного животного, напрасно пытавшегося убить укравшиеся в полом стволе шелковичного дерева жертвы: из его пепла возникает курительный табак. Но круг замыкается ценой некоторых превращений, которые следует рассмотреть.

Роль неизменного члена везде играет дерево; такая завроженность мифологического сознания от Гаити до Чако деревьями из семейства шелковичных связана не только с некоторыми заслуживающими внимания характерными чертами — вздутый ствол, легкая древесина, часто — внутренняя полость. Карибы не рубят /сеiba/ (Goeje. P.55), потому что не только у них, но и от Мексики до Чако это дерево имеет сверхъестественный дубликат: мировое дерево, в чьем полом стволе содержится первовода и рыба, или райское дерево... Следуя нашему методу, мы не будем обращаться к проблемам мифологической этимологии, что, впрочем, в данном частном случае заставило бы нас распространить исследование на мифы Центральной Америки. Так как дерево /сеiba/ и соседние виды являются неизменными членами нашей группы, для определения их значения достаточно сопоставить те контекстуальные системы, где они должны фигурировать.

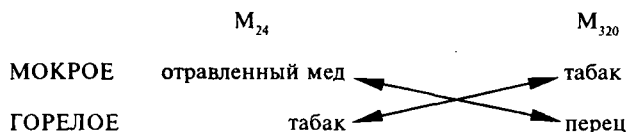
В мифах Чако о происхождении табака полый ствол шелковичного дерева служит убежищем; он служит ловушкой в гайанских мифах о

---

\* Согласно Тукуна, Дух дерева /сеiba/ ранит менструирующих женщин стрелами; купания в подперченной воде — лучшее противоядие от заражений, связанных с менструальной кровью (Nim. 13. P.92, 101).

происхождении табака. Но в гайанских мифах, чья героиня — девушка, обожающая мед (непосредственно или опосредованно), полому дереву предназначается смешанная роль то убежища, то ловушки, а порой — и того и другого в рамках одного и того же мифа (ср., например,  $M_{241}$ ). С другой стороны, возникает второстепенная оппозиция между медом, находящимся внутри дерева, и окутывающим его перечным дымом.

Опираясь на первый ряд, можно выстроить второй. В  $M_{24}$  мед, ставший едким из-за добавления в него змеенышей, состоит в том же соотношении с курительным табаком, что и едкий перечный дым — с табачным «медом»\* в  $M_{320}$ .



Круг замыкается, и переход табака из категории горелого в категорию мокрого образует хиазм. Из этого вытекают два следствия. Во-первых, чувствуется двойственность мифологии табака, связанная с курительным или питьевым табаком, профанным или сакральным характером его употребления. В связи с мифологией меда мы уже наблюдали подобную двойственность, сопряженную с различием свежего или перебродившего меда. Во-вторых, мы снова констатируем изменение сообщения при неизменности основы:  $M_{320}$  воспроизводит  $M_{24}$ , но речь идет о другом табаке. Мифологическая дедукция всегда носит диалектический характер: она движется не по кругу, но по спирали. Никогда нельзя целиком и полностью оказаться в исходном пункте — это возможно лишь в некотором отношении. Точнее, двужишься вертикально исходному пункту. Можно двинуться вверх или вниз, но предполагаемое различие заключается в значительном отклонении завершающего мифа от исходного (в смысле соотнесения этих терминов с направлением). Наконец, в зависимости от избранной точки зрения, это отклонение происходит на уровне основы, кода или лексики.

Рассмотрим теперь животный ряд. Не будем возвращаться к уже выясненным отношениям корреляции и оппозиции крайних членов — лягушки и ягуара (с.210). Но что можно сказать о средней паре, составленной из обезьян гуариба  $M_{319}$  и агути  $M_{320}$ ? Последнее животное — грызун (*Dasyprocta agouti*), оказывающийся в гайанских мифах эгоистичным хозяином плодов перводерева (см. выше, с.226). Что же до обезьяны-ревуна гуариба (*Alouatta* sp.), она производит нечистоты — метафорически, из-за доказанной другими способами (с.262) причастности к шуму и разложению; и реально, так как ревуны — страдающее недержанием животное, роняющее экскременты прямо с деревьев, в отличие

\* Для его приготовления используется соль, отсюда упоминание о ней в  $M_{321}$ .

от способного к удержанию в течение нескольких дней ленивца, спускающегося для дефекации на землю — всегда в одно и то же место (Такана, М<sup>322-323</sup>; *Hissink-Hahn*. Р.39-40; ср. СП, с.299)\*. Вай-вай — Карибы, живущие на границе английской Гайаны и Бразилии, — изображают различных животных во время танцев на фестивале Шодевика. Переодетые ревунами танцоры залезают в сруб общей хижины и садятся на корточки, делая вид, что бросают банановую кожуру на головы зрителей (*Fock*. Р.181). Итак, можно принять противоположность агути (присваивающего пищу) и ревуна (освобождающегося от экскрементов).

Таким образом, отводимая ревуна в гайанских мифах роль демонической дичи почти не изменяется в важном мифе Каража (М<sub>177</sub>); до сих пор мы ограничивались лишь краткими ссылками на него. Обращение к нему тем более своевременное, что этот миф, чей герой принадлежит к семейству «проклятых охотников» М<sub>234</sub>-М<sub>240</sub> и относится тем самым к группе девушки, обожавшей мед, неожиданно вернет нас к проблеме трешотки.

### *М<sub>177a</sub>. Каража: волшебные стрелы.*

В лесу жили два больших ревуна, убивавших и пожиравших охотников. Два брата решили уничтожить их. По дороге им встретила женщина-жаба, пообещавшая научить, как победить чудовищ, но при условии, что они женятся на ней. Братья посмеялись над ней и пошли дальше. Вскоре они увидели обезьян, вооруженных, как и они, дротиками. Начался бой; дротик попал брату в глаза, и он умер.

В семейной хижине жил третий брат. Тело его было покрыто ранами и язвами. Только бабушка соглашалась ухаживать за ним. Однажды, охотясь на птиц, он потерял стрелу и решил найти ее. Она попала в змеиную нору. Появился хозяин норы; он расспросил юношу, узнал о его несчастье. Он подарил ему лечебную черную мазь, чью тайну следовало хранить.

Герой скоро поправился и решил отомстить за смерть братьев. Змей снабдил его волшебной стрелой и посоветовал не отталкивать женщину-жабу. Чтобы удовлетворить ее, достаточно симуляции совокупления между пальцами рук и ног бедного животного.

Герой так и сделал, получив взамен совет сначала дать выстрелить обезьянам, а когда придет его черед, целиться в глаза. Мертвые животные остались висеть на ветках, зацепившись за них хвостами. Пришлось послать ящерицу, чтобы отцепить их.

Затем герой пошел поблагодарить змея. Тот подарил ему волшебные стрелы, способные убивать и приносить любую дичь, и даже собирать лесные плоды, мед и многое другое. Стрел было столько же, сколько животных видов и продуктов; кроме того, в бутылочной тыкве было вещество для смазывания стрел, чтобы они не слишком резко возвращались к охотнику.

---

\* Противопоставлению ревуна и ленивца была посвящена одна из наших лекций в Коллеж де Франс. Ср.: *Annuaire*, 65 année, 1965-1966. Р.269-270.

Благодаря змеиным стрелам герой мог теперь заполучить любую, какую только пожелает, дичь и рыбу. Он женился, построил хижину, распахал плантацию. Но хотя он посоветовал жене никому не доверять стрелы, она поддалась на обман собственного брата. Тот поначалу удачно отстреливал диких свиней и рыбу, но забыл смазать стрелу, предназначенную для меда; возвращаясь к нему, она превратилась в чудовищную голову с бесчисленными зубастыми пастьми. Голова набросилась на индейцев и убила их.

Встревоженный криками герой прибежал с плантации; ему удалось прогнать чудовище. Половина деревни погибла. Узнав о драме, змей счел ее непоправимой. Он пригласил своего подопечного половить рыбу арапайму (*Arapaima gigas*) и велел обязательно предупредить, если его толкнет девушка. Так и произошло, но герой забыл о совете змея. Тогда последний превратился в рыбу арапайму; мужчина — тоже. Когда индейцы выудили их обоих, змею удалось выскользнуть через дыру в сети, а человека-рыбу вытащили на берег; один из рыбаков попытался прикончить его. Змей пришел на помощь. Он помог герою выпутаться из сети и вернул ему человеческий облик. Змей объяснил, что герой был наказан за умолчание о девичьем прикосновении (*Ehrenreich*. P.84-86).

Краузе (*Krause*. P.347-350) записал два варианта этого мифа (M<sub>177b,c</sub>). В них нет эпизода рыбалки на арапайму, а если и есть, то в почти неузнаваемом виде. Ограничимся же отсылкой читателя к интересному обсуждению этой темы у Дицши (*Dietschy* 2). Желающим полностью изучить этот миф укажем на аналогичный конец M<sub>78</sub>. Другие различия касаются состава семьи героя, оставленного родителями и выращенного дедушкой, кормящим его рыбьими очистками и костями. В M<sub>177a</sub> он женится на своей тетке. В обоих вариантах победа над обезьянами сопровождается и другой победой — над хищными птицами; герой вызывает их, колотя по воде: ту, ту... (ср. M<sub>226-227</sub>). Этот общий для мифов восточных Же элемент подсказывает, что в обоих случаях мы имеем дело с основным мифом об инициации юношей, являющейся у Каража многоэтапной (*Lipkind* 2. P.187).

Этот миф интересен многочисленными отсылками к Же и гайанским племенам (M<sub>237-239</sub>, M<sub>241-258</sub>), и особенно к Качуяна — ведь, как уже отмечалось, M<sub>177</sub> представляет собой инверсию происхождения кура-ре у этой народности (M<sub>161</sub>), вводя (также в из-за столкновений с питающими враждебные намерения ревунами) понятие *противоядия*: мази, призванной ослабить чудотворные стрелы, чтобы избыток их силы не обернулся против охотника. Интересно отметить, что благодаря этим сверхстрелам к охоте причисляют сбор диких продуктов и меда, также отождествляемого в мифе с дичью. Современные знания о Каража не допускают попыток интерпретации, способной в силу обстоятельств быть лишь спекулятивной. Наконец, трактуя промежутки между пальцами рук и ног как настоящие отверстия, M<sub>177</sub> отсылает к мифам Чако, чья героиня — тоже земноводное (M<sub>175</sub>), и к мифу Такана (M<sub>324</sub>), также содержащему этот мотив.

Версии Краузе модифицируют один из моментов версии Эренрейха, имеющий для нас первостепенное значение. Вместо волшебных стрел (на самом деле — дротиков) змей (или покровитель в человеческом облике из *M*<sub>177b,c</sub>) дает герою два равно волшебных орудия: деревянный метательный снаряд под названием /obiḡu/ и предмет, сделанный из двух продольно склеенных и украшенных на конце черными перьями палочек *sanna brava* (анановое) — светлой и темной. Это орудие называется /hetsiwa/.

Стуча (schlägt) этими предметами, молотя ими по воздуху, герой поднимает сильный ветер. Появляются змеи /uohu/ — это слово значит также «ветер», «стрела». Они проникают в /hetsiwa/. Тогда ветер приносит рыбу, диких свиней и мед: герой раздает их окружающим, а остальное съедает вместе с матерью. Однажды, когда он уходит на рыбалку, ребенок хватает /obiḡu/ и вызывает змей, не зная, как вернуть их в /hetsiwa/. Разбушевавшиеся змеи (или ветры) убивают жителей деревни, в том числе и героя, неспособного обуздать чудовище без помощи /obiḡu/. Эта бойня означает конец человечества (*Krause, l.c.*).

В отличие от трешотки из *M*<sub>304</sub> у Тукуна, /obiḡu/ и /hetsiwa/ у Краузе реально существуют, засвидетельствовано их применение. Первый — метаемый снарядом дротик. *M*<sub>177</sub> подсказывает, что это оружие некогда применяли для охоты на обезьян; но в начале XX века оно стало просто спортивным снарядом. В том виде, в котором его наблюдали, дротик был, вероятно, заимствован у племени Ксингу (*Krause. P.273, fig.127*). Служащий для прекращения дождя чисто магический предмет /hetsiwa/ с трудом поддается интерпретации из-за разной толщины и цветов двух палочек, а также в лингвистическом плане. Выкрашенная в черный цвет утолщенная палочка называется /kuoluni/, /(k)wogu-ni/. По Краузе и Маchado, это слово обозначает электрическую рыбу; но Дицци (*Dietschy, l.c.*) склонен в этом частном случае связать его с более общим термином / (k)o-wogu/ — «магия». Название тонкой белесой палочки /nohōdēmuda/ сомнительно, за исключением термина /nohō/, обозначающего пенис.

Согласно Краузе, /hetsiwa/ называют также магический предмет из воска, служащий для бросания жребия и изображающий водяное существо, в котором автор усматривает электрическую рыбу. Дицци весьма убедительно доказал, что речь идет о дельфине. Мы все же не готовы полностью отвергнуть гипотезу о символическом родстве первого типа /hetsiwa/ (или входящей в него черной палочки) и электрической рыбы. Название последней совпадает на языке Каража с наименованием радуги, то есть метеорологического феномена, как и волшебного предмета, прекращающего дождь. Обращение с /hetsiwa/ удивительно напоминает обращение с дубиной-рогатиной у Намбиквара, пользующихся ею, чтобы дробить и разгонять грозовые тучи, и отсылает к более северному мифу Араваков, в которых ту же функцию выполняет электрическая рыба:

*M*<sub>325</sub> Араваки: женитьба электрической рыбы.

Дочь старого колдуна была такой красивой, что он предъявлял очень высокие требования к ее будущему мужу. Одного за другим отверг он ягу-



ара и многих других животных. Наконец появился похвалявшийся своей силой Касум, электрическая рыба (*Electrophorus electricus*, электрический угорь). Старик посмеялся над ним, но когда дотронулся до претендента и почувствовал силу удара, изменил свое мнение и взял его в зятья, наказав управлять громом, молнией и дождем. Когда приближалась буря, Касум разгонял облака направо и налево и гнал их, соответственно, к северу и югу (*Farabee*. P.77-78).

Это сопоставление интересно той ролью, которой наделяется рыба в мифологии Каража, живущих в основном рыболовством. Как мы видели, в конце  $M_{177a}$  появляется арапайма. Эта огромная рыба — единственная, вылавливаемая сетью (*Baldus* 5. P.26) — тем самым противоположна всей другой рыбе, которую ловят на отраву, а также змее, играючи проскальзывающей через ячейки сети, согласно  $M_{177a}$ . Этой первой дихотомии змеи и рыбы арапаймы соответствует вторая дихотомия. В мифе Каража ( $M_{177d}$ ) происхождение арапаймы приписывается двум братьям, питающим отвращение к женам и превращающимся в рыб *Arapaima gigas*. Первого съели аисты, так как он был мягким (то есть гнилым; ср.  $M_{331}$ ); второй, твердый, как камень, выжил и превратился в маску /laténi/, навещающую ужас на женщин и детей (*Baldus* 6. P.213-215; *Machado*. P.43-45). Эти разочарованные любовью земных женщин мужчины, превратившиеся в арапайм, являются инверсией женщины или женщин из цикла тапира-соблазнителя, страстно увлеченных животным и превращающихся в рыб, в целом противоположных той особой категории, к которой принадлежат арапаймы.

Но вернемся к /hetsiwa/. Сравнивая версии  $M_{177}$  у Эренрейха и Краузе, мы констатируем, что почти везде речь идет о предметах двух типов. При помощи одного или нескольких /obiġu/ в  $M_{177a}$  «звучат» дичь и мед; связанные же с этим призывом опасности должны устранить волшебная мазь, согласно  $M_{177a}$ , или /hetsiwa/, согласно  $M_{177b}$ . Если пренебречь  $M_{177c}$  (весьма краткая версия, в которой /hetsiwa/ сочетает обе функции), окажется, что /hetsiwa/ в  $M_{177b}$  играет ту же роль, что и мазь в  $M_{177a}$ , являющаяся инверсией отравы.

Таким образом, сам /hetsiwa/ — инструмент, противоположный трещотке из  $M_{304}$  или /parabára/: двумя продольно склеенны-

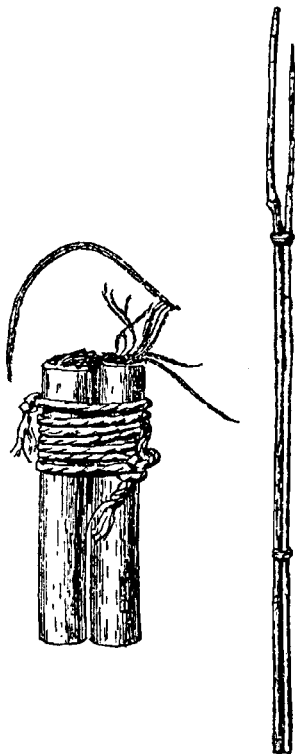


Рис. 18. Два /hetsiwa/.  
(По: Krause, l. c. P.333).



Рис. 19. Схематическое изображение /wabu/.  
(По: Nimendaju  
6. Pl.III.)

ми палочками, из которых он сделан, *нельзя* стучать друг о друга. Этот случай — не исключение. Об этом свидетельствует очень близкая форма у Шеренте, чья культура в некоторых отношениях явно сродни культуре Каража. Нимуендау (*Nimuendaju* 6. P.68-69, pl.III) описывает и воспроизводит ритуальный предмет под названием /wabu/, изготовляемый индейцами в четырех экземплярах — два больших /wabu-zaigé/ и два маленьких /wabu-gié/ — для праздника большого муравьеда (см. выше, с.112). Каждый состоит из двух черешков пальмы бурити (*Mauritia*), выкрашенных в красный цвет и скрепленных торчащими деревянными гвоздями. С двух верхних концов свисают продолговатые кисточки из волокон коры. Четыре человека, несущие /wabu/, ведут танцоров в масках к месту празднества, потом разбиваются на пары: первая располагается восточнее, вторая — западнее места для танцев.

К сожалению, нам не известны значение и ритуальная функция /wabu/. Но их материальное сходство с /hetsiva/ тем более поразительно, что существует два типа /wabu/ — большой и маленький; а Краузе воспроизводит (fig. 182a,b) два типа ритуальных инструментов Каража, состоящих из склеенных палочек.

При современном состоянии наших знаний следует весьма осторожно выдвигать гипотезу, в соответствии с которой /hestiwa/ и /wabu/ представляют собой своего рода бездействующие трещотки. Но существование аналогичной концепции у древних египтян придает ей некоторое правдоподобие. Как известно, свидетельства Плутарха не всегда верны. Таким образом, мы не претендуем на воспроизведение подлинных верований, так как для нас не имеет особого значения, являлись ли источником представлений, на которые мы будем ссылаться, заслуживающие доверия египетские мудрецы, информаторы Плутарха или сам этот автор. Единственным заслуживающим внимания моментом является, с нашей точки зрения, то, что, неоднократно обнаруживая любопытный параллелизм между интеллектуальными шагами, как засвидетельствованными в творчестве Плутарха, так и восставленными нами исходя из южноамериканских мифов, и, следовательно, несмотря на отдаленность во времени и пространстве, мы должны согласиться с тем, что и здесь, и там человеческий ум работал одинаково. Тогда появляется еще одно совпадение с гипотезой, которую мы, разумеется, не осмелились бы выдвинуть без подобного сопоставления.

Вот текст Плутарха: «А еще Мантус сказал, что, по мнению египтян, ляжки Юпитера срослись и он не может ходить. Ему так стыдно, что он никого не хочет видеть. Но Исида разъединила их, и теперь он ходит свободно, держится прямо. В этом сказании подразумевается,

что сокрытые от нас божественный разум и понимание тайно порождаются движением. Тем самым подразумевается, что Систр — бронзовая трещотка, служащая во время жертвоприношений Исиде, — должен все время двигаться и трещать, то просыпаясь, то засыпая от усталости. Египтяне считают, что Систры отгоняют Тифона: то есть, противостоя сковывающему, останавливающему природу разложению, движение возрождает, поднимает ее»<sup>66</sup>. Разве не удивительно, что Каража, чья магия и связанные с ней проблемы привели нас к Плутарху, создали повествование, совершенно симметричное плутарховому? Они говорят о своем демиурге Каначивуэ, что некогда приходилось связывать его по рукам и ногам, чтобы его свободные движения не разрушили землю, навлекая наводнения и другие бедствия (*Baldus* 5. P.29)\*.

Несмотря на неясность древнего текста, в нем проводится четкое противопоставление между молчанием и неподвижностью, символизируемыми двумя обычно различными, но при этом тесно связанными терминами, с одной стороны, и движением и шумом, символизируемыми систрами<sup>69</sup>, — с другой. Только второй термин, в отличие от первого, является музыкальным инструментом — так же обстоит дело и в Южной Америке. И так же, как и в Южной Америке, этот музыкальный инструмент (или инструмент, противоположный ему) служит для «отклонения и отражения» сил природы (если только не для их навлечения в преступных целях): здесь Тифона, то есть Сета, там — тапира или змея-соблазнителя, связанной с дождем змеи-радуги, самого дождя или хтонических демонов.

\* \* \*

Систры в собственном смысле слова — не слишком распространенный в Южной Америке музыкальный инструмент. Мы обнаружили у Кадуео систры, соответствующие описаниям, уже данным другими наблюдателями: раздвоенная палка с двумя связанными веревкой разветвлениями, на которую надеты несколько дисков, вытачивавшихся некогда из кости или раковины, а ныне — из металла. Подобный инструмент существует у Яки на севере Мексики (*Izikowitz*. P.150-151).

Но за неимением систров мы располагаем другой основой для сравнения мифологических представлений Нового и Старого Света. Ведь читатель, конечно же, заметил странную аналогию между сред-

---

\* С этой точки зрения следовало бы пересмотреть знаменитый эпизод с Аристеом (*Вергилий*. Георгики. Книга четвертая), в котором Протея (соответствующего Тифону у Плутарха) нужно связывать по рукам и ногам во время сухого сезона: «Iam rapidus torrens sitientis Sirius Indos»<sup>67</sup>, чтобы он согласился научить пастуха способу нахождения меда, утраченного вследствие исчезновения Эвридики, хозяйки если и не меда, подобно героине М<sup>233-234</sup>, то, бесспорно, медового месяца! Проглоченная чудовищным водяным змеем<sup>68</sup>, Эвридика является инверсией героини М<sup>326a</sup>, порожденной водяным змеем и отказывающейся от медового месяца в те времена, когда говорящим животным не понадобился бы Орфей.

ствами зова-стука в южноамериканских мифах — резонатор из бутылочной тыквы или стук по стволу дерева, стук палок друг о друга, трещотка — и литургическим комплексом Старого Света, известным под названием инструментов тьмы. Происхождение этих инструментов и их применение на Пасху, с четверга по субботу страстной недели, ставит многочисленные проблемы. Не претендуя на вступление в сложную дискуссию, находящуюся вне нашей компетенции, ограничимся обращением к некоторым общепризнанным моментам.

Стационарные колокола появились в церквях, видимо, поздно — примерно в VII в. Их обязательное молчание с четверга по субботу страстной недели засвидетельствовано (и то лишь в Риме) только в VIII в. В конце XII — начале XIII вв. запрет распространился на другие европейские страны. Но причина молчания колоколов и их временной замены другими источниками шума не ясна. Так называемое путешествие в Рим, связанное с временным отсутствием колоколов, является, возможно, лишь объяснением *a posteriori*<sup>70</sup>, основанным, впрочем, на разного рода верованиях и представлениях, чьим объектом являются колокола: наделенные голосом живые существа, способные чувствовать и действовать, а также принимать крещение. Кроме роли созыва верующих колокола выполняли метеорологическую и даже космическую функцию. Их колебания прогоняют бурю, разгоняют тучи, отражают град, отводят порчу.

Согласно Ван Геннепу, которому мы следовали до сих пор (*Van Gennepe*, t.1, vol.III. P.1209-1214), заменяющие колокола инструменты тьмы включают молоточек, трещотку, молоток с ручкой, разновидность кастаньет под названием «ливр», матраку (доска, о которую при движении ударяются две расположенные по краям подвижные дощечки), деревянный систр на веревке или кольце. Другие инструменты, такие как склянки или огромные трещотки, представляли собой сложные механизмы. Все эти приспособления выполняли теоретически различные, а на практике зачастую смешанные функции: поднимать шум в церкви или вне ее; созывать верующих вместо колоколов; сопровождать затеянный детьми сбор пожертвований. По некоторым свидетельствам, инструменты тьмы могли также служить напоминанием о чудесах и ужасающих хрипах, сопровождавших смерть Христа.

Применительно к Корсике (Массиньон) называют духовые инструменты (морской рожок, деревянный свисток или просто свист сквозь пальцы) наряду с различными ударными инструментами и приспособлениями: алтарь и церковные скамьи, по которым стучат палкой; доски, которые разносят в щепки ударами дубины; молоток с ручкой, многообразные трещотки — одна из них называется /*raganetta*/ — «лягушка-древесница», а другая, из тростника, напоминает усовершенствованный /*ragabàra*/ с зубчатым деревянным колесом вместо одной из расщепленных бамбуковых пластинок. Название «лягушка-древесница» встречается и в других районах Франции.

Во Франции орудия тьмы включали бытовые предметы: стук по металлическим котлам или кастрюлям; топот деревянных сабо; коло-

тящие землю и вещи деревянные колотушки; стучащие по полу и вещам палки с расщепленными концами или пучки веток; наконец, различные типы музыкальных инструментов: деревянные, с прочным вибрирующим корпусом (молотки, трешотки, доска со стучащим по ней устройством, сistr); металлические (колокольчики, бубенчики, погремушки); мембранные (вращающийся фрикционный барабан) или же вибрирующие духовые инструменты (губные и водяные свистки, рожок, раковина, рог, труба, гобой).

Автор этой классификации познакомился в Верхних Пиренеях с производством и применением вращающегося фрикционного барабана под названием /toulouhou/ (*Marcel-Dubois*. P.55-89). Старая консервная банка без дна или цилиндр из коры образуют резонатор: открытый с одного бока корпус, затянутый с другого бока подвязанной мембраной из овечьей кожи или пузыря. Через два отверстия в центре мембраны пропускается веревочная петля, чьи свободные концы прикреплены скользящей петлей к палочке с желобком, приводящей инструмент в движение. Смочив желобок слюной, исполнитель берется за ручку и придает инструменту вращательное движение. Веревка вибрирует, производя своеобразное гудение, квалифицируемое как «жужжащее» или «скрипящее» в зависимости от того, является ли веревка нитяной или же она сделана из конского волоса. В прямом смысле слово /toulouhou/ обозначает шершня или шмеля. В других же местах инструмент этот носит названия иных животных: насекомых (стрекоза, кузнечик) или земноводных (лягушка-древесница, жаба). Немецкое название *Waldteufel*, «лесной дьявол», напоминает даже миф Варрау M<sub>317</sub>, где лесные черти огорчены, что им недостает музыкальных инструментов.

Хотя, согласно ритуалу, колокола должны молчать начиная со сбора пожертвований во время мессы святого четверга вплоть до глории следующей субботы (*Van Gennepe*, l.c. P.1217-1237; *Marcel-Dubois*. P.55), церковь, кажется, всегда враждебно относилась к инструментам тьмы и стремилась ограничить их применение. По этой причине Ван Геннеп считает их происхождение фольклорным. Не задаваясь вопросом, является ли шум в потемках пережитком неолитических или даже палеолитических обычаев, либо его повторение в весьма отдаленных друг от друга регионах лишь свидетельствует о том, что, повсеместно сталкиваясь с тождественными ситуациями, человек реагирует посредством присущих ему символических способов выражения, обусловленных глубинными механизмами, повсюду определяющими его мышление, согласимся с осторожным тезисом Ван Геннепа и подкрепим его сравнением: «В Китае... в начале апреля некоторые чиновники, называемые Цзюэнь, некогда объезжали страну, вооружившись деревянными трещотками, .. которыми созывали жителей; они приказывали гасить все очаги. Этим ритуалом отмечалось начало так называемого сезона Хань-шин-цзи, или “холодной еды”. Очаги не горели в течение трех дней, а потом огонь возжигался снова — это был торжественный ритуал, проводившийся в пятый или шестой день апреля, точнее, на 105 день после зимнего солнцестояния. Те же чиновники с

большой помпой отмечали эту церемонию, в ходе которой получали у неба новый огонь, фокусируя солнечные лучи на сухом мху при помощи металлического зеркала или куска хрусталя. Китайцы называли этот огонь “небесным”, его обязательно использовали для жертвоприношений; тогда как так называемый “земной” огонь, полученный от трения двух кусков дерева, должен был служить для приготовления пищи и других домашних целей... Этот ритуал обновления огня восходит к очень древней эпохе... (по крайней мере) 2000 лет до Рождества Христова» (*Frazer 4* цитирует различные источники: vol. 10. P.137). Гране (*Granet*. P.283, 514) дважды коротко упоминает об этом ритуале, ссылаясь на Чжоу-ли и Ли-ки.

Мы обращаемся к старинному китайскому обычаю (известны параллели на Востоке и Дальнем Востоке), так как он представляет для нас интерес во многих отношениях. Во-первых, он руководствуется относительно простым, легко различимым комплексом ощущений: чтобы можно было заполучить огонь *сверху здесь, внизу*, нужно ежегодное соединение неба и земли — гибельное и почти кошунственное, так как небесный и земной огонь несовместимы. Роль необходимого условия играет тогда тушение земных огней — его предвещают и определяют трещотки. Они создают пустоту, необходимую для безопасного соединения земного и небесного огня.

Неизбежное сомнение по поводу столь далеких поисков члена сравнения может быть снято благодаря возникающему сопоставлению древнего китайского ритуала с не столь давней церемонией индейцев Шеренте, уже проанализированной нами; мы выявили ее значение для нашей темы (СП, с.275, 277, 298). Здесь тоже речь идет о ритуале нового огня, которому предшествует тушение домашних очагов и период умертвления плоти. Этот новый огонь должен быть получен от солнца, несмотря на опасность, которой подвергаются приближающиеся к нему или приближающие его к себе люди. Кроме того, сохраняется та же противоположность между священным, разрушительным небесным огнем и профанным, созидательным земным огнем как огнем домашнего очага. Для полноты сравнения нужно было бы найти у Шеренте деревянные трещотки. Их наличие не засвидетельствовано; но мы, по крайней мере, констатировали, что у этих индейцев есть ритуальный инструмент /wabu/; по соображениям, весьма отличающимся от тех, которые занимают нас теперь, мы признали в нем инверсию трещотки (с.339). Главное, в ритуале великого поста у Шеренте особое место принадлежит другому типу шумовика — сверхъестественным осам, заявляющим о себе служителям культа характерным жужжанием: кен! -кен! -кен-кен-кен-кен! (СП, с.298, п.122). Итак, если в китайской традиции упоминается только трещотка, а у Шеренте — осы, в Европе, как мы видели, среди инструментов тьмы наряду с трещоткой фигурирует и даже может заменять ее вращающийся фрикционный барабан — перенейцы называли его словом, означающим «шмель» или «шершень».

Продолжим наши усилия по выявлению мифологического ритуального комплекса ощущений; мы уже предполагаем его общность для

весьма отдаленных друг от друга культур, совершенно разных традиций. Как и в древнем Китае и некоторых обществах американских индейцев, в Европе до недавнего времени соблюдался ритуал тушения и возжигания домашних очагов, предваряемый пищевыми ограничениями и использованием инструментов тьмы. Все это происходит непосредственно перед Пасхой: так что «потемки», царившие в церкви во время одноименной службы, могли символизировать как тушение домашних очагов, так и темноту, покрывшую землю в момент смерти Христа.

По обычаю во всех католических странах в субботу накануне Пасхи тушили свет в церкви и зажигали новый огонь либо огнивом, либо при помощи лупы. Фрэзер привел множество примеров, показывающих, что этот огонь служил обновлению огня в домашних очагах. Он цитирует латинскую поэму XVI в. в английском переводе того времени; приведем некоторые показательные стихи:

*On Easter Eve the fire all is quencht in every place,  
And fresh againe from out the flint is fecht with solemne grace  
.....  
Then Clappers cease, and belles are set againe at libertée,  
And herewithall the hungrie times of fasting ended bée<sup>71</sup>.*

В Англии колокола молчали со страстного четверга (*Maundy Thursday*) до полудня пасхального воскресенья, их заменяли деревянные шумовики (*Frazer*, I. c. P.125). Во многих регионах Европы символом возвращения к изобилию были также «сады Адониса», готовящиеся в преддверии Пасхи (*Frazer* 4, vol. 5. P.253 sq.).

Но это вернувшееся изобилие было утеряно не только в страстной четверг. Его утрата восходит к более отдаленной дате, а именно к первому дню после масленицы. Итак, с точки зрения акустических символов и их пищевых соответствий следует различать три момента. Инструменты тьмы сопровождают последний период поста, когда его длительная строгость достигает высшей точки. Снова звонящие в день Пасхи колокола свидетельствуют о конце поста. Но еще до его начала исключительное, неограниченное применение колоколов побуждало жителей воспользоваться последним днем изобилия. В Англии звонивший утром на масленицу колокол был известен под названием *pancake bell*, «блинный колокол». Он почти побуждал к кулинарному буйству и оповещал о нем; столь же живописное, сколь и непередаваемое свидетельство этому — народное стихотворение 1684 г.:

*But hark, I hear the pancake bell,  
And fritters make a gallant smell;  
The cooks are baking, frying, boyling,  
Carving, gormandising, roasting,  
Carbonading, cracking, slashing, toasting<sup>72</sup>.*

(*Wright and Lones*. P.9; cf. P.8-20).

Что касается Франции, Ван Геннеп справедливо настаивает на церемониально-карнавальном аспекте цикла Карнавал-Пост, недооцененном теоретиками, но настолько важном для народного мышления, что масленица или первое воскресенье поста получают названия, исходя из характерных для них блюд: масленица — *блинный* или *оладьевый* день, первое воскресенье поста — *пирожковое воскресенье* или *воскресенье тушеного горошка*. Так, в Монбелиаре масленичные блюда включали утром — *pelai* (просо) или *raipai* (рис с молоком), вечером — свинину, ветчину, *отвислую щеку* или *bon-jésus* (кишка, начиненная мясом и рублеными кишками) с тушеной кислой капустой. В других местах масленичная еда обычно отличается от повседневной изобилием разнообразных сортов мяса — некоторые куски предназначаются для этого дня и готовятся по более сложным рецептам, чем для других трапез. Типичные блюда на масленицу — жирный бульон, служивший также для ритуального окропления, каша, блины, испеченные на смазанной маслом сковороде, изжаренные на жиру или растительном масле оладьи. Во Франции обязательное приготовление блинов засвидетельствовано лишь на трети территории на самом севере страны (*Van Gennep*, t.1, vol.III. P.1125-1130, carte XII).

Если мы признаем враждебность церкви обычаям, всегда осуждавшимися ею как языческие, чтобы лишить их той христианской окраски, которую Европа напрасно пыталась придать им, и если мы хотим обнаружить общую форму американских, китайских и европейских примеров, выбранных среди других, также способных послужить нам, — их перечень составил Фрэнсер, — то в итоге приходим к следующему:

Обширное исследование места и роли мифологии меда в тропической Америке привлекло наше внимание на первый взгляд к необъяснимому акустическому обычаю: сборщик меда в  $M_{24}$  громко стучит сандалиями друг о друга\*. Начиная поиск членов сравнения, мы встретились сначала с тершотками из  $M_{304}$  — инструментом хотя и вообразимым, но наведшим нас на след реальных инструментов того же типа, чье существование в Южной Америке оказалось почти не замеченным. Будучи реальными или воображаемыми, инструменты эти с двух точек зрения — органологической и символической — эквивалентны инструментам тьмы в европейской традиции: древний ритуал свидетельствует также об их наличии в Китае.

---

\* Конечно, на ум приходит гвалт, посредством которого пытаются удержать пчел, что засвидетельствовано многими античными авторами (их список представлен у Бильяра (*Billiard 2*, P.382-383); возможно, это еще практикуется в некоторых регионах. Но, как замечает Бильяр, «одни думали, что этот шум радует пчел, другие — что он их, наоборот, пугает». Итак, он полагает, подобно Лайенсу и Бонье (*Layens, Bonnier*, P.148-149), «что он совершенно бесполезен» или его единственное предназначение — публичное утверждение прав преследователя: «Возможно, таково единственное правдоподобное объяснение этого многовекового обычая» (*Billiard 1*, année 1899, n.3. P.115). Из последующего изложения станет яснее, что гвалт, приманивающий пчел, может быть интерпретирован лишь как частный случай применения орудий тьмы.



Прежде чем двинуться дальше, откроем скобку в связи с одним ор- ганологическим моментом. Европейские орудия тьмы включают ин- струменты с прочным вибрирующим корпусом и вибровоздушные инструменты (с вибрацией воздуха). Тем самым мы перестаем быть заложниками отягощавшей нашу интерпретацию двойственности призывов, адресованных героиней многих южноамериканских мифов животному-соблазнителю: то зов-стук по выпуклому боку спущенной на воду половинки бутылочной тыквы, по стволу дерева или земле; то зов-свист, подражающий крику животного. Европейская этнография, в свою очередь, признает ту же двусмысленность, порой в одном и том же месте, по совершенно определенному случаю. На Корсике «дети, вооружившись палками, громко стучат по церковным скамьям или же, засунув два пальца в рот, соревнуются в свисте. Они изображают ев- реев, преследующих Христа» (*Massignon*. P.276). Мы еще вернемся к этому наблюдению.

Это не все. Мы констатировали в ходе нашей работы, что в тузем- ном мышлении мифы о происхождении меда ассоциируются с сухим сезоном или же — вне сухого сезона — с временем года, также связан- ным с голодом. Это сезонное кодирование дополняется другим, име- ющим акустическую природу; теперь мы можем уточнить некоторые его модальности.

