

РЕЛИГИИ АВСТРАЛИИ

СПб.: «Университетская книга», 1998. — 319 с.

Перевод с английского Л.А.Степанянц

ПРЕДИСЛОВИЕ

Завершая свое блестящее эссе «О понимании нехристианских религий», Эрнст Бенц объяснил, почему он жаждал «ясного понимания более ранних стадий сознания человечества». Он хотел знать, «каким образом человек проходил через эти стадии к нынешним и как они сохраняются в глубинах нашей ментальности в формах, которые теперь недоступны и скрыты от нас. Нельзя сказать, чтобы это было желанием вернуться на эти стадии. Это, скорее, желание познать внутреннюю преемственность содержания в развитии различных форм и стадий религиозного сознания»¹. Говоря о «нехристианских религиях», Бенц имел в виду религии Азии и Дальнего Востока: ислам, индуизм, буддизм, конфуцианство, синтоизм. Все эти азиатские традиционные конфессии рассматриваются западными учеными как «высокие религии». С исключительной ясностью и искренностью Бенц рассказывает о ряде кардинальных трудностей, с которыми он столкнулся, пытаясь понять значение их символов, ритуалов и догм. Несмотря на подобный тяжелый опыт, многие западные ученые считают, что за последние два поколения был достигнут значительный прогресс и что благодаря работам Л.Массиньона, Дж.Туччи, П.Маса, Эд.Конце, Х.Корбина, Д.Т.Сузуки и др. по крайней мере основные концепции ислама, индуизма, буддизма становятся доступными разумному и сочувствующему западному читателю.

Такой прогресс определенно не был достигнут в понимании «примитивных»² первобытных религий. Некоторые антропологи и историки религий все больше осознают эту ситуацию. Достаточно прочесть недавнюю книгу оксфордского антрополога Э.Э.Эванс-Притчарда «Теории примитивной религии» [E.E.Evans-Pritchard, *Theories of primitive Religion*], чтобы понять основные причины неудачи. Эванс-Притчард представляет и критически рассматривает некоторые из наиболее популярных теорий примитивных религий, от Э.Б.Тайлора до Люсьена Леви-Брюля и Бронислава Малиновского. Та же тема была затронута, по крайней мере частично, Робертом Лоуи в его «Примитивных религиях» [R.H.Lowie, *Primitive Religions*] (1925, переработанное издание 1947) и «Истории этнологической теории» [History of Ethnological Theory] (1937), Вильгельмом Шмидтом в «Истоках и росте религий» [Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*] (1931, первое, немецкое издание было опубликовано в 1930 г.) и Уго Бьянки в «Истории этнологии» [Ugo Bianchi, *Storia della Etnologia*] (1963). Нет необходимости суммировать здесь весь этот опыт критического пересмотра столь многих знаменитых и в то же время широко принятых теорий. Однако теперь кажется очевидным, что все гипотезы, теории, «исторические» реконструкции скорее значимы для культурной истории западного мира, чем полезны для понимания первобытных религий.

¹ Ernst Benz, On Understanding Non-Christian Religions, in: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago, 1959), p. 131.

² Термин «примитивные» не отчетлив в своем содержании и по существу не верен; см., в числе других работ: Francis L.K.Hsu, Rethinking the Concept «Primitive». — *Current Anthropology*, V (June, 1964), p. 169–178. Однако он вошел в повседневный язык и до сих пор широко используется антропологами. Мы обозначаем словом «примитивные» архаические, традиционные (то есть неаккультурированные), дописьменные общества. См. также: Stanley Diamond, *The Search for the Primitive*, в кн.: *Man's Image in Medicine and Anthropology*, ed. by I.Galdston (New York, 1963), p. 62–115.