Соединение сборщика меда с объектом поисков — веществом, полно- стью причастным природе, так как его потребление не требует пригото- вления, — или же соединение женщины с животным-соблазнителем, занимающим тождественную меду — продукту-соблазнителю — семан- тическую позицию, чреватые в обоих случаях полным отторжением че- ловека от культуры, а следовательно и от общества. Подчеркнем по- путно, что понятие разъединяющего соединения не является противор- ечивым, так как отсылает к трем терминам, где второй соединяется с первым, отделяясь тем самым от третьего. Такое захватывание одно- го термина другим за счет третьего (см. СП, с.272-275) находит в М<sub>24</sub> акустическое выражение в виде стука сандалий. В то же время другой миф Чако (М<sub>301</sub>) свидетельствует о противоположной операции разъе- диняющего соединения путем совершенно противоположного шума — бррррумбрумбрум! змея, готового проглотить сборщиков меда после того, как сожрал изъятый у них мед.

Цитируя этот миф (с.385), мы отметили, что крик змея напомина- ет звук ромбов. Конечно, не только в южноамериканских мифах на- блюдается конгруэнтная связь между змеем и пенисом, но именно в них методически используются все ее возможности, например, когда мифы свидетельствуют об отношении корреляции и оппозиции меж- ду змеем — «сплошным пенисом» и его человеческой любовницей — «сплошной маткой»: эта женщина может спрятать в матке любовни- ка или уже выросшего ребенка; все ее телесные отверстия открыты, выделяя менструальную кровь, мочу и даже раскаты смеха (СП, с.122 и след.). Об этой основной паре, тапире — «большом пенисе», и дву- утробке — «большой матке» (в непосредственном облике хорошей кор-

милицы или опосредованно — в качестве жены-изменницы), свидетельствует лишь комбинаторный вариант с мечеными терминами (см. СП, с.236-237).

То, что независимо друг от друга меланезийские и австралийские данные привели к выдвигению фаллической интерпретации символики ромбов (*Van Baal*), лишь укрепляет нашу уверенность в том, что зов-стук сборщика меда у Терена и шипение змея у Тоба образуют пару противоположных терминов. Действительно, мы исходили из гипотезы, что первый конгруэнтен зову-стуку или зову-свисту любовницы тапира, второй — звуку, производимому ромбами. Теперь эта гипотеза подкрепляется отождествлением первого с зовом женщины «с большой вагиной» (в метафорическом смысле), обращенным к животному, реально наделенному большим пенисом, и отождествлением второго с предупреждением женщин (их преследуют, чтобы ловчее поймать) посредством ромба-пениса в переносном смысле. Следовательно, в первом случае сила природы соединяет оба пола в ущерб культуре: любовница тапира потеряна для своего законного супруга, а порой и весь женский род — для общества. Во втором случае сила культуры разъединяет оба пола в ущерб предписывающей соединение природе; семейные связи на некоторое время прерываются, чтобы дать сформироваться человеческому обществу.

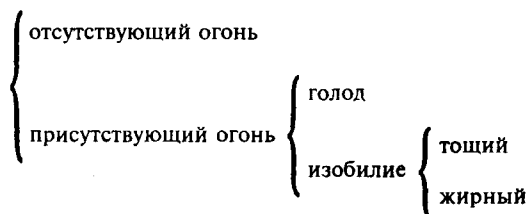
Вернемся ненадолго к пиренейским данным. Подобно ромбу, /toulouhou/ вращается вокруг оси. Эти инструменты сходны по звучанию, хотя совершенно непохожи с органологической точки зрения. Однако в ритуальной практике /toulouhou/ играет роль, аналогичную той, которую мы, действуя чисто дедуктивно, признали выше за ромбом; но наблюдатель-этнограф, со своей стороны, подтверждает ее бесчисленными примерами, почерпнутыми в Южной Америке (*Zerries* 2), Меланезии и Австралии (*Van Baal*) и Африке (*Schaeffner*). /Toulouhou/ пользуются исключительно юноши до и после мессы в страстную пятницу, пугая женщин и девушек. А ромб существует в пиренейских сообществах, не являясь при этом инструментом тьмы: это карнавальный инструмент в Лабуре и Беарне; или же с его помощью кобылиц отгоняют от овечьих загонов (*Marcel-Dubois*. P.70-77). Итак, в органологическом плане сохраняется противоположность ромба и инструментов тьмы, хотя в символическом плане функция, отведенная ромбу в обществах, не имеющих письменности, в европейском обществе у него отнимается; ею наделяется инструмент тьмы, наиболее сходный с ромбом. Несмотря на это небольшое различие, по поводу которого хотелось бы узнать мнение специалистов, существует и может быть в тех же терминах сформулирована основная противоположность. /Toulouhou/, в отличие от других инструментов тьмы, используется вне церкви, перед мессой, действуя как ромб: он направлен на отделение женщин (тем самым соединяющихся с природой) от мужского общества (культуры); мужчины могут собираться за священной оградой без женщин. Но когда его используют в церкви во время мессы наряду с другими инструментами тьмы, их роли уравниваются,

заклячаясь (обобщая интерпретацию корсиканских данных М-ль Массиньон) в символизации единения врагов Христа со Спасителем, отделяющимся в этом случае от культуры.

Оставим на время ромб и обратимся снова к двойному — сезонному и акустическому — кодированию обсуждаемой системы. Сначала о сезонном кодировании. Оно различимо повсюду, будь то в реальной форме в Южной Америке при объективном противопоставлении двух времен года — голодного и изобильного, или в условной форме (несомненно ритуализирующей при этом реальный опыт) в Европе, где пост отождествим с введением голода; наконец, в почти виртуальной форме в древнем Китае, где сезон «холодной еды» не превышал нескольких дней. Но, несмотря на виртуальность, китайская оппозиция — концептуально наиболее строгая, так как она устанавливается между отсутствующим и присутствующим огнем; так же обстоит дело у Шеренте. В других регионах Южной Америки противопоставляются периоды изобилия и период продолжительного, а не имитируемого в течение более или менее длительного промежутка времени голода. В Европе мы находим ту же оппозицию в виде противоположности между днями обильной пищи и периодом поста. Следовательно, переход из Китая в Европу, главная противоположность ослабевает:

[присутствующий огонь/отсутствующий огонь]  $\Rightarrow$  [жирный  $\Rightarrow$  тощий].

При переходе из Нового Света (кроме некоторых примеров, например, Шеренте) в Старый Свет противоположность сокращается, так как пять или шесть дней китайской «холодной еды» или еще меньшее число дней христианской троицы (triduum)<sup>73</sup> кратко воспроизводят более длительный период, охватывавший в Европе все время поста с конца масленицы до пасхального воскресенья. Если пренебречь этими различиями и случайными повторами, нижеследующая система сводится к трем парам оппозиций. Их амплитуда уменьшается, они логически согласованы, связи между их соответствующими членами сохраняются:



Идет ли речь об отсутствии огня у древних китайцев и Шеренте, о голодном периоде в других местах Южной Америки или об отсутствии огня, совпадающем с разгаром поста в европейской традиции, ясно, что все эти обстоятельства имеют общие черты: реально или символически отменяется кухня; в определенный период, занимающий от не-

скольких дней до целого сезона, восстанавливается непосредственная связь между человеком и природой, как в мифологические времена, когда еще не было огня и люди должны были есть пищу сырой или наскоро выставленной на солнце, которое было тогда ближе к земле. Но у этого непосредственного соединения человека с природой также есть две стороны: либо природа ускользает, и сначала переносимые лишения усугубляются вплоть до голода; либо природа дает пищу-заменитель — дикие плоды и мед — в естественной, а не культурной форме (возможной только благодаря кухне). Две эти возможности, зависящие от негативно или позитивно понятой непосредственности, соответствуют тому, что мы назвали в «Сыром и приготовленном» миром гнилого и миром горелого. Действительно, мир символически является горелым или теоретически рискует стать таковым, когда посредством лупы или зеркала (Старый Свет) или дарения волокон огненному посланцу солнца (Новый Свет) люди пытаются вернуть на землю небесный огонь, чтобы зажечь погасшие очаги. А превосходный культурный мед вызывает невыносимую жару в местах своего произрастания (M<sub>192</sub>). И наоборот, дикий, то есть естественный мед и его метафорическое соответствие, животное-соблазнитель, несут, как мы видели, угрозу разложения.

Дойдя до этой ступени доказательства, следовало бы доказать существование однозначной корреляции между зовом-стуком (или свистом) и звуком ромбов, с одной стороны, миром горелого и миром гнилого — с другой. Действительно, исходя из всего сказанного, можно установить не только соответствие каждой из пар противоположностей как таковых, но и их соответствие друг другу. Но, как мы увидим, все крайне усложняется.

\* \* \*

Рассмотрим случай Бороро. Им известен один инструмент тьмы — /parabága/, есть у них и ромб. То, что последний соотносится с миром гнилого, не вызывает сомнений. Ромб, называемый Бороро /aigé/, подражает крику одноименного чудовища; считается, что оно обитает в реках и заболоченных местах. В некоторых ритуалах это животное фигурирует в обличи танцора, с ног до головы вымазанного грязью. Будущий жрец узнает о своем призвании во сне: /aigé/ обнимает его, но звериный запах или запах разложившегося трупа не внушают ему страха или отвращения (Colb. 3. P.130, 163; E.B., vol. 1, art. «ai-je», «aroe et-awaraare»). Гораздо труднее судить о символике /parabága/ — о ней почти ничего не известно. Принадлежащий к тому же семейству воображаемый инструмент из M<sub>304</sub> служит для выманивания демона из хижины, то есть его отделения от жилой деревни, ради соединения с костром, где он погибает. Основываясь на вышеизложенных наблюдениях (с.315), соблазнительно было бы приписать то же значение мифу Бороро о /parabága/, так как он вписывается в практики, чья цель — удостовериться, что душа окончательно покинула временную могилу, выкопанную в центре деревни. Но Бороро заканчивают жизнь на ко-

стре только в мифах. На самом деле кости умерших перебивают, отделяют от плоти и опускают в воду.

Итак, оппозиция ромб — /paɾabáɾa/ отражает не столько оппозицию миров гнилого и горелого, сколько два возможных типа поведения по отношению к миру гнилого. Возвешенный ревом ромбов /aigé/ появляется из воды; душа, ведомая треском /paɾabáɾa/, уходит в воду. Но в каждом случае речь идет о разной воде. Та, в которой живет /aigé/, — грязная, пахнет разложившимися трупами, тогда как очищенные, выкрашенные и украшенные перьями кости не замутняют прозрачности озера или реки, куда будут опущены.

У Шеренте, чьи мифы вполне симметричны мифам Бороро (СП, с. 183–186), так как они ставят в огненных терминах проблемы, поставленные в мифах Бороро в водяных терминах, ромб — не глас возникающего Духа, но обращенный к нему зов. Это небесный, а не водяной Дух. Он олицетворяет планету Марс, друга луны, подобного друзьям солнца — Венере и Юпитеру (*Nim.* 6. Р.85). Как представляется, у Шеренте ромб отождествляется с наименее «жгучим» небесным модусом, у Бороро — с самым «окаменелым» водяным модусом. Действительно, Шеренте также соотносят с водой два небесных модуса — дневной и ночной. Во время ритуалов Великого Поста жрецы Венеры и Юпитера подают участникам богослужения чистую воду в мисках из бутылочных тыков, называемых соответственно *Lagenaria* и *Crescentia*, тогда как жрецы Марса подают гниющую воду в миске, украшенной перьями (*Nim.* 6. Р.97). Даны тождества:

<i>Бороро</i>	<i>Шеренте</i>
(грязная вода : чистая вода) ::	$\left[ \begin{array}{l} \text{(ночь : день) :: (грязная вода :} \\ \text{чистая вода)} \end{array} \right]$

Эта формула говорит о многом, так как упомянутая в многочисленных южноамериканских мифах «длинная ночь», несомненно, отсылает к миру гнилого подобно тому, как мифы о мировом пожаре отсылают к миру горелого. Но не следует ли заключить из этого, что в Америке не трещотка, а ромб играет роль «инструмента тьмы», трещотка же принадлежит к противоположной категории, которую нам не удалось идентифицировать? При переходе из Старого в Новый Свет сохранилась лишь форма оппозиции, содержание изменилось на противоположное.

Но удовлетвориться таким решением трудно, так как в американском мифе тьма сопрягается с несомненно воображаемым с органологической точки зрения инструментом, который ближе к трещотке, чем к ромбу:

*М.*<sub>326a</sub> *Амазонские Тупи: происхождение ночи.*

Когда-то ночи не было. Был вечный день. Ночь спала под водой. И животных тоже не было, ведь сами вещи умели говорить.

Дочь Большого Змея вышла замуж за индейца, хозяина трех преданных

ему слуг. «Отойдите, — сказал он им однажды, — потому что жена отказывается спать со мной». Но молодую женщину смущало не их присутствие. Она хотела заниматься любовью только ночью. Она объяснила мужу, что у отца есть ночь, и нужно отправить за ней слуг.

Когда они приплыли на пироге к Большому Змею, тот дал им крепко закрытый орех с пальмы тукуман (*Astrocaryum tucuman*) и посоветовал ни в коем случае не открывать его. Вскоре слуги сели в пироги и были удивлены шумом внутри ореха: тен, тен, тен... кси..., как поют теперь ночью сверчки и маленькие жабы. Один из слуг решил открыть орех, другие были против. После долгого спора, когда они были далеко от жилища Большого Змея, они наконец собрались в центре пирога, зажгли огонь, растопили затыкавшую орех смолу. Тут же опустилась ночь, и все вещи в лесу превратились в четвероногих и птиц, а те, что были в воде, — в уток и рыбу. Корзина превратилась в ягуара, рыболов в пироге — в утку: на человеческой голове вырос клюв, пирога стала телом, весла — лапами.

По воцарившейся тьме дочь Змея поняла, что произошло. Когда появилась утренняя звезда, она решила отделить ночь ото дня. Для этого она превратила два клубка ниток в древесную курицу и рыжего тинаму [гок-ко и скрытохвостое], регулярно поющих по ночам или возвещающих рассвет; об этих «птицах-часах» см. СП, с.194, сн.68. В наказание она превратила непослушных слуг в обезьян (*Couto de Magalhães*. P.231-233. Cf. *Derbyshire*. P.16-22).

В этом мифе поднимаются сложные проблемы. Те, что связаны с триадой слуг, будут обсуждены в следующем томе. Теперь же рассмотрим в первую очередь тройную оппозицию, определяющую структуру мифа. Противоположность дня и ночи очевидна. Она подразумевает две другие. Во-первых, между соединением и разделением полов, так как день требует разъединения, тогда как ночь — условие соединения. Затем, между языковым и не языковым поведением: когда день был непрерывным, все было говорящим, даже животные и вещи; именно в момент возникновения ночи вещи онемели, животные же стали выражаться только криками.

Но в мифе первое появление ночи является результатом неосторожности, в которой повинны слуги, игравшие на инструменте, буквально являвшемся инструментом тьмы, так как он содержал ее; но тьма вырывается из разверзшегося отверстия, распространяясь в обличьи шумных ночных животных — насекомых и земноводных, — чьи названия как раз и обозначают орудия тьмы в Старом Свете: лягушка, жаба, стрекоза, кузнечик, сверчок и т.д. Гипотеза, согласно которой среди мифологических представлений Нового Света существует категория, соответствующая орудиям тьмы, находит убедительное подтверждение в том, что среди этих представлений есть и орудие, действительно являющееся таковым в прямом смысле, тогда как у нас подобные орудия обретают это значение лишь в переносном смысле.

Но если орудие тьмы из  $M_{326a}$  относится к ночи, а последняя появляется в мифах как необходимое условие соединения полов\*, то из этого следует, что ромб — инструмент, предназначенный для их разъединения, — должен быть имплицитно связан с выполняющим тождественную функцию днем. Итак, получается четырехчленная корреляция ночи, соединения полов, общезыкового поведения и ромба. Кроме того что непонятна коннотация ромба и языкового поведения, подобный способ постановки проблемы вызывает затруднение — просто оно противоположно тому, с которым мы столкнулись в случае Бороро и Шеренте. Нам казалось, что индейцы относят ромб к ночи. С точки зрения общей интерпретации это определяет дневную причастность инструментов тьмы (мы констатировали их противоположность ромбу). Теперь же более нормальное соотношение инструментов тьмы с ночью чревато необходимостью признания дневной причастности ромба, что противоречит всем нашим допущениям. Следовательно, эти вопросы требуют более подробного рассмотрения.

В  $M_{326a}$  ромб не упоминается. Но в нем говорится об зре, когда ночь охранял большой змей (чей крик походит у Тоба на звук ромба), она же «спала под водой» (подобно водяному чудовищу, называемому у Бороро /aigé/, «ромб», ромб подражает его крику). Нам также известно, что почти везде, где есть ромб, он служит отделению женского рода и его вытеснению в природу из мира социализации и священного. Но  $M_{326a}$  принадлежит северным Тупи, то есть культуре и региону, где большой змей описывается в мифах как фаллическое существо, в котором сосредоточены все атрибуты мужественности тех времен, когда сами мужчины не обладали ими. То есть они не могли совокупляться со своими женами, вынужденными прибегать к услугам змея. Конец такому положению вещей положил демиург, разрезавший тело змея на куски и воспользовавшийся ими, чтобы придать каждому мужчине недостающий член ( $M_{80}$ ). Следовательно, мифология Тупи превращает змея в (социально) разделяющий пенис — функция и символика ромба уже подвели нас к этому понятию. Ту же роль играет Большой Змей в  $M_{326a}$  в качестве деспотичного отца, а не разнузданного соблазнителя: он уступил дочь, но оставил себе ночь, без которой брак не может состояться. Тем самым  $M_{326a}$  присоединяется к группе рассмотренных выше мифов ( $M_{259-269}$ ), в которых другое водяное чудовище отдает принятому в качестве зятя мужчине — в некоторых версиях он как раз и является солнцем, то есть дневным светом, — недоделанную супругу, в которую нельзя проникнуть: девушку без вагины,

---

\* Но не любым способом. Если ночь — необходимое условие для полового общения, представляется, что в силу возвратного движения, восстанавливающего равновесие, ночь воспрещает языковое общение тех же партнеров. По крайней мере, так обстоит дело у Тукано: днем беседа ведется разнополыми собеседниками, ночью — только однополыми (*Silva*. P.166-167, 417). Итак, представители разных полов обмениваются словами и ласками, но не тем и другим одновременно — это означало бы злоупотреблять общением.

симметричную мужчине без пениса из  $M_{80}$  и противоположную героине со слишком большой вагиной (в символическом смысле) из цикла тапира-соблазнителя, животного с большим пенисом; мы доказали (с.348), что он является комбинаторным вариантом большого змея — «сплошного пениса», возвращающего нас в исходную точку.

Оставим другим труд по изучению этого витка: ведь как только останавливаясь на мифологических связях, обнаруживаешь столь «взаимосвязанную» по своему рисунку сеть, что исследователю, стремящемуся исчерпывающе изучить ее во всех деталях, никогда не продвинуться вперед. Структурный анализ мифов в его современном состоянии еще не столь искусен, чтобы предпочесть (ведь снова придется выбирать) движению вперед, пусть и поспешному, с неясной целью, медленную уверенную поступь, которая позволит однажды спокойно, инвентаризируя все богатства, повторить маршрут, вдоль которого мы лишь расставили вехи.

Если предшествующие сопоставления легитимны, то забрезжит выход из затруднений. Давайте, действительно, считать ромб причастным ночи, чьим хозяином в змеином обличьи он и является; признаем причастность к ней и орудий тьмы. Но в каждом случае речь идет не совсем об одной и той же ночи, ведь они сходны лишь в крайностях, ночь ромба сторонится дня, тогда как ночь орудия тьмы поглощает день. Следовательно, и та, и другая, собственно говоря, противоположны не дню, но их эмпирически верифицируемому чередованию, при котором вовсе не исключающие друг друга день и ночь объединены отношением взаимопосредования: день опосредует переход от ночи к ночи, а ночь — ото дня к дню. Если исключить слова «ночь» из этой периодической цепочки, обладающей объективной реальностью, будет лишь день, если можно так выразиться, «окультуривающий» природу в форме избыточного распространения языкового поведения на животных и вещи. И наоборот, если изъять из цепочки слова «день», будет лишь ночь, натурализующая культуру путем превращения продуктов человеческого производства в животных. Привлекшая нас проблема разрешится, как только мы признаем оперативную ценность трехчленной системы: только день, только ночь и их регулярная смена. Эта система состоит из двух простых и одного сложного членов, чья суть — в гармонической связи простых членов. Она задает рамки, в которых мифы о происхождении дня или ночи разделяются на два различных вида в зависимости от того, что считается началом современного чередования — день или ночь. Итак, различаются мифы, в которых предшествующими являются ночь или день.  $M_{326a}$  принадлежит ко второй категории. Итак, первоначальный выбор влечет за собой важное следствие, так как одному из членов обязательно уступают старшинство. В единственно интересующем нас здесь случае мифов с дневным предшествованием сначала был только день, а ночь, если она и существовала, отделялась ото дня, оставаясь, в некотором роде, за кулисами. Тогда вторая возможность уже не может осуществиться в полностью симметричной форме. Когда-то день был там,



где не было ночи; когда его место займет ночь (до установления их регулярной смены), она будет царить там, где *до нее* был день. Итак, понятно, почему «длинный день» в этой гипотезе проистекает из *первоначального состояния* разделения, а «длинная ночь» — из акта последующего соединения.

Таким образом, в формальном отношении обе ситуации вполне соответствуют ситуациям, рассмотренным выше под названиями мира гнилого и мира горелого. Но с тех пор, как мы приняли это различие, с мифами что-то произошло. Хотя мы этого совсем или почти не заметили, они перешли из пространственной области во временной регистр и, более того, от понятия абсолютного пространства к понятию относительного времени. Третий том будет почти полностью посвящен теории этого основного преобразования. Здесь же мы ограничимся выделением лишь одного аспекта.

В абсолютном пространстве, с которым соотносятся мифы о происхождении кухни, небо или солнце занимают высокое положение, земля — низкое. До появления кухни как члена, опосредующего эти крайности (объединяя их, но и удерживая на разумном расстоянии), их отношения не могли быть уравновешенными: они были слишком близки или слишком далеки друг от друга. Первая возможность отсылает к миру горелого, соотносимому с огнем и светом. Вторая — к миру гнилого, соотносимому с темнотой и ночью.

Но  $M_{326a}$  вписывается в относительное время, где опосредующий член — не живое существо и не определенная вещь, вклинившиеся между крайними членами. Опосредование состоит, скорее, в равновесии членов, для которых крайний характер не является сущностным: и это лишь результат изменения связывающего их отношения. Если рассматривается миф с дневным предшествованием, то конец ночи, то есть ее отделение ото дня, утверждает царство света, а ее приближение (или соединение с днем) — темное царство. Следовательно, в зависимости от того, вписываются ли мифы в гипотезу об абсолютном пространстве или относительном времени, тождественные означаемые (соединение и разделение) обретут противоположные означающие. Но эта инверсия не более уместна, чем инверсия нот в гамме, проистекающая из изменения ключа. В подобном случае прежде всего важно не абсолютное положение нот над линейками или между ними, но ключ, указанный в начале пяти нотных линеек.

Ромб и инструмент тьмы — ритуальные означающие не опосредованных разъединения и соединения; при переносе в другую тесситуру их понятийными означающими являются мир гнилого и мир горелого. Из того, что тождественные означаемые, заключающиеся в связях между объектами, могут при нетождественности объектов принять противоположные означающие, не следует, что эти противоположные означающие соотносятся как означающее и означаемое.

Формулируя это правило, мы лишь распространяем на область мифологического мышления сосюрковский<sup>74</sup> принцип произвольного характера языкового знака, только сфера применения этого принци-

па обретаєт дополнительное измерение в силу факта, к которому мы привлекли внимание в другом месте (*L.-S.* 9. P.31): в мифологическом и ритуальном порядках тождественные элементы могут играть роль как означаемого, так и означающего, все их функции взаимозаменяемы.

Из-за этой сложности и несмотря на нее мифологическое мышление столь чтит данный принцип, что наделяет ромб и орудие тьмы (с формальной точки зрения составляющие пару) совершенно различными семантическими полями. Почему повсюду в мире основная функция ромба — изгонять женщин? Не заключается ли причина в том, что он практически не может обозначать разделение ночи и дня — царство дня посреди ночи, — в отличие от соединяющего их орудия тьмы? Затмение по крайней мере эмпирически свидетельствует о таком разделении, и если рассматривать «тьму» с этой точки зрения, она предстает особым видом затмения, соотносящимся с особым видом гвалта (*СП*, с.272-275). Применение ромба не ограничивается инверсией этого соотношения: он транспонирует его, исключая все женские термины из периодической цепочки брачных союзов. Но не происходит ли это потому, что в социологическом плане такое соотношение эквивалентно космологической цепочке, образованной регулярной сменой дня и ночи?

$$\left( \begin{array}{c} \sqcap \\ \Delta = O \end{array} \quad \begin{array}{c} \sqcap \\ \Delta = O \end{array} \quad \begin{array}{c} \sqcap \\ \Delta = O \end{array} \quad \text{и т.д.} \right) \equiv \left( \begin{array}{c} \text{день-ночь, день-ночь, день-ночь и т.д.} \end{array} \right)$$

Итак, можно сказать, что общество, временно сведенное ромбом к мужским элементам после выделения и отторжения женских элементов, подобно сведенному только ко дню ходу времени. И наоборот, Кайапо, видимо, не знающие ромба (*Dreyfus*. P.129), стуком палок друг о друга обозначают соединение, симметричное тому, что отождествляется в других местах с ромбом: ведь речь у них идет об установлении брачных уз между мужчиной и женщиной и о ритуалах промискуитета (см. выше, с.316). Наконец, орудия тьмы могут соотноситься с соединением дня и ночи и соединением полов; как мы знаем, они соотносятся с союзом земли и неба. В этом отношении представило бы интерес изучение роли шумовиков на праздниках, отмечающих возвращение Плеяд. Ниже мы вернемся к церемониям Чако; ограничимся же указанием на замену на северо-западном побережье Тихого океана трешеток погремушками (предназначенными для зимних ритуалов); на весеннем празднике /*meitla*/ Квакиутль носят убор, изображающий Плеяды (*Boas* 3. P.502; *Drucker*. P.205, 211, 218; cf. *Olson*. P.175; *Boas*. P.552-553).

## II. Гармония сфер

Из вышеизложенного следует, что ромб и орудие тьмы не производят соединения и разделения как таковых. Следовало бы, скорее, сказать, что оба инструмента выполняют соединение с самими соединением и разделением: они соединяют группу или мир с возможностью одной из этих связей, исключаящих опосредование, в чем и состоит их общая черта. Следовательно, если акустический код образует систему, должен существовать третий тип инструментов, сопряженный с актом опосредования.

Нам известен этот инструмент в европейской традиции. Действительно, в ней существует сложная система отношений между инструментами тьмы и колоколами в зависимости от отсутствия или наличия — явного либо неявного — последних:

### ОРУДИЯ ТЬМЫ / КОЛОКОЛА

явные/неявные..... отсутствующие / присутствующие)

*масленица/..... пост ..... (triduum) / пасхальное воскресенье*

Мы хотим доказать, что, во-первых, погремушка или погремушки из бутылочной тыквы (обычно парные) служат в Южной Америке опосредующими инструментами; и, во-вторых, что, подобно орудиям тьмы, возникшим в связи с медом как превосходной пищей тропического поста во время сухого сезона, погремушки симметрично соотносятся с табаком.

*М<sub>327</sub> Варрау: происхождение табака и шаманских способностей (1).*

Индеец был давно женат на искусной плетельнице гамаков; но она была бесплодна. Тогда он привел в дом вторую жену; она родила ему ребенка, которого назвали Курусивари. Он постоянно докучал плетельнице гамаков, мешая ей работать. Однажды она грубо оттолкнула его. Ребенок упал и заплакал, а потом вышел из хижины; никто этого не заметил, даже его родители — они вместе лежали в гамаке и им было, конечно, не до него.

Когда спохватились, было уже поздно. Родители бросились на поиски и нашли его в соседней хижине, где он играл с другими детьми. Вновь

прибывшие объяснили ситуацию, завязался оживленный разговор с хозяевами. Когда индеец с женой уже собирались попрощаться, их мальчуган снова исчез вместе с сыном хозяев по имени Матура-вари. Этот эпизод с тем же результатом повторился в другой хижине. Оба мальчика исчезли, на этот раз в обществе третьего по имени Кавай-вари.

И вот уже шестеро родителей ищут троих детей. На следующий день третья пара прекращает поиски. Назавтра так же поступает вторая пара. Дети, ушедшие уже очень далеко, подружились с осами. В те времена они говорили и не жалили. Именно эти дети приказали черным осам жалить, а красным — к тому же вызывать жар.

В конце концов первая пара нашла детей на берегу моря. Они стали взрослыми парнями. Когда их попросили вернуться, первый ребенок, ставший вождем, отказался под предлогом помыкательств мачехи и родительского недосмотра. Родители плакали, умоляли; но сын обещал появиться, лишь когда они построят храм и «позовут» его табаком. Потом трое детей переплыли океан, а родители вернулись в деревню, где отец, как было предписано, возвел храм. Но напрасно жег он листья папайи, хлопка и кофе: листья были недостаточно «крепкими». В то время у людей не было табака; он рос на острове посреди океана. Его называли «островом без мужчин», так как на нем жили только женщины. Опечаленный отец послал за семенами птицу из отряда голенастых [*«gaulding birds»*<sup>75</sup>: *Pilerodius*]; она не вернулась, как и посланные им позже другие морские птицы. Всех их убила хранительница табачного поля.

Индеец посоветовался с братом; тот послал ему на помощь журавля. Чтобы вылететь пораньше, журавль провел ночь на пляже. Узнавшая о его задании колибри предложила сама выполнить его. Несмотря на попытки журавля отговорить ее, на рассвете она улетела. Когда менее торопливый журавль догнал ее, то увидел тонущую колибри — она упала в воду. Журавль вытащил ее из воды и поместил между ягодиц. У путешествующей с удобствами колибри все шло хорошо, пока журавль не облегчился, запачкав ей голову [см. *M<sub>310</sub>*]. Тогда она решила лететь одна и прилетела с большим опережением. Журавль согласился подождать, пока она завладеет семенами. Колибри была такой маленькой и шустрой, что хранительнице табака не удалось ее убить.

При попутном ветре птицы вместе долетели до деревни, где колибри передала семена хозяину журавля. Тот передал их брату и научил его сажать табак, обрабатывать листья и выбирать кору для закрутки сигарет. Он также велел ему сорвать бутылочные тыквы и оставил лишь экземпляры, разросшиеся сбоку или у основания (см. с.393). Мужчина зашел в сопровождении погремушки. Появились его сын и два других юноши. Они стали тремя Духами табака, всегда отзывающимися на зов погремушки. Сам же отец стал первым шаманом в награду за то, что столь долго оплакивал потерю сына, так сильно тосковал по нему (*Roth 1. P.334-336*).

Вариантом этого мифа можно считать другой миф Варрау на ту же тему:

*М<sub>328</sub> Варрау: происхождение табака и шаманских способностей (2).*

Индеец по имени Коматари хотел раздобыть табак, росший в те времена на острове посреди моря. Сначала он обратился к человеку, жившему на песчаном берегу в одиночестве; он ошибочно счел его хозяином табака. В их разговор вмешалась колибри, предложившая слетать за табачными листьями. Но по ошибке она принесла цветы. Тогда на остров отправился человек с побережья. Ему удалось обмануть бдительность сторожей и вернуться с полной листьев и семян пирогой; Коматари наполнил ими свою корзину. Незнакомец покинул Коматари, отказавшись назвать свое имя. Пусть сам догадается, когда станет колдуном.

Коматари отказался поделиться табаком со спутниками. Он повесил табачные листья под кровлей хижины и поручил осам охранять их. Ос подкупил пришелец, давший им рыбы; он украл часть табачных листьев. Обнаружив это, Коматари выгнал всех ос, кроме одного вида, из которого набрал охранников. Затем он раскорчевал часть леса и посадил семена.

Потом он получил от четырех поочередно встретившихся ему Духов, отказавшихся назваться по имени, бутылочную тыкву, перья и сетку, украшающие первую погремушку, а также резонирующие в ней камушки. Узнав от героя, что готовая погремушка уничтожит их, Духи отомстили тем, что навлекли болезни. Но напрасно: с помощью погремушки Коматари исцелили всех больных, кроме одного тяжело больного. Так будет всегда: у колдуна-целителя будут удачи и неудачи. Конечно, Коматари теперь знал всех Духов по именам. Первого из встреченных им, давшего табак, звали Вау-уно (Анура на языке Араваков) — «Белый журавль» (*Roth 1. P.336-338*).

Два эти мифа, посвященные происхождению шаманских способностей, явно рассматривают их в двух взаимодополнительных аспектах: явление покровительствующих Духов или изгнание зловредных Духов. Птица *Pilerodius*, которой не удастся принести табак в *М<sub>327</sub>*, является воплощением одного из Духов — виновников болезней (*Roth 1. P.349*). Соединение или разделение происходит в обоих случаях при посредничестве погремушек или табака. Как мы и предполагали, из этого следует, что оба члена взаимосвязаны.

В обоих мифах журавль и колибри образуют пару; в зависимости от того или иного аспекта рассмотрения происходит, соответственно, инверсия значения этих птиц. В *М<sub>327</sub>* колибри превосходит журавля, в *М<sub>328</sub>* уступает ему. Слабость колибри проявляется в соответствующем ее природе наивном предпочтении, отдающемся цветам, а не листьям и семенам. Зато проявляющееся в *М<sub>327</sub>* превосходство достигается лишь ценой преодоления собственной природы. Обычно ассоциируемая с засухой и приятным запахом (*Roth 1. P.371*), колибри из *М<sub>327</sub>* рискует утонуть, ее голова испачкана пометом. «Путь к табаку» лежит через нечистоты. Напоминая об этом, *М<sub>327</sub>* свидетельствует об объективной реальности дороги, приведшей нас от меда (также находящегося на грани экскрементов и яда) к табаку. В общем, мы проделали путь колибри: описанные на протяжении этой книги этапы постепен-

ного превращения мифов о происхождении меда в мифы о происхождении табака обретают двойную уменьшенную проекцию в гайанских мифах, превращающую самую маленькую из птиц из *потребителя меда* в *производителя табака*.

Наиболее сложным из двух мифов Варрау является, конечно, М<sub>327</sub>: мы предпочитаем следовать именно ему. Большую роль в нем играют две женщины: первая — искусная мастерица, но она бесплодна; вторая плодовита. В мифологии Такана, неоднократно сопоставлявшейся нами с мифологией северных регионов Южной Америки, вышедшие замуж за земных мужчин самки ленивцев становятся лучшими ткачихами (М<sub>329</sub>; *Hissink-Hahn*. P.287). То же указание следует из мифа Вайвай о происхождении праздника Шодевика (М<sub>288</sub>): одевания из волокон умели некогда готовить только индейцы и ленивцы (*Choloepus*) (*Fock*. P.57; n.39. P.70).

Чем объясняется талант, к которому это животное вовсе не кажется предрасположенным из-за своих повадок? Несомненно, тем, что обычное положение ленивца, висящего вниз головой, зацепившись лапами за ветку, напоминает образ гамака. Мифы о происхождении ленивца подтверждают, что это сходство не осталось незамеченным: в них говорится о том, что в ленивца превратился либо гамак, либо лежащий в гамаке человек (М<sub>330</sub>, Мундуруку, *Murphy I*. P.121; М<sub>247</sub>, Баре, *Amorim*. P.145). Но две показательные черты М<sub>237</sub> позволяют пойти по пути интерпретации дальше: с одной стороны, ленивец обозначен не явно; с другой стороны, замещающая его в роли хорошей ткачихи женщина образует пару с другой женщиной, определяемой как плодовитая без каких-либо иных уточнений.

Выше мы указывали (с.336), что ленивец ест очень мало, дефекация происходит у него только один или два раза в неделю — на землю, всегда в одном и том же месте. Эти повадки не могли не привлечь внимание индейцев, придающих существенное значение контролю за экскреторными функциями. Комментируя туземную привычку вызывать после пробуждения рвоту, чтобы полностью освободиться от пищи, оставшейся на ночь в желудке (см. СП, с.229), Спруче (*Spruce*, vol.II. P.454) замечает, что «поутру индейцы не спешат освободить желудок посредством стула. Напротив, повсюду в Южной Америке я замечал, что перед трудным рабочим днем со скудной пищей индеец предпочитает задержать выведение до наступления ночи. Действительно, он лучше белого человека умеет контролировать свои естественные потребности, как бы следуя правилу, сформулированному одним индейцем из Сен Карлоса на весьма приблизительном испанском: “*Quien saga de mañana es guloso*” — “утренний стул бывает только у обжор”». Тукано придают этой связи более широкое метафорическое значение, до окончания работы запрещая стул производителям пирога или сетей, чтобы изделие не продырявилось (*Silva*. P.368 и след.).

Уступить природе в этой области, как и в других, значит оказаться плохим членом общества. Но из этого может следовать, по крайней мере в плоскости мифа, что наиболее способное противостоять при-

роде существо окажется *ipso facto*<sup>76</sup> наиболее способным в отношении культурных склонностей. Удержание, выявленное через бесплодие умелой мастерицы из М<sub>327</sub>, переносит в другой регистр, связанный с репродуктивной функцией, удержание, характеризующее ленивца в плане экскреторных функций. Неспособная к деторождению первая женщина, являющаяся при этом хорошей ткачихой, противостоит второй женщине, противовесом плодovitости которой представляется похотливость, так как она среди бела дня забавляется со своим мужем\*.

Эти замечания влекут за собой два других. Во-первых, как мы уже отметили, в отношении дефекации ленивец противоположен ревуну, в любое время облегчающемуся с деревьев. Как следует из названия, эта обезьяна ревет, главным образом при перемене погоды:

*Guariba na serra*  
*Chuva na terra,*

«Если слышишь гуариба на холмах, на землю прольется дождь», — утверждается в народной поговорке (*Ihering*, art. «*guariba*») в соответствии с верованием Бороро, что обезьяна эта — Дух дождя (*E. B.*, vol. I. P. 371). Но внезапное похолодание также побуждает ленивца спуститься на землю, чтобы справить нужду: «Когда дует ветер, ленивец ходит», — говорят Араваки (*Roth I.* P. 369). Один натуралист добился от оказавшегося в неволе ленивца регулярного стула раз в пять дней, смачивая его зад холодной водой (*Enders.* P. 7). Следовательно, ревун и ленивец — «барометрические животные»; первый свидетельствует о своем положении выделениями, второй — ревом. Они являются метафорическим переносом отбросов в шумовой модус (см. выше, с. 175, сн. 35, 262).

Это не все. Ревун громко кричит в стае, на восходе и закате. Одинокий ленивец издает ночью слабый мелодичный крик, «похожий на свист, в течении нескольких секунд тянущий ре дисез» (*Beebe.* P. 35-37). Согласно древнему автору, ночью ленивец кричит «ха, ха, ха, ха, ха, ха» (*Oviedo y Valdes*, in: *Britton.* P. 14). Вместе с тем описание наводит на мысль о том, что речь здесь, возможно, идет о *Choloepus*, а не о *Bradypus*, то есть о большем, а не о маленьком ленивце, к которому относилось первое наблюдение.

Если учесть, что, согласно мифам Такана (М<sub>322-323</sub>), любое насилие над ленивцем при нормальном осуществлении им экскреторных функций повлекло бы за собой мировой пожар — отзвук этого верования мы обнаружили в Гайане (см. СП, с. 299, сн. 123), но здесь угроза человечеству происходила из соединения небесного огня и земли, — было бы

---

\* Древние также усматривали связь между положением ткачихи и любовными способностями, считая ее при этом прямой, а не обратной: «...Les Grecs descroient les tisserandes d'estre plus chaudes que les autres femmes: à cause du mestier sédentaire qu'elles font, sans grand exercice du corps... De celles icy je pourrois aussi dire que ce trémoussement que leur ouvrage leur donne ainsi assises les esveille et sollicite...» (*Montaigne. Essais*, L. III, ch. XI)<sup>76</sup>.

соблазнительно усмотреть за акустическим аспектом противопоставления ревуна с его «ужасным», согласно Акавай (*Brett 2. P.130-132*), криком ленивцу, чьим уделом, согласно мифу Баре (*Amorim. P.145*), является тихий свист, — противопоставление ромба, «ревущего» орудия, и инструментов тьмы.

Обратимся теперь ко второму пункту, который вернет нас к самому тексту гайанских мифов о происхождении табака. Выявленная нами выше сущность оппозиции между двумя женщинами из  $M_{327}$  противопоставляет первую — бесплодную, даровитую лишь с точки зрения культуры — девушке, обожавшей мед, из мифов Чако и Гайаны. Последней подобна вторая женщина — похотливая и плодовитая (см.  $M_{135}$ ). Зато — и это нормально при переходе от мифов о происхождении меда к мифам о происхождении табака — радикально меняется положение плаксивого ребенка как общего для обеих групп члена. Там ребенок изгоняется, потому что плачет; здесь он плачет, потому что изгнан. В первом случае его прогоняет женщина, подобная девушке, обожавшей мед, — ей докучают его крики; во втором случае ответственность лежит на женщине, чья роль противоположна роли девушки, обожавшей мед, тогда как играющая эту роль женщина равнодушна к крикам ребенка. Наконец, в то время как «нормальный» плаксивый ребенок остается рядом с хижинкой и зовет мать, пока его не похищает животное, конгруэнтное девушке, обожавшей мед, — лиса или лягушка, симметричный ему ребенок из  $M_{327}$  смело уходит, чтобы подружиться с осами /marabunta/.

Это родовое наименование слишком расплывчато для утверждения, что являющиеся объектом нашего рассмотрения виды производят мед, противостоя тем самым животным-похитителям, выступающим в мифах жадными до меда. Но возможно иное доказательство. Отметим прежде всего, что в  $M_{327}$  и  $M_{328}$ , где осы играют почти сходную роль, речь идет о происхождении шаманства. Так, гайанский колдун обладает особой властью над осами: он отгоняет их, постукивая по гнезду кончиками пальцев, и осы его не жалят (Roth 1. P.341)\*. Южнее, у Кайапо, мы уже обнаружили существование ритуального боя с осами.

Согласно  $M_{327}$  и  $M_{328}$ , осы стали ядовитыми вследствие особо тесных отношений, завязавшихся с шаманами или покровительствующими им Духами. Такое превращение, произведенное плаксивым ребенком из  $M_{327}$  и героем из  $M_{328}$ , воспроизводит превращение, приписываемое мифом Ботокудов ( $M_{204}$ ) гираре, животному — любителю меда. Таким путем мы, следовательно, возвращаемся к оппозиции между осами,

---

\* Предварительно потерев пальцами подмышки. Так же поступают Туконо, обнаружив осиное гнездо: «Запах прогоняет ос, и индейцы берут полное личинок гнездо: гнездо служит тарелкой, туда насыпают муку и едят ее вместе с личинками» (*Silva. P.222, n.53*). На языке Кубео (*Goldman. P.182, n.1*) волосы на теле ассоциируются с табаком: «волосы на теле» — /pwa/, волосы подмышками — /pwa butci/, «волосы-табак». Эти индейцы совершают ритуальное сжигание отрезанных волос; то есть их жгут, как жгут курительный табак.



превращенными персонажем, замещающим гирару в мифе Ботокудов, и животными-похитителями, к тому же питающимися медом, то есть при некоторых названных нами условиях (с.249) конгруэнтными гираре.

\*\*\*

Такое сопоставление возвращает нас довольно далеко назад. И все же не так далеко от того места, где мы оказались, заметив, что вина за донимающее мужчин отсутствие табака лежит на берегующих его на острове незамужних женщинах, то есть «обожаящих табак» амазонках. Но во многих гайанских мифах и некоторых мифах Же происхождения амазонок связывается с разделением полов, последовавшим за убийством ягуара или каймана (комбинаторных вариантов тапира-соблазнителя, которого женщины взяли в любовники (М<sub>156</sub>, М<sub>287</sub>)). Как мы установили, сами эти женщины являются вариантом девушки, обожавшей мед, транспонированной в терминах полового кода. Настоящие мифы подтверждают это доказательство: покидая мужей, амазонки Апинайе уносят церемониальные топоры; амазонки из мифов Варрау монополизировали табак, являющийся, подобно топорам, культурным символом. Чтобы соединиться с тапиром, кайманом или ягуаром — то есть с природой, — жены-изменницы *стучат* по тылке или называют *имя* собственное животного, неосторожно *разглашая* его. Симметричным образом сверхъестественная власть шамана Варрау выражается погремушкой — *сотрясаемой* бутылочной тыквой — и *именем* Духов, чья тайна раскрыта.

В мифах Варрау о происхождении табака содержится эпизод, возвращающий нас еще дальше, к самому началу нашего исследования. Действительно, поиски колибри, пересекающей большое водное пространство, чтобы завладеть табаком на чудесном острове ради уподобления его погремушкам, отсылает к М<sub>1</sub>, где мы впервые встретились с тем же мотивом в виде ведущегося колибри поиска не табака, но самих погремушек, что также приводит ее на сверхъестественный остров. Чтобы успешно отделиться от духов, герой должен постараться, чтобы эти музыкальные инструменты не звучали; тогда как в данном случае люди смогут по собственному желанию призывать добрых и изгонять злых Духов при условии их звучания.

При поверхностном рассмотрении может показаться, что единственно общим для М<sub>1</sub> и М<sub>327</sub> элементом являются поиски колибри. На самом деле между двумя мифами существует гораздо более глубокая аналогия.

Действительно, из предложенной нами интерпретации персонажа плаксивого ребенка следует, что в терминах акустического кода последний воспроизводит героя М<sub>1</sub>. Оба отказываются расстаться с матерью, хотя и выражают свою привязанность разными способами: вокальным, пассивным или эротическим, активным поведением. А мальчуган из М<sub>327</sub> — инверсия плаксивого ребенка, так что мы можем ожидать от него поведения, противоположного герою М<sub>1</sub>. Последний не хочет перейти в мужской дом, то есть стать взрослым членом обще-

ства. А у первого рано проявился интерес к произведениям культуры, созданным именно женщинами, так как производство гамаков, в которое он нескромно вмешивается, — женская работа.

Оба героя — мальчики: один уже большой, но его кровосмесительное поведение свидетельствует о моральном инфантилизме; второй еще маленький, но дух независимости быстро приводит его к физической зрелости. В обоих случаях у их отцов по две жены: это мать ребенка и мачеха. В  $M_1$  ребенок соединяется с первой, в  $M_{327}$  отделяется из-за второй. Кровосмесительной паре  $M_1$  соответствует супружеская пара  $M_{327}$ ; ущерб отца, пораженного в супружеских правах сыном, соответствует ущербу сына, пораженного в сыновних правах отцом. Отметим, действительно, что в мифе Бороро отец жалуется, что мальчик подменил его в отношениях с супругой в любовном плане (то есть как взрослый); а в мифе Варрау сын жалуется на родителей, слишком занятых любовью и не обращающих внимания на его детские крики.

Оскорбленный отец из  $M_1$  сначала пытается утопить своего сына в воде; мальчику помогают три зверя-спасителя, соответствующие трем детям из  $M_{327}$ , по собственной воле переплывающим море. Можно возразить, что герой  $M_{327}$  — один из этих троих детей, тогда как герой  $M_1$  пользуется помощью трех животных, не совпадая ни с одним из них. Итак, здесь четыре персонажа, там — три. Но их обратная симметрия порождает двойную трудность, из-за которой мифы не могут развиваться параллельно. С одной стороны, герой  $M_1$  физически вернется к своим; герой  $M_{327}$  — только в качестве «духа». С другой стороны, первый *принесет* дождь и грозу как *следствия* своего возвращения, тогда как дальние *поиски* табака явятся *причиной* возвращения второго. Итак, для сохранения симметрии необходимо, чтобы в  $M_{327}$  один и тот же персонаж одновременно отсутствовал (так как речь идет о его возвращении) и присутствовал (так как он должен выполнить задание).

В  $M_{327}$  трудность разрешается посредством раздвоения ролей. В первой части роль героя исполняет маленький ребенок, во второй — маленькая птичка. Но если, как мы предполагаем, колибри — дубликат героя, понятно, что начиная с первой части, где один персонаж виртуально исполняет две роли, трем детям из  $M_{327}$  (один из них превратится в колибри) должны соответствовать четыре персонажа  $M_1$ , то есть ребенок и трое животных (одно из них — колибри), так как по отношению к  $M_{327}$  ребенок и колибри — одно и то же:

$M_1$ :	(мальчик)	колибри	голубь	кузнечик
$M_{327}$ :	мальчик <sup>1</sup>	(колибри)	мальчик <sup>2</sup>	мальчик <sup>3</sup>

Далее в повествовании герой  $M_1$  претерпевает вертикальное разделение, разоряя гнезда ара, пачкающих его пометом ( $M_7$ - $M_{12}$ ). В ходе

горизонтального разделения герой  $M_{327}$  вступает в союз с осами и делает их ядовитыми. Дана четырехчленная оппозиция:

(ара/осы), (вражда/дружба), (герой = ОБЪЕКТ нечистот/СУБЪЕКТ яда)

Оппозиция ядовитых насекомых и пачкающих птиц уже позволила нам (СП, с.298, сн.122) преобразовать миф Паринтинтин ( $M_{179}$ ) в варианты Же мифа о разорителе птичьих гнезд ( $M_7$ - $M_{12}$ ), касающиеся происхождения огня в очаге (земного); тогда как  $M_1$ , сам являющийся преобразованием этих мифов, касается происхождения воды (небесной). Выше мы преобразовали в  $M_1$  другой миф и можем констатировать, что изначальный перекурт  $M_1$  по отношению к  $M_7$ - $M_{12}$  следующим образом сохраняется в новом преобразовании:

a)	$M_7$ - $M_{12}$ (происхождение огня)	$\Rightarrow$	$M_1$ (происхождение воды)
b)	$M_{179}$ (объект яда)	$\Rightarrow$	$M_{7-12}$ (объект нечистот)
c)	$M_1$ (враг ара)	$\Rightarrow$	$M_{327}$ (друг ос)
d)	$M_{327}$ (субъект яда)	$\Rightarrow$	$M_1$ (объект нечистот)

Учитывая отмеченное выше дробление, чьим следствием в  $M_{327}$  является частичное наложение двух следующих друг за другом эпизодов  $M_1$ , рассмотрим тот отрывок  $M_{327}$ , который посвящен путешествию колибри.

Этот отрывок подразделяется на три части: 1) колибри улетает одна, падает в воду и едва не тонет; 2) журавль вытаскивает ее из воды и помещает между ягодицами, где она путешествует в полной безопасности, но голова ее испачкана пометом; 3) колибри снова улетает одна и наконец добывает табак.

Сначала несколько слов по поводу журавля. Несмотря на неопределенность обозначенного таким образом в гайанских мифах вида, выше мы смогли установить (с.208), что речь идет о крикливом водяном голенастом, источнике шума и метафорически – нечистот, что по-своему подкрепляется  $M_{327}$ . Но если водяные голенастые являются источниками шума и, следовательно, метафорическими производителями отбросов, то в действительности они поддерживают с отбросами коррелятивную обратную связь как птицы, питающиеся падалью, большие любители дохлой рыбы (см. с.205). Предрасположенные к *оральному всасыванию* отбросов, они, таким образом, тесно сопряжены с ленивцем, склонным, как мы знаем, к *анальному удержанию* в мифах, где фигурирует это неполнозубое животное. Ипурина, считающие ленивцев своими предками, рассказывают, что в стародавние времена журавли варили в солнечном котле и ели отбросы и гниль, собранные со всего мира. Содержимое котла пе-

релилось через край, кипящая вода уничтожила все живые существа, кроме ленивца, которому удалось вскарабкаться на верхушку дерева: он снова заселил землю ( $M_{331}$ ; *Ehrenreich*. P.129; см. *Schultz* 2. P.230-231)\*. Эта история проясняет один из эпизодов мифа о происхождении Хиваро, где ленивцу достается та же роль предка человечества. Ведь если белая цапля крадет два яйца, и из одного из них рождается Мика, будущая супруга ленивца Унуши ( $M_{332}$ ; *Stirling*. P.125-126), не означает ли это, что у Хиваро, как и у северо-западных амазонских племен Гайаны, птичьи яйца являются запретной пищей из-за их «зародышевого, то есть нечистого характера» (*Whiffen*. P.130; см. *Im Thurn*. P.18), делающего их конгруэнтными нечистотам? Как представляется, это подтверждается вариантом Агуаруна ( $M_{333a}$ ): в нем солнце рождается из яйца, извлеченного людоедом Агемпи из трупа убитой им женщины и впоследствии украденного уткой (*Guallart*. P.61). Согласно мифу Макиритаре ( $M_{333b}$ ; *Thomson*. P.5), из четырех извлеченных из утробы сестры героя Луны яиц два оказались тухлыми.

Питающиеся падалью водяные птицы играют по отношению к воде роль, непосредственно соотносящуюся с той, что отводится в мифах грифам по отношению к земле. Итак, мы можем признать существование соответствия между тремя эпизодами путешествия колибри в  $M_{327}$  и тремя моментами в приключениях героя  $M_1$ . Дано:

$$\left[ \begin{array}{l} M_1 \\ M_{327} \end{array} \right\} \text{ герой отделен вертикально } \left\{ \begin{array}{l} \text{вверху,} \\ \text{внизу,} \end{array} \right\} \text{ по оси: небо } \left\{ \begin{array}{l} \text{земля;} \\ \text{вода;} \end{array} \right.$$

≡

$$\left[ \begin{array}{l} M_1: \text{ грифы} \\ M_{327}: \text{ журавль} \end{array} \right\} \text{ спаситель(и) } \left\{ \begin{array}{l} \text{после того, как сожрали/зад/воющего героя**} \\ \text{до/дефекации/на лицо/благоухающего «героя»} \end{array} \right.$$

\* Это дерево — мальвовое, исходя из современной ботаники — близкий родственник липовых и шелковичных (см. с.332 сн.93), из чего следует превращение внутренней благотворной воды во внешнюю пагубную — мы не будем обсуждать это, чтобы не затягивать доказательство.

\*\* Ведь колибри обладают естественным приятным запахом, тогда как в  $M_1$  южноамериканские ястребы привлечены запахом гниения, исходящим от несомых героем мертвых ящериц. Эквивалентом удвоения в  $M_1$  — ящерицы, грифы-ястребы как соответственно пассивный и активный модусы гниения — является удвоение «*gaulding bird*» — журавль, то есть два связанных с гнилью голенастых, не выполняющих задания: первый — пассивно, второй — активно.

Итак, по краям парадигматической системы, образованной мифами  $M_1$ - $M_{12}$ , инвентаризированными в начале нашего исследования, существуют две мифологии табака. Та, которую мы проиллюстрировали, в основном, примерами из Чако, ищет доступ к табаку в понятии земного разрушительного огня — корреляции и оппозиции огня в очаге, также земного, но конструктивного, чье происхождение описывается в мифах Же ( $M_{7-12}$ ). Вторая мифология табака, обнаруженная нами у Варрау, ищет доступ к табаку в понятии покоренной земной воды (океан, который удастся пересечь птицам) — корреляции и оппозиции покоряющей небесной воды (дождь и гроза), на происхождение которых ссылается миф Бороро ( $M_1$ ).

Таким образом, обе мифологии табака занимают симметричное положение (рис.20) по отношению к исходной парадигматической системе, хотя есть и различие: отношение мифов Варрау к  $M_1$  предполагает преобразование двумя перекрутами — *земная/небесная, покоренная/покоряющая* вода — тогда как отношение мифов Чако к системе  $M_{7-12}$  проще — *покоренный/покоряющий* земной огонь — требует лишь одного перекрута. Остановимся на этом моменте.

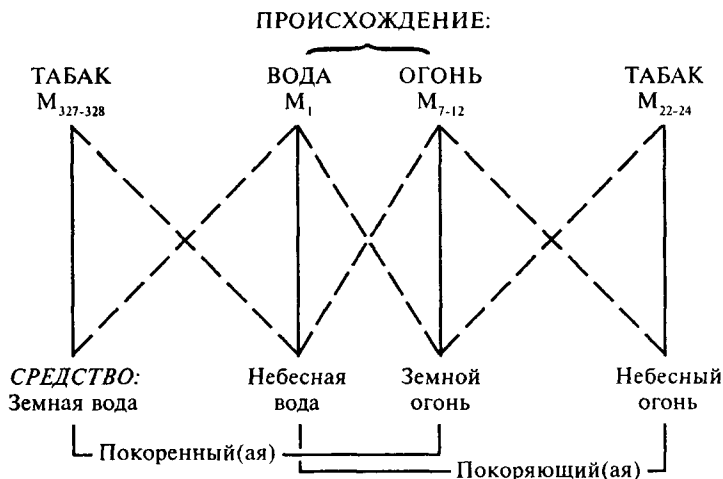


Рис.20. Система связей между мифами о курительном (справа) и питьевом (слева) табаке.

В начале этой книги мы проанализировали и обсудили миф географически близких к Бороро Иранксе, весьма просто преобразующих миф о происхождении воды ( $M_1$ ) в миф о происхождении табака ( $M_{191}$ ). Таким образом, в мифах Варрау мы имеем дело с преобразованием второго порядка. При учете культурных факторов несходность объяснима. Вся тропическая Америка к югу от Амазонки, включая,

следовательно, территории Иранксе, Бороро и племен Чако, не знала потребления табака в виде настойки или отвара. Если пренебречь спорадическим применением нюхательного табака, можно сказать, что в этом регионе табак только курили, что делает его конгруэнтным огню, а не воде. При этом внутри подкатегории курительного табака мы обнаружили раздвоение, проявляющееся в плане мифов в различии между «хорошим» и «плохим» табаком ( $M_{191}$ ) или хорошим или плохим использованием табака ( $M_{26}$ ,  $M_{27}$ ). А  $M_{191}$  представляется по своей природе мифом о происхождении плохого табака.

Что касается  $M_{27}$ , то это миф о происхождении плохого применения табака, в данном случае (в противоположность  $M_{26}$ ) связанного с водой. Итак, противоположности между природой табака и его применением (культурного порядка) соответствует противоположность между двумя типами связей, возможных между табаком и водой: первый — метафорический (преобразование, связанное с мифами), второй — метонимический (водяное, согласно мифу, происхождение табака). Связь с водой является инвариантом, как если бы в мифах, происходящих из региона, где табак не пьют, обнаруживалась реальность отсутствующего применения путем признания двух видов курительного табака или двух способов курения, один из которых так или иначе конгруэнтен воде.

Эти замечания представляют не чисто формальный интерес. Они, несомненно, значительно содействуют предпринятой нами задаче редукции, позволяя свести одни мифы к другим, то есть посредством применения небольшого набора неизменных правил упростить картину, чья сложность и беспорядочность казались обескураживающими. Но помимо дополнительной иллюстрации метода, расширение поля действия которого, возможно, может показаться читателю бесполезным упрямством, мы приходим к более ясному видению истории американских племен и объединяющих их конкретных связей. Ведь если мифы самых разных племен свидетельствуют о смутном знании обычаев, засвидетельствованных лишь вне их традиционной сферы обитания, это доказывает, что распределение и недавнее состояние этих племен ничего или почти ничего не говорят нам об их прошлом. Анализ южноамериканских мифов показывает, что племена слишком многое «знают» (конечно, бессознательно) друг о друге, чтобы не признать, что их современное распределение явилось следствием иных распределений, проистекающих из следовавших друг за другом бесчисленных смешений. Наблюдаемые нами межкультурные отклонения, географическая отдаленность населения — факты, не имеющие внутреннего значения, не способные служить доказательством в поддержку исторической реконструкции. Эти внешние различия отражают лишь обедненную картину очень древнего и сложного становления в тот момент, когда оно было внезапно остановлено открытием Нового Света.

Вышеизложенные соображения помогут преодолеть затруднение, связанное с анализом мифов Варрау. В соответствии с географическим происхождением мы поместили их в мифологическую область питье-

вого табака. Органиченный на юге Амазонкой, ареал распространения этого способа употребления прерывист, пороги его ярко выражены: «Индейцы с берегов Ваупес делают огромные сигары, но на юге Япура табак не курят, его лижут» (*Whiffen*. P.143). Речь здесь идет о вымоченном, размельченном и сгущенном при помощи маниокового крахмала табаке, превращенном в своего рода сироп. Табак, который действительно пьют после вымачивания и кипячения, встречается от Хиваро до Кагаба (*Preuss* 3, п.107, 119) в Монтанье и трех гайанских зонах — Нижнем Ориноко, верхнем течении Риу-Бранку и районе Марони.

Итак, мифы Варрау действительно соотносятся, как представляется, с курительным табаком. Это дважды подчеркивается в *M*<sub>327</sub>: сначала когда отец героя в поисках отсутствующего табака напрасно сжигает листья различных растений; затем, когда брат учит его изготовлению сигареты из табака, принесенного колибри. Как известно, культурное положение Варрау является своего рода загадкой. Существование у них храмов и подлинно религиозного культа, иерархии жрецов и колдунов-целителей отсылает, видимо, к андийским влияниям. А вот у групп центральной части дельты Ориноко культура находится в зачаточном состоянии, что роднит их с так называемыми «маргинальными» племенами; они не потребляют табак (*Wilbert* 4. P.246-247). Предпочитая считать их отсталыми или рассматривать как свидетельства архаического состояния, порождают противоречия, побуждающие искать возможный член сравнения с мифами Варрау вне их, в племенах центральной Гайаны:

*M*<sub>334</sub>. *Арауканы: происхождение табака и других магических наркотиков.*

Маленький мальчик повел четырех младших братьев в лес. Им повстречались птицы /*djiadjia*/ (не установлено), чей крик означает: «Дальше! Дальше!» Хотя у них была с собой еда, дети не ели и решили убить птиц, позволявших приближаться к себе. Но они промахнулись. Преследуя дичь, они заходили все дальше и наконец дошли до плантации, где работали слуги Пиай-мана, хозяина табака. Испугавшись стрел, они попросили детей быть поосторожнее, чтобы те не выкололи им глаза. Они превратились из птиц в людей, чтобы дети приняли их за родителей и согласились жить с ними.

Но Пиай-ман затребовал детей себе, потому что завлекшие их птицы /*djiadjia*/ принадлежали ему. Он решил сделать из них колдунов-целителей и день за днем предписывал им рвотное питье. Укрывшихся в маленькой хижине, где их не могли видеть женщины, братьев рвало в воду водопада, «поглощающую звуки», или в большую пирогу. После принятия разнообразных препаратов на основе коры или «душ» различных деревьев, очень похуdevшие и потерявшие разум дети подверглись, наконец, капельному вливанию в нос табачного сока и вынесли болезненное испытание, состоящее в протягивании волосяных веревочек через носоглотку, из ноздрей — в рот.

Когда инициация подходила к концу, двое детей нарушили запрет, потеряли глаза и превратились в ночных Духов. Трое других стали настоящими колдунами и состарились подле своего учителя. Когда тот отослал их

в родную деревню, они совсем облысели. Их не без труда узнали родственники. Оскорбленные тем, что молодая женщина, к которой они вожделем, сочла их слишком старыми, они обратили ее в камень, а членов собственной семьи превратили в Духов. Теперь эти Духи за десять дней выращивают табак для колдунов-целителей, не сажая его\*. Существует три разновидности этого табака. Он очень крепкий (K.-G. I. P.63-68).

Мотив воды возникает в этом мифе в довольно тонкой форме восприятия посвящаемыми голосов водопада, в силу разной высоты как бы исходящих от трех певцов, — но во всех других районах Гайаны, и у Араваков, и у Карибов, табак и погремушки постоянно сопрягаются с водой. Первые рассказывают (M<sub>335</sub>), как вождь Араванили получил от богини вод Ореху бутылочную тыкву, камушки со дна моря (для наполнения ими погремушки) и табак; благодаря им он смог сражаться с Йаухаху, ответственным за смерть злым Духом (Brett 2. P.18-21). Согласно Карибам (M<sub>336</sub>), первый колдун-целитель Команакото услышал однажды доносящиеся с реки голоса; он нырнул и увидел великодушных женщин, научивших его своим песням и подаривших ему табак и погремушку из тыквы — совсем готовую, с камешками и ручкайкой (Gillin. P.170). Калинья украшают погремушки маленькими белыми и черными камушками, найденными в воде (Ahlbrinck, art. «pūyei», §38).

В остальном очевидна аналогия с M<sub>327</sub>. Трое или пятеро детей, сводящиеся к трем, добровольно расстаются с родителями и идут в страну табака, влекомые или сопровождаемые птицами. Страна табака, расположенная на острове посреди океана, охраняется сторожами; рабы выращивают табак на лесной поляне. В зависимости от того, является ли хозяйин табака мужчиной или женщиной (группой женщин), он приветлив или враждебен. Следует, кроме того, подчеркнуть, что в первом случае у мужчины есть супруга, стремящаяся противодействовать энтузиазму приобщения: «Она не хотела заниматься детьми». Если бы это зависело только от нее, хозяину табака никогда не удалось бы снабдить им детей. Действительно, всякий раз, как он собирается пойти в горы за табаком, ей удается вернуть его, и он не достигает цели. В продолжении повествования другая женщина проявляет такую же враждебность по отношению к составившимся героям, на этот раз отказывая им не в табаке (он у них есть), а в воде.

Ясно, однако, что миф Арауканов относится к питьевому табаку и другим наркотикам, поглощаемым через рот. Хотя число их значительно (в мифе перечисляется около пятнадцати), хочется свести их к основополагающей триаде, соответствующей тройке детей, так как многие специалисты по Гайане сходятся на различении трех типов колдунов-целителей, сопрягаемых соответственно с табаком, перцем

---

\* Среди этих духов /maurari/ фигурируют амазонки, являющиеся в M<sub>327</sub> хозяйками табака (cf. K.-G. I. P.124).



и деревом /takina/ или /takini/ (Ahlbrinck, art. «püyei», §2; Penard, in: Goeje. P.44-45). Это дерево могло бы быть *Virola* sp. — мускатниковое, из которого извлекают многие наркотические вещества (см.: Schultes 1, 2). Согласно источнику Калинья, активное начало /takini/ присуще молочному соку, которым поят иницилируемого: он вызывает страшный бред (Ahlbrinck. Ibid. §32). Следовательно, несмотря на одну-единственную ссылку на курительный табак, объяснимую, возможно, искажением, проистекающим из особого положения Варрау в системе гайанских культур, наличие троих детей в M<sub>327</sub> и множества демонов в M<sub>328</sub>, позволяет, видимо, связать два этих мифа с гайанской группой, сопряженной с происхождением наркотических напитков, среди которых присутствует вымоченный в воде табак.

Оценим в этом плане вышеизложенные соображения. Герои гайанских мифов о происхождении табака — дети. Расставшись с родителями, они на собственном примере вводят шаманство (M<sub>328</sub>, M<sub>334</sub>), выдвигают требования (M<sub>327</sub>), становясь в конце концов Духами; люди смогут вызывать их, даруя табак. Мы узнаем уже встречавшуюся нам в начале предыдущего тома схему, связанную со знаменитым мифом Карири о происхождении табака (M<sub>25</sub>). В нем вертикально разделенные дети (на небе, а не горизонтально, на земле или воде) живут отныне подле Духа Табака, жившего когда-то среди людей; теперь последние смогут вызвать его лишь табачными подношениями. Если Дух табака у Варрау — ребенок, его сородич Карири — старик. Дух Арауканов занимает промежуточное положение между ними: это повзрослевший, постаревший, полусевший ребенок.

Миф Карири относится одновременно к происхождению табака и диких свиней, в которых Дух Табака превратил детей. Мы выявили эту связь, показав, что она вписывается в парадигматическую систему происхождения диких свиней, где табачному дыму отводится инструментальная роль (см. выше, с.19). Таким образом, мы можем выделить среди мифов тропической Америки упорядоченный ряд, образующий сравнительно замкнутую группу: пепел кремационного костра порождает табак (M<sub>22-24</sub>, M<sub>26</sub>); сожженный табак определяет появление мяса (M<sub>15-18</sub>); чтобы мясо это было съедобным, мужчины должны получить огонь от самца ягуара (M<sub>7-12</sub>), чья женская половина как раз и погибла на костре (M<sub>22-24</sub>).

Речь здесь идет исключительно о курительном табаке, о чем свидетельствует, с одной стороны, этнография (племена, которым принадлежат эти мифы, потребляют табак именно таким способом), с другой — формальный анализ, так как подобная упорядоченность мифов предполагает их прочтение, если можно так выразиться, «в огненном ключе». В «Сыром и приготовленном» (с.105-106) мы предложили правила, обеспечивающие транспонирование группы «в водяном ключе», но тем самым задали лишь способ ее перевода, не устанавливая реального существования второй замкнутой группы, где вода занимала бы симметричное табаку место по отношению к огню.

Если предположить, что такая группа существует, она должна будет отражать вторую со стороны «воды» из  $M_{7-12}$ , то есть в направлении  $M_1$  в силу объединяющей эти мифы преобразующей связи:

$$(\text{Происхождение кухни}) \left[ M_{7-12} : \text{ОГОНЬ} \right] \Rightarrow \left[ M_1 : \text{ВОДА} \right]$$

Вода, чье происхождение прослеживается в  $M_1$  — небесная вода, точнее, образовавшаяся в результате бури или грозы вода, гасящая огонь в очаге: это «антикухня» или «антиогонь». Но, как нам известно, в мифах существует тесная связь между бурей, грозой и дикими свиньями. Животным этим покровительствует гром; он гремит, когда люди злоупотребляют охотой и бьют больше дичи, чем следует. Мы уже приводили немало примеров этой связи (СП, с.197-200); в литературе нетрудно найти множество такого рода примеров.

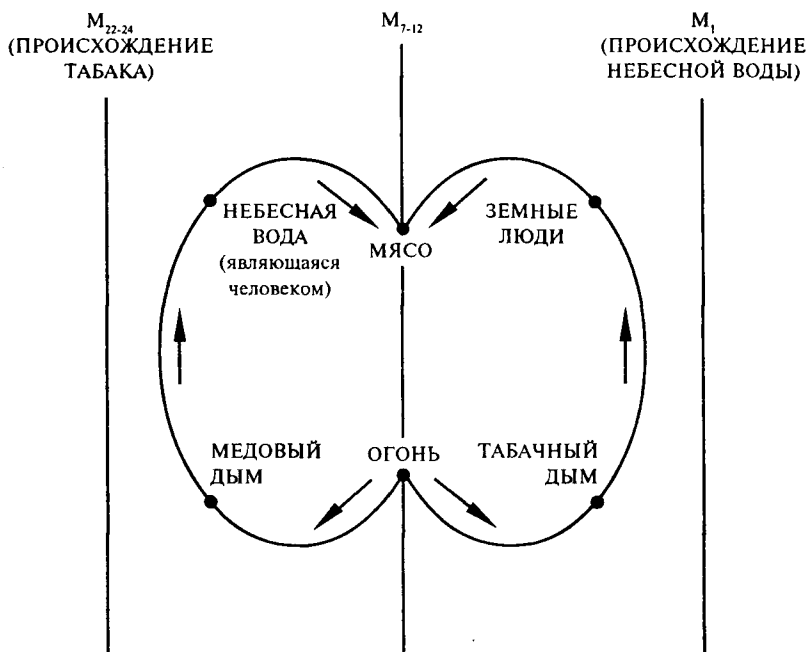


Рис.21. Система связей между мифами о происхождении воды, огня и табака.

Если диких свиней, дающих лучшее мясо (превосходный материал для кухни), от злоупотреблений самой этой кухни защищают буря и гроза, возникающие в системе в качестве «антикухни», то для существования искомой симметричной группы необходимо и достаточно обнаружить соответствующий табачному дыму член, чья связь с бурей

и грозой обратна связи между табачным дымом и дикими свиньями. Этот дым — причина появления свиней; тогда его противоположность должна служить причиной исчезновения бури и грозы.

В этнографии есть основания для такого рода дедуктивного требования. Как известно, у северных Кайапо божество по имени Бепкоророти олицетворяет грозу (СП, с.197-200). Некоторые люди, именуемые /мужем Бепкоророти/, ходатайствуют перед ним от имени племени. Они используют для этого жженный пчелиный воск, успокаивающий бурю (*Diniz*. Р.9). И это не единственный пример, ведь известно молитвенное обращение Гуайаков: «И напустил он дыму от пчелиного воска /choá/, чтобы прогнать небесного ягуара. Они стучали луками по деревьям, рубили землю топорами, запах воска струился к небу /choá/» (*Cadogan* б). Как говорят Умутина, гром гремит, когда Дух спускается на землю за медом для небесного народа; но сам он не ест его (*Schultz* 2. Р.224). Речь в этом случае идет, конечно, не о грозе, а о солнечном затмении. Но гроза — лишь слабая форма затмения; дополнительный интерес текста Гуайаков состоит в сопряжении дыма от пчелиного воска с акустическими приемами, которые следовало бы дополнить треском брошенного в огонь сухого бамбука (*Métraux-Baldus*. Р.444) как явного воплощения инструментов типа /parabága/, сочетающих «медовый дым» с орудиями тьмы подобно тому, как табачный дым сочетается с погремушками.

Чтобы не растягивать изложение, ограничимся обсуждением мифа Уитото, чьи размеры и сложность требуют специального изучения (*М*<sub>337</sub>). Отметим лишь, что миф этот возвращается к табаку путем двойного перекута: превращение людей в диких свиней вызывает не дым, а табачный сок; этим превращением объясняется враждебное отношение к молнии, бывшей в те времена красивым, маленьким, ручным существом (*Preuss* 1. Р.369-403). Мы также оставим в стороне слишком фрагментарные сведения Тастевена (*Tastevin* 4. Р.27; 5.Р.170) о мифах Кашинауа, связанных с превращением в диких свиней мужчин, выпивших табачный сок, — они были раздосадованы тем, что ни за одного из них девушка не захотела выйти замуж. Оставшись наконец одна, она приютила и воспитала Духа табака, за которого впоследствии вышла замуж; от него происходят Кашинауа (*М*<sub>328a</sub>; см. *М*<sub>19</sub>, СП, с.1021). В мифе Чипайа (*М*<sub>338b</sub>) в диких свиней симметрично превращается пара, прилепившаяся к пчелиным сотам /igarüã/, — ей не удалось выпить мед (*Nim*.3. Р.1011-1012).

Зато мы должны остановиться на мифе Варрау, в котором табачный дым заменяется погремушками, что ведет к инверсии происхождения диких свиней и их утраты. Миф этот уже привлек наше внимание (СП, с.85, сн.23).

*М*<sub>17</sub> *Варрау: почему так редко встречаются дикие свиньи* (СП, Указатель мифов: *происхождение диких свиней*).

Мужчина, его жена и двое сыновей отправились на попойку, оставив двух дочерей дома одних — они хотели приготовить маниоковое пиво и бататы (кассию). Их посетил Дух; он накормил их и остался в доме на ночь, не причинив беспокойства.

Вернулись родители, и дочери не могли не рассказать им о своем приключении. Все еще пьяный после вчерашнего перебора отец потребовал возвращения гостя и, даже не удостоверившись в его личности, выдал за него замуж младшую дочь. Дух поселился у родителей жены; он оказался хорошим зятем и мужем. Он каждый день приносил дичь и даже научил родителей жены охотиться на дикую свинью — они даже не знали, как она выглядит. До сих пор они били только птицу, принимая ее за свиней. Как тряхнет Дух погремушкой, так прибегают свиньи.

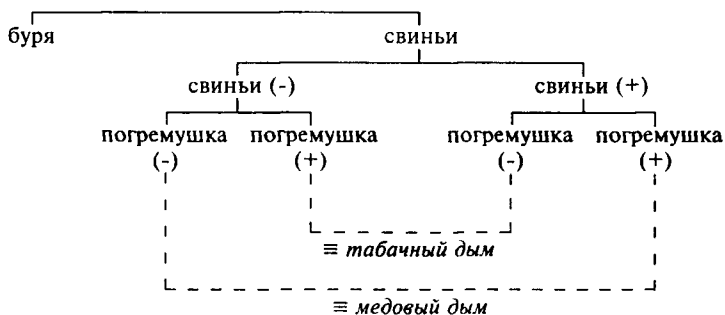
Прошло время. У молодой пары родился ребенок, и муж переехал окончательно. Среди вещей, оставленных в джунглях, были четыре украшенные перьями погремушки, служившие для охоты. Каждая пара предназначалась для свирепого или смирного вида свиней; одной погремушкой в каждой паре привлекали дичь, второй отгоняли ее. Только Дух имел право прикасаться к ним, иначе, говорил он, случится несчастье.