Между прочим, история этнологических теорий, и в особенности история теорий примитивных религий составляет идеальный предмет для монографии, посвященной истории идей. Мы начинаем понимать, насколько западное сознание выиграло от встречи с экзотическими и незнакомыми культурами. Я не говорю об объеме полученной в итоге информации. Я думаю только о творческих результатах подобных культурных встреч (например, Пикассо и открытие африканского искусства и т.д.). Подобные творческие результаты, однако, вряд ли можно приписать тем теориям, которые лишь усилили конфронтацию западной идеологии с примитивными религиями. Тем не менее и эти теории — неотъемлемая часть культурной истории Запада. Неважно, насколько несовершенны и неуместны они могли быть, они обнаружили глубокое беспокойство современного человека, испытываемое при соприкосновении с первобытными народами и попытках понять «архаическую» модель их существования.

Освежающее впечатление производит заключение этого антрополога относительно религиозной «неграмотности» столь многих авторов, пишущих о примитивных религиях. Эванс-Притчард без колебаний утверждает, что если бы они «хотя бы вникли, скажем, в христианскую теологию, историю, толкования, апологетику, символику и ритуалы, они были бы гораздо лучше готовы к тому, чтобы адекватно воспринять описания первобытных религиозных идей и практики»³. Это, без сомнения, верно, и ни один историк религий не сможет недооценить подобные утверждения⁴. Но, с другой стороны, так называемая религиозная грамотность сама по себе не является гарантией верного понимания первобытных религий. В любом случае, будь то религиозная «грамотность» или «безграмотность», западный исследователь подходит к «примитивному миру» с определенными идеологическими предпосылками. Само явление «примитивности» (вернее, первобытности) владеет воображением исследователей по крайней мере последние двести лет. При этом один коренной вопрос в большей или меньшей мере неявно направлял их исследования: представляют ли современные «примитивные народы», говоря с религиозных позиций, стадию, весьма близкую к «изначальному состоянию», либо, наоборот, так называемые примитивные народы (или их большинство) являют собой более или менее катастрофическую «деградацию», падение по сравнению с состоянием «первобытного совершенства»?

Мы можем назвать эти две антагонистические позиции эволюционистской и романтически-декадентской. Первая отвечает, главным образом, позитивистскому духу времени XIX столетия, хотя в действительности она доминировала в научном мире от Огюста Конта и Герберта Спенсера до Э.Б.Тайлора и сэра Джеймса Фрезера. Вторая, связанная как с представлением о «благородном дикаре» эпохи Просвещения, так и с христианской теологией, впервые получила определенный научный авторитет благодаря трудам Эндрю Лэнга и Вильгельма Шмидта, но так и не стала по-настоящему популярной среди этнологов и историков религий.

Несмотря на радикальные различия, у этих научных позиций есть две общие черты: 1) их приверженность поискам *происхождения начал* религии и 2) их понимание *начала* как чего-то «простого и чистого». Конечно, эволюционисты и романтики-декаденты весьма по-разному трактовали эту первобытную простоту. Для эволюционистов «простой» значило элементарный, то есть что-то весьма близкое к поведению животных. Для романтиков-декадентов примитивная простота была либо формой духовного богатства и совершенства (Лэнг, Шмидт), либо наивной простотой «благородного дикаря», свойственной ему до того, как привнесенные цивилизацией деградация и упадок

³ E.E.Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religions*, (Oxford, 1965), p. 16–17.

⁴ Тот же автор подчеркивает необходимость интегрирования изучения примитивных религий в более широкий контекст истории религий. «Теперь, рано или поздно, если мы разработаем общую социологическую теорию религии, нам придется принять во внимание все религии, а не только примитивные религии; только таким образом мы сможем понять их самые существенные черты» [*Theories of Primitive Religions*, p. 113].

пагубно повлияли на него (Руссо, Просвещение). Постулатом обеих идеологий было развитие архаических религий как линейное движение от простого к сложному, хотя и в противоположных направлениях: вверх (эволюционисты) или вниз (романтики-декаденты). Однако эти позиции предполагали *натуралистический* или *теологический* подходы, но не исторический.