Однажды, когда Дух был в поле, один из шуринов поддался соблазну и взял погремушки. Но он стал трясти погремушку, предназначенную для вызова свирепых свиней. Животные явились, разорвали младенца на куски и съели его. Другие члены семьи, укрывшиеся на деревьях, стали звать на помощь. Прибежал Дух и звуком особой погремушки отогнал животных. Разъяренный непослушанием шурина и смертью младенца, он решил уйти. С тех пор индейцам трудно охотиться (*Roth I. P.186-187*).

В этой мифе об утрате диких свиней сохранена структура связанных с их происхождением мифов Тенетехара ( $M_{15}$ ), Мундуруку ( $M_{16}$ ), Кайапо ( $M_{18}$ ), но все термины претерпели инверсию. Свояк кормит шуринов, а не последние отказывают ему в пище. Во всех случаях оказавшиеся в нужде шурины или шурины — охотники на птиц, неспособные сами добыть оба типа свиней ( $M_{17}$ ) или один существовавший в те времена тип — наиболее смирный. Появление абсолютно или относительно свирепого вида происходит из злоупотребления, в котором виновны здесь — шурины, там — свояки: акустического (культурного) злоупотребления погремушками или полового (естественного) злоупотребления женами. Вследствие чего ребенок убит свиньями, удален и превращен; свирепые свиньи то появляются, то исчезают, охота оказывается удачной или затрудненной.

Вместе с тем в мифе Варрау методичнее, чем в мифах той же группы, используется дихотомический принцип, изначально противопоставлявший друг другу два вида свиней. Один из них — охотничья награда, другой — наказание за злоупотребление средствами, которые следовало экономить. Так как в мифах Тенетехара и Мундуруку этот аспект отсутствует, можно сказать, что у Варрау дикие свиньи наказывают невозддержанного охотника: в двух других племенах роль эта приписывается буре и грозе, мстящим за свиней. Дихотомия распространяется в плоскости погремушек — их две пары, и члены каждой пары выполняют противоположные функции. Но и у двух видов свиней — противоположные атрибуты; четыре погремушки образуют функциональный хиазм: коннотация погремушек, служащих для привлечения

смирного или удаления свирепого типа, позитивна, что противоположно негативной коннотации двух других, прогоняющих смирный вид (ничем не грозящий) или привлекающий свирепый — с известными нам результатами. Посредством погребушек эти антитезные ценности воспроизводят те, что приписываются другими племенами соответственно табачному и медовому дыму — первый вызывает свиней (навлекающих бурю и грозу), второй прогоняет бурю и грозу (то есть позволяет злоупотребить свиньями).



(-): негодный вид свиней, плохая погремушка (служащая для привлечения негодного и отклонения хорошего вида). (+): наоборот.

Наконец, — и к этому сводится наше третье замечание — интрига мифа Варрау связана с уже обсуждавшейся нами парадигматической системой, чей начальный член задан мифами об утрате меда ( $M_{233-239}$ ). При преобразовании  $M_{17}$  из мифа о происхождении диких свиней в миф об их утрате происходят две операции. В первой модус (противоположных друг другу) погремушек заменяется также противоположным модусом дыма, то есть кулинарный код переносится в акустический. С другой стороны, внутри самого кулинарного кода в мифе Варрау миф об утрате меда превращается в миф о происхождении мяса (становящийся тем самым мифом о его утрате). Свободный от первой операции, благодаря второй (внутреннее преобразование кулинарного кода) курительный табак оказывается способным, как это видно из  $M_{327}$ , занимать в мифологии Варрау место, предназначенное в других мифах питьевому табаку. Действительно, оппозиция курительного и питьевого табака воспроизводит внутри категории табака противоположность табака и меда, так как в разных местах северной Амазонии питьевой табак и токсичный мед одинаково служат очистительными средствами.

\* \* \*

Таким образом, в мифе Варрау по-своему, то есть по умолчанию, подтверждается союз табачного дыма и погремушки. Первый исследован нами. Остается показать, каким образом вторая играет по отношению

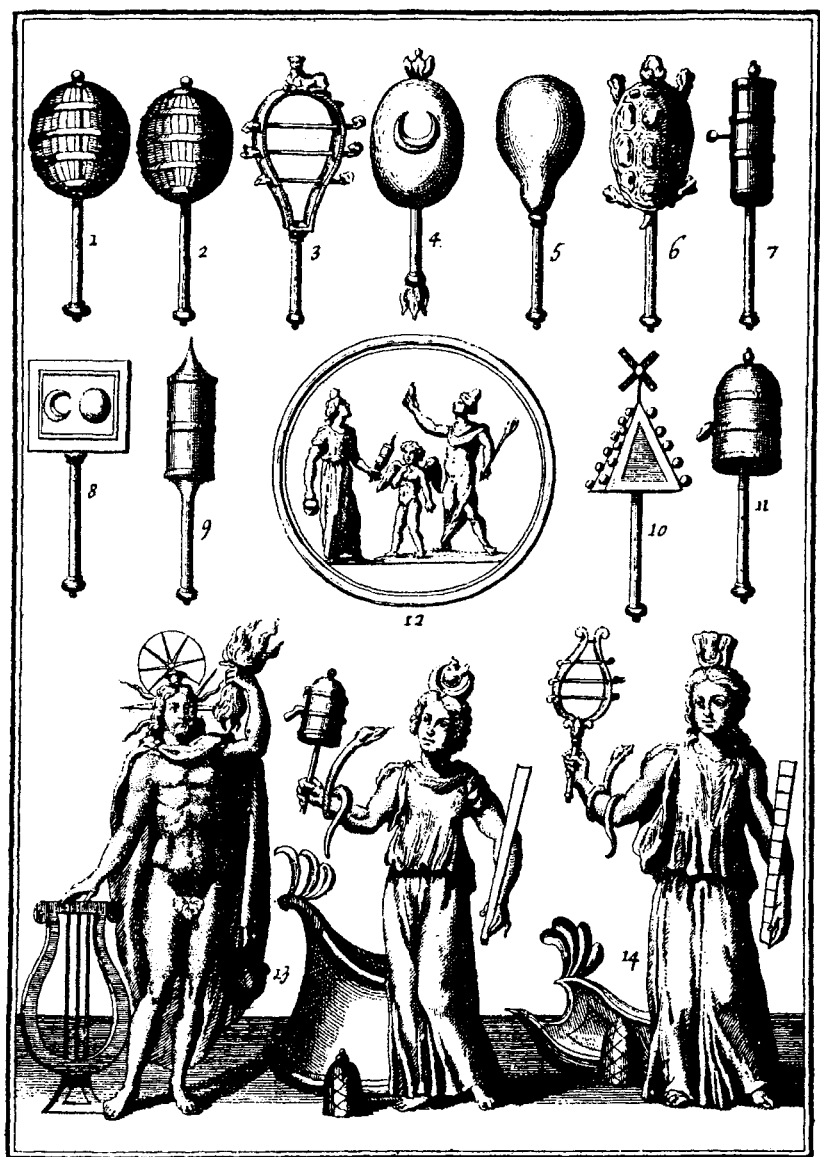
к орудиям тьмы роль, аналогичную роли колоколов в европейской традиции, где они являются опосредующими инструментами.

Речь не идет о новшестве — ведь миссионеры уже давно поняли аналогию между ними. Кардус (*Cardus*. P.79) описывает погремушки из бутылочной тыквы, «которыми они (туземцы) пользуются вместо колоколов». Более двух веков назад протестант Лери (*Léry*, vol.II. P.71) высмеивал вождей Тупинамба за игру на погремушках: «Их состояние можно было сравнить со звонарями на колокольне, ханжески злоупотребляющими доверием бедных людей, когда переносят с места на место раку святого Антония, святого Бернарда и другие орудия идолопоклонничества». Возвращаясь к нашим соображениям на с.374, можно прийти к заключению, что Лафито, со своей стороны, не ошибся, когда, интересуясь, скорее, языческими параллелями, сопоставил погремушки и сестры.

Роль погремушек заключалась не только в привлечении внимания верующих, их созывании. Их голосами говорили Духи, сообщая предсказания, выражая свои желания. Форма и украшение некоторых экземпляров изображали лицо, некоторые были даже снабжены движущейся челюстью. Можно задать вопрос, происходит ли южноамериканская погремушка от идола или наоборот (см. *Métraux* 1. P.72-78, *Zerries* 3). Нам достаточно помнить, что, как с лингвистической точки зрения, так и в силу олицетворения, погремушки сродни колоколам, квалифицируемым Григорием Турским<sup>78</sup> как *signa*<sup>79</sup>, предстоящим перед Церковью подобно новорожденным, получающим имя, имеющим крестных отца и мать, так что церемония благословения обычно может быть соотнесена с крещением.

Для подтверждения всеобщности и древности связи между погремушкой из тыквы и человеческой головой нет необходимости обращаться к «Пополь Вух». Во многих южноамериканских языках оба слова образуются от одного корня: /iwida/ на Араваки-Майпуре, /-kalapi-/ на Уаяна (*Goeje*. P.35). Половинка тыквы изображает череп в масках Кубео (*Goldman*. P.222); а Виффен следует, несомненно, туземному ходу мыслей, сравнивая (*Whiffen*. P.122) «блестящие на солнце трофейные черепа с нанизанными на веревку бутылочными тыквами». Аналогом Лысого Духа грома у Кашинауа (*Tastevin* 4. P.21) является у древних Тупи Тупан, охотно говорящий голосом погремушки: «Когда она гремит, с ними как будто говорит Тупан», то есть «тот, кто вызывает гром и дождь» (*Thevet*, t.II. P.953a, 910a). Напомним в этой связи о роли колоколов, «смягчающих» атмосферические бедствия.

Несущая сообщение священная погремушка отстоит, видимо, очень далеко от спущенной на воду половинки бутылочной тыквы — прототипа орудия тьмы, — стуком по ней мифологическая героиня призывала животного-соблазнителя. Далеко, несомненно, потому, что первый инструмент обеспечивает опосредующее благотворное соединение со сверхъестественным миром, а второй — не опосредованное зловерное соединение с природой или же (так как отсутствие опосредования всегда имеет два взаимодополнительных аспекта; см. СП,



8.

Том. I. Ряз. 194.

Рис. 22. Античные систры и американские погремушки. (По: Lafitau, т. I. Р. 194).

с.280) резкое отделение от культуры и общества. Но разделяющая оба типа инструментов дистанция не исключает их симметрии, а даже предполагает ее. Действительно, туземная систематика включает в себя противоположный образ погремушки, наделяющий ее другими функциями.

По рассказам первых миссионеров, Перуанцы полагали ( $M_{339}$ ), что демон пользуется то появляющимися, то исчезающими под водой тыквами для соблазнения и пленения людей. Несчастные, страстно пытающиеся завладеть ими, отдалялись от берега и в конце концов тонули (*Augustinos*. P.15). Примечательно, что эта странная концепция, как бы отражающая галлюцинацию или фантазм, обнаруживается и в древней Мексике. В книге XI своей «Всеобщей истории», описывающей «земные вещи», то есть зоологию, ботанику и минералогию, Сахагун описывает ( $M_{340}$ ) под названием /xicalcoatl/ водяную змею, снабженную спинным отростком в виде богато украшенной бутылочной тыквы, служащим для приманивания людей. Животное оставляет на поверхности воды лишь разукрашенную тыкву «тем более желанную, что она кажется плывущей по воле волн». Но горе движимому жадной похотью неосторожному, полагающему, что судьба, показавшая ему прекрасную бутылочную тыкву, позволит присвоить ее! Ведь стоит ему войти в воду, как объект желания ускользает. Он последует за ним и погибнет в водовороте; бурлящая вода сомкнется над ним. Тело у змея черное, только спина покрыта сложным орнаментом, похожим на тот, что украшает сосуды из бутылочной тыквы (*Sahagun*, Part XII. P.85-86).

Этот мотив спорадически возникает между Мексикой и Перу. В мифе Тумупаса ( $M_{341}$ ) рассказывается, что несправедливо избитый отцом глухонемой мальчик ушел на реку с бутылочной тыквой для воды за спиной. Он пытался погрузиться в воду, но бутылочная тыква удерживала его на поверхности. Тогда он сбросил ее, пошел ко дну и превратился в змея (*Nordenskiöld* 3. P.291). В мифе Уитото ( $M_{342}$ ) упоминается конфликт между тыквенными Духами и первочеловечеством. Оно погибло в наводнении; никто не спасся, включая двух унесенных потоком рыбаков, хотевших поймать плывущий по воде и все ускользавший от них глиняный кувшинчик. Согласно другому мифу ( $M_{343}$ ), вызвавший потоп конфликт произошел из-за женитьбы Духа вод на злой девушке, дочери «Тыквенного человека»; ее звали «Подводная тыква» (*Preuss I*, vol.1. P.207-218)\*.

Как в древних, так и в современных мифах отмечается несовместимость бутылочной тыквы и воды. Подобно священной погремушке,

---

\* К той же группе, несомненно, принадлежит древнеколумбийский ритуал, но его мифологический контекст, к сожалению, не известен: «Они применяли следующее суеверие, чтобы узнать, будет ли жизнь детей счастливой или несчастной. Когда ребенка отнимали от груди, дрок скручивали в трубочку и клали в нее немного смоченного материнским молоком хлопка. Шестеро молодых людей, прекрасных пловцов, бросали ее в реку. Затем сами они ныряли в реку. Если трубочка тонула до того, как ее ловили, говорили, что ребенок, на которого гадали, будет несчастным. Но если ее вылавливали без труда, считалось, что ребенку очень повезет» (*Fr.P.Simon in: Barradas*, vol.II. P.210).



бутылочная тыква по своей природе — «на воздухе», то есть «вне воды». Символизируемое отростком водяного змея или союзом девушки-тыквы с Духом вод соединение бутылочной тыквы и воды связано с противоречивым понятием — так как обычно тыква плавает ( $M_{341}$ ) — *погруженного в воду сосуда, наполненного воздухом*. Это относится, разумеется, к высушенной бутылочной тыкве, из которой можно сделать погремушку. Оппозиция по отношению к воде между свежей и сухой бутылочной тыквой выявлена в мифе Же, приписывающем, подобно мифу Уитото, защиту тыкв или людей-тыкв демиургу Солнцу: он пытается спасти их от потопа, снабжая предназначенным для Духа вод ядом ( $M_{343}$ ), или же ( $M_{344a}$ ) не дает своему брату Луне срывать незрелые тыквы, высаженные на раскорчеванном улиткой поле\*. Согласно идущему от Апинайе мифу, демиурги Солнце и Луна бросили в воду (*свежие*) тыквы; они тут же превратились в людей. При наступлении потопа части из них удалось удержаться на плоту, оснащенном вместо бுவ *сушеными* бутылочными тыквами; это были предки Апинайе. Другие, унесенные потоком, породили различные племена. Те же, кто укрылся на деревьях, превратились в пчел и термитов (*Oliveira*. P.69-71; см. *Nim*.5. P.164-165). В другом мифе ( $M_{294}$ ) нам уже встречалась оппозиция между свежей бутылочной тыквой и погремушкой\*\*.

Итак, оппозиция змея и сосуда из бутылочной тыквы, представляющая в мифах в качестве антиномии, является прежде всего противопоставлением влажного, длинного, полного, мягкого — сухому, круглому, полному, твердому. Более того: ведь высушенная бутылочная тыква служит материалом для изготовления музыкального инструмента — погремушки, тогда как змей (как мы показали на с.353) — «материал» воспроизводящего его крик ромба. В этом смысле змей-тыква иллюстрирует сложное соединение ромба с погремушкой или, точнее, является ромбом под видом погремушки. Но при сопоставлении с мифом Терена  $M_{24}$ , — где герой пользуется трещоткой, орудием тьмы, чтобы легче найти мед, — другой миф Чако свидетельствует о той же несовместимости между погремушкой и орудием тьмы. В этом уже использовавшемся нами мифе Тоба ( $M_{219b}$ ) Лис пользуется отсутствием ищущих мед жителей деревни, чтобы поджечь их хижины. Разъяренные индейцы убивают Лиса и разрезают его тело на части. Демиург Каранчо оставляет себе сердце, чтобы пойти «туда, где надеется най-

---

\* «Когда индейки сажают бутылочную тыкву, они хлопают себя по груди, чтобы плоды были такими же крупными. Когда дерево вырастает, индейки Канелос вешают на ветви раковины лесных улиток, чтобы выросло много крупных плодов» (*Karsten* 2. P.142).

\*\* Можно задаться вопросом, не переиначивает ли, в свою очередь, миф Апинайе более распространенную в Южной Америке версию, яркий пример которой дают Майпуре с берегов Ориноко ( $M_{346b}$ ): человечество у них возрождается из плодов пальмы *Mauritia*, сброшенных с верхушек деревьев теми, кто пережил потоп. Из этого следует пара противоположностей: *бутылочная тыква/плод* (пальмовый), контрэнтная в акустическом плане органологической паре *погремушка/бубенцы*.

ти мед». Сердце протестует, заявляя, что превратилось в ритуальную погремушку: оно прыгает, как мяч, и индейцы отказываются от поисков меда (*Métraux* 5. Р.138). Следовательно, подобно тому, как орудие тьмы помогало в  $M_{24}$  найти мед, превращение сердца в погремушку влечет обратный результат.

Существует группа гайанских мифов, которую мы не будем детально рассматривать во избежание исследования «катыщей головы», которое заняло бы целый том. Эти мифы ( $M_{345-346}$ ) принадлежат к уже рассмотренной нами группе незадачливого свояка. Охотник, третируемый шуринами за то, что не приносит дичи, получает магические предметы, при умеренном обращении превращающие его в хозяина охоты и рыболовства. Шурины выслеживают его, похищают вещи, неумело обращаются или злоупотребляют ими, вызывая наводнение, в котором погибает сын героя; рыба и дичь исчезают. В разных версиях герой превращается в «катыщуюся голову», оказывающуюся на шее грифа, становящегося таким образом птицей с двух голов, или в отца диких свиней (*K.-G. I.* Р.92-104).

Особый интерес для нашего исследования представляют два первых полученных героем магических предмета. Один из них — тыквочка, которую он должен наполнить водой лишь наполовину. Тогда река высохнет, и можно будет собрать всю рыбу. Достаточно вылить содержимое бутылочной тыквы в русло реки, и нормальный уровень воды восстановится. Шурины похищают бутылочную тыкву и по ошибке полностью наполняют ее. Река выходит из берегов и уносит тыкву и ребенка героя — он тонет. Своей аллюзивностью текст этот тем более отсылает к уже процитированным мифам Тумупаса и Уитото и тем самым к перуанским и мексиканским верованиям, согласно которым, по имеющейся у нас другой версии, бутылочная тыква в первую очередь принадлежит выдре — Духу вод. По этой версии, потерянную тыкву заглатывает рыба; бутылочная тыква становится плавательным пузырем, то есть внутренним, а не внешним органом, симметричным спинному отростку мексиканского змея.

Второй магический предмет — весло, превращающееся впоследствии в клешню краба. Герой пользуется им, чтобы мутить воду у берега — река пересыхает ниже потревоженного места. Братьям жены кажется, что они добьются лучшего результата, если будут мутить воду на глубоком месте. Как и в предыдущем случае, река выходит из берегов и уносит с собой магический предмет. С органологической точки зрения первый предмет сродни сосуду из тыквы, то есть погремушке; второй — колотушке или трещотке, то есть инструменту тьмы. Но возможно лишь ограниченное применение каждого из них в своей категории: бутылочная тыква должна быть не вполне наполнена, иначе говоря, *содержащаяся в ней* вода должна быть неглубокой, как и вода, в которую опускают весло, то есть *содержащая ее* вода. Иначе инструменты превращаются из благотворных в пагубные. Разделительная линия проходит не между погремушкой и инструментом тьмы, а между двумя возможными способами применения орудия каждого типа:

	ПОГРЕМУШКА (опосредование присутствует)	ОРУДИЕ ТЬМЫ (опосредование отсутствует)
Умеренное потребление того или другого (опосредование присутствует)		
Неумеренное применение того или другого (опосредование отсутствует)		

В отличие от погремушки, наполовину заполненная водой бутылочная тыква лишь наполовину заполнена воздухом; в отличие от трещотки, весло — палка, которой бьют по воде, а не по другой палке. Итак, оба магических предмета из М<sup>345-346</sup> представляют собой по отношению к воде компромисс того же типа, что связан с их применением. Это замечание ведет нас к рассмотрению другого момента.

В зависимости от большего или меньшего наполнения бутылочной тыквы содержащаяся в ней вода выльется в реку с большим или меньшим шумом. А весло также произведет больше или меньше шума в зависимости от того, на каком расстоянии от берега им будут пользоваться. Мифы не эксплицитны в отношении акустического аспекта обращения с водой. Но из амазонских верований, встречающихся вплоть до Гайаны, с очевидностью следует: «Не... оставляйте перевернутую бутылочную тыкву в челноке: шум воздуха, вырывающегося из-под наполняющейся водой тыквы, способен привлечь сразу появляющегося Бойусу (большого водяного змея); встреча эта обычно крайне нежелательна» (*Tastevin* 3. P.173). То, что мы говорили в «Сыром и приготовленном» (с.279) по поводу слова /gargote/ и его акустической коннотации, позволит не удивляться тому, что такие же последствия могут проистекать из неопрятной готовки: «Не следует... смешивать с водой перец, а также наперченный тукупи (маниоковый сок) и сдобренные перцем остатки пищи\*. Бойусу не преминет вызвать грозу, воды поднимутся и поглотят челнок. Когда же рыбак пристает к берегу, чтобы провести ночь в челноке, накануне вечером нельзя мыть тарелки: это слишком опасно» (*Tastevin. Ibid.*).

Чтобы не вызвать ливней, в Гайане также не следует лить в пирогу свежую воду, мыть в реке половник, непосредственно опускать в нее котел, чтобы зачерпнуть воду или помыть его, и т.д. (*Roth* 1. P.267).

---

\* «Водка (P.182)... из жженого черепашого панциря» (P.183), то есть все то, что обладает крепким запахом или острым вкусом. Поступать по-другому означало бы «бросать ему (Бойусу) перец в глаза. Поэтому он злится, насылая сильные бури, сопровождаемые ливнями — он тут же карает за столь предосудительный поступок» (*Ibid.* P.182-183).

У этих кулинарных запретов, являющихся одновременно и акустическими\*, есть эквивалент речевого плана, что подтверждается подобием металингвистической оппозиции прямого и переносного смыслов и оппозиций, связанных с другими кодами. Согласно гайанским индейцам, нет более верного средства обидеть Духов вод и вызвать бури, наводнения и потопления, чем произнести некоторые слова, чаще всего иностранного происхождения. Так, вместо /arcabuza/ — «ружье», рыболов у Араваков должен сказать /kataŋo/ — «нога»; вместо /petŋo/ — «собака» — /kaŋiŋo/ — «зубастый». Избегают также (аналогично) употреблять имя собственное, обязательно заменяемое перифразой: «твердая» вместо скалы, «длиннохвостое животное» вместо ящерицы. Запретными являются названия островков и речушек (*Roth 1. P.252-253*). Если, как мы попытались показать на протяжении этой книги, прямой смысл соотносится с природой, а метафора — с культурой, можно считать связанной систему, сопрягающую, с одной стороны, метафору или перифразу, тщательную готовку, умеренный шум или молчание, а с другой — слово «сырое», неопрятность и шум. Тем более, что включающая все эти аспекты тыква одновременно служит источником звука (в качестве погремушки), кулинарной посуды (подобно ложке, миске, чаше или графину), намеренного или непреднамеренного шума — как резонатор зова-стука или когда из нее вытекает вода и резко входит воздух.

Итак, мы возвращаемся к бутылочной тыкве, впервые появившейся в особой роли в «Сыром и приготовленном». В мифе Варрай (*M<sub>28</sub>*) возникает людоедка с половинкой бутылочной тыквы на голове; она часто снимает ее и, придавая вращательное движение, бросает в воду. Она поглощена созерцанием этого волчка.

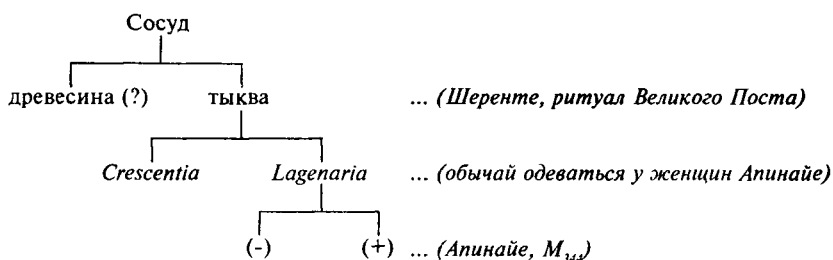
При анализе мифа (СП, с.107-109, 115-118 и др.) мы опустили эту деталь, приобретающую теперь более важное значение. Отметим прежде всего, что по крайней мере в некоторых племенах она частично отражает реальный обычай. Когда женщины Апинайе уходят в саванну, «они неизменно берут с собой миску из бутылочной тыквы. Пустой сосуд чаще всего надевают на голову наподобие колпака; в него собирают все, что стоит сохранить, мужчины этого никогда не делают... У маленького ребенка выпадут волосы, если родители съедят мясо агуты или если мать наденет на голову бутылочную тыкву вида *Crescentia*, а не *Lagenaria*, не представляющую опасности» (*Nim.5. P.94, 99*).

У Шеренте нам уже встречалась оппозиция *Crescentia* и *Lagenaria*, сопутствующая оппозиции между сосудом из тыквы и сосудом из неизвестного материала — а не из глины, как мы писали по неведению (СП, с.276) — возможно, из дерева, так как чаши из древесины *Spondias* присутствуют среди отличительных эмблем половины Сдакран (*Nim.6. P.22*),

---

\* В этом плане они непосредственно возвращают нас к плаксивому младенцу гораздо более коротким путем, чем тот, что был нами избран: «Работая, беременная женщина старается не шуметь; например, когда идет по воде, не стучать миской из бутылочной тыквы о кувшин. Иначе сын, который родится, будет все время плакать» (*Silva. P.368*).

от которой происходит планета Марс, олицетворяемая слугой, предлагающим мутную воду из чаши. Из двух видов бутылочных тыкв, содержащих чистую воду, *Lagenaria* соотносится с планетой Венера, а *Crescentia* — с планетой Юпитер. Две эти планеты противоположны друг другу соответственно как «большая» (суффикс /-zaugé/, мужская (M<sub>138</sub>) и «малая» (суффикс /-gié/, женская (M<sub>93</sub>)). В мифе о Юпитере эта планета описывается в виде миниатюрной женщины, которую муж прячет именно в тыкве. Оппозиция между Марсом, с одной стороны, Венерой и Юпитером — с другой, соответствует у Шеренте оппозиции между луной и солнцем (Nim.6. P.85). А у Апинайе различаются два демиурга, обычно называемых плохим или хорошим в зависимости от производимых ими тыкв (M<sub>344</sub>), в данном случае *Lagenaria* (Oliveira. P.69). Итак, сопоставление верований Апинайе и Шеренте приводит к наброску системы:



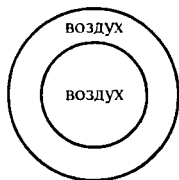
Действительно, ритуальные сосуды Великого Поста у Шеренте содержат, соответственно, дурную (ее отвергают) и хорошую воду (ее принимают); бутылочные тыквы могут служить у женщин Апинайе сосудами и головными уборами, когда речь идет о *Lagenaria*, только сосудами, когда речь идет о *Crescentia*; то есть последние неприемлемы в качестве головных уборов подобно тому, как мутная вода непригодна для питья. Бутылочные тыквы *Lagenaria* становятся в руках Солнца и Луны удачными или неудавшимися людьми. Все расположенные на левой наклонной члены должны были бы логически сопрягаться с луной и ночью, на правой — с солнцем, днем. Для единственного случая, когда связь эта не выявляется самостоятельно, следует:

*Crescentia* : *Lagenaria* :: (луна, ночь) : (солнце, день).

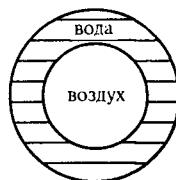
Для продолжения реконструкции следовало бы больше знать о соответственном положении *Crescentia* и *Lagenaria* в технологии и ритуале, а также уметь лучше, чем сейчас, интерпретировать термины Апинайе, обозначающие *Crescentia* /gôcrâti/, *Lagenaria* /gôrôni/ и ритуальную погремушку /gôtôti/, исходя из корня /gô/ (Тимбира /kô-/). Повсюду в Южной Америке, кроме, быть может, Чако, ритуальные погремушки делались когда-то из *Crescentia*; но вопрос этот не ясен, так как американское происхождение *Lagenaria* остается спорным.

Таким образом, мы рассматриваем запрет на бутылочную тыкву в качестве головного убора в более общем виде. Он все еще наблюдается в амазонском фольклоре: дети обычно моются дома, поливаясь водой из ведра; ее зачерпывают бутылочной тыквой. Но если они решают надеть ковш на голову, матери тут же предостерегают их — ведь говорят, что тот, кто наденет на голову половинку бутылочной тыквы, будет невоспитанным, неспособным к учебе, перестанет расти. Тот же предрассудок относится к пустой корзине из-под муки... (*Orico* 2. P.71). Это тем более любопытно, что второе применение тыквы, описанное в  $M_{28}$ , существует также у амазонских крестьян: «Если проглотить рыбью кость и подавишься, нужно вращать тарелки [обычно из бутылочной тыквы]; этого достаточно, чтобы избавиться от неприятности» (*Ibid.* P.95). Так, героиня  $M_{28}$  — обжора, поедающая сырую рыбу. Именно в этом пункте совпадают фольклорный обычай и мифологическая аллюзия. В другом случае отмечается скорее симметричная связь: надевший на голову бутылочную тыкву амазонский мальчуган не вырастет; ребенок Апинае, чья мать совершила ту же ошибку, облысеет, то есть раньше времени превратится в старика. Так как лысина у индейцев встречается очень редко, мы приблизимся к туземной систематике, говоря, что первый ребенок останется «сырым», а второй «сгниет». Действительно, во многих мифах выпадение шерсти или волос объясняется именно так\*.

Итак, мы можем упорядочить все превращения бутылочной тыквы посредством двойного — кулинарного и акустического — кодирования, часто сочетающего оба эти аспекта. Начнем с рассмотрения ритуальной погремушки и противоположной ей формы, названной нами «дьявольской тыквой». Первая звучит, вторая молчит. Первая дает людям возможность улавливать Духов, спускающихся в погремушку и говорящих через нее; вторая позволяет Духам ловить людей. Но это еще не все. Погремушка содержит воздух, содержащийся в воздухе; дьявольская тыква содержит воздух, содержащийся в воде. Таким образом, эти орудия противоположны с точки зрения содержащего — воздуха или воды. Первая вводит сверхъестественное в мир культуры; вторая — в описаниях всегда богато украшенная — как бы извлекает культуру из природы, символизируемой в данном случае водой:



(ПОГРЕМУШКА)



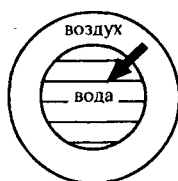
(ДЬЯВОЛЬСКАЯ ТЫКВА)

\* Мужчина, полысевший из-за того, что побывал в брюхе проглотившей его змеи (*Nordenskiöld* I. P.110; *Choroti* 3. P.145; Чимано) или дотронулся до ока-

Из этого следуют четыре модальности, иллюстрирующие посредством тыквы логические операции, относящиеся одновременно к воздуху и воде. Зову-стуку по перевернутой на воде миске, вводящей воздух из воды, противостоит журчание воды, вытекающей из наполненной ею бутылочной тыквы, что связано с вытеснением воды воздухом:



(ЗОВ-СТУК)

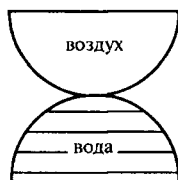


(ЖУРЧАЩАЯ ТЫКВА)

Несмотря на свою противоположность, благодаря воздуху или воде две эти операции являются шумными. Две другие также противоположные операции молчаливы – относительно (совсем мало тихонько вылитой у берега воды) или абсолютно (вращение бутылочной тыквы). При первой бутылочная тыква поровну содержит воду и воздух ( $M_{345-346}$ ), при второй воды нет совсем, и в воде нет воздуха. Схематически это можно представить следующим образом:



(РЫБОЛОВНАЯ ТЫКВА)



(ВРАЩАЮЩАЯСЯ ТЫКВА)

Несмотря на почти соответствующий алгебре Буля-Венна (Boole-Venn) формальный характер этих операций, они четко, недвусмысленно связаны с мифологией кухни. Рассмотрим четыре из перечисленных нами выше. Первая операция связана с любовницей тапира или змея-соблазнителя, спешащей соединиться с любовником и пренебрегающей обязанностями кормилицы и кухарки, чем, следовательно, сводит к нулю искусство готовки. Вторая операция, также сопряженная со змеем, превратившимся из животного-соблазнителя в пожирающее чудовище, проистекает из злоупотребления

меневших во внутренностях чудовища трупов (*Preuss I. P.219-230*; Уитото). Хтонические карлики лысеют из-за того, что им на голову падают человеческие испражнения (*Wilbert 7. P.864-866*; Юпа). Мотив проглоченного и лысеющего мужчины наблюдается вплоть до северо-западного побережья Северной Америки (*Boas 2. P.688*).

кухней — бездумного, неосторожного разбрасывания отходов. Дана оппозиция:

а) не существующая кухня/чрезмерная кухня.

Третья операция позволяет производящему ее наполнить котелок, по ошибке оставшийся пустым. Таким образом, благодаря ей рыба и мясо существуют на практике как условия практического существования кухни. Четвертая операция, также благотворная, аннулирует губительное следствие кухни, проистекающее из того, что слишком жадный едок подавился. Итак, обе шумные операции связаны с антикухней, определяемой так из-за нехватки или избытка; обе же тихие операции связаны с кухней, в первом случае дающей желанное средство, во втором — сглаживающей предусмотренный и вызывавший опасения результат:

б) полученное позитивное кухонное средство/уничтоженный негативный кухонный результат

Остается интерпретировать последнее применение бутылочной тыквы, дозволенное женщинам Апинайе, если тыква — *Lagenaria*, и запрещенное, если это *Crescentia*, но в обоих случаях запретное у амазонских крестьян для детей; в  $M_{28}$  оно приписывается сверхъестественному существу.

На первый взгляд такому применению в качестве головного убора нет места в системе, где не выявлено других относящихся к одежде символов. Гораздо позже, в четвертом томе «Мифологик», мы установим подобие между этим новым кодом и кулинарным кодом и предложим правила их сведения друг к другу. Здесь же достаточно подчеркнуть антикулинарную коннотацию использования посуды в качестве одежды, последнего штриха к портрету людоедки; если бы люди стали подражать ей, они перешли бы из категории потребителей жареной, приготовленной пищи



Рис. 23. Система кулинарных операций.

в категорию потребителей сырых продуктов, складываемых в бутылочную тыкву для дальнейшего употребления. Итак, посредством тыквы в верованиях и мифах выражаются многие оппозиции центральной категории приготовленного в целом и обеих ее осей, касающиеся либо *наличной* кухни, когда ее позитивные условия (мясо и рыба) противопоставляют-



ся негативным следствиям (когда давятся поглощаемой пищей); либо *небрежной* кухни — вследствие нехватки (негативной) или избытка (позитивного); либо, наконец, при *отсутствии* кухни вследствие ее символического отторжения, двух модусов антикухни — сырого и гнилого.

\* \* \*

Следовательно, по мере расширения исследования и привлечения внимания к новым мифам всплывают уже рассмотренные ранее мифы с пропущенными или не проясненными прежде деталями, похожими, как выясняется, на части головоломки, отложенные до почти полного завершения работы, когда вырисуются пустые контуры недостающих частей, выявится предназначенное им место — и из всего этого подобно неожиданному дару, дополнительной милости возникнет остававшийся необъяснимым смысл расплывчатой формы либо поблекшей окраски, связь которых с соседними формами и цветами вызывала недоумение при любых попытках представить ее себе.

Это относится, возможно, к одной детали в мифе ( $M_{24}$ ), к которому нам пришлось часто обращаться на протяжении этой книги; это столь мелкая деталь, что ее даже нет в предложенном нами кратком пересказе этого мифа (СП, с.99). Герой, ищущий мед индеец Терена, становится жертвой происков жены, медленно травящей его примешанной к приготовляемой пище менструальной кровью: «После еды он хромал, терял вкус к работе» (*Baldus* 3. P.220). Узнав о причине болезни от своего малолетнего сына, мужчина пускается на поиски меда; именно тогда он отнимает у тапира кожаные сандалии и стучит ими друг о друга, «чтобы легче было найти мед».

Итак, герой  $M_{24}$  — хромой. Эта деталь могла бы показаться незначительной, если бы у тех же Терена хромота не занимала в ритуале вполне определенное место. Важнейшая из церемоний Терена происходила в начале апреля в честь появления Плеяд, ради предотвращения опасностей, связанных с начинавшимся в это время сухим сезоном. Собрав участников, старец, обращаясь лицом сначала к востоку, потом к северу, западу и югу, объявлял себя предком вождей четырех стран света. Затем он возводил очи к небу и молил Плеяды ниспослать дождь и уберечь его народ от войны, болезней и змеиных укусов. После окончания молитвы присутствующие поднимали невероятный шум, продолжавшийся до рассвета. На следующий вечер, на закате музыканты располагались в четырех или шести построенных для них на танцевальной площадке хижинах и участвовали в продолжавшемся всю ночь празднестве. Следующий день отводился для боев, зачастую жестоких, между противниками, представляющими разные половины. После их окончания все собирались в хижине вождя, и богато украшенный музыкант с деревянным духовым инструментом в правой руке, хромая, направлялся к выбранной заранее хижине. Он стучал им в створки двери и, по-прежнему прихрамывая, возвращался на прежнее место. Выходил хозяин хижины и спрашивал, чего от него хотят. У него требовали вола, корову или быка, приобретенных на об-

шие средства. Он отдалвал животное, которое тут же убивали, жарили и съедали (*Rhode*. P.409; *Colini in: Boggiani*. P.295-296; см.: *Altenfelder Silva*. P.356, 364-365; *Métraux* 12. P.357-358).

Притворяясь хромой, старуха с острова Ванкувер бросала в море кости первых лососей, ритуально съеденных детьми (*Boas in: Frazer 4*, vol.8. P.254). Как известно, лососи, от которых в основном зависит существование туземцев, каждую весну приплывают к северо-западному побережью Тихого океана (*L.-S.* 6. P.5). А во всех мифах этого региона Северной Америки хромота ассоциируется с сезонными феноменами. Только хромой девушке удастся победить зиму и призвать весну (*M<sub>347</sub>*; Шусвап; *Teit*. P.701-702). Колченокгий ребенок прекращает дождь (*M<sub>348</sub>*; Каулиц; *Jacobs*. P.168-169) или устанавливает солнечную погоду (*M<sub>349</sub>*; Каулиц и другие прибрежные племена Салиши; *Adamson*. P.230-233, 390-391). Калека возвращает весну (*M<sub>350</sub>*; Санпоил-Неспелем; *Ray*. P.199). Хромая дочь Луны выходит замуж за новолуние; теперь уже не будет так жарко — солнце придет в движение (*M<sub>351</sub>*; Вишрам; *Sapir*. P.311). Завершим это краткое перечисление другим мифом Васко, возвращающим нас почти к исходной точке, так как речь в нем идет о калеке, способном восстать из мертвых и остаться среди живых — это доступно только ему; с тех пор мертвые не могут оживать, как деревья весной (*M<sub>352</sub>*; *Spier-Sapir*. P.277).

Северные Юте из области Уайтрок исполняли «хромой танец» /*sanku'-ni'tkar*/, чья символика была утрачена при записи его характерных движений, музыкального сопровождения и песнопений. Этот исключительно женский танец подражал походе хромающего на правую ногу человека, при каждом шаге волочащего ее за левой ногой. Около сотни танцовщиц выстраивались в две параллельные линии метрах в десяти друг от друга, лицом к западу, где располагались барабанщики, а за ними — певцы. Каждая девушка подходила к музыкантам, потом описывала полукруг и возвращалась назад. Барабанщики отбивали характерный ритм, свойственный лишь этому танцу; каждая барабанная нота слегка расходилась со спетой нотой. Существовал контраст между «барабанным боем, отличающимся механической регулярностью, и пением с меняющимися ударами и ритмом» (*Densmore*. P.20, 105, 210).

Ритуальная хромота, также связанная с сезонными изменениями, отмечалась и в Старом Свете. В Англии «хромой козой» называли сноп, который сразу после окончания уборки крестьянин приносил на поле отставшего от него соседа (*Frazer 4*, vol.7. P.284). В некоторых районах Австрии было принято отдавать последний сноп старухе, которая должна была, прихрамывая, нести его домой (*Ibid*. P.231-232).

В Ветхом Завете описывается церемония победы над засухой. Она состоит в круговом передвижении алтаря, производимом хромающими танцовщиками. В талмудическом тексте говорится о том, что еще во II веке нашей эры в Израиле посредством прихрамывающего танца вызывали дождь (*Caquot*. P.129-130). Следовательно, речь здесь, как и у Терена, шла о том, чтобы покончить с сухим периодом — «*tardis*

*mensibus*»<sup>80</sup>, по словам Вергилия — к чему стремятся в европейских деревнях после жатвы, когда урожай уже убран.

В древнем Китае вокруг хромого танца концентрируются все мотивы, встретившиеся нам в этой книге. Во-первых, сезонный характер, прекрасно освещенный Гране. Мертвый сезон, он же — сезон мертвецов, начинался с появления инея. Иней означал прекращение сельскохозяйственных работ в преддверии сухой зимы, которую люди проводили в деревне, сидя взаперти в своих домах: нужно было закрыться из страха перед чумой. Инструментом большого Но, зимнего праздника в основном или исключительно мужского характера, был барабан. Это был также праздник привидений, отмечавшийся ради душ, «лишенных культа и ставших зловредными Существами» (*Granet*. P.333-334). Оба эти аспекта присутствуют у Терена: целью их погребальных ритуалов было разрушение мостов между живыми и мертвыми из страха, что мертвые будут мучить живых или даже уводить их с собой (*Altenfelder Silva*. P.347-348, 353). Вместе с тем праздник начала сухого сезона являлся также приглашением мертвых — их призывали посетить родственников (*Ibid*. P.356).

Древние китайцы считали, что с наступлением сухого сезона прекращается общение между землей и небом (*Granet*. P.415, n.1). Дух засухи представлял маленькой лысой женщиной\* с глазами на макушке. Чтобы не поранить ее, небо воздерживалось от дождя в ее присутствии (*Ibid*. n.3). Основатель первой царствующей династии, Великий И, осмотрев страны света, вернул гром и дождь. Подобно тому, как колокола предвещают осень и появление инея (*Ibid*. P.334), уже упомянутые нами орудия тьмы (с.344) предвещают первые раскаты грома и приход весны (*Ibid*. P.517). Династия Тан была основана благодаря И Иню, появившемуся на свет из полого шелковичного дерева — восточного дерева восходящего солнца. Полое дерево, а первоначально, быть может, творило, служит для изготовления самого ценного музыкального инструмента — корытообразного барабана, по которому бьют палкой. Шелковичное дерево и полое адамово дерево (или подобное американскому *Ficus* тутовое и норичниковое) — деревья стран света, ассоциирующиеся, соответственно, с востоком и севером (*Ibid*. P.435-434; 443, n.1). Тан-победитель, основатель династии Инь, боролся с засухой. Зато Великий И, основатель династии Тан, справился с наводнением, непреодолимым для его отца Гуаня. Но оба героя были полупарализованными, то есть страдали односторонним параличом; они хромили. «Шагом И» называют походку, при которой «шаги (каждой ноги) не опережают друг друга» (*Ibid*. P.467, n.1; P.549-554; *Kaltenmark*. P.438, 444).

---

\* Первыми страдают от засухи горы и реки. Из-за нее горы теряют деревья — свои волосы, а реки — рыбу: свой народ (*Granet*. P.455). Такова инверсия, симметричная концепции лысины в южноамериканских мифах (ср. выше, с.384, сн.110). Одно и то же слово /wang/ коннотирует смыслы: сумасшедший, обманщик, безумец, калека, горбун, лысый, Дух засухи (*Schafer*).

Китайская легенда напоминает миф Бороро, кратко пересказанный нами в начале предыдущего тома; выше мы уже напоминали о нем (М<sub>3</sub>). Его хромой герой спасается от наводнения и вновь заселяет опустошенную злым солнцем землю: он бьет в рыбовидный барабан /*kaia okogeréu*/, то есть в выжженное огнем деревянное творило с овальной основой (*E.B.*, vol. 1, art. «*kaia, okogeréu*»)\*. Согласно мифу Каража (М<sub>353</sub>), чье родство с предшествующими мифами (М<sub>347-353</sub>) очевидно несмотря на географическую отдаленность, пришлось сломать ноги солнцу, луне и звездам, чтобы они охромели и замедлили свое движение. Иначе людям не хватало бы времени, а труд был бы слишком тяжелым (*Baldus* 5. P.31-32).

Насколько нам известно, американские факты не сопоставлялись ранее с кратко упомянутыми нами выше случаями, относящимися к Старому Свету. Но ясно, что и здесь, и там речь идет вовсе не о простом воспроизведении хромоты. Она везде ассоциируется со сменой времени года. Китайские факты кажутся столь близкими изученным в этой книге случаям, что их беглое перечисление позволило нам повторить многие темы: полное дерево — корыто и барабан — служащее то убежищем, то ловушкой; разъединение неба и земли и их опосредованное или непосредственное соединение; лысина как символ неуравновешенности сухой и влажной стихий; сезонная периодичность; наконец, противопоставление колоколов и инструментов тьмы, символизирующее, соответственно, пароксизм избытка и нехватки.

Итак, совместное или раздельное возникновение этих событий нельзя объяснить частными причинами. Например, прихрамывающий танец древних евреев несводим к походе опирающегося на одну ногу Иакова (*Caquot*. P.140), а хромой танец Великого И, хозяина барабана, не объясняется одной ножкой, на которой стоял китайский барабан в классическую эпоху (*Granet*. P.505). Если не соглашаться с тем, что ритуал хромающего танца восходит к палеолиту, что когда-то он в равной мере относился как к Старому, так и к Новому Свету (это разрешило бы вопрос о его происхождении, но не дальнейшем существовании), то лишь структурное объяснение позволит понять повторение в столь разных регионах, в различные эпохи, но всегда в одном и том же семантическом контексте обычая, чья странность побуждает усомниться в спекулятивности.

Американские факты придают подобному обсуждению новизну именно благодаря своей отдаленности, лишаящей достоверности ги-

---

\* Быть может, следовало бы также сопоставить Великого И, родившегося от камня, с одним из богов Эдуци в мифологии Такана (М<sub>196</sub>). Сначала, «когда земля еще была мягкой», Эдуци был замурован в каменной пещере, потом его освободила прогрызшая стену белка; он женился на земной женщине, которая родила ему похожего на камень сына. Приняв человеческий облик, сын этот женился и повесил жене за спину деревянный барабанчик, всегда резонирующий, когда он ее бил (*Hissink-Hahn*. P.109). У этого мотива, видимо, аравакское происхождение (cf. *Ogilvie*. P.68-69).

потезу о неявном подражании чужим обычаям. К сожалению, в интересующем нас случае они слишком редки и фрагментарны для того, чтобы прийти к определенному заключению. Ограничимся наброском. Не скроем: он будет оставаться неясным и недостоверным до тех пор, пока не появится новая информация. Но если проблема всегда и везде состоит в *укорачивании* одного времени года в пользу другого, — будь то сухого сезона, чтобы ускорить начало дождей или наоборот, — нельзя ли увидеть в прихрамывающем танце образ, или скорее диаграмму, этой желанной неуравновешенности? Нормальная походка, когда левая и правая ноги движутся с регулярной последовательностью, дает символическое представление о периодичности сезонов; если хотят изменить ее ради удлинения одного сезона (например, месяца лосося) или сокращения другого (суровой зимы, «медленных» летних месяцев, слишком сильной засухи или ливневых дождей), то хромающая походка, проистекающая из неравной длины ног, является подходящим означаемым в терминах анатомического кода. Впрочем, не по поводу ли календарной реформы затеял Монтень дискуссию о хромоте? «Года два или три тому назад во Франции календарный год сократили на десять дней. Сколько перемен должно было последовать за этой реформой! Казалось, и земля и небо должны были бы перевернуться»<sup>81\*</sup>.

Обращаясь к Монтеню за поддержкой интерпретации неизвестных ему обычаев разных стран света, мы позволяем себе вольность, которая, понятно, может дискредитировать наш метод в чьих-то глазах. Следует остановиться на этом, тем более, что проблема сравнения и его законных границ была чрезвычайно ясно поставлена Ван Геннепом (именно в связи с циклом Карнавал-Пост, оказавшимся в центре дискуссии).

Настояв на необходимости локализации ритуалов и обычаев, дабы успешнее противостоять соблазну их сведения к гипотетическим общим знаменателям, — он, несомненно, упрекнул бы нас в этом, — Ван Геннеп продолжает: «Именно так и бывает: считавшиеся общими обычаи не являются таковыми». Но тогда возникает проблема различий: «Признавая, что карнавальные обычаи в большинстве случаев восходят лишь к раннему средневековью, сохраняя крайне небольшую преемственность с греко-римской и галло-кельтской или германской эпохами, задаешься вопросом, почему наше деревенское население не везде ведет себя одинаково, если Церковь повсюду запретила одни и те же вольности и предписала одинаковое воздержание». Следует ли считать это поведение исчезнувшим? Но древние источники редко подтверждают его прежнее наличие там, где оно отсутствовало уже в

---

\* Покойный Браюаю (*Brailoiu*) посвятил исследование весьма распространенному в народной музыке бихронному ритму, основанному на соотношении 1 к 2/3 или 3/2, — нерегулярному, называемому «хромым» или «спутанным», «тряским». Эти эпитеты и комментарии Монтеня возвращают нас к соображениям, изложенным на с.339-340.

начале XIX в. Аргументация, связанная с преемственностью, наталкивается на затруднение того же типа: «Почему древние обычаи — классические языческие или варварские языческие — передаются и сохраняются в тех, а не иных регионах, тогда как Галлии в целом были присущи одни и те же правление, религии и даже нашествия?»

Не вносит ясности и аграрная теория Маннхардта и Фрейзера: «Повсюду во Франции в зависимости от высоты над уровнем моря и климата, зима заканчивается, снова приходит весна: разве нормандцы, бретонцы, жители Пуатье и Гюьен, аквитанцы, гасконцы равнодушны к этому обновлению, якобы являющемуся, согласно данной теории, решающей причиной церемоний Цикла?»

«Наконец, общая теория Вестермака, настаивающего на сакральном, то есть профилактическом, умножающем характере некоторых дней, не продвигает нас вперед. Достаточно видоизменить предыдущий вопрос, поставив его так: почему французский народ не везде одинаково считал дни перед весенним равноденствием и после него соответственно неблагоприятными и удачными». И Ван Геннеп заключает: «Решение, конечно, существует. Обычно довольствуются тем, что ежегодная дата не имеет значения, а для церемоний народы выбирали наугад: кто — равноденствие, кто — солнцестояние. Это значит спастись перед затруднением, а не разрешить его» (*Van Gennep*, t.1, vol.III. P.1147-1149).

Может показаться, что метод, которому мы следовали, сопоставляя обычаи Старого и Нового Света, отбрасывает нас гораздо дальше предшественников Ван Геннепа. Разве они не ошибались, ища общее происхождение французских обычаев и даже пытаясь свести их к архаической модели — но она была гораздо ближе к ним во времени и пространстве, чем те модели, которые мы рискнули сравнить с ними? Но мы не считаем, что заблуждаемся — ведь отождествлять нас с теоретиками, справедливо раскритикованными французским мэтром, значило бы пренебречь тем, что мы осмысливаем факты на другом уровне. Объединяя в результате всегда локализованного во времени и пространстве анализа те феномены, связей между которыми раньше не замечали, мы придаем им дополнительное измерение. Главное, в результате такого явного обогащения благодаря умножению семантических референтных осей, они переходят в другую плоскость. По мере обогащения и усложнения их содержания, роста числа измерений истинная реальность феноменов выходит за рамки одного из аспектов, с которыми поначалу хотелось ее отождествить. Она смещается от содержания к форме, точнее, к новому способу осмысления содержания, не пренебрегающему им и не обедняющему его, но передающего в терминах структуры. Такое действие на практике подтверждает то, о чем мы писали ранее: «Не сравнение обосновывает обобщение, а наоборот» (*L.-S.* 5. P.28).

Все выявленные Ван Геннепом злоупотребления проистекают из метода, пренебрегающего этим принципом либо игнорирующим его. Но можно констатировать, что при его систематическом применении

и тщательном выявлении всех следствий для каждого частного случая ни один из них не сводим к тому или иному эмпирическому аспекту. Если исторический или географический разрыв между рассмотренными случаями слишком велик, напрасны попытки связать один аспект с другими того же типа, объяснить заимствованием или преемственностью внешнюю аналогию между аспектами, чей смысл каждый раз углубляется независимой внутренней критикой. Ведь при условии правильного проведения анализ даже единичного случая учит остерегаться аксиом, подобных высказанной Фрейзером и подхваченной Ван Геннепом (Ibid. P.993, n.1): «Идея временного периода слишком абстрактна для первобытного воплощения». Не останавливаясь на частных случаях, имевшихся в виду этими авторами, и придерживаясь общего предположения, скажем: для первобытности нет ничего слишком абстрактного; чем дальше мы восходим к сущностным общим условиям работы любого мышления, тем абстрактнее форма их отношений.

\* \* \*

Достаточно поставить проблему — ведь мы не собираемся приступать здесь к исследованию мифологических представлений о периодичности, предмете следующего тома. Приступая же к заключительной части данного тома, воспользуемся тем, что китайский мотив полой шелковицы привлек наше внимание к такому же полому дереву, занимающему весьма значительное место в мифах Чако о происхождении табака и меда, длительно обсуждавшемуся нами вначале. Полое дерево сначала предстало перед нами естественным южноамериканским пчелиным ульем, «полой вещью» (как говорили древние мексиканцы) — такова же по-своему и погремушка. Но полое дерево было и первоначальным сосудом, содержащим всю воду и рыбу на свете, а также корытом для медового напитка, превращающимся в барабан. Полое дерево во всех своих модальностях — как сосуд, наполненный воздухом, водой или чистым либо разбавленным водой медом, — служит опосредующим членом в диалектике содержащего и содержимого, чьи крайние члены в соответствующих модальностях относятся к кулинарному или акустическому кодам; коды эти, как мы знаем, взаимосвязаны.

Ни один персонаж не выявляет эти многообразные коннотации лучше, чем лис. Лис, заточенный в полое дерево ( $M_{219}$ ), подобен меду; лис, объедающийся содержащимся в нем медом, подобен дереву ( $M_{210}$ ); томящийся жаждой лис, наполняющий водой вскоре превращающийся в арбуз живот, вводит в свое тело внутренний орган, содержащий воду ( $M_{209}$ ). В ряду иллюстрируемых этими мифами продуктов рыба и арбуз симметричны не только из-за принадлежности соответственно к животному и растительному царствам: рыба как пища сухого сезона включена в воду, арбуз (особенно в сухой сезон) — вода, включенная в пищу. Оба противоположны водяным растениям *на* поверхности воды, хотя и поддерживающим смежность стихий сухого и влажного, но определяющим их путем взаимоисключения, а не включения.

Но подобная, также треугольная система обнаруживается и в связи с деревом. Естественно пустому дереву противоположно дерево с ободранной корой. Но так как одно состоит в продольной пустоте, включенной в целое, а другое — в продольной пустоте, исключенной из целого, оба они противоположны дереву, пробитому, продырявленному поперек, подобно косо расщепленной палке-трещотке типа /parabára/; по отношению к ней не удивительны корреляция и оппозиция двух музыкальных инструментов, в свою очередь противоположных друг другу, как полное и ободранное деревья: барабана — относительно короткого, широкого полого дерева с плотной перегородкой, и ритмического жезла — также полого, но не дерева, относительно более длинного и менее широкого, с тонкой перегородкой; первый предназначен для социологического горизонтального объединения (приглашение гостей из соседних деревень), второй — для космологического вертикального соединения (приглашение к восхождению сообщества верующих к Духам), тогда как палка-трещотка служит горизонтальному разединению, отдаляя Духов от людей.

Перечисленные нами шесть основных видов бутылочных тыкв объединяют кулинарные и акустические оппозиции вокруг предмета, подобно полому дереву являющегося сосудом, также превращающимся в музыкальный инструмент, способный, подобно ему, служить ульем. Следующая таблица избавит нас от длинного комментария:

<i>кулинарные триады:</i>		<i>триада полого дерева:</i>	<i>акустические триады:</i>	
<i>бутылочные тыквы:</i>	<i>пища:</i>		<i>шумовики:</i>	<i>бутылочные тыквы:</i>
рыболовное волшебство (M <sub>345</sub> )	рыба	выдолбленное дерево	барабан	погремушка
дьявольская тыква (M <sub>339-340</sub> )	арбуз	ободранное дерево	ритмический жезл	журчащая тыква
вращающаяся тыква (M <sub>28</sub> )	водяные растения	продырявленное дерево	палка- трещотка	стучащая тыква

Графически шестичленная тыквенная система может быть представлена более удовлетворительно, чем мы частично, временно сделали это на страницах 384-385 (см. рис. 24 на следующей странице).

Три левых члена предполагают тишину, три правых — шум. Очевидна симметрия двух средних членов. Четыре крайних члена образуют хиазм, выстраивая пары по горизонтали. Члены 1) и 2) придают должную функцию стенке бутылочной тыквы, либо соединяя внутри тыквы воздух и воду, либо разделяя воздух внутри и снаружи. В 5) перегородка не препятствует соединению воздуха (внутреннего) и воздуха (внешнего). В 6), где перегородка играет по отношению к воздуху



ту же роль, что и в 2), она не обеспечивает того же соединения воздуха и воды, что в 1). Следовательно, в 2) и 5) воздух разделен или соединен с воздухом; в 1) и 6) воздух соединен с водой благодаря перегородке или без нее.

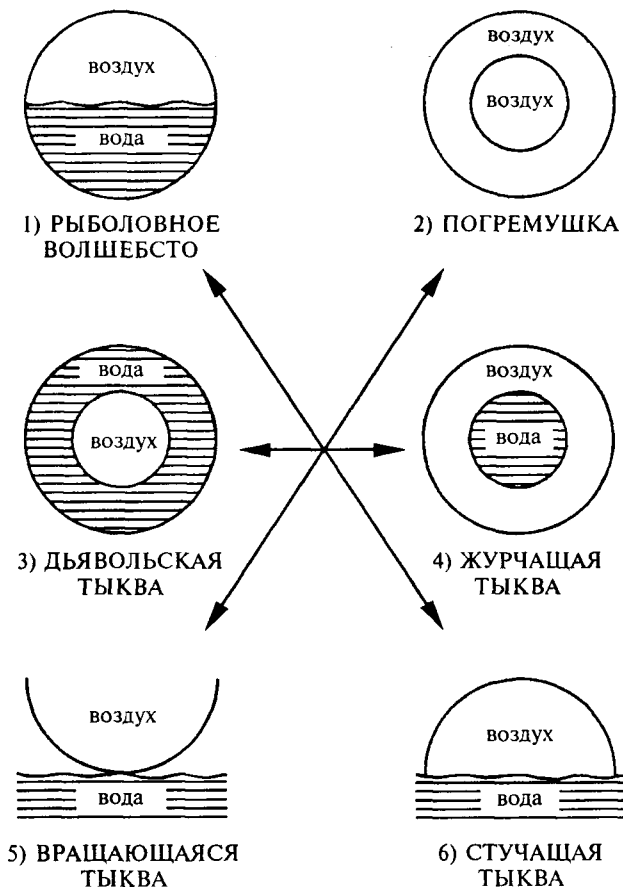


Рис. 24. Тыквенная система.

В качестве заключительного момента этой книги данная диаграмма нуждается в некоторых примечаниях. Темой «Сырого и приготовленного» были избраны южноамериканские мифы о происхождении кухни, приведшие нас к соображениям более общего плана, связанным с гвалтом как видом шума и затмениями как эквивалентом подрыва общественных связей свойства в космологической плоскости. Настоящая книга, посвященная мифологии меда и табака, отдаляется от кухни ради исследования ее окружения: ведь мед расположен по

сю сторону кухни, так как природа дает его человеку в качестве готового блюда, концентрированной пищи, которую достаточно разбавить; табак же — по ту сторону кухни: ведь для потребления курительного табака его нужно не только приготовить, но и сжечь. Но подобно тому как изучение кухни привело нас к исследованию гвалта, изучение окрестностей кухни, подчиненное тому, что хотелось бы назвать кривизной мифологического пространства, изогнуло свою траекторию в направлении другого, также оказавшегося всеобщим, применения инструментов тьмы как акустической модальности шума, имеющих и космологическую коннотацию, так как там, где они существуют, к ним повсюду прибегают по случаю смены времени года.

И в этом случае очевидна связь с экономической и общественной жизнью. Во-первых, потому, что мифы о кухне связаны с *абсолютным* присутствием или отсутствием огня, мяса и культурных растений, тогда как мифы об окрестностях кухни говорят об их *относительном* присутствии или отсутствии, иными словами, об изобилии или голоде, характеризующих то или иное время года. Затем, и это главное, мифы о происхождении кухни связаны, как мы показали (с.255), с физиологией брачного союза, чье гармоничное функционирование символизируется практикой кулинарного искусства, тогда как в акустическом и космологическом планах гвалт и затмение отсылают к социальной и космической патологии, переносимой в иной регистр и изменяющей значение сообщения, связанного с учреждением кухни. Симметричным образом, мифы об окрестностях кухни раскрывают патологию союза, чья первопричина символически таится в кулинарной и метеорологической физиологии: ведь подобно тому, как брачному союзу постоянно угрожают «по краям» — со стороны природы физической привлекательностью соблазнителя, со стороны культуры угрозой интриг между живущими под одной крышей собственниками, — кухня тоже рискует из-за знакомства с медом или завоевания табака полной причастностью природе или культуре, хотя гипотетически должна представлять собой их объединение.

Но столь патологическое состояние кухни связано не только с объективным наличием некоторых типов пищи. Оно зависит также от смены сезонов, несущих изобилие или голод, позволяя утвердиться культуре или вынуждая людей временно приблизиться к естественному состоянию. Следовательно, если в первом случае кулинарная физиология оборачивается космической патологией, то во втором случае источником, объективным основанием кулинарной патологии является космическая физиология, поскольку в отличие от затмений как непериодических случайностей (по крайней мере в туземном мышлении), отмеченная печатью регулярности сезонная периодичность — в порядке вещей.

Было бы невозможно разобраться в этой проблематике, если бы мы не осмыслили ее на всех уровнях одновременно. Иначе говоря, если бы, подобно дешифровщику текста, исходящему из надписи на многих языках, не поняли, что мифы передают одно и то же сообщение

посредством нескольких кодов; основные среди них — кулинарный (то есть техно-экономический), акустический, социологический и космологический. Но коды эти не строго эквивалентны, не представлены в мифах на равных. Оперативная ценность некоторых из них выше — ведь акустический код предлагает общий язык, на который могут переводиться сообщения техно-экономического, социологического и космологического кодов. Мы показали в «Сыром и приготовленном», что кухня предполагает тишину, антикухня — шум; так же обстоит дело со всеми формами противоположностей опосредованной и непосредственной связей, независимо от соединительного или разделительного характера последней. Проведенный в данной книге анализ подтверждает эту констатацию. Если мифы о происхождении кухни вводят простую противоположность между тишиной и шумом, то мифы, касающиеся окрестностей кухни, углубляют эту противоположность, различая при ее анализе несколько модальностей. То есть речь идет уже не просто о шуме, но о внутренних противоположностях категории шума, или оппозициях непрерывного и прерывистого, модулированного и не модулированного шума; лингвистического и не лингвистического поведения. По мере расширения и спецификации в мифах категории кухни, первоначально определявшейся в терминах присутствия или отсутствия, расширяется и специфицируется основная противоположность между тишиной и шумом; между этими полюсами располагается ряд промежуточных понятий, отмечающих границу, лишь обозначенную, но ни пересеченную нами ни с одной из сторон, чтобы не оказаться в двухсторонних для нас областях — философии языка и музыкальной органологии.

Наконец, и это главное, следует особо остановиться на преобразовании формального порядка. Читатель, уставший от двух первых томов этих «Мифологик», может объяснить навязчивой манией кажущуюся зачарованность мифами, говорящими в конечном счете об одном и том же, чей скрупулезный анализ не открывает нового пути, но лишь побуждает автора кружить на одном и том же месте; такой читатель не учитывает, что благодаря расширению исследовательского поля выявился новый аспект мифологического мышления.

Для построения системы мифов о кухне нам пришлось обратиться к противоположным терминам, почти полностью принадлежащим к разряду чувственных качеств: сырое и приготовленное, свежее и гнилое, сухое и влажное и т.д. А на втором этапе нашего анализа появляются термины, всегда попарно противостоящие друг другу; их сущностные различия связаны не столько с логикой качеств, сколько с логикой форм: пустое и полное, содержащее и содержимое, внутреннее и внешнее, включенное и исключенное и т.д. Но и в этом новом случае мифы действуют тем же способом, то есть соотносят одновременно несколько кодов. В конечном итоге чувственные представления, скажем, о бутылочной тыкве или дупле играют признанную за ними стержневую роль потому, что предметы эти выполняют на практике множество функций, функции же эти гомологичны: подобно ри-

туальной погремушке, бутылочная тыква — священный музыкальный инструмент, применяемый вместе с табаком, предстающим в мифах формой включения культуры в природу; но как сосуд для воды и пищи бутылочная тыква — обычная кухонная посуда, содержащее, предназначенное для натуральных продуктов, то есть способное проиллюстрировать включение природы в культуру. Так же обстоит дело с полым деревом, являющимся в качестве барабана музыкальным инструментом, чья созывающая роль в первую очередь — социальная; как сосуд для меда оно относится к природе, если речь идет о свежем меде в дупле, либо культуре, если речь идет о ферментации меда не в естественно полом, но выдолбленном стволе, превращенном в корыто.

Все наши исследования доказывают — и это оправдывает их число и монотонность — что дифференциальные отклонения, используемые в мифах, состоят не столько в самих вещах, сколько в корпусе общих свойств, выражаемых в геометрических терминах и преобразуемых друг в друга посредством операций, образующих алгебру. Если такое движение к абстракции можно поставить в заслугу мифологическому мышлению, а не вменить ему в вину, как полагают некоторые, согласимся, что мы подошли к той точке, где мифологическое мышление превосходит себя и созерцает мир понятий, лежащий за пределами связанных с конкретным опытом образов, не порабощенный ими, свободный, со свободно определяемыми связями: то есть определяемыми не по отношению к внешней действительности, но исходя из сродства или несовместимости этих связей в архитектуре разума. Но мы знаем, где произошел этот переворот: на границах греческой мысли, там, где мифология отступает перед философией, являющейся предварительным условием научного мышления.

Но в занимающем нас случае речь идет не о прогрессе. Во-первых, потому что реально имевший место в западной цивилизации переход, само собой разумеется, не произошел у южноамериканских индейцев. Затем, и это главное, потому что логика качеств и логика форм, различаемые нами с теоретической точки зрения, в действительности относятся к одним и тем же мифам. В этот том нами, конечно, введено много новых документов. Но они того же рода, что и проанализированные ранее: это однотипные мифы одних и тех же племен. Совершенный с их помощью переход от одной логики к другой не происходит, таким образом, из какого-либо нового, совсем иного вклада. Скорее, эти материалы оказались проявителем уже изученных мифов, выявившим латентные, но скрытые свойства. Приводя к расширению горизонта исследования и обобщению все большего числа мифов, нововведенные мифы заменили одну систему связей другой, не отменяющей при этом первую: ведь для возвращения к ней достаточно провести обратную операцию. Подобно наблюдателю, передвигающему башенку микроскопа для большего увеличения, мы видим, как одновременно с сужением поля вновь возникает старая организация.

Итак, уроки южноамериканских мифов имеют топическое значение, позволяющее разрешать проблемы, связанные с природой и раз-

вити́ем мышле́ния. Ведь если мифы наиболее отсталых культур Нового Света уверенно подводят нас к решающему порогу человеческого сознания, отмеченному у нас переходом к философии, а затем к науке, тогда как у дикарей ничего подобного не произошло, то из этого различия следует, что ни здесь, ни там переход не был необходим, а включенные друг в друга состояния мышления не следуют за другом спонтанно, вследствие неизбежной причинности. Факторы, способствующие формированию и скорости роста различных частей растения, заключаются, конечно, в семени. Но «сон» семени, то есть неопределенное время до включения механизма, свидетельствует не о его структуре, но о необычайно сложной совокупности условий, причастных к единичной истории каждого семени и разного рода внешним влияниям.

Это относится и к цивилизациям. Цивилизации, называемые первобытными, отличаются от других не умственным устройством, но лишь тем, что никакое умственное устройство не обязано раскрывать свои ресурсы в определенный момент и использовать их так, а не иначе. Если однажды в человеческой истории в определенном месте возникла схема развития, с которой мы связываем — быть может, произвольно, с тем меньшей уверенностью, что не достает и никогда не будет доставать членов сравнения — последующее развитие, это не значит, что можно превращать историческую случайность, означающую лишь то, что она произошла в данном месте в данное время, в доказательство, подтверждающее отныне повсеместную, всевременную востребованность эволюции. Ведь тогда легко прийти к выводу о слабости или несостоятельности обществ или индивидов во всех случаях отсутствия подобной эволюции (*L.-S., II*).

Утверждаясь в своих притязаниях столь же решительно, как это сделано в настоящей книге, структурный анализ тем самым не отвергает историю. Напротив, он отводит ей первостепенное место, по праву принадлежащее неустранимой случайности, без которой необходимость просто немыслима. Ведь поскольку за видимым разнообразием человеческих обществ структурный анализ стремится обнаружить фундаментальные общие свойства, он отказывается от объяснения — не частных различий, разумеется, объяснимых спецификацией неизменных законов, обуславливающих их возникновение в разных этнографических контекстах, — но того, что не все эти виртуально заданные в качестве возможных различия проявляются на опыте и лишь некоторые из них становятся актуальными. Ради жизнеспособности исследования, полностью ориентирующегося на структуры, следует прежде всего примириться с мощью и тщетой события.

*Париж, май 1964 г. — Линьероль, июль 1965 г.*

# Примечания переводчика

- <sup>1</sup> «Любит поэтов весь хор сени рощ, городов избегает;  
Вакха любимцы они и в тени любят сном наслаждаться...»  
Гораций. Послания. Книга вторая. 2. Флор, неизменной друг... ст.70.  
Перевод Н.С.Гинзбурга // Гораций К.Ф. Собр. соч. СПб, 1993. С.336.
- <sup>2</sup> Метеорологическая служба Бразилии.
- <sup>3</sup> Национальный институт рыбного хозяйства Амазонии.
- <sup>4</sup> Музей штата Пара им. Эмилио Гоэлди.
- <sup>5</sup> «Тогда людоед протянул руку  
в третий раз и дотронулся до меда, и вспыхнул  
на столе огонь, и сжег мед, не повредив стола,  
и сладостен был запах меда и огня».
- <sup>6</sup> Литтре Эмиль (1801-1881) — французский филолог, автор «Словаря французского языка», философ-позитивист, выдающийся эрудит, член Французской академии.
- <sup>7</sup> См.: Вергилий. Георгики. Книга четвертая, ст. 299-324, 554-558. Перевод С.Шервинского // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979. С.128-129, 134.
- <sup>8</sup> «The Woman in the Moon» (англ.) — «Лунная женщина».
- <sup>9</sup> «Соберите мне бальзам, успокоительные фиалки  
И священный табак.  
А еще принесите прозрачный мед из улья,  
Чтобы залечить рану, нанесенную, к несчастью, моей рукой».
- <sup>10</sup> Этнонимы указаны по: Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998.
- <sup>11</sup> Мараньян (Maranhão) — штат на северо-востоке Бразилии.
- <sup>12</sup> Гесиод. Работы и дни. Настольная книга древнегреческого фермера. Перевод В.В.Вересаева. Иркутск, 1992. С.16.
- <sup>13</sup> См.: Вергилий. Георгики. Книга первая, ст.129-131; Книга четвертая, ст.200 // Вергилий. Цит. соч. С.78, 125.
- <sup>14</sup> Чако (Chaco) — природная область в Южной Америке (Гран-Чако); провинция на севере Аргентины.
- <sup>15</sup> «Если же тесный их дом с кладовыми полными меда,  
Ты пожелаешь открыть, воды набеги для начала  
В рот, а перед собой неси, от пчел ограждаясь,  
Дым...»  
Вергилий. Георгики. Книга четвертая, ст.228-230 // Вергилий. Цит. соч. С.126.
- <sup>16</sup> «О индеец... страстный любитель лесного меда».
- <sup>17</sup> Мату-Гросу (Mato Grosso) — Штат на Западе Бразилии, на Бразильском плоскогорье.
- <sup>18</sup> *Terminus ad quiet* (лат.) — срок до.
- <sup>19</sup> *Terminus a quo* (лат.) — срок после.
- <sup>20</sup> «Обесчещенный мужчина пришел в ярость.»

<sup>21</sup> *Хиазм* — лингвистический термин, обозначающий перестановку главных частей предложения.

<sup>22</sup> «Вот уж настала пора,  
Когда опаляющий воздух  
И огнедышащий Пес землю иссохшую жгут».

Проперций С. Элегии. Книга вторая. XXVIIIа. ст. 3-4. Перевод Л. Остроумова // Валерий Катулл, Альбий Тибулл, Секст Проперций. М., 1963. С.343.

<sup>23</sup> Другое название этого животного — скунс.

<sup>24</sup> Другое название этого животного — опоссум.

<sup>25</sup> «Туда улетел малюсенький попугайчик; он взлетел так высоко в небо, что почти исчез из виду.»

<sup>26</sup> *A priori* (лат.) — раньше, независимо от опыта.

<sup>27</sup> *Alter ego* (лат.) — второе я.

<sup>28</sup> Герои греческих мифов, сыновья Зевса Полидевк и Кастор.

<sup>29</sup> «Он же, Юпитер, и яд даровал отвратительным змеям,  
Волку велел выходить на добычу и морю — вздыматься,  
Мед с листвы он стряхнул...»

Вергилий. Георгики. Книга первая, ст.129-131 // Вергилий. Цит. соч. С.78.

<sup>30</sup> Другое название этого животного — водосвинка.

<sup>31</sup> В данном и аналогичных случаях, когда имена нарицательные (солнце, луна и т.п.) употребляются как имена собственные (Солнце, Луна и т.п.), их род соответствует полу персонажа.

<sup>32</sup> *Bicho enfolhando*.

<sup>33</sup> Вискача — южноамериканский заяц.

<sup>34</sup> Метерлинк М. Пелеас и Мелисанда. Перевод В. Брюсова // Метерлинк М. Избранные произведения. М., 1996. С.69.

<sup>35</sup> Плоды копалового дерева.

<sup>36</sup> «Или же в тине начнут свою вечную  
жалобу лягвы».

Вергилий. Георгики. Книга первая, ст.378 // Вергилий. Цит соч. С.85.

<sup>37</sup> *Soft drink, hard drink* (англ.) — безалкогольные и крепкие напитки.

<sup>38</sup> Имеется в виду «Исповедь» Ж.-Ж.Руссо (1766-1769, изд. 1782-1789).

<sup>39</sup> *A contrario* (лат.) — от противного.

<sup>40</sup> *De visu* (лат.) — визуально; в данном контексте — своими глазами.

<sup>41</sup> *Per oculos* (лат.) — в глаза.

<sup>42</sup> *Ante, post factum* (лат.) — до, после.

<sup>43</sup> «Аллигаторам нужны языки,  
Они винаят отцов за их отсутствие».

<sup>44</sup> *Stricto sensu* (лат.) — в строгом смысле, строго говоря.

<sup>45</sup> *Crane* (англ.) — журавль.

<sup>46</sup> «Жатву приносит земля, когда в жарком пыланье светила  
Падает летом с полей золото светлых кудрей;  
Соки весенних цветов пчела переносит в свой улей,  
Сладким медом спеша соты наполнить скорей.  
Пахарь, наскучив в полях постоянной работой, впервые  
Свой деревянный напев в мерные стоны сложил,  
И на сухом тростнике впервые песнь заиграл он,  
Звонким созвучием слов славя венчаных богов.  
Пахарь, о Вакх, лицо покрасив суриком красным,  
Первый повел хоровод, новым искусством пленен...»

Тибулл А. Элегии. Книга вторая. I. ст.45-55 // Цит. соч. С.187-188.

- <sup>47</sup> «Сказание о Граале» — памятник французской средневековой литературы, относящийся к артуровскому циклу рыцарей круглого стола, ищущих чашу святого Грааля.
- <sup>48</sup> *Ipsis verbis* (лат.) — дословно.
- <sup>49</sup> «Приключения Сонечки» (др. название — «Сонины проказы») («Les malheurs de Sophie») — педагогическая повесть французской писательницы графини де Сегюр — Софьи Федоровны, дочери графа Ф.В.Растопчина, 1799-1874. Изд. — 1859, русский перевод — 1864.
- <sup>50</sup> «Пока светит солнце, можно гоняться за дикими пчелами».
- <sup>51</sup> *Sub specie feminae* (лат.) — с женской точки зрения.
- <sup>52</sup> «Дитя мое, сестра моя  
Подумай же о сладостной  
Совместной жизни!»
- <sup>53</sup> «Все во внимание приняв, позаботься землю пораньше  
Выжечь, рядами канав изрѣзать покатыя склоны;  
Глыбы земли отвалив, Аквилону их надо подставить,  
Раньше чем станешь сажать благодатные лозы.»  
Вергилий. Георгики. Книга вторая, ст.260 // Вергилий. Цит. соч. С.96.
- <sup>54</sup> Трактат Ж.-Ж.Руссо 1775 г.
- <sup>55</sup> «Первых [злых духов] обычно почти не называют /бо́ре/; хотя это и наименование любого духа, оно редко служит призывом.»
- <sup>56</sup> *Gargote* (фр.) — харчевня, трактир; плохая неопрятная стряпня; *boucan* (фр.) — шум, гвалт, грохот, тарарам; копильня, копченое мясо (у индейцев).
- <sup>57</sup> «Мачигенга не реагируют ни на плач, ни на изъявления радости.»
- <sup>58</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. В данном контексте имеются в виду цитируемые К.Левин-Стросом авторы — А.Кольбачини и К.Альбисетти.
- <sup>59</sup> *Пирс* (Peirce) Чарлз Сандерс (1839-1914) — американский философ, логик, математик, естествоиспытатель. Ему принадлежат некоторые основополагающие идеи математической логики, логической семиотики и семантики.
- <sup>60</sup> *Melero* (исп.) — торговец медом.
- <sup>61</sup> *The hunting root* (англ.) — охотничий корень.
- <sup>62</sup> Имеется в виду герой педагогического произведения Ж.-Ж.Руссо «Эмиль, или О воспитании» (1762).
- <sup>63</sup> «Ну же, вперед! Изложу, какие свойства Юпитер  
Пчелам сам даровал в награду за то, что за звонким  
Шумом куретов, за их громкозвучной последовав медью,  
Неба владыку они вскормили в пещере Диктейской».  
Вергилий. Георгики. Книга четвертая, ст.149-152 // Вергилий. Цит. соч. С.124.
- <sup>64</sup> Сарбакан — стрелометательная трубка.
- <sup>65</sup> *Ghost dance* (англ.) — танец привидений.
- <sup>66</sup> *Plutarque. De Isis et d'Osiris* // *Les Oeuvres morales de Plutarque. 2 vol. §XXXII. P., 1584).*
- <sup>67</sup> «В бездне морской у Карпафа живет тайновидец Нептунов,  
Это — лазурный Протей (...)  
Путами, сын мой, сперва его оплети, чтобы недуга  
Вещий причину раскрыл и благому помог бы  
А без насилья не даст никаких наставлений; мольбою  
Ты не приклонишь его — применяй же силу и узы



К пленнику, — будут тогда бесполезны его ухищренья...

Всячески будет из пут уходить, в струе растворившись».

Вергилий. Георгики. Книга четвертая, ст.390-400, 410 // *Вергилий. Цит. соч.*

С.130.

- <sup>68</sup> «Некоего божества ты, видимо, преследуем гневом.  
Важное ты искупаешь: тебе Орфей несчастливца  
Беды наслал не в меру вины, — чего боги не терпят, —  
Значит, разгневан певец жестоко жены похищением,  
Ибо, когда от тебя убегала, чтоб кинуться в реку,  
Женщина эта, на смерть обреченная, не увидела  
В гуще травы, возле ног, огромной змеи прибрежной».

Там же, ст.455. С.132.

- <sup>69</sup> *Систр, сестры (греч.)* — трещотка, род кастаньет, употреблявшихся в Египте при богослужении в честь Исида, а также для военных сигналов.

<sup>70</sup> *A posteriori (лат.)* — после, позднее.

- <sup>71</sup> «В канун сочельника везде горят огни,  
Рождает огниво новый огонь — торжественно сияет он красой

.....  
Умолкают трещотки, вновь радостно звонят колокола.  
Конец поста...»

- <sup>72</sup> «Но чу! Уж слышен масленичный колокол,  
Оладьями вкусно пахнет;  
Жарят, варят и пекут.  
Блюда подрумяниваются, потрескивают,  
Аппетитно хрустит еда».

<sup>73</sup> *Triduium (лат.)* — трехдневный промежуток.

- <sup>74</sup> *Соссюр Фердинанд де (1857-1913)* — швейцарский лингвист, один из основоположников структурной лингвистики как науки, изучающей жизнь знаков внутри общества (семиология). Знак рассматривается им как единство означаемого и означающего (понятие и акустический образ).

<sup>75</sup> *Gaulding bird (англ.)* — журавль.

<sup>76</sup> *Ipso facto (лат.)* — фактически.

- <sup>77</sup> «По этой же причине греки считали ткачих более пылкими, чем других женщин: из-за сидячего образа жизни, к которому вынуждает их их ремесло, не требующее расхода сил на ходьбу... О ткачихах я мог бы с таким же основанием сказать, что, сидя за своей работой, они вынуждены все время ерзать на месте, что возбуждает их и горячит... *Монтень М.* Опыты. В трех книгах. Книга третья. Глава XI. О хромых. Перевод *Н.Я.Рыковой.* М., 1997. С.322-323.

<sup>78</sup> *Григорий Турский (ок.540-ок.594)* — историк франков, с 573 г. — епископ Турский, один из влиятельнейших духовных лиц государства Меровингов.

<sup>79</sup> *Signa (лат.)* — знак.

<sup>80</sup> *Tardus mensibus (лат.)* — медлительные месяцы. См. *Вергилий. Георгики. Книга первая, ст.32 // Вергилий. Цит. соч. С.76.*

<sup>81</sup> *Монтень М.* Цит. соч. С.311.

# Таблица символов

 $\begin{cases} \Delta \\ O \end{cases}$ 

мужчина  
женщина

 $\Delta = O$ 

брак (его расторжение: # ).

$$\begin{array}{cc} \Delta & O \\ \Delta & O \\ | & | \\ \Delta & , & O \end{array}$$

брат и сестра (их разлучение:  $\neg \# \neg$  ).

отец и сын, мать и дочь и т.д.

 $\Rightarrow$ 

преобразование.

 $\rightarrow$ 

превращающийся становится...

 $\leftrightarrow$ 

если и только если...

 $\begin{cases} : \\ :: \end{cases}$ 

относится к...  
так же, как...

 $/$ 

оппозиция.

 $\begin{cases} \equiv \\ \neq \end{cases}$ 

конгруэнтность, гомологичность, соответствие.  
не — , не — , не —

 $\begin{cases} = \\ \neq \end{cases}$ 

тождество  
различие.

 $\begin{cases} \cup \\ // \end{cases}$ 

союз, соединение, объединение.  
разлука, разъединение.

 $f$ 

функция.

 $x^{(-1)}$ 

инверсия  $x$ .

 $+, -$ 

в зависимости от контекста коннотации этих знаков различны: больше, меньше; присутствие, отсутствие; первый, второй член пары противоположностей.

# Указатель мифов

## І. Порядковый и тематический

### а) Новые мифы

- М<sub>188</sub> Тенетехара: происхождение праздника меда. 29, 30, 34, 35, 41, 66, 94, 209, 312, 313, 318
- М<sub>189</sub> Темба: происхождение праздника меда. 30, 34, 35, 41, 66, 94, 209, 312, 313, 318
- М<sub>188b</sub> и т.д. Такана: обезьяна и осиное гнездо. 31
- М<sub>190</sub> Мундуруку: непокорный паж. 53
- М<sub>191</sub> Иранксе (Мунку): происхождение табака. 54-58, 114, 368
- М<sub>192</sub> Офайе: происхождение меда. 63-73, 131, 179, 350
- М<sub>192b</sub> Кадувео: происхождение меда. 66
- М<sub>193</sub> Такана: желтое пятно: проплешина гирары. 75
- М<sub>194</sub> Такана: женитьба диоскуров (1). 75, 76, 283, 308, 316
- М<sub>195</sub> Такана: женитьба диоскуров (2). 75, 76, 283, 308, 316
- М<sub>196</sub> Такана: женитьба диоскуров (3). 75, 76, 283, 308, 309, 316
- М<sub>197</sub> Такана: женитьба диоскуров (4). 75, 76, 283, 308, 390
- М<sub>198-201</sub> Такана: битва зверей. 76
- М<sub>202</sub> Амазония: людоед и гирара. 76, 87, 135
- М<sub>203</sub> Ботокуды: происхождение воды. 76, 77
- М<sub>204</sub> Ботокуды: происхождение животных. 76, 78, 362
- М<sub>205</sub> Матако: происхождение ядовитых змей. 78
- М<sub>206</sub> Тоба: происхождение ядовитых змей. 78
- М<sub>207</sub> Тоба: Лис женится. 81-84, 87, 91, 92, 123
- М<sub>208</sub> Тоба: Лис в поисках меда. 81-87, 96, 101, 165, 226
- М<sub>209a</sub> Матако: происхождение дикорастущих растений (1). 82-87, 165, 226, 393
- М<sub>209b</sub> Матако: происхождение дикорастущих растений (2). 82, 85, 86, 165, 226, 393
- М<sub>210</sub> Тоба: Лис с медовой начинкой. 85, 86, 135, 393
- М<sub>211</sub> Тоба: Больной Лис. 91, 256
- М<sub>212</sub> Тоба: девушка, обожавшая мед (1). 91-93, 99, 124
- М<sub>212b</sub> Тоба: Лис и вонючка. 93
- М<sub>213</sub> Тоба: девушка, обожавшая мед (2). 93, 97, 101, 102, 116, 117, 120, 124, 136, 288
- М<sub>214</sub> Матако: происхождение медового напитка. 93, 278, 326
- М<sub>215</sub> Матако: мед и вода. 94
- М<sub>216</sub> Матако: девушка, обожавшая мед (1). 94, 95, 97, 99, 101, 123, 163, 190-192, 194
- М<sub>217</sub> Матако: девушка, обожавшая мед (2). 94, 95, 99, 190-192
- М<sub>218</sub> Матако: девушка, обожавшая мед (3). 95, 99, 102
- М<sub>218b</sub> Пима: Койот, увлеченный свояченицей. 97
- М<sub>219</sub> Матако: заткнутый и замурованный обманщик. 96, 101, 226, 393
- М<sub>219b</sub> Тоба: обманщик-поджигатель и происхождение погремущки. 227, 379
- М<sub>220</sub> Мундуруку: лиса и ягуар. 96, 97
- М<sub>221</sub> Мундуруку: лиса и гриф-стервятник. 97
- М<sub>222</sub> Матако: девушка, обожавшая мед (4). 97-99
- М<sub>223</sub> Варрау: происхождение капибар. 98, 288
- М<sub>224</sub> Мокви: происхождение капибар. 98, 113, 125, 288
- М<sub>225</sub> Крахо: девушка, обожавшая мед. 104, 105, 108-126, 237, 240, 296-298

- М<sub>226</sub> Крахо: птица-убийца. **106, 107**, 109-126, 296-298, 337  
 М<sub>227</sub> Тимбира: птица-убийца. 104, **107, 108**, 108-126, 296-298, 337  
 М<sub>228</sub> Крахо: старуха, превратившаяся в муравьяда. **112, 113**, 296-298  
 М<sub>229</sub> Шеренте: происхождение муравьедов. 112, 113, 297  
 М<sub>230</sub> Тоба: происхождение звезд и муравьедов. **113**, 297  
 М<sub>231</sub> Тукуна: муравьед и ягуар. **114**  
 М<sub>232a</sub> Кайапо: муравьед и ягуар. **114**, 296-298  
 М<sub>232b</sub> Бороро: муравьед и ягуар. **114**, 296-298  
 М<sub>233</sub> Араваки: почему мед теперь так редок. **131-136**, 139-141, 147-150, 152, 164, 217, 218, 241, 260, 341, 375  
 М<sub>233b,c</sub> Варрау: почему мед теперь так редок. **133**, 241, 260, 341, 375  
 М<sub>234</sub> Варрау: Пчела и сладкие напитки. **133-136**, 139-141, 147-150, 217, 218, 241, 260, 336, 341, 375  
 М<sub>235</sub> Варрау: Пчела становится зятем. **136-141**, 145, 147-150, 155, 159, 161, 164, 167, 199, 214, 215, 218, 256, 307, 333, 334, 336, 375  
 М<sub>236</sub> Амазония: прилипший охотник. **138, 139**, 144, 145, 148-150, 336, 375  
 М<sub>237</sub> Араваки: история Адаба. **141-145**, 146-150, 159, 161, 179, 218, 292-298, 333, 336, 337, 375  
 М<sub>237b</sub> Карибы: история Коноуару (см. М<sub>239</sub>). 142, 143, 179, 180, 218, 292-298, 336, 337, 375  
 М<sub>238</sub> Варрау: сломанная стрела. 145-150, 155, 164, 176, 179, 180, 218, 292-298, 336, 337, 375  
 М<sub>239</sub> Калинья: история Кунауару (см. М<sub>237b</sub>). **146-150**, 159, 161, 179, 218, 292-298, 333, 336, 337, 375  
 М<sub>240</sub> Тукуна: безумный охотник. **151**, 336  
 М<sub>241</sub> Варрау: история Хабури (1). **152-179**, 185-188, 192, 195, 197, 199, 200, 206, 211, 215, 218, 237, 252, 263, 268, 311, 334, 337  
 М<sub>242</sub> Араваки: происхождение двоеженства. **156**  
 М<sub>243</sub> Варрау: история Хабури (2). **158, 159**, 161, 162, 166, 169, 185, 196, 197, 200, 252, 268, 326, 337  
 М<sub>244</sub> Варрау: история Хабури (3). **158, 159**, 162, 166, 169, 179, 197, 252, 268, 337  
 М<sub>244b</sub> Варрау: каннибальский народ. **158**, 337  
 М<sub>245</sub> Тукуна: происхождение шаманской власти. **164, 165**, 168, 180, 214, 252, 263, 326  
 М<sub>246</sub> Матако: ягуар-каннибал. **165**, 166, 214, 311, 318, 319  
 М<sub>247</sub> Бари: жест Порономинаре. **169**, 261, 269, 270, 360  
 М<sub>247b</sub> Чипайа: происхождение дельфинов. **168**  
 М<sub>248</sub> Мундуруку: выдры-знахари. **171-173**  
 М<sub>249</sub> Такана: хозяин рыбы. **170**  
 М<sub>250</sub> Такана: народ карликов без ануса. **170**  
 М<sub>251</sub> Трумаи: народ без ануса. **170**  
 М<sub>252</sub> Вай-вай: первое соитие. **171**, 178  
 М<sub>253</sub> Ябарана: происхождение менструации. **171**, 172  
 М<sub>254a</sub> Юпа: раненая выдра. **171**, 178  
 М<sub>254b</sub> Като: мужчина, забеременевший от бобра. **171**  
 М<sub>255</sub> Мундуруку: происхождение летнего и зимнего солнца. 169, **172-174**  
 М<sub>256</sub> Такана: любовник луны. **174**, 175, 288  
 М<sub>257</sub> Матако: происхождение пятен на луне. **174, 175**  
 М<sub>258</sub> Варрау: Аборе, отец изобретений. 178, **179**, 185, 200, 218, 252, 268, 337  
 М<sub>259</sub> Варрау: деревянная невеста (1). **181-183**, 186, 190-192, 195, 199-210, 225, 227, 246, 353

- М<sub>260</sub>. Варрау: деревянная невеста (2). **182, 183, 193, 196, 214**  
 М<sub>261</sub>. Глинкиты: деревянная невеста. **183**  
 М<sub>262</sub>. Такана: деревянная невеста. **183**  
 М<sub>263a,b</sub>. Варрау: деревянная невеста (3). **183, 196, 197, 218**  
 М<sub>264</sub>. Карибы: лягушка, мать ягуара. **184, 185, 196, 197, 199-210, 218, 225, 233, 253**  
 М<sub>264b</sub>. Амазония: мать ягуаров. **203**  
 М<sub>265</sub>. Випидиана: девушка, обожавшая мед. **185, 186, 226, 227**  
 М<sub>266</sub>. Макуши: деревянная невеста. **186-193, 195, 197, 199-210, 218, 226, 353**  
 М<sub>267</sub>. Араваки: деревянная невеста. **187**  
 М<sub>268</sub>. Кубео: деревянная невеста. **187-190, 193**  
 М<sub>269</sub>. Кубео: кастрированный кайман. **105, 188-190, 193, 194**  
 М<sub>270</sub>. Мундуруку: безъязыкий кайман. **193**  
 М<sub>271</sub>. Вай-вай: выдры и змея (ср. М<sub>288</sub>). **193, 194, 258**  
 М<sub>272</sub>. Таулипанг: происхождение огня. **206, 207**  
 М<sub>273</sub>. Варрау: похищенный ребенок. **211-216, 218, 252, 307, 325, 326**  
 М<sub>274</sub>. Араваки: ягуар, превратившийся в женщину. **216-218**  
 М<sub>275</sub>. Амазония (Тупи): происхождение культа Юрупари. **231-234, 250, 254**  
 М<sub>276a</sub>. Амазония (Тариана, Тукано): происхождение культа Бокана или Изи. **232-234, 242, 269**  
 М<sub>276b</sub>. Банива: происхождение культа Юрупари. **256, 261, 295**  
 М<sub>277</sub>. Анамбе: людоедка Сусай. **233, 234, 238**  
 М<sub>278</sub>. Варрау: история мужчины, превратившегося в птицу. **237-240, 251**  
 М<sub>279a,b,c</sub>. Калинья: происхождение созвездия Ориона. **237-240**  
 М<sub>279d</sub>. Варрау: братоубийственная война. **238, 243**  
 М<sub>279e</sub>. Кавиненья: зажаренный ребенок. **239**  
 М<sub>280</sub>. Мачигенга: госпожа соль. **241**  
 М<sub>281</sub>. Риу-Негру: двуутробка и Плеяды. **245**  
 М<sub>282</sub>. Амазония: черепаха и тапир. **246, 248**  
 М<sub>283a</sub>. Амазония (район Тефе): черепаха и двуутробка. **246, 248**  
 М<sub>283b</sub>. Амазония: черепаха и кайман. **249, 269**  
 М<sub>284</sub>. Амазония (район Тефе): черепаха и ягуар. **247, 269**  
 М<sub>285</sub>. Карибы (?): тапир-соблазнитель. **254, 255, 258, 259**  
 М<sub>286</sub>. Мундуруку: самка ленивца — соблазнительница. **258**  
 М<sub>287</sub>. Карибы: ягуар-соблазнитель. **163, 258, 259, 363**  
 М<sub>288</sub>. Вай-вай: змей-пожиратель (ср. М<sub>271</sub>). **193, 258, 360**  
 М<sub>289</sub>. Каража: кайман-соблазнитель. **258, 259**  
 М<sub>290</sub>. Мундуруку: змей-соблазнитель. **259**  
 М<sub>291</sub>. Гайана (Араваки-Карибы): тапир-соблазнитель. **259**  
 М<sub>292a</sub>. Бороро: происхождение названий созвездий. **260, 261, 263, 265-268, 269, 278**  
 М<sub>292b</sub>. Бороро: происхождение зубчатого ската. **261**  
 М<sub>292c</sub>. Чипайа: муж ската. **261**  
 М<sub>292d</sub>. Юрок: госпожа скат. **261**  
 М<sub>293</sub>. Бороро: почему у маиса тонкие, маленькие початки. **263-266, 269, 270, 272-275, 278, 279**  
 М<sub>294</sub>. Темба: Почему маниок медленно растет. **264-266, 270, 278, 379**  
 М<sub>295a</sub>. Гуарани: происхождение культурных растений. **264, 265**  
 М<sub>295b</sub>. Чимано и Мосетене: происхождение диких животных. **265**  
 М<sub>296</sub>. Тенетехара: происхождение культурных растений. **264**  
 М<sub>297</sub>. Тукуна: от пожара к потоку. **265**  
 М<sub>298</sub>. Мачигенга: происхождение комет и аэролитов. **252, 266-268, 269, 274, 279**  
 М<sub>299</sub>. Мачигенга: происхождение культурных растений. **270-275, 323**

- М<sub>300a</sub>. Такана: история разорителя птичьих гнезд. **283, 284, 286, 287, 289, 290, 291, 307**
- М<sub>300b</sub>. Такана: гость броненосцев. **286**
- М<sub>301</sub>. Тоба: змей-пожиратель меда. **285, 347**
- М<sub>302</sub>. Такана: женщина, обожавшая мясо. 98, **287-290, 294, 297, 307**
- М<sub>303</sub>. Такана: воспитание юношей и девушек. 287, 290, **292-302**
- М<sub>304</sub>. Тукуна: семья, превратившаяся в ягуаров. **308-313, 317-321, 325-331, 338, 339, 346, 350**
- М<sub>305a</sub>. Випидиана: обесцвечивание тукана. **312**
- М<sub>305b</sub>. Чиригуано: сборщик меда, спасенный туканом. **313**
- М<sub>306</sub>. Матако: первое дерево. **316**
- М<sub>307</sub>. Такана: дятел-барабанщик. **316**
- М<sub>308</sub>. Гуарани: жженные зерна. **316**
- М<sub>309</sub>. Зуньи: жженная соль. 317
- М<sub>310</sub>. Тукуна: ягуар, пожирающий детей. **317-321, 324-331, 358**
- М<sub>311</sub>. Япония: плаксивый «младенец». **322, 323**
- М<sub>312</sub>. Чимано-Мосетене: плаксивый младенец. **322**
- М<sub>313</sub>. Кашинауа: плаксивый младенец. **323**
- М<sub>314</sub>. Уитото: женщина, обожавшая летучих мышей. **324**
- М<sub>315a</sub>. Шеренте: происхождение летучих мышей. **324**
- М<sub>315b</sub>. Агуаруна: происхождение летучих мышей. **324**
- М<sub>316</sub>. Матако: летучие мыши-каннибалы. **324**
- М<sub>317</sub>. Варрау: приключение Коророманна. **327, 328**
- М<sub>318</sub>. Тукуна: происхождение масок из коры. 313, **330-332**
- М<sub>319</sub>. Карибы: непослушные девушки. **333-335**
- М<sub>320</sub>. Карибы: происхождение табачной жвачки. **334-335**
- М<sub>321</sub>. Карибы: благодарный Дух. **334, 335**
- М<sub>322</sub>. Такана: экскременты ленивца. 336, 361
- М<sub>323</sub>. Такана: ревун и ленивец. 336, 361
- М<sub>324</sub>. Такана: Дух и человеческая жена. 337
- М<sub>325</sub>. Араваки: женитьба электрической рыбы. **338, 339**
- М<sub>326a</sub>. Амазонские Тупи: происхождение ночи. 177, 341, **351-356**
- М<sub>326b</sub>. Каража: происхождение уток. **177**
- М<sub>326c</sub>. Таулипанг: происхождение уток. **177**
- М<sub>327</sub>. Варрау: происхождение табака и шаманских способностей (1). 205, **357-371, 375**
- М<sub>328</sub>. Варрау: происхождение табака и шаманских способностей (2). 205, **359-367, 370, 371**
- М<sub>329</sub>. Такана: женщина-ленивец. 360
- М<sub>330</sub>. Мундуруку: происхождение ленивца. **360**
- М<sub>331</sub>. Ипурина: аисты и гниль. 205, 339, **366**
- М<sub>332</sub>. Хиваро: белая цапля-воровка. **366**
- М<sub>333a</sub>. Агуаруна: утка-воровка. **366**
- М<sub>333b</sub>. Макиритаре: тухлые яйца. **366**
- М<sub>334</sub>. Арауканы: происхождение табака и других магических наркотиков. **369-371**
- М<sub>335</sub>. Араваки: происхождение табака и погремушки. **370**
- М<sub>336</sub>. Карибы (Барама): происхождение табака и погремушки. **370**
- М<sub>337</sub>. Уитото: происхождение диких свиней. **373**
- М<sub>338a</sub>. Кашинауа: происхождение диких свиней. 20, **373**
- М<sub>338b</sub>. Чипайа: происхождение диких свиней. 20, **373**
- М<sub>339</sub>. Перу (Хуамачуко): дявольская тыква. **378, 394**

- М<sub>340</sub>\* Нахуатль: змей-тыква. **378, 394**  
 М<sub>341</sub>\* Тумупаса: змей-тыква. **378, 379**  
 М<sub>342</sub>\* Уитото: дьявольский кувшин. **378**  
 М<sub>343</sub>\* Уитото: девушка по имени Подводная тыква. **378, 379**  
 М<sub>344a</sub>\* Апинайе: происхождение бутылочных тыкв и человечества. **379, 383, 384**  
 М<sub>344b</sub>\* Майпуре: происхождение пальмовых плодов и человечества. **379**  
 М<sub>345</sub>\* Таулипанг: волшебные вещи. **380, 381, 385, 394**  
 М<sub>346</sub>\* Арауканы: волшебные вещи. **170, 380, 381, 385**  
 М<sub>347</sub>\* Шусвал: хромоножка. **388**  
 М<sub>348</sub>\* Каулиц: кривоногий ребенок. **388**  
 М<sub>349</sub>\* Салиши: кривоногий ребенок. **388**  
 М<sub>350</sub>\* Санпоил-Неспелем: калека — хозяин весны. **388**  
 М<sub>351</sub>\* Вишрам: хромая дочь луны. **388**  
 М<sub>352</sub>\* Васко: ожившая хромоножка. **388**  
 М<sub>353</sub>\* Каража: хромые небесные светила. **390**

#### **в) Дополнения к мифам, частично пересказанным в первом томе**

- М<sub>17</sub>\* Варрау: почему так редко встречаются дикие свиньи. 296-298, 371, **373-375**  
 М<sub>47</sub>\* Калапало: супруга ягуара. 198, **317**  
 М<sub>62</sub>\* Кайуа: обладатели огня (фрагмент). **77, 78**  
 М<sub>86a</sub>\* Амазония: плаксивый младенец. **322**  
 М<sub>97</sub>\* Мундуруку: Двуутробка и ее зятя (фрагмент). **74, 75, 96**  
 М<sub>98</sub>\* Тенетехара: Двуутробка и ее зятя (фрагмент). **74, 75**  
 М<sub>99</sub>\* Випидиана: Двуутробка и ее зятя (фрагмент). **74, 75**  
 М<sub>109b</sub>\* Гуарани из Параны: мед-кормилец (фрагмент). **245, 246**  
 М<sub>135-136</sub>\* Таулипанг-Арауканы: происхождение Плеяд (фрагмент). **76, 225-228, 234, 235, 240, 241, 248, 252, 255, 268, 269, 362**  
 М<sub>142</sub>\* Апинайе: птица-убийца (продолжение). **103, 104, 108-126, 237, 240, 296, 301**  
 М<sub>157b</sub>\* Мундуруку: происхождение сельского хозяйства. **50-52, 90**  
 М<sub>177a,b,c</sub>\* Каража: волшебные стрелы. **179, 297, 337-341**  
 М<sub>177d</sub>\* Каража: происхождение рыбы арапайма. **339**

#### **с) Ссылки на другие мифы первого тома**

- М<sub>1</sub>-М<sub>20</sub> 255  
 М<sub>1</sub> 18-29, 39, 55-59, 204, 285-288, 291-302, 319-321, 326, 363-367, 372  
 М<sub>2</sub> 37, 243, 261-263, 257, 268  
 М<sub>3</sub> 243, 388, 390  
 М<sub>5</sub> 71, 296, 319-321, 324, 326  
 М<sub>7</sub>-М<sub>12</sub> 18-29, 55, 204, 205, 212, 213, 257, 283, 285, 290-302, 364-367, 372  
 М<sub>14</sub> 18  
 М<sub>15</sub> 18-29, 38, 39, 254, 257, 261, 296-298, 372, 374  
 М<sub>18</sub> 20-29, 261, 296-298, 372, 374  
 М<sub>19</sub> 257, 373  
 М<sub>20</sub> 21-29, 215, 240  
 М<sub>21</sub> 20-29, 37-41, 179, 288, 289,  
 М<sub>22</sub> 291-298, 310, 311, 313, 314, 318, 367, 371, 372  
 М<sub>23</sub> 37, 165, 268, 291-298, 310, 311, 313, 314, 318, 319, 367, 371, 372  
 М<sub>24</sub> 37, 215, 240, 268, 291-298, 307, 308, 310, 311, 313, 314, 316, 319, 334, 335, 346, 347, 367, 371, 372, 379, 387

$M_{25}$	20, 371
$M_{26}$	26, 37-41, 59, 275, 367, 372
$M_{27}$	37-41, 58, 59, 170, 313, 368
$M_{28}$	233, 238, 255, 381-386, 394
$M_{34}-M_{35}$	113
$M_{40}$	324
$M_{46}$	80, 249, 316
$M_{49}$	258
$M_{55}$	247
$M_{56}$	72
$M_{58}$	296
$M_{70}$	31
$M_{75}$	68, 71
$M_{78}$	337
$M_{80}$	259, 354
$M_{87}-M_{92}$	65, 197, 244, 257, 258
$M_{93}$	197, 383
$M_{96}$	198, 250
$M_{100}-M_{102}$	246, 248
$M_{103}$	93, 100, 101, 250
$M_{108}$	65
$M_{110}-M_{118}$	65
$M_{111}$	90
$M_{114}$	253
$M_{115}$	177
$M_{117}$	291-298
$M_{124}$	55, 71
$M_{131}$	98, 100, 113, 255
$M_{134}$	225-228, 234, 235
$M_{138}$	383
$M_{139}$	299
$M_{144}-M_{145}$	237, 256, 270, 276
$M_{150}$	105, 253, 258
$M_{150}-M_{154}$	254, 258, 259
$M_{155}$	258
$M_{156}$	105, 259, 363
$M_{158}$	256
$M_{159}$	105, 253, 258
$M_{161}$	289-298, 337
$M_{172}$	184
$M_{175}$	85, 96, 184, 337
$M_{179}$	364, 365
$M_{183}$	259



## II. По племенам

Агуаруна М<sub>315b, 333a</sub>  
Амазония и Риу-Негру М<sub>202, 236, 264a, 275, 276, 281, 283a, 283b, 284, 326a</sub>  
Амазонские Тупи. См.: Амазония.

Анамбе М<sub>277</sub>

Апинайе (М<sub>142</sub>), М<sub>344a</sub>

Араваки М<sub>233, 237, 242, 267, 274, 291, 325, 335</sub>

Арауканы М<sub>334, 346</sub>

Банива М<sub>276b</sub>

Бари М<sub>247</sub>

Бороро М<sub>232b, 292a, 292b, 293</sub>

Ботокуды М<sub>203, 204</sub>

Вай-Вай М<sub>252, 271, 288</sub>

Варрау (М<sub>17</sub>), М<sub>223, 233b, 233c, 234, 235, 238, 241, 243, 244, 244b, 258, 259, 260, 263a, 263b, 273, 278, 279d, 317, 327, 328</sub>

Випидиана (М<sub>99</sub>), М<sub>265, 305a</sub>

Гуарани (М<sub>109b</sub>), М<sub>308</sub>

Зуньи М<sub>309</sub>

Ипурина М<sub>331</sub>

Иранксе (Мунку) М<sub>191</sub>

Кавиненья М<sub>279e</sub>

Кадувео М<sub>192b</sub>

Кайапо М<sub>232a</sub>

Калапало (М<sub>47</sub>)

Калинья М<sub>279, 279a, 279b, 279c</sub>

Каража (М<sub>177a-d</sub>), М<sub>289, 326b, 353</sub>

Карибы М<sub>237b, 264, 285, 287, 291, 319, 320, 321, 336</sub>

Като М<sub>254b</sub>

Каулиц М<sub>348, 349</sub>

Кашинауа М<sub>313, 338a</sub>

Кая (М<sub>62</sub>)

Крахо М<sub>225, 226, 228</sub>

Кубео М<sub>268, 269</sub>

Майпуре М<sub>344b</sub>

Макиритаре М<sub>333b</sub>

Макуши М<sub>266</sub>

Матако М<sub>295, 209a, 209b, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 246, 257, 306, 316</sub>

Мачигенга М<sub>280, 298, 299</sub>

Мокви М<sub>224</sub>

Мундуруку (М<sub>97, 157b</sub>), М<sub>190, 220, 221, 248, 255, 270, 286, 290, 330</sub>

Науа М<sub>340</sub>

Офайе М<sub>192</sub>

Перу (Хуамачуко) М<sub>339</sub>  
Пима М<sub>218b</sub>

Санпоил-Неспелем М<sub>350</sub>

Такана М<sub>189b</sub> и т.д., М<sub>193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 249, 250, 256, 262, 300a, 300b, 302, 303, 307, 322, 323, 324, 329</sub>

Темба М<sub>189, 294</sub>

Тенетехара (М<sub>98</sub>), М<sub>188, 296</sub>

Тимбира М<sub>227</sub>

Тлинкиты М<sub>261</sub>

Тоба М<sub>206, 207, 208, 210, 211, 212, 212b, 213, 219b, 130, 301</sub>

Таулипанг (М<sub>135, 136</sub>), М<sub>272, 326c, 345</sub>

Трумаи М<sub>251</sub>

Тукуна М<sub>231, 240, 245, 297, 304, 310, 318</sub>

Тумупаса М<sub>341</sub>

Уитото М<sub>314, 337, 342, 343</sub>

Хиваро М<sub>332</sub>

Чимано и Мосетене М<sub>295b, 312</sub>

Чипайа М<sub>247b, 292c, 338b</sub>

Чиригуано М<sub>305b</sub>

Шеренте М<sub>229, 315a</sub>

Шусвап М<sub>347</sub>

Юпа М<sub>254a</sub>

Юрок М<sub>292d</sub>

Ябарана М<sub>253</sub>

Япония М<sub>311</sub>

# Общий указатель

В отношении наиболее цитируемых мифов мы будем руководствоваться «Указателем мифов» (часть II). Фамилии отсылают к цитируемым или обсуждаемым в тексте авторам, кроме этнографических отсылок: как и в «Сыром и приготовленном», мы не включили их, чтобы не перегружать указатель.

- Абипоне 48  
Аборе Х. 152-180, 185, 218  
Авокадо, дерево авокадо 254, 255  
Австралия 324, 348, 349  
Австрия 388  
Аграрный (ритуал) 119, 126, 263-275  
Агути 81, 226, 235, 238-240  
Адонис 345  
Азивайва, См.: Лавровые  
Азия юго-восточная 193  
Аист 233, 339, 365  
Акури 146 (см.: агути)  
Акустика, См.: шум, пение, речь, музыка  
Алгароба 61, 62, 82, 89, 93, 316  
Альдебаран 255  
Амазонки 259, 363, 370  
Аматэрсу 322  
Амуча 270  
Анакардиевые 195-198  
Аналогичная (модель) 69, 70, 78  
Ананас 247-249  
Анатунпа 313  
Англия 15, 17, 345, 346, 388  
Аноновые 37, 338  
Апаплкува 245, 328  
Аполлон 68  
Ара 30-34, 63-70, 103, 111, 173, 283, 290, 307, 311, 312, 318, 324, 364, 365  
Арапуа (мед), См.: ирапоан  
Аратикум 63-73  
Арбуз 50-53, 82-90, 226, 393  
Аристей 341  
Аштеки 324  
Аэролит, комета 266, 267, 269, 274  
Базис (инфраструктура) 53, 59-62, 67, 84, 86-90, 98-100, 111, 112, 117-126, 132, 143-145, 157-160, 165, 169, 192-197, 203, 204, 228-231, 242, 243, 254-257, 289, 293, 302, 350, 367, 368, 396-398  
Бамбук 247, 267, 269, 290, 315, 319, 326, 328, 329, 342  
Банан 51, 264, 267, 271, 283, 295, 296  
Банива 256, 261, 295  
Барабан 93, 276-281, 283, 296, 308, 310, 316, 318, 319, 326-328, 332, 343, 388-394, 397, 398  
Батат 106, 108, 132  
Бате по (праздник) 315  
Безумие 151, 152  
Бейсуа де По 57  
Белка 390  
Берт К. 9, 332  
Бетховен Л. ван 219  
Биллиар К. 346  
Близнецы (миф тупи) 199-209, 245-250, 316  
Богатство (металлическое) 168  
Бора (мед) 64, 107, 110, 111, 117  
Бромлиевые 89  
Броненосец 76, 89, 286, 289, 320  
Бубенцы 277-281, 318, 378  
Бузина 315  
Буль-Вени (алгебра) 385, 397, 398  
Буниа (птица) 182  
Бунт вещей 178  
Бурити (пальма) 340  
Вабанаки 178  
Вабу 340, 346  
Вагина зубастая 171, 199, 261  
Ван Геннеп А. 342-346, 346, 391, 392  
Варенн г-жа де 155  
Вареный, жареный, *passim*.  
Вау-ута, лягушка-древесница 138, 146, 147, 153-155, 158, 164, 179  
Вегетарианец 32-35, 198, 334  
Венера (астрон) 230, 270, 271, 350, 351, 383  
Вергилий 16, 31, 45, 78, 129, 257, 305, 341  
Весло 380

- Вилела 85  
 Вискача 97, 99  
 Внутренности, кости 83, 84-90, 225-228, 267-270, 288, 294, 325, 393  
 Вода небесная, земная. *Passim.* (См.: проточная, стоячая)  
 Волк 63-73, 80  
 Волосы Вероники (созвездие) 203  
 Вонючка 68, 71-73, 93  
 Воображаемое, символическое 140, 165, 206-209, 252, 331, 332  
 Ворон (зоол) 68, 101, 184, 317  
 Ворон (созвезд.) 68, 203  
 Воск, мед 81, 96, 97, 137, 138, 142, 145, 154, 155, 165, 248, 249, 373  
 Воспитание 121-126, 227, 228, 242, 243, 292-294, 296, 301, 302, 333  
 Время 16, 121, 126, 355, 356  
 Вши (яйца) 288, 289  
 Выдра 37-39, 58, 80, 154, 166-175, 186-188, 193, 194, 206, 380, 381  
 Выпь почитаемая 209, 208  
 Высокий, низкий. *Passim.*  
 Галинетта (птица) 101  
 Гвалт 261, 263, 266, 272-281, 307, 318, 326, 331, 333, 335, 342, 343, 361, 365, 388, 393-397  
 Гесиод 31  
 Гиады 185, 203, 225, 233, 255  
 Гирапа 75-81, 93, 209, 210, 283, 307, 324, 362, 363  
 Гнилое 52, 65, 66, 71-73, 101, 102, 152, 197, 198, 209, 249, 250, 292, 323, 332, 333, 339, 349-352, 355, 356, 365, 366, 383, 387, 397 et *passim.*  
 Гоахиро 85, 86  
 Голенастые 205-208, 233, 365  
 Голо, Мелисандра 107  
 Голова катящаяся 159, 167, 380  
 Голубка 74-76  
 Голубь 55, 56, 74-76, 364  
 Гораций 7  
 Горелое 16, 28, 34, 36, 57, 61, 66, 71, 209, 316, 323, 335, 349-352, 355, 356, 371, 395 et *passim.*  
 Горький, сладкий 50, 123, 134, 135, 241  
 Греция 15, 16, 68  
 Гриб 51, 65, 151, 152, 309, 325  
 Грызуны 80, 97, См.: агути, капибара, пака, морская свинка, крыса).  
 Гуарайу 78, 264, 328  
 Гуарини 160, 231, 232, 245, 246, 296, 316, 328, 329  
 Гуариба (обезьяна-) 75, 179, 294, 327, 333-337, 360, 361  
 Гуаяки 57, 67, 269, 372, 373  
 Гусеница 76  
 Гусь дикий 314  
 Дальний Восток 321, 346  
 Двигатель 338  
 Двоеженство 155, 156  
 Двуутробка 65, 71-75, 84, 93, 100, 101, 165, 176, 198, 245-251, 312, 347  
 Дедукция (эмпирическая, трансцендентальная) 34, 206-209, 290, 335  
 Дельфин 168, 169, 261, 338  
 Дене заячья шкура 322  
 День, ночь 351-356, 383  
 Диавоавай 384-295  
 Диай 317, 318  
 Диегеньо 267  
 Диеци Х. 337, 338  
 Динари 232  
 Диори 313  
 Дождь. *Passim.* См.: сезонный  
 Дым 15, 16, 19, 20, 25-29, 36-41, 77, 78, 313, 372-375  
 Дятел 63-73, 77, 92, 93, 116, 117, 131, 136, 141, 190-197, 204, 210, 211, 295, 316  
 Египет 16, 193, 340  
 Жаба 147, 271, 336, 337, 343, 351, 352  
 Жезл ритмический 296, 310, 317, 318, 321, 326-329, 331, 394  
 Журавль 185, 203-209, 358-360, 365, 366  
 Запалло 316  
 Запаро 246  
 Заткнутый, проткнутый 59, 82-85, 96, 97, 112, 113, 170, 171, 181-209, 286, 324, 325, 328, 333, 337, 348  
 Затмение 273, 256, 373, 394, 396  
 Звезда утренняя 159, 352  
 Звезда, супруга смертного 65, 197, 198, 244, 245  
 Зимородок 205  
 Змея 37, 38, 50, 59, 77, 78, 107-111,

119, 120, 146, 174, 179, 185, 187,  
193, 194, 214, 226, 230, 231, 233,  
243, 244, 258, 282-292, 323, 336-  
339, 341, 347-356, 378-381, 386

Змея огненная 168

Змея-попугай 284-292, 296, 297, 307

Змея-тыква 378-380

Зов-свист 40, 258-282, 285, 294-296,  
341-343, 347, 348, 350-356, 361

Зов-стук 258-284, 296, 297, 307, 308,  
341-343, 347, 348, 350-356, 363,  
382

Золотой век 31, 218

Зубастый, неполнозубый 113, 114,  
226, 318

Зуньи 317

И Инь 389, 390

Идзанаки, Идзанами 322

Изи 232

Израиль, еврей 16, 388, 390

Имя собственное 131-133, 139, 147,  
148, 164, 215, 227, 234, 258-260,  
276-281, 363

Инайе (птица) 100

Инициация (ритуал) 105-126, 290-  
295, 297, 301, 302, 313, 315, 317,  
318, 337

Инцест 25, 55, 171, 193, 266, 268,  
322, 324, 326, 364

Ирапоан (мед) 53, 105, 110, 111, 117, 373

Ирере (птица) 314

Ирокезы 82, 178, 183

История 59, 60, 109, 115, 232, 257,  
291, 292, 298-302, 368, 392, 398, 399

Йокут 315

Кага фого (мед) 64, 71

Кадувео 48, 66, 87, 246, 341

Кайаби 57

Кайман 94, 113, 185-197, 210, 237,  
247, 258, 318, 363

Кайнганг 50, 100, 113, 122-126, 134,  
135, 296

Кайпота (мед) 246

Калапало 198, 317

Камапу 264, 265

Кампа 270

Канашивуэ 177, 341

Канелос 283

Каннибал 32, 33, 56, 57, 103-117, 146,  
158, 159, 165, 166, 198, 210-216, 236-  
240, 266, 271, 313, 319, 323, 324, 332

Канозиро 57

Кантианство 290

Капибара 92-102, 113-117, 125, 136,  
226, 228, 288, 289, 297

Каракара (птица) 66, 87

Карагуата 89

Каранчо 86, 87, 380

Карипе (дерево) 394

Карири 20-25, 371

Карнавал. См.: Пост, Масленица

Каштан 293

Квуэйексада 18-29, 217, см.: дикая  
свинья

Кечуа 104, 291

Киова 82

Китай 208, 344-351, 388-390, 393

Кламат 315

Кларнет 275

Кластр П. 57, 67, 269

Коги (Кагаба) 219, 289, 324, 325, 369

Козодой 104, 107, 297

Койот 82, 97

Кока 53

Колибри 63-73, 74, 76, 85, 204, 205,  
241, 358-360, 363, 364, 366, 368

Колокол 208, 269, 342, 342, 346, 357,  
376, 378, 389, 390

Колумбия 80, 324, 379

Комар 74-77, 84

Копытные 81, см.: Свинья дикая

Кора 102, 308-313, 318, 321, 329-333,  
340, 393, 394

Корзинщик 293

Корморан 184

Короткий, длинный 81

Корсика 342, 347, 349

Корумтай 254

Корупира 76, 86

Корыто 93, 122-126, 157, 278, 319,  
326, 331, 389, 390, 393, 398

Кот дикий 80

Краб 170, 380

Красота женская 296

Крест 31, 316, 328, 329

Крыса 81, 98, 146

Кувай 187

Кузнечик 98, 99, 107-111, 118, 119,  
343, 352, 364

Культура, природа. *Passim*.

Куна 293

Кунауару 76, 80, 142-144, 147, 164, 165, 166, 172, 184, 210, 333

Кураре 337

Куриные 101, 102, 238

Кухня 17-29, 58, 61, 199, 205, 211-216, 218, 239, 256, 273, 283, 292, 293, 294, 308, 344-351, 355, 381, 385, 386, 393-398 et *passim*.

Лавровые 31, 255

Лафито Ж. Ф. 376, 377

Ленгуа 85

Ленивец 269, 335, 359-362, 366

Лери Ж. 376

Лес, саванна 69, 111, 112, 118-120

Летучая мышь 76, 324, 325, 332

Лилли В. 17

Липовые 165, 332, 366

Лиса 73-102, 115-117, 123-126, 136, 138-141, 162, 164, 165, 175, 184, 190, 193, 209, 210, 235-237, 140, 249, 250, 332, 362, 379, 393

Лич Е. Р. 79

Лосось 388, 391

Луисеньо 268

Луна 17, 97-99, 169-175, 178, 270-272, 293, 295, 317, 323, 366, 379, 383, 384, 388, 389

Лысый 101, 369, 371, 384, 388, 390

Люле 85

Лягушка 80, 82, 83-85, 129-219, 225, 253, 268, 284, 292, 331, 332, 337, 352, 362

Лягушка-древесница 138, 142, 143, 150, 151, 342, см.: кунауару

Магия 149 et *passim*.

Маис 50, 51, 59-62, 65, 67, 132, 241, 253-265, 271, 283, 333

Маитака (птица) 68-70

Майду 315

Майра 264

Мая 90

Макауан (птица) 233

Макунайма, Пиа 182-191, 204, 205, 225, 253

Мальвовые 366

Мангаба 63-70

Мандагуари (мед) 64

Мандан 160

Мандассая (мед) 49, 64, 246

Маникуэра 50-53

Маниок 30, 50-53, 59-62, 83, 86-89, 107-111, 119, 126, 132, 154, 155, 185, 196, 207, 226, 241, 264, 265, 267, 271, 283, 295, 373, 381

Марабунта 362

Марс (астрон.) 351, 352, 383

Марсель-Дюбуа Кл.343, 348

Маска 276, 310, 331, 332

Масленица 345-351, 357

Мафулу 175

Мбоитата 168, см.: змея

Мед 15-53, 58-90, 104-106, 117, 119-121, 122-126, 131-152, 155, 157, 158, 163, 165, 184, 185, 195, 199, 206, 214-219, 226, 227, 231, 233, 235, 236, 239-242, 243-254, 257, 260, 268, 282-285, 301, 302, 307, 308, 312, 313, 316, 324, 325, 333, 336-338, 342-351, 357, 360, 361, 362, 373-375, 379, 380, 387, 393, 395-398 et *passim*.

Меда (праздник) 29-41, 59, 63, 67, 68, 93, 121-126, 242, 318

Медведица (большая) 99, 100, 203, 205

Медведь 258

Мексика 50, 59, 75, 76, 165-167, 169, 325, 334, 341, 376, 378-380, 393

Меланезия 348, 349

Меномини 82

Менспуин 232, 233

Менструация 94, 137, 138, 171, 174-176, 200, 211-216, 268, 282, 296, 307, 308, 311, 317, 319, 324-326, 334, 348, 387

Месяц абсентовый 134, 241

Месяц желчный 134, 241

Месяц медовый 134, 241-243, 252, 341

Метафора 15, 38, 39, 41, 81, 97, 105, 113, 139, 140, 147-152, 157, 160, 162, 169-174, 193-195, 201, 204, 208, 209, 215, 233-242, 252, 253, 268, 276-281, 326, 348, 350, 352, 361, 365, 368, 381

Методология 17-19, 28, 34, 68, 70, 78, 104, 105, 108, 109, 135, 136, 163, 165, 199, 200, 206-210, 213, 217-

219, 232, 285, 286, 290, 296-302,  
219-221, 335, 343, 344, 353-355,  
368, 387, 391, 392, 397-399.  
Метонимия 38, 39, 41, 193-195, 209,  
233-242, 280, 281, 368  
Микмак 183  
Млечный путь 51, 114, 115, 238, 243,  
244  
Мокви 98, 114, 120, 122, 288  
Монтень М. 361, 390, 391  
Музыка 41, 219, 242, 275-281, 313,  
318, 319, 326, 329, 332, 341-343,  
347, 355, 361, 380, 388, 389, 393,  
394, 397  
Мура 275  
Муравей 30, 31, 94, 95, 151, 163, 233,  
266, 290  
Муравейник 54-59, 105, 106, 110,  
112-117, 121, 125, 151, 226, 269,  
283, 292, 295-297, 340  
Мутум (птица) 77, 141, 151, 185, 237,  
238  
Муха 248, 249  
  
Намбиквара 53, 57, 144, 276, 338  
Небо, земля. *Passim*.  
Неолит 65, 66, 257, 258, 343  
Непрерывное, прерывистое 70, 144,  
145, 147-152, 195, 200, 215, 218,  
230, 231, 243, 244, 268, 276-281,  
285, 317, 397  
Нечистоты 175, 176, 200, 206, 212,  
214-216, 240, 261-264, 268, 325,  
326, 335, 359, 361, 364-367, 386  
Низ, верх. *Passim*.  
Нихонги 322  
Новая Гвинея 177, 296  
Нож 74, 92, 264, 268-270  
Номлаки 315  
Норичниковые 104  
Норка 82  
Носуха 88, 106, 111, 293  
  
Оаяна 181, 376  
Обезьяна 31, 54-56, 74-77, 84, 103,  
111, 239, 295, 338  
Обиру 338, 339  
Огонь (техника производства) 202-  
210, 269, 270, 344, 345  
Огонь, вода. *Passim*.  
Оджибва 83, 169

Означаемое, означающее 41, 355, 390  
Окайна 280  
Оленевые 56, 80, 97, 107, 122, 146,  
288-290, 293  
Орион 185, 203-206, 225, 228, 230,  
233, 238, 239, 255  
Орлиные 312  
Орфей 341  
Оса 31, 47-53, 63-73, 76, 82, 85, 96,  
182, 233, 246, 279, 290, 346, 358,  
359, 362 et *passim*.  
Острый 295  
Отуке 272  
Охота (ритуал) 105-126, 131, 293-295  
Оцелот 76, 80  
  
Пайварри (пиво) 132 (см.: пиво)  
Пака 106, 146, 330  
Паксиуба (пальма) 330  
Палеолит 257, 321, 343, 390  
Пано 290, 302  
Папортник 122, 269  
Парадигматический, синтагматичес-  
кий 163, 300, 319-321  
Пасленовые 264  
Пасха 342-351, 357  
Пати (пальма) 109-111  
Патология, физиология 240, 249-258,  
396, 397  
Паук 91, 241  
Пауловния (дерево) 389  
Пауни 82, 267, 316  
Пеба 323  
Пекари 88 (см.: свинья дикая)  
Пенан 176  
Пение 275-281, 370, 388  
Пенис (длинный) 39, 169-176, 261,  
288, 347, 354  
Перебродившее. См.: пиво  
Периодичность 88, 99, 202-205, 244,  
353-356, 390-394, 396, 397  
Персей (созвезд.) 230  
Перу 230, 291, 292, 378-380  
Перья 20-29, 311, 312  
Печень, голова 237, 311, см.: внут-  
ренности  
Пиалоко 168  
Пиво 50, 52, 59-62, 81-84, 88, 122-  
126, 132-136, 241, 242, 272, 278,  
308 et *passim*.  
Пиква 118, 119

- Пима 97  
 Пиндо (пальма) 64  
 Пинон 232  
 Пирауку (рыба) 337, 339  
 Пиранья (рыба) 198, 261, 288  
 Пиро 270  
 Пирога 153, 154, 165, 166, 174, 176-179, 205, 248, 351, 352, 360  
 Пирс Ч. 279  
 Плесень 142, 146, 147. 150-152, см.: гнилой  
 Плеяды 52, 76, 98, 99, 113, 185, 186, 197, 203, 225-235, 242-245, 251, 254, 255, 269, 270, 256, 387  
 Плотоядные 32-35, 297, 311, 312, 334  
 Плутарх (о нем) 192, 340  
 Погребальный (обряд) 314, 351, 388  
 Погремушка 56, 153, 172, 277-281, 328, 343, 356-395  
 Полено, камень 213  
 Полный, полный. См.: содержащее, содержимое  
 Попугай 29-35, 63-70, 155, 282, 296, 311, 312, 318, 332  
 Попугайчик 69, 70, 112, 113, 318  
 Пороминаре 169  
 Пост 345, 346, 349, 350, 382  
 Продолговатый, округлый 295, 296  
 Продольный, поперечный 296, 329, 332, 393, 394  
 Проперций 63  
 Пропп В. 101  
 Пространство 16, 121, 126, 355, 356  
 Протей 341  
 Проточная, стоячая 159-161  
 Психоанализ 172  
 Птицы (окрас) 182-184, 193, 195, 200, 311, 312  
 Пузырь плавательный 380  
 Пукара 295  
 Пума 50, 80  
 Пуэбло 183  
 Пчела 15, 31, 32, 47-53, 63-73, 85, 96, 110, 111, 122, 131-145, 160, 166, 209, 210, 214, 217, 241, 248, 249, 272, 282, 308, 324, 332, 346, 373, 379, 393 et passim.  
 Равнинные (индейцы) 183  
 Радуга 71, 94, 99, 100, 238, 243, 244, 258, 322-324, 338, 341  
 Рвота 50, 51, 53, 78, 79, 85, 86, 94, 150, 175, 182, 206-209, 218, 225, 226, 231, 233, 243, 244, 360  
 Ребенной плаксивый 153, 164, 165, 168, 175, 185, 210, 214, 215, 263, 321-326, 358-363, 382  
 Речь 275-281  
 Ригель 255  
 Рис дикий 288  
 Риторический (код) 104, 105, 125, 138-140, 145, 147-152, 155, 156, 172, 193-196, 201, 206-209, 238-242, 251, 252, 254  
 Рогатина-дубина 106, 120-122  
 Рой 16, 49, 308, 346  
 Ромб 285, 347-356, 361, 379  
 Рорайма 185, 203  
 Руссо Ж. Ж. 155, 156, 257, 301  
 Рыба 25, 37-39, 50-53, 85, 88, 90, 94, 95, 99-102, 106, 107-111, 117-121, 153, 159, 162, 165, 166, 169-173, 177-179, 190-195, 206, 225, 229, 233-235, 240, 241, 243, 244, 254, 269-271, 284, 289, 290, 334, 336-339, 352, 365, 380, 381, 383, 385-388, 393  
 Сабия (птица) 151  
 Самоубийство 88  
 Сандалия 282, 308, 316, 347, 348, 387  
 Сапукая (орех) 103-119  
 Сарьэму (птица) 103-118  
 Сачасандия 82, 87-89, 92  
 Сверчок 76, 352  
 Свинья дикая 18-29, 37, 40, 93, 146, 159, 161, 216-218, 257, 261, 282, 289, 290, 293-296, 309, 336, 338, 371-375, 380 et passim.  
 Северная Америка 17, 59, 82, 97, 159, 160, 166-170, 172, 175-178, 183, 208, 258, 261, 267, 293, 315, 316, 322, 356, 383, 388  
 Сезонный (цикл) 66, 67, 88-90, 98-100, 117-120, 156, 194-197, 202-205, 225-231, 244, 248, 249, 346-351, 387-393, 395, 396  
 Сердце 380  
 Сигнал 276-281  
 Синеклоха 42, 193-195, см.: метонимия.  
 Синталарга 57  
 Сирионо 67, 175, 195, 260, 270



- Сиссуира (мед) 48  
 Систр 341-343, 376, 377  
 Скот 260, 261  
 Скорлупа 24  
 Скорпион (созвезд.) 115  
 Слабый, сильный 36, 39, 54-61, 113, 133-136, 382  
 Сливовое дерево 181, 185, 186, 195-198, 246-248, 253, 383  
 Случайность 144, 145, 147-152  
 Собака 77, 80, 121, 169, 216  
 Сова 322  
 Содержащее, содержащее 84, 89, 90, 96, 97, 157, 165, 166, 200-203, 226, 267-269, 278, 318, 319, 328-334, 379-387, 390, 393-398  
 Созвездия 260, 261, 267  
 Сокол. См.: орлиные, соколиные  
 Соколиные 66, 86, 103-108, 120, 296, 297, 318  
 Солнце 92-102, 116, 117, 123, 169-175, 177, 181-196, 231, 232, 238, 249, 270-272, 316, 323, 344, 350, 353, 355, 365, 373, 379, 383, 384, 387, 390  
 Соль 241, 259, 316, 334  
 Страделли Е. 32  
 Страус Американский 388  
 Стрекоза 279  
 Структурализм 104, 105, 108, 109, 135, 206-209, 218, 219, 290-292, 296-302, 354, 368, 390-393, 397-399  
 Сумчатые. См.: двуутробка  
 Сурапа 181  
 Сусай 231-234, 242-244, 254  
 Сусаноо 322, 323  
 Суя 123  
 Сырой, приготовленный. *Passim*.  
 Табак 15-29, 52-62, 78, 114, 165, 170, 199, 205, 206, 215, 219, 257, 268, 282, 283, 313, 318, 319, 321, 331-336, 358-376, 393, 395-397 et *passim*.  
 Тавискарон 82  
 Тавквас 83, 85, 93-96  
 Тагиш 168  
 Тази 83, 89, 90, 92  
 Такина (дерево) 371  
 Тапир 37, 104-106, 111, 145, 146, 160, 184, 185, 226, 246, 247, 251-262, 267, 270, 271, 278, 284, 307, 328, 339, 341, 347, 363, 385, 386  
 Твана 160  
 Теве А. 312, 375  
 Терена 67, 213, 268, 283, 307, 308, 315, 348, 380, 387-389  
 Термит 103-116, 174, 272, 288, 294, 297, 379  
 Тибулл 223  
 Тимбо (отрава для ловли рыбы) 50-53, 67, 80, 118, 243, 244, 295, 339  
 Тинамовые 238, 352  
 Тифон 341  
 Ткачиха 361  
 Тлалок 166  
 Тлинкиты 166, 167, 183  
 Тростник сахарный 51, 107  
 Труба 275, 310, 330, 342, 343  
 Трумаи 170  
 Туиуиу (птица) 233  
 Тукан 308, 309, 310-313, 319  
 Тукано 78, 353, 360  
 Тукум (пальма) 103, 111, 157, 351  
 Тулуху 343, 348, 349  
 Тунебо 293  
 Тупан 376  
 Тупари 258  
 Тупи. См.: близнецы et *passim*.  
 Тупи-Кавихиб 54, 259  
 Турури (кора) 309, 310, 331  
 Туска 89  
 Тутовое дерево 389, 393  
 Тутовые 371  
 Тьма (орудия т.) 305, 341-357, 361, 376, 378, 380, 381, 389, 390, 396  
 Убор 21-30, 267  
 Угольный мешок (астрон.) 114, 115  
 Уитото 82, 279, 316, 324, 373, 376-379, 384  
 Улей 49, 97, 327, 332, 393  
 Улитка 379  
 Умутина 26, 31, 123, 205, 295, 373  
 Уро-Чипайа 82  
 Урубун (гриф) 54-57, 97, 101, 114, 286, 286, 367  
 Урубун 259  
 Уруку 21, 24  
 Утварь, сама работающая на хозяина 177  
 Утка 154, 174-179, 351, 352, 366

- Фасоль 317  
 Флейта 153, 154, 166, 231, 232, 247, 248, 269, 270, 275-281  
 Фонология 276, 280, 281, 319  
 Франция 15, 17, 293, 342, 345-351, 357, 390-392  
 Фрэзер Д. Д. 391, 392
- Хайда 172  
 Хамелеон 245  
 Хетсива 338-340  
 Хлопок 21, 24, 51, 132, 135, 183, 184, 205, 211, 225, 358  
 Хроматизм 243, 244  
 Хромота, хромой 387-392
- Цапля 205-208  
 Цилиндр каменный 296, 329  
 Цимшиан 168
- Чарруа 60  
 Черепаха 63-73, 80, 194, 196, 246-250, 295, 381  
 Чибут 291-294  
 Чипайа 208  
 Широки 161  
 Чороты 384
- Шелковичные 90, 155, 165, 166, 184, 331-334, 366  
 Шершень 76, 279, 343, 345  
 Шум, тишина 30, 208, 209, 352, 356, 361, 362, 363, 365, 374, 381-387, 394-397  
 Шумовик 308, 313, 319, 342-351, 352, 356
- Эвридика 341  
 Эге 315, 318, 351, 353  
 Экскременты 47, 85, 93, 142, 154, 157, 166-180, 186, 200, 205-209, 215, 218, 225, 227, 240, 241, 253, 308, 317, 320, 324-328, 335, 348, 358, 359-362, 364-367  
 Эмбауба 310, 313  
 Эму 77, 78, 89, 106-112, 119, 174  
 Энвизейра 310, 312  
 Эпитет 277-281  
 Эскимосы 183
- Южный крест 238  
 Юки 315
- Юпитер (астроном.) 351, 383  
 Юпитер (мифол.) 78, 305, 340  
 Юракаре 294  
 Юрок 160, 261, 293  
 Юрупари 231-233, 250, 261  
 Юте 387, 388  
 Ючан (дерево) 81-90, 100, 165-167, 332
- Ягуар 18-41, 55-57, 76, 80, 81, 96, 97, 114, 144-150, 153, 159-165, 177, 182-219, 246-248, 257, 258, 282-284, 28, 289, 291, 307, 308-313, 317-328, 332, 334, 335, 339, 363, 364, 371  
 Ягуатирика. См.: Оцелот  
 Яд, отравы 48, 50-57, 58-61, 71, 77-80, 88, 89, 126, 144, 150, 176, 179, 183, 214, 215, 235, 243, 244, 246, 251, 266, 268, 269, 307, 308, 319, 320, 364, 365, 379 et passim. (см.: тимбо)  
 Язык свиста 39, 260-281  
 Язык, лингвистика 16, 219, 259-285, 324, 352, 353, 355, 382, 397  
 Яйцо 365, 366  
 Якамин (птица) 81  
 Яки 341  
 Яку (птица) 151  
 Ямамади 176  
 Ямана 77  
 Янайгуа 315  
 Япония 321-324  
 Яруро 195, 205  
 Ящерица 81-84, 107-111, 119, 186, 336, 366
- Acacia aroma* 89  
*Alouatta sp.* См.: обезьяна.  
*Angelica* 293  
*Anodorrhynchus hyacinthinus* 64, 68-70, 103, 111  
*Anona montana* 73  
*Apeiba cymbalaria* 332  
*Apis mellifica* 47, 48, см.: пчела.  
*Arapaima gigas*. См.: пираруку.  
*Astrocaryum tucuman* См.: тукум.  
*Ateles sp.* 295, см.: обезьяна  
*Atellea sp.* (пальма) 295
- Banisteriopsis* 61  
*Bicho enfolhado* 96, 97  
*Bixa orellana*. См.: уруку.  
*Boa constrictor* 192, 284-292

*Bodelschwingua macrophylla* 165, 332  
*Bombax ceiba*, *globosum*. См.: шелко-  
вичное.

*Botorus tigrinus*. См.: выпь.

*Bradypus* sp. См.: ленивец.

*Caesalpina* sp. 319

*Calophyllum callaba* ???

*Canis jubatus* 73

*Capparis retusa* 89

*Capparis salicifolia* 89, см.: сачасандия.

*Capparis speciosa* 89

*Caprimulgus* sp. См.: козодой.

*Cariama cristata*. См.: сарьему.

*Cassidix oryzivora* 238

*Cavia aperea*. См.: морская свинка.

*Cebus* sp. 295 См.: обезьяна.

*Cecropia* sp. 309

*Ceiba*. См.: шелковичное.

*Ceophloeus lineatus* 100

*Choloepus* sp. См.: ленивец.

*Chorisia insignis* 165, см.: ючан.

*Chrysocion branchiurus*, *jubatus* 73

*Cinosteron scorpioides*. См.: черепаха.

*Cissus* sp. 104, 111

*Citrullus* sp. См.: арбуз.

*Cocos* sp. (пальма) 64

*Coelogenys* sp. См.: пака.

*Couratari* sp. 331

*Crax* sp. См.: мутум.

*Crax tomentosa* 238

*Crescentia* sp. 351, 382, 383, 386 (см.:  
бутылочная тыква).

*Crocodylus babu* 195

*Crotophaga ani* 238

*Cucurbita* 89, 316

*Dasyprocta*. См.: агути.

*Datura* 61

*Dendrocygna viaduta* 314

*Desmodus* sp. 324

*Dicotyles labiatus*. См.: квуэйксада,  
свинья дикая.

*Dioscorea* sp. 50

*Electrophorus electricus* 338, 339

*Eschweilera* sp. 331

*Euterpe edulis* (пальма) 152, 156, 157,  
195-198, 295

*Ficus* 292, 310, 389

*Genipa americana* 295

*Gourleia decorticans* 89

*Gualtheria uregon* 182

*Guilielma* sp. 292 (пальма)

*Hancornia speciosa* 64, см.: мангаба.

*Herpetotheres cachinans* 233, 297

*Holocalyx balansae* 328

*Hydrochoerus capibara*. См.: капибара.

*Hyla venulosa*. См.: кунауару.

*Ibycter americanus* 233, 238

*Icticyon venaticus* 73

*Inia geofrensis*. См.: дельфин.

*Iriartea ventricosa* (пальма) 330.

*Lachesis mutus* 233

*Lagenaria* sp. 351, 382, 383, 386 См.:  
бутылочная тыква.

*Lagostomus maximus*. См.: вискача.

*Lecheguana colorada* 48, 82, 85, 97, 98

*Lecythis ollaria*. См.: сапукая.

*Lestrimelitta limao* 48

*Lutra brasiliensis*. См.: выдра.

*Lutra felina*. См.: выдра.

*Mauritia* (пальма) 340, 379

*Mauritia flexuosa* (пальма) 152, 157-  
159, 183, 195-198

*Mauritia juglandifolia*. См.: сливовое  
дерево

*Melipona* 47-53, 72, 143, см.: пчела.

*Melipona quadrifasciata* 49, 247

*Milvago Chimachima* 86

*Mimusops balata* 182

*Moronobea* sp. 166

*Morrenia odorata* 89, см.: тази.

*Muirapiranga* (дерево) 317, 318

*Musa normalis*. См.: банан.

*Myrmecophaga jubata*. См.: муравейник.

*Nasua socialis*. См.: носуха.

*Nectarina lecheguana* 48

*Nectarina mellifica* 231

*Nectarina* sp. 231

*Nicotiana rustica* 53

*Nicotiana tabacum* 36, 53

*Oenocarpus bacaba* (пальма) 156, 295

*Opistho comus* 183, см.: буниа.

*Opuntia* 89

*Orcus sp.* (пальма). См.: пати.

*Ostinops sp.* 183, см.: буниа.

*Oxytrigona* 71

*Penelope sp.* См.: яку

*Persea gratissima* 254

*Phaseolus sp.* 89

*Phyllomedusa* 150

*Physalis pubescens.* См.: камапу.

*Pilerodius* 358, 359, 366

*Pionus sp.* См.: майтака.

*Piptadenia* 54, 61

*Podocnemus sp.* см.: Черепаха

*Polyborus plancus* 86

*Pourouma cecropiaefolia* 231

*Prosopis sp.* 88, см.: алгароба

*Protium heptaphyllum* 143

*Psidalia edulis.* См.: камапу.

*Pteroneura brasiliensis.* См.: выдра.

*Rauwolfia bahiensis* 112

*Rhea americana.* См.: эму.

*Rollina exalbida* 73

*Spondioa lutea.* См.: Сливовое дерево

*Symphonia sp.* 166

*Tantalus americanus* 233

*Tayra barbara.* См.: гирапа.

*Testudo tabulata.* См.: черепаха.

*Trigona (Hypotrigona) ceophloeii* 100

*Trigona (Tetragona) jaty* 100

*Trigona clavipes.* См.: бора.

*Trigona cupira* 49

*Trigona duckei* 47

*Trigona limao* 72

*Trigona ruficrus* 52, 105

*Trigona sp.* 47-52, 72

*Viola sp.* 17

*Virola sp.* 371

*Xylopia* 309

*Zizyphus mistol* 89, 96

# Библиография

Чтобы не менять порядковый номер трудов, представленных в библиографии предыдущего тома, за ними следуют процитированные в данном томе труды каждого из авторов независимо от даты публикации.

## Список основных сокращений

СП — *Леву-Спрос К.* Сырое и приготовленное. М., 1999.  
ARBAE — Annual Report of the Bureau of American Ethnology.  
BBAE — Bulletin of the Bureau of American Ethnology.  
Colb. — *Colbacchini A.*  
E.B. — *Albisetti C., Venturelli A.J.* Encyclopédia Boróro (цит. как E.B.).  
H.-H. — *Hissink K., Hahn A.*  
HSAI — Handbook of American Folklore.  
JAFL — Journal of American Folklore.  
JSA — Journal de la Société des Américanistes.  
K.-G. — *Koch-Grünberg Th.*  
L.-N. — *Lehmann-Nitsche R.*  
L.-S. — *Lévy-Strauss C.*  
Nim. — *Nimuendaju C.*  
RIHGB — Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro.  
RMDLP — Revista del museo de la Plata.  
RPM — Revista do Museo Paulista.  
SWJA — Southwestern Journal of Anthropology.  
UCPAAE — University of California Publications in American Archeology and Ethnology.

ABREU J. Capistrano de:

Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauas. Rio de Janeiro, 1914.

ADAMSON T.:

Folk-Tales of the Coast Salish // Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol XXVII, 1934.

AHLBRINCK W.:

Encyclopaedie der Karaiben // Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, afdeeling Letterkunde Nieuwe Reeks Deel 27, I, 1931 (trad. française par Doude van Herwijnen, miméogr. Institut Géographique National. P., 1956).

ALTENFELDER SILVA F.:

Mudança cultural dos Terena // RMP, n.s., vol.3, 1949.

ALVAREZ J.:

Mitologia... de los salvajes huarayos // 27 Congrès International des Américanistes. Lima, 1939.

AMORIM A.B. de:

Lendas em Nheêngatu e em Portuguez // RIHGB, t.100, vol.154 (2 de 1926). Rio de Janeiro, 1928.

ARMENTIA N.:

Arte y vocabulario de la Lengua Cavineña. Ed. S.A. Lafone Quevedo // RMDLP, t.13, 1906.

ASTON W.G. ed.:

Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D.697 // Transactions and Proceedings of the Japan Society. L., 2 vol, 1896.

AUFENANGER H.:

How Children's Faeces are Preserved in the Central Highlands of New Guinea // Anthropos, t.54, 1-2, 1959.

AUGUSTINOS:

Relación de idolatría en Huamachuco por los primarios – // 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.

AZA J.P.:

Vocabulario español-machiguenga//*Bol. Soc. Geogr. de Lima*. t.XLI, 1924.

BALDUS H.:

(2) Lendas dos Índios do Brasil. São Paulo, 1946.

(3) Legendas dos Índios Tereno // RMP, n.s., vol.4, 1950.

(4) ed.: Die Jagiarzwillinge. Mythen und Heilbringersgeschichten Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer. Kassel, 1958.

(5) Kanaschiwü und der Erwerb des Lichtes. Beitrag zur Mythologie der Karaja Indianer // Sonderdruck aus Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft, Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Prof. Richard Thurnwald. Berlin, 1950.

(6) Karaja-Mythe // Tribus, Jahrbuch des Linden-Museum. Stuttgart, 1952-1953.

BANNER H.:

(1) Mitos dos índios Kayapo // Revista de Antropologia, vol.5, №1. São Paulo, 1957.

(2) O Índio Kayapo em seu acampamento // Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, n.s., №13, Bélem, 1961.

BARRADAS J. Perez de:

Los Muiscas antes de la Conquista, 2 vol. Madrid, 1951.

BARRAL B.M. de:

Guaraó Guarata, lo que cuentan los Índios Guaraos. Caracas, 1961.

BATES H.W.:

The Naturalist on the River Amazons. L., 1892.

BECHER H.:

(1) Algumas notas sobre religião e a mitologie dos Surára // RMP, n.s., vol.II. São Paulo, 1959.

(2) Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien // Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXVI, 1960.

BECKWITH M.W.:

Mandan-Hidatsa Mythes and Ceremonies // Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol.32. N.Y., 1938.

BEEBE W.:

The Three-toed Sloth // Zoologia, vol.VII, №1. N.Y., 1926.

BILLIARD R.:

(1) Notes sur l'abeille et l'apiculture dans l'antiquité // L'Apiculteur, 42-43 années. P., 1898-1899.

(2) L'Agriculture dans l'Antiquité d'après les Géorgiques de Virgile. P., 1928.

BOAS F.:

(2) Tsimshian Mythology // 31th ARBAE, D.C. Wash., 1916.

(3) The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians // Reports of the United States National Museum, D.C. Wash., 1895.

BOGGIANI G.:

Os Caduveo. Trad. par Amadeu Amaral Jr. São Paulo, 1945 (Biblioteca Histórica Brasileira, XIV).

BORBA T.M.:

Actualidade Indígena. Coritiba, 1908.

BRAILOIU C.:

Le Rythme aksak. Abbeville, 1952.

BRETT W.H.:

(1) The Indian Tribes of Guiana. L., 1868.

(2) Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana. L., s.d. [1880].

BRITTON S.W.:

Form and Function in the Sloth // Quarterly Review of Biology, 16, 1941.

BUNZEL R.L.:

Zuni Katchinas // 47th ARBAE (1929-1930), D.C. Wash., 1932.

BUTT A.

Réalité et idéal dans la pratique chamanique // L'Homme, revue française d'anthropologie, II, 3, 1962.

CABRERA A.:

«Catalogo de los mamíferos de América del Sur», Revista del museo Argentino de Ciencias Naturales, Zoología 4, 1957-1961.

CABRERA A.L., YEPES J.:

Mamíferos Sud-Americanos. Buenos Aires, 1940.

CADOGAN L.:

(1) El Culto al árbol y a los animales sagrados en la mitología y las tradiciones guaraníes // América Indígena, D.F. México, 1950.

(2) Breve contribución al estudio de la nomenclatura guaraní en botánica. Asunción, 1955.

(3) The Eternal Pindó Palm, and other Plants in Mbyá-Guarani Myths and Legends // Miscellanea H.Rivet, Octogenario Dicata, vol. II. México, D.F., 1958.

(4) Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo, 1959.

(5) Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambás Alto Ypané // Revista de Antropología, vol.10. №1-2, São Paulo, 1962.

(6) Some Animals and plants in Guaraní and Guayaki Mythology, ms.

CAMPANA D. del:

Contributo all'Etnografia dei Matacco // Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia, vol. 43, fasc. 1-2. Firenze, 1912.

CAQUOT A.:

Les Danses sacrées en Israel et à l'entour // Sources orientales VI: Les Danses sacrées. P., 1963.

CARDUS J.:

Les Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia. Barcelona, 1886.

CASCUDO L. de Camara:

Geografia dos Mitos Brasileiros // Coleção Documentos Brasileiros 52. Rio de Janeiro, 1947.

CHERMONT DE MIRANDA V. de:

Estudos sobre o Nheêngatú // Anais da Biblioteca Nacional, vol.54 (1942). Rio de Janeiro, 1944.

CHIARA V.:

Folclore Krahó // RMP, n.s., vol.13. São Paulo, 1961-1962.

CHOPARD L.:

Des Chauves-souris qui butinent les fleurs en volant // Science-Progrès. La Nature, №33-35, mars 1963.

CIVRIEUX de M.:

Leyendas Maquiritares. Caracas 1960, 2 parts (Mem. Soc. Cienc. Nat. La Salle 20).

CLASTRES P.:

La Vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay. P., 1965 (рукопись).

COLBACCHINI A.:

(1) A Tribu dos Boróros. Rio de Janeiro, 1919.

(2) I Boróros Orientali «Orarimugudoge» del Matto Grosso, Brasile // Contributi Scienti-fici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco (I). Torino, s.d. [1925].

(3) Cf. titre suivant: COLBACCHINI A., ALBISETTI C. Os Boróros Orientalis. São Paulo – Rio de Janeiro, 1942.

CORRÊA M. PIO.:

Diccionario das Plantas uteis do Brasil. 3 vol. Rio de Janeiro, 1926-1931.

COUMET E.:

Les Diagrammes de Venn // Mathématiques et Sciences humaines (Centre de Mathématique sociale et de statistiques E.P.H.E.), №10, Printemps 1965.

COUTO DE MAGALHÃES J.V.:

O Selvagem. 4 ed. completa com Curso ets. São Paulo – Rio de Janeiro, 1940.

CRÉQUI-MONTFORT G. de, RIVET P.:

Linguistique bolivienne. Les affinités des dialectes Otukè // JSA, n.s., vol.10, 1913.

CREVAUX J.:

Voyage dans l'Amérique du Sud. P., 1883.

DANCE C.D.:

Chapters from a Guianese Log Book. Georgetown, 1881.

DEBRIE R.:

Les Noms de la crécelle et leurs dérivés en Amiénois // Nos Patois du Nord, №8. Lille, 1963.

DELVAU A.:

Dictionnaire de la langue verte. Nouvelle édition. P., 1883.

DENSMORE F.:

Nothern Ute Music // BBAE 75. D.C. Washington, 1922.

DERBYSHIRE D.:

Textos Hixkaryâna. Belém-Para, 1965.



Dictionnaire des proverbes. P., 1821.

DIETSCHY H.:

(2) Der bezaubernde Delphin von Mythos und Ritus bei den Karaja-Indianern // Festschrift Alfred Bühler, Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische Reihe, Band 2. Basel, 1965.

DINIZ E. SOARES.:

Os Kayapó-Gorotire, aspectos sócio-culturais do momento atual // Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Antropologia, №18. Belém, 1962.

DIXON R.B.:

Words for Tobacco in American Indian Languages // American Anthropologist, vol.23, 1921. P.19-49.

DOBRIZHOFFER M.:

An Account of the Abipones, an Equestrian People. Transl. from the Latin. 3 vol. L., 1822.

DORNSTAUDER J.:

Befriedigung eines wilden Indianerstammes am Juruena, Mato Grosso // Anthropos, t.55. 1960.

DORSEY G.A.:

(2) The Pawnee; Mythology (Part I). D.C. Wash., 1906.

DREYFUS S.:

Les Kayapo du Nord. Contributios à l'étude des Indiens Gé. Paris – La Haye, 1963.

DRUCKER P.H.:

Kwakwaka'wakw Dancing Societies // Anthropological Records, II. Berkley, 1940.

E.B. – ALBISETTI C., VENTURELLI A.J.:

Enciclopédia Boróro, 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.

ELKIN A.P.:

The Australian Aborigines, 3 ed. Sydney, 1961.

ELMENDORF W.W.:

The Structure of Twana Culture // Research Studies, Monographie Supplement, №2. Wash. State Univ., Pullman, 1960.

ENDERS R.K.:

«Observations of Sloths in Captivity at higher Altitudes in the Tropics and in Pennsylvania» // Journal of Mammalogy, vol.21, 1940.

ERIKSON, E.H.:

Observations on the Yurok: Childhood and World Image // UCPAAE, vol.35. Berkeley, 1943.

EVANS I.H.N.:

The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo. Cambr., 1953.

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.X. Cambr., 1922.

- (4) *The Amazon Expedition of the University Museum // Museum Journal, University of Pennsylvania*, vol.7, 1916, p.210-244; vol. 8, 1917. p.126-144.  
 (5) *The Marriage of the Electric Eel // Museum Journal, University of Pennsylvania. Philadelphia*, March 1918.

FOCK N.:

Waiwai, Religion and Society of an Amazonian Tribe. Copenh., 1963.

FOSTER G.M.:

Indigenous Apiculture among the Popoluca of Veracruz // *American Anthropologist*, vol.44, 3, 1942.

FRAZER J.G.:

(3) *Folk-Lore in the Old Testament*, 3 vol. L., 1918.

(4) *The Golden Bough. A Study on Magic and Religion*, 13 vol., 3 ed. L., 1926-1936.

GALTIER-BOISSIÈRE J., DEVAUX P.:

Dictionnaire d'argot. Le Crapouillot, 1952.

GARCIA S.:

Mitologia... machiguenga // *Congrès International des Américanistes*, 27 session. Lima, 1939.

GATCHET A.S.:

The Klamath Indians of Southwestern Oregon // *Contributions to North American Ethnology*, II, 2 vol. D.C. Wash., 1890.

GILLIN J.:

The Barama River Caribs of British Guiana // *Papers of the Peabody Museum*..., vol.14, №2, Cambr., Mass., 1936.

GILMORE R.M.:

Fauna and Ethnozoology of South America // *HSAI*, vol.6. *BBAE* 143. D.C. Wash., 1950.

GIRAUD R.:

Le Tabac et son argot // *Revue des Tabacs*, №224, 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.

GOLDMAN I.:

The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon // *Illinois Studies in Anthropology*, №2. Urbana, 1963.

GOLDSCHMIDT W.:

Nomlaki Ethnography // *UCPAAE*, vol.42, №4. Berkeley, 1951.

GOUGENHEIM G.:

La Langue populaire dans le premier quart du XIX siècle. P., 1929.

GOW SMITH F.:

The Arawana or Fish-Dance of the Caraja Indians // *Indian Notes and Monographs, Mus. of the American Indian, Heye Foundation*, vol.II, 2, 1925.

GRAIN J.M.:

Pueblos primitivos – Los Machiguengas // *Congrès International des Américanistes*, 27 session. Lima, 1939.

GRANET M.:

Danses et légendes de la Chine ancienne. 2 vol. P., 1926.

GRENHALL A.M.:

Trinidad and Bat Research // Natural History, vol.74, №6, 1965.

GRUBB W. Barbrooke:

An Unknown People in an Unknown Land. L., 1911.

GUALLART J.M.:

Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañón // Peru Indigena, vol.7, №16-17. Lima, 1958.

GUEVARA J.:

Historia deo Paraguay, Rio de la Plata y Tucuman // Anales de la Biblioteca, etc., t.V. Buenos Aires, 1908.

GUMILLA J.:

Historia natural... del Rio Orinoco. 2 vol. Barcelona, 1791.

HENRY J.:

(1) Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil. N.Y., 1941.

(2) The Economics of Pilagá Food Distribution // American Anthropologist, n.s., vol.53, №2, 1951.

HÉROUVILLE P. d':

A la Campagne avec Virgile. P., 1930.

HEWITT J.N.B.:

Tawiskaron // Handbook of American Indians North of Mexico. BBAE 30. 2 vol. Wash., 1910.

HISSINK K., HAHN A.:

Die Tacana, I. Erzählungsgut. Stutt., 1961.

HOFFMAN B.G.:

John Clayton' 1687 Account of the Medicinal Practices of the Virginia Indians // Ethnohistory, vol.11, №1, 1964.

HOFFMAN W.J.:

The Menomini Indians // 14th ARBAE. Wash., 1893.

HOFFMAN-KRAYER E.:

Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens. 10 vol. Berlin and Leipzig, 1927-1942.

HORENTHAL Jr. W.D.:

(2) As tribos indigenas do médio e baixo São Francisco // RMP, n.s., vol.12. São Paulo, 1950.

HUDSON W.H.:

The Naturallist in La Plata. L., 1892.

HOLMER N.M., WASSEN S.H.:

(2) Nia-Ikala. Canto mágico para curar la locura // Etnologiska Studier, 23. Göteborg, 1958.

IHERING H. von:

(1) As abelhas sociaes indigenas do Brasil // Lavoura, Bol. Sociedade Nacional Agricultura Brasileira, vol.6, 1902.

(2) As abelhas sociaes do Brasil e suas denominações tupis // Revista do Instituto Historico e Geografico de São Paulo, vol.8 (1903), 1904.

IHERING R. von:

Dicionário dos animais do Brasil. São Paulo, 1940.

IM THURN E.F.:

Among the Indians of Guiana. L., 1883.

IZIKOWITZ K.G.:

Musicao and Other Sound Instruments of the South American Indians. A Comparative Ethnographical Stud // Göteborgs Kungl-Vetenskaps-och Villerhets-Samhälles Handligar Femte Följden, Ser.A, Band 5, №1. Göteborg, 1935.

JACOBS M.:

Northwest Sahaptin Texts // Columbia University Contributions to Anthropology, vol.XIX, part 1., 1934.

KALTENMARK R.:

Les Danses sacrées en Chine // Sources orientales VI: les danses sacrées. P., 1963.

KARSTEN R.:

(2) The Head-Hunters of Western Amazonas // Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum, t.7, №1. Helsingfors, 1935.

KENYON K.W.:

Recovery of a Fur Bearer // National History, vol.72, №9, Nov. 1963.

KESES M.P.A.:

El Clima de la región de Rio Negro Venezolano (Territorio Federal Amazonas) // Memoria, Sociedad de Ciencias Naturales la Salle, t.XVI, №45, 1956.

KNOCH K.:

Klimakunde von Südamerika // Handbuch der Klimatologie, 5 vol. Berlin, 1930.

KOCH-GRÜNBERG Th.:

(1) Von Roroima zum Orinoco. Zweites Band. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer. Berlin, 1916.

KOZÁK V.:

Ritual of a Bororo Funeral // Natural History, vol.72, №1, Jan.1963.

KRAUSE F.:

In den Wildnissen Brasiliens, Leipzig, 1911.

KROEBER A.L.:

«Handbook of the Indians of California» // BBAE, 78, Washington, 1925.

KRUSE A.:

(2) Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú // Anthropos, t.41-44, 1946-1949.

(3) Karusakaybë, der Vater de Mundurukú // Anthropos, t.46, 1951; 47, 1952.

LABRE A.R.P.:

Exploration in the Region between the Beni and Madre de Dios Rivers and the Purus // Proceedings of the Royal Geographical Society, vol.XI, №8. L., 1889.

LAFITAU J.F.:

Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps. 4 vol. P., 1724.

LAFONT P.B.:

Tóló i Djvat, Coutumier de la tribu Jarai (Publication de l'École française d'Extrême Orient). P., 1961.

LAGUNA F. de:

Tlingit Ideas about the Individual // SWJA, vol.10, №2. Albuquerque, 1954.

LAUFER B.:

Introduction of Tobacco in Europe // Leaflet 19, Anthropology, Field Museum of Natural History. Chicago, 1924.

LAYENS G. de, BONNIER G.:

Cours complet d'apiculture. P., Libr. gén. de l'enseignement (sans date).

LEACH E.R.:

Telstar et les aborigènes ou «la Pensée sauvage» de Claude Lévy-Strauss // *Annales*, nov.-déc., 1964.

LE COINTE P.:

A Amazonia Brasileira: Arvores e Plantas uteis. Belem-Pará, 1934.

LEEDS A.:

Yaruro Incipient Tropical Forest Horticulture. Possibilities and Limits // Wilbert J. ed. *The Evolution of Horticultural Systems*.

LEHMANN-NITSCHKE R.:

(3) La Constelación de la Osa Mayor // RMDLP, t.28 (3 sér., t.4). Buenos Aires, 1924-1935.

(5) La Astronomía de los Tobas (segunda parte) // RMDLP, t.28 (3 sér., t.4). Buenos Aires, 1924-1925.

(6) La Astronomía de los Mocovi // RMDLP, t.30 (3 sér., t.6). Buenos Aires, 1927.

(7) Coricancha. El Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor // RMDLP, t.31 (3 sér., t.7). Buenos Aires, 1928.

(8) El Caprimúlgido y los dos grandes astros // RMDLP, t.32. Buenos Aires, 1930.

LÉRY J. de:

Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil. 2 vol. P., Gaffarel, 1880.

LÉVY-STRAUSS C.:

(0) Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo // JSA, n.s., t.18, fasc.2. P., 1936.

(2) Les Structures élémentaires de la parenté. P., 1949.

(3) Tristes Tropiques. P., 1955.

(5) Anthropologie structurale. P., 1958.

(6) La Geste d'Asdiwal // École pratique des hautes études, Section des Sciences religieuses, Annuaire (1958-1959). P., 1958.

(8) Le Totémisme aujourd'hui. P., 1962.

(9) La Pensée sauvage. P., 1962.

(10) Mythologiques\*. Le Cru et le Cuit. P., 1964 (цит.: СП).

(11) Race et histoire. P., 1952.

(12) Le triangle culinaire // L'Arc, №26. Aix-en-Provence, 1965.

LIPKIND W.:

(2) The Caraja // HSAI, BBAE 143, 7 vol. D.C. Wash., 1946-1959.

LOEB E.:

Pomo Folkways // UCFAAE, vol.19, №2. Berkeley, 1926.

LORÉDAN-LARCHEY:

Nouveau Supplément au dictionnaire d'argot. P., 1889.

MACHADO O.X. de Brito:

Os Carajás // Conselho Nacional de Proteção aos Índios // Publ. №104, annexo 7. Rio de Janeiro, 1947.

McCLELLAN C.:

Wealth Woman and Frogs among the Tagish Indians // *Anthropos*, t.58, 1-2, 1963.

MARCEL-DUBOIS C.:

Le toulouhou des Pyrénées centrales // Congrès et Colloques universitaires de Liège, vol.19, Ethno-musicologie, II, 1960.

MASSIGNON G.:

La Crécelle et les instruments des ténèbres en Corse // Arts et Traditions Populaires, vol.7, №3-4, 1959.

MEDINA J.T.:

The Discovery of the Amazons, transl. by Lee B.T. // American Geographical Society Special Publication №17. N.Y., 1934.

MEGGITT M.J.:

Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guineas. In: Watson J.B. ed. New Guinea, the central highlands // American Anthropologist, n.s., vol.66, №4, part.2, 1964.

MÉTRAUX A.:

(1) La Religion des Tupinamba. P., 1928.

(3) Myths and Tales of the Matakó Indians // Ethnological Studies 9. Göteborg, 1939.

(5) Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco // Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol.40. Phil., 1946.

(8) Mythes et contes des Indiens Cayapo (groupe Kuben-Kran-Kegn) // RMP, n.s., vol.12. São Paulo, 1960.

(9) La Civilisation matérielle des tribus Tupi-guarani. P., 1928.

(10) Suicide Among the Matakó of the Argentine Gran Chaco // America Indigena, vol.3, №3. Mexico, 1943.

(11) Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas: La Religion // JSA, vol.XVII, 2. P., 1935.

(12) Ethnography of the Chaco // HSAI, BBAE 143, vol.3.

(13) Tribes of Eastern Bolivia and Madeira // HSAI, BBAE 143, vol.3. Wash., 1946.

(14) Estudios de Etnografía Chaqueña // Anales del Instituto de Etnografía Americana. Universidad Nacional de Cuyo, t.V. Mendoza, 1944.

MÉTRAUX A., BALDUS H.:

The Guayaki // HSAI, BBAE 143, vol.1. D.C. Wash., 1946.

MONTOYA A. Ruiz de:

Arte, vocabulario, tesoro y catacismo de la lengua Guaraní (1640). Leipzig, 1876.

MOONEY J.:

Myths of the Cherokee // ARBAE 19th. Wash., 1898.

MOURA J. de, S.J.:

Os Münkü, za Contribuição ao estudo da tribo Iranche // Pesquisas, Anthropologia №10, Instituto Anchieta de Pesquisas. Porto Alegre, 1960.

MURPHY R.F.:

(1) Mundurucú Religion // UCPAE, vol.49, №1. Berkley-Los Angeles, 1958.

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 Tembé-Indianer // Zeitschrift für Ethnologie, vol.47, 1915.

(3) Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer // Anthropos, t.14-15, 1919-1920; 16-17, 1921-1922.

(5) The Apinayé // The Catholic University of America, Anthropological Series, №8. D.C. Wash., 1939.

(6) The Šerente // Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, vol.4. Los Angeles, 1942.

(7) Šerente Tales // JAFL, vol.57, 1944.

(8) The Eastern Timbira // UCPAAE, vol.41. Berkeley-Los Angeles, 1946.

(9) Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil // SWJA, vol.2, №1, 1946.

(12) The Tukuna // UCPAAE, vol.45. Berkeley-Los Angeles, 1952.

NINO B. de:

Etnografia chiriguana. La Paz, 1912.

NORDENSKIÖLD E.:

(1) Indianerleben, El Gran Chaco. Leipzig, 1912.

(3) Forschungen und Abenteuer in Südamerika. Stuttgart, 1924.

(4) La Vie des Indiens dans le Chaco. Trad. Beuchat // Revue de Géographie, vol.6, 3 partie, 1912.

(5) L'Apiculture indienne // JSA, t.XXI, 1929. P.169-182.

(6) Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans // Comparative Ethnographical Studies, vol.8. Göteborg, 1930.

Normais Climatológicas (Ministerio da Agricultura, Serviço de Meteorologia). Rio de Janeiro, 1941.

Normais Climatológicas da área da Sudene (Presidência da República, Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste). Rio de Janeiro, 1963.

OBERG K.:

Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brasil // Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publ. №15. D.C. Wash., 1953.

OGILVIE J.:

Creation Myths of the Wapisiana and Taruma, British Guiana // Folk-Lore, vol.51. L., 1940.

OLIVEIRA C.E. de:

Os Apinayé do Alto Tocantins // Boletim do Museu Nacional, vol.6, №2. Rio de Janeiro, 1930.

OLSON R.L.:

The Social Organization of the Haisla of British Columbia // Anthropological Records II. Berkeley, 1940.

ORBIGNY A. d':

Voyage dans l'Amérique méridionale, vol.2. P., Strasbourg, 1839-1843.

ORELLANA F. de:

Cf. Medina J.T.

ORICO O.:

(1) Mitos amerindios. 2 ed. São Paulo, 1930.

(2) Vocabulário de Crenças Amazonicas. São Paulo-Rio de Janeiro, 1937.

OSBORN H.:

(1) Textos Folclóricos em Guaraó // Boletim Indigenista Venezolano, Años III-IV-V, №1-4. Caracas, 1956-1957 (1958).

(2) Textos Folclóricos em Guaraó II. Ibid, Año VI, №1-4, 1958.

(3) Textos Folclóricos Guaraó // Anthropologica, 9. Caracas, 1960.

PALAVECINO E.:

Takjuaj. Un personaje mitológico de los Mataco // RMDLP, n.s., №7; Antropologia, t.1. Buenos Aires, 1936-1941.

PARSONS E.C.:

(3) Kiowa Tales // *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol.XXVII. N.Y., 1929.

PAUCKE F.:

Hacia allá y para acá (una estada entre los Indios Mocobies), 1749-1767. 4 vol. Trad. esp. Tucumán-Buenos Aires, 1942-1944.

Pelo rio Mar – Missões Salesianas do Amazonas. Rio de Janeiro, 1933.

PETITOT E.:

Traditions indiennes du Canada nord-ouest. P., 1886.

PETRULLO V.:

The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela // *Anthropological Papers* №11, Bureau of American Ethnology. D.C. Wash., 1939.

PIERINI F.:

Mitologia de los Guarayos de Bolivia // *Anthropos*, t.5, 1910.

PLUTARQUE:

De Isis et d'Osiris // *Les Oeuvres morales de* -, trad. Amyot. 2 vol. P., 1584.

POMPEU SOBRINHO Th.:

Lendas Mehim // *Revista do Instituto do Ceará*, vol.49. Fortaleza, 1935.

PREUSS K. Th.:

(1) Religion und Mythologie der Uitoto. 2 vol. Göttingen, 1921-1923.

(3) Forschungsreise zu den Kagaba // *Anthropos*, t.14-21. 1919-1923.

RAY V.F.:

The Sanpoil and Nespelem. Reprinted by Human Relations Area Files. New Haven, 1954.

REICHARD G.A.:

Wiyot Grammar and Texts // *UCPAAE*, vol.22, №1. Berkeley, 1925.

REICHEL-DOLMATOFF G.:

Los Kogi. 2 vol. Bogotá, 1949-1950, 1951.

REINBURG P.:

Folklore amazonien. Légendes des Zaparo du Curary et de Canelos // *JSA*, vol.13, 1921.

RHODE E.:

Einige Notizen über dem Indianerstamm der Terenos // *Zeitschrift der Gesell. für Erdkunde zu Berlin*, vol.20, 1885.

RIBEIRO D.:

(1) Relligião e Mitologia Kadiuéu // *Serviço de Proteção aos Índios*, Publ.106. Rio de Janeiro, 1950.

(2) Notícia dos Ofaié-Chavante // *RMP*, n.s., vol.5. São Paulo, 1951.

RIGAUD L.:

Dictionnaire d'argot moderne. P., 1881.

RIVET P.:

Cf. CRÉQUI-MONTFORT G. de, RIVET P.

ROBERT M.:

Les Vanniers du Mas-Gauthier (Feytiat, près de Limoges) depuis un siècle // *Ethnographie et Folklore du Limousin*, №8. Limoges, déc. 1964.

ROCHEREAU H.J. (RIVET P. et -):

Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Carios del Occidente de Antioquia // *JSA*, vol.21. P., 1929.



**RODRIGUES J. Barbosa:**

- (1) *Poranduba Amazonense* // Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, vol.14, fasc.2, 1886-1887. Rio de Janeiro, 1890.
- (2) *O Muyrakitã e os idolos simbólicos. Estudo da origem asiática da civilização do Amazonas nos tempos prehistóricos.* 2 vol. Rio de Janeiro, 1899.
- (3) *Lendas, crenças e superstições* // Revista Brasileira, t.X, 1881.
- (4) *Tribu dos Tembê. Festa da Tucanayra* // Revista da Exposição Antropológica. Rio de Janeiro, 1882.

**RONDON C.M. da Silva:**

- Esbôço gramatical e vocabulário da língua dos Índios Boróro* // Publ. Nº77 da Comissão... Rondon. Anexo 5, etnografia. Rio de Janeiro, 1948.

**ROSSIGNOL:**

- Dictionnaire d'argot.* P., 1901.

**ROTH W.E.:**

- (1) *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians* // 30th ARBAE (1908-1909). D.C. Wash., 1915.
- (2) *An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians* // 38th ARBAE (1916-1917). D.C. Wash., 1924.

**ROYDS Th. F.:**

- The Beasts, Birds and Bees of Virgil.* Oxford, 1914.

**ROYS R.L.:**

- (1) *The Ethno-botany of the Maya* // Middle Amer. Research Ser. Tulane University, Publ.2, 1931.
- (2) *The Indian Background of Colonial Yucatan* // Carnegie Institution of Washington, Publ.548, 1943.

**RUSSELL F.:**

- The Pima Indians* // 26th ARBAE (1904-1905). D.C. Wash., 1908.

**SAAKE W.:**

- (1) *Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana* // Proceedings of the 32nd Congress of Americanists (1956). Copenhagen, 1958.
- (2) *Dringende Forschungsaufgaben im Nordwestern Mato Grosso* // 34 Congrès International des Américanistes. São Paulo, 1960.

**SAHAGUN B. de:**

- Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* In 13 Parts. Transl. by Anderson A.J.O., Dibble Ch.E. Santa Fé, N.M., 1950-1963.

**SAINEAU L.:**

- Les Sources de l'argot ancien.* P., 1912.

**SAINT-HILAIRE A.F. de:**

- Voyages dans l'intérieur du Brésil.* P., 1830-1851.

**SALT G.:**

- A Contribution to the Ethnology of the Meliponinae* // The Transactions of the Entomological Society of London, vol.LXXVII. L., 1929.

**SAPIR E.:**

- Wishram Texts* // Publications of the American Ethnological Society, vol.II, 1909.

**SCHADEN E.:**

- (1) *Fragmentos de mitologia Kayuá* // RMP, n.s., vol.1. São Paulo, 1947.

- (4) Aspectos fundamentais da cultura guarani. 1 éd. // Boletim №188, Anthropologia, №4. Universidade de São Paulo, 1954; 2 éd. São Paulo, 1962.
- (5) Caracteres específicos da cultura Mbüá-Guarani // Revista de Anthropologia, vol.II, №1, 2. São Paulo, 1963.
- SCHAEFFNER A.:**  
Les Kissi. Une société noire et ses instruments de musique // L'Homme, cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique. P., 1951.
- SCHAFER E.H.:**  
Ritual Exposure in Ancient China // Harvard Journal of Asiatic Studies, vol.14, №1-2, 1951.
- SCHOMBURGK R.:**  
Travels in British Guiana 1840-1844. Transl., edit. by Roth W.E. 2 vol. Georgetown, 1922.
- SCHULLER R.:**  
The Ethnological and Linguistic position of the Tacana Indians of Bolivia // American Anthropologist, n.s., vol.24, 1922.
- SCHULTES R.E.:**  
(1) Botanical Sources of the New World Narcotics // Psychodelic Review, 1, 1963.  
(2) Hallucinogenic Plants in the New Worlds // Harvard Review, 1, 1963.
- SCHULTZ H.:**  
(1) Lendas dos índios Krahó // RMP, n.s., vol.4. São Paulo, 1950.  
(2) Informações etnográficas sobre as Umutina (1943, 1944 e 1945) // RMP, n.s., vol.13. São Paulo, 1961-1962.  
(3) Informações etnográficas sobre os Suyá (1960) // RMP, n.s., vol.13. São Paulo, 1961-1962.
- SCHWARTZ H.B.:**  
(1) The Genus Melipona // Bull. Amer. Mus. Nat. Hist., vol.LXIII, 1931-1932. N.Y., 1931-1932.  
(2) Stingless Bees (Meliponidae) of the Western Hemisphere // Bull. of the Amer. Mus. Nat. Hist., vol.90. N.Y., 1948.
- SÉBILLOT P.:**  
Le Tabac dans les traditions, superstitions et coutumes // Revue des Traditions Populaires, t.8, 1893.
- SETCHELL W.A.:**  
Aboriginal Tabaccos // American Anthropologist, n.s., vol.23, 1921.
- SILVA P.A. Brüzzi Alves da:**  
A Civilização Indígena do Uaupés. São Paulo, 1962.
- SIMONOT D.:**  
Autour d'un livre: «Le Chaos sensible» de Theodore Schwenk // Cahiers des Ingénieurs agronomes, №195, avril 1965.
- SPEGAZZINI C.:**  
Al través de Misiones // Rev. Facultad Agr. Veterinaria, Univ. Nac. de la Plata, ser.2, vol.5, 1905.
- SPIER L.:**  
(1) Southern Diegueño Customs // UCFAAE, vol.20, №16. Berkeley, 1923.  
(2) Klamath Ethnography // UCFAAE, vol.30. Berkeley, 1930.
- SPIER L., SAPIR E.:**  
Wishram Ethnography // University of Washington Publications in Anthropology, vol.III, 1930.

SPRUCE R.:

Notes of a Botanist on the Amazons and Andes... 2 vol. L., 1908.

STAHL G.:

(1) Der Tabak im Leben Südamerikanischer Völker // Zeit. für Ethnol., vol.57, 1924.

(2) Zigarre; Wort und Such//Ibid., vol.62, 1930.

STEWART J.H., FARON L.C.:

Native Peoples of South America. N.Y.-L., 1959.

STIRLING M.W.:

Historical and Ethnographical Materials on the Jivaro Indians // BBAE 177, D.C. Wash., 1938.

STRADELLI E.:

(1) Vocabulário da língua geral português-nheêngatu e nheêngatu-português, etc. // RIHGB, t.104, vol.158. Rio de Janeiro, 1929.

(2) L'Uaupés e gli Uaupés. Leggenda dell' Jurupari // Bolletino della Società geografica Italiana, vol. III. Roma, 1890.

SUSNIK B.J.:

Estudios Emok-Toba. Parte I: Fraseario // Boletín de la Sociedad científica del Paraguay, vol.VII-1962; Etno-linguística 7. Asunción, 1962.

SWANTON J.R.:

(2) Tlingit Myths and Texts // BBAE 39, D.C. Wash., 1909.

TASTEVIN C.:

(1) La Langue Tapikīya dite Tupī ou N'eêngatu, etc // Schriften der Sprachenkommis-sion, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Band II. Vienne, 1910.

(2) Nomes de plantas e animaes em língua tupy // RMP, t.13. São Paulo, 1922.

(3) La Légende de Bóyusú en Amazonie // Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires, 6 année, №22. P., 1925.

(4) Le fleuve Murú. Ses habitants. – Croyances et moeurs kachinaua // La Géographie, vol.43, №4-5, 1925.

(5) Le Haut Taraucá // La Géographie, vol.45, 1926.

TEBBOTH T.:

Diccionario Toba // Revista del Instituto de Antropología de la Univ. Nac. de Tucumán, vol.3, №2. Tucumán, 1943.

TEIT J.A.:

The Shuswap // Memoirs of the American Museum of National History, vol.IV, 1909.

TESCHAUER S.J. Carlos:

Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas. 3 ed. Porto Alegre, 1925.

THEVET A.:

Cosmographie universelle illustrée, etc. 2 vol. P., 1575.

THOMPSON d'Arcy Wentworth:

On Growth and Form. 2 vol. New ed. Canbr., Mass., 1952.

THOMPSON J.E.:

Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras // Field Mus. Nat. Hist. Anthropol. Ser., vol.17. Chicago, 1930.

THOMPSON M.:

La Semilla del Mundo // Leyendas de los Indios Maquiritares en el Amazonas Venezolano, Recopiladas por James Bou, Presentadas por —. Mimeogr.

- THOMPSON Sir A. Landsborough, ed.:  
A New Dictionary of Birds. L., 1964.
- THORPE W.H.:  
Learning and Instinct in Animals. New ed. L., 1963.
- VAN BAAL J.:  
The Cult of the Bull-roarer in Australia and Southern New-Guinea // *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, Deel 119, 2 Afl. S-Gravebhage, 1963.
- VAN GENNEP A.:  
Manuel de Folklore français contemporain. 9 vol. P., 1946-1958.
- VELLARD J.:  
Histoire de curare. P., 1965.
- VIANNA U.:  
Akuen ou Xerente // *RIHGB*, t.101, vol.155 (1 de 1927). Rio de Janeiro, 1928.
- VIMAITRE Ch.:  
Dictionnaire d'argot fin-de-siècle. P., 1894.
- VIRGILE:  
Géorgiques. Texte établi et traduit par E. de Saint-Denis. 3 tirage. P., 1963.
- WAGLEY Ch., GALVÃO E.:  
The Tenetehara Indians of Brazil // *Columbia Univ. Contributions to Anthropology*, 35. N.Y., 1949.
- WALLACE A.R.:  
A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro. L., 1889.
- WATERMAN T.T.:  
The Religious Practices of the Diegueno Indians // *UCPAAE*, vol.8, №6. Berkeley, 1910.
- WEISER F.X.:  
Fêtes et coutumes chrétiennes. De la liturgie au folklore. (Trad. française de: Christian Feasts and Customs. N.Y., 1954). P., 1961.
- WELTFISH G.:  
The Lost Universe. N.Y., 1965.
- WHIFFEN Th.:  
The North-West Amazons. L., 1915.
- WILBERT J.:  
(2) Problemática de algunos métodos de pesca, etc // *Memorias, Sociedad de Ciencias Naturales la Salle*, vol.XV, №41. Caracas, 1956.  
(3) Los instrumentos musicales de los Warrau // *Anthropologica*, №1. P.2-22. Caracas, 1956.  
(4) Rasgos culturales circun-caribes entre los Warrau y sus inferencias // *Memorias, Sociedad de Ciencias naturales la Salle*, t.XVI, №45, 1956.  
(5) Mitos de los Indios Yabarana // *Anthropologica*, №5. Caracas, 1958.  
(6) Puertas del Averno // *Memorias, Sociedad de Ciencias Naturales la Salle*, t.XIX, №54, 1959.  
(7) Erzählgut der Yupa-Indianer // *Anthropos*, t.57, 3-6, 1962.  
(8) Indios de la región Orinoco-Ventuari. Caracas, 1953.  
(9) Warao Oral Literature // *Instituto Caribe de Anthropologia y Sociologia, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monography* №9. Caracas, 1964.

WILBERT J., ed.:

The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences, A Symposium. Caracas, 1961.

WILLIAMSON R.W.:

The Mafulu. Mauntain People of British New Guinea. L., 1912.

WIRTH D.M.:

(1) A mitologia dos Vapidiana do Brasil // Sociologia, vol.5, N°4, São Paulo, 1950.

(2) Legendas dos Indios Vapidiana // RMP, n.s., vol.4. São Paulo, 1950.

WRIGHT A.R., LONES T.E.:

British Calendar Customs. England, vol.II. Fixed Festivals, Jan.-May Inclusive (Publ. of the Folklore Society, CII). L., 1938.

ZERRIES O.:

(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.

# Список иллюстраций

- Рис. 1.* Охотник на ара. (Рисунок де Риу из книги: *Crevaux J. Voyage dans l'Amérique du Sud*. P., 1883. P.263.)
- Рис. 2.* Пчела мандассая (*Meliopa anthidioides quadrifasciata*). (По: *Ihering*, l.c., art. «mandassaia».)
- Рис. 3.* Пиво, медовый и табачные напитки в Южной Америке. (Рисунок воспроизведен по: *Handbook of South American Indians*. Vol.5. P.533, 540).
- Рис. 4.* Lobo do mato или guará. (По: *Ihering*, l.c., art. «guará».)
- Рис. 5.* Гирапа (*Tayra barbara*). (По: *Bremh A.E. La Vie des animaux, les Mammifères*, vol.1. P., s.d. P.601).
- Рис. 6.* Табак, перец, мед.
- Рис. 7.* Южноамериканская лиса. (По: *Ihering*, l.c., art. «cachorro do mato».)
- Рис. 8.* Птица каранчо (*Polybrus plancus*). (По: *Ihering*, l. c., art. «carancho».)
- Рис. 9.* Птица каракара (*Mulvago chimachima*). (По: *Ihering*, l.c., art. «carácará».)
- Рис. 10.* Битва ягуара с муравьедом. (Рисунок воспроизведен по: *Nim*. 12. P.142, fig.13.)
- Рис. 11.* Система оппозиций перебродивших и неперебродивших напитков.
- Рис. 12.* Шелковичное. Зарисовка игры в веревочку у индейцев Варрау. (По: *Roth* 2. P.533, fig.300.)
- Рис. 13.* Дождевой режим в Гайане и бассейне Риу-Негру (по: *Knoch*. P. G 85).
- Рис. 14.* Зубчатый скат. Зарисовка игры в веревочку у индейцев Варрау. (По: *Roth* 2. P.543, fig.318.)
- Рис. 15.* Структура акустического кода.
- Рис. 16.* Туканы. Рис. Валетта. (По: *Crevaux*, l.c. P.82).
- Рис. 17.* Мед, или дупло. Зарисовка игры в веревочку у индейцев Варрау. (По: *Roth* 2. P.525, fig.288.)
- Рис. 18.* Два /hetsiwa/. (По: *Krause*, l. c. P.333).
- Рис. 19.* Схематичное изображение /wabu/. (По: *Nimendaju* 6. Pl.III).
- Рис. 20.* Система связей между мифами о курительном (справа) и питьевом (слева) табаке.
- Рис. 21.* Система связей между мифами о происхождении воды, огня и табака.
- Рис. 22.* Античные сестры и американские погремушки. (По: *Lafitau*, t.1. P.194).
- Рис. 23.* Система кулинарных операций.
- Рис. 24.* Тыквенная система.

# Содержание

Предисловие .....	5
Ради согласия .....	11
Часть первая. Сухое и влажное .....	43
I. Диалог меда и табака .....	47
II. Сухое животное .....	63
III. История девушки, обожавшей мед, ее гнусного соблазнителя и стеснительного мужа .....	91
а) В Чако .....	91
б) В степях Центральной Бразилии .....	102
Часть вторая. Лягушачий пир .....	127
I. Вариации 1, 2, 3 .....	131
II. Вариации 4, 5, 6 .....	181
Часть третья. Августовский пост .....	221
I. Звездная ночь .....	225
II. Лесные шорохи .....	251
III. Возвращение разорителя птичьих гнезд .....	282
Часть четвертая. Орудия тьмы .....	303
I. Шум и вонь .....	307
II. Гармония сфер .....	357
Примечания переводчика .....	400
Таблица символов .....	404
Указатель мифов (И.А. Осиновская) .....	405
I. Порядковый и тематический .....	405
а) Новые мифы .....	405
б) Дополнения к мифам, частично пересказанным в первом томе .....	409
с) Ссылки на другие мифы первого тома .....	409
II. По племенам .....	411
Общий указатель (И.А. Осиновская) .....	413
Библиография .....	423
Список иллюстраций .....	440

**Клод Леви-Строс**  
**Мифологии**  
**Т. 2. От меда к пеплу**

**Компьютерный набор Н.Б. Маньковская**  
**Корректор Н.С. Сотникова**  
**Компьютерная верстка О.А. Зотов**

**«Университетская книга»**  
**Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, д. 10**

**ООО «Культурная Инициатива»**  
**196105 Санкт-Петербург, пр. Гагарина, д. 1**  
**Лицензия ИД № 02089 от 19.06.2000**  
**Подписано в печать 01.09.2000. Гарнитура Таймс**  
**Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.**  
**Усл. печ. л. 27,6. Уч.-изд. л. 29**  
**Тираж 3000. Заказ № 3549**

**Отпечатано с готовых диапозитивов**  
**в Академической типографии «Наука» РАН**  
**199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12**