Западная наука почти сто лет вырабатывала различные гипотетические реконструкции происхождения и развития примитивных религий⁵. Раньше или позже все эти труды устаревали, и сегодня они значимы только для истории западной мысли. В последние тридцать или сорок лет «историчность» примитивных культур и религий была признана повсеместно. Ни один современный этнолог или историк религии не считает, что примитивные народы — «дети природы» (*Naturvölker*)⁶, что они не «жили в истории» и не менялись в ней. Основное отличие при сравнении с другими типами культур состоит в том, что примитивные народы не столь сильно интересуются тем, что мы называем «историей», то есть серией необратимых событий, которые происходили в линейном, историческом времени. Их интересует скорее их собственная «священная история», то есть мифические и творческие акты, основавшие их культуру и институты и даровавшие смысл человеческому существованию,

Это особое отношение примитивных народов к истории составляет весьма интригующую, интересную и сложную, но не запутанную проблему, которую мы не будем здесь обсуждать. Сейчас нас интересует тот факт, что признание и принятие «историчности» так называемых примитивных народов не привело к результатам, которых можно было бы ожидать от столь решительного переворота в научном сознании, а именно — к действительному переходу от натуралистического (или теологического) подхода к историческому. В самом деле, слишком много времени и энергии было затрачено на гипотетические реконструкции истории: различных первобытных религий. Но даже если результаты всего этого трудоемкого анализа были бы убедительны (а это не всегда так), реальная проблема, возникающая с принятием представлений о собственной истории примитивных религий, остается без ответа. В конечном итоге мы хотим узнать, каково *значение* различных исторических модификаций, произошедших в данной архаической религии. Мы знаем, что историческое изменение (например, переход от собирательства к оседлости, заимствование инокультурных технических изобретений или институтов и т.д.) сказывается также и на религиозной жизни, поскольку в результате этого процесса появляется целый ряд символов, мифов и ритуалов. Другими словами, модификации, вызываемые историческими обстоятельствами, не принимались пассивно, но служили причиной возникновения новых религиозных творений. Мы должны всегда помнить о религиозной креативности архаического человека. Тот факт, что столь много так называемых примитивных народов не только выжили, но и достигли относительного благосостояния и непрерывно развивались вплоть до вступления в непосредственный и тесный контакт с европейцами, доказывает их *духовную креативность*. А на этом уровне культуры духовное равноценно религиозному. Более того, религиозная креативность не зависит от технического прогресса. Австралийцы, например, развили великолепную религиозную систему, хотя их технология осталась примитивной.

В общем признание и принятие «историчности» примитивных народов не привело к созданию сколько-нибудь адекватного толкования архаических религий. Изучение племенных обществ как исторического континуума, а не как неких «детей природы», уже является значительным прогрессом, однако этого недостаточно. «Священную историю» примитивных народов следует рассматривать как продукт человеческого ума и не демифологизировать ее, сводя к «проекции» психологических, социологических или

⁵ Это, конечно, соответствовало общим тенденциям идеологии XIX столетия; см.: M.Eliade, *The Quest for the «Origins» of Religion*. — *History of Religions*, IV (Summer, 1964), p. 154–169, перепечатано в: *The Quest* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), p. 37–53.

⁶ Дословно (нем.) — «природные, или естественные народы» (*прим. перев.*).

экономических условий. Редукционизм как общий метод постижения определенных типов действительности может помочь решить проблемы западного человека, но не подходит в качестве инструмента толкования. В особенности он не пригоден применительно к архаическим культурам. Креативность человека первобытной культуры *религиозна* (*par excellence*)⁷. Его этические, институционные и художественные творения определяются или вдохновляются религиозным опытом и мыслью. Только если мы серьезно изучим эти *творения* — так же, как мы трепетно изучаем Ветхий Завет, греческие трагедии или произведения Данте, Шекспира и Гёте, — примитивные народы обретут достойное место в развитии всеобщей истории религий, в одном ряду с другими творческими народами прошлого и настоящего. Недостаточно повторять, что так называемые примитивные народы — не дикари и не «дологические народы», что они могут мыслить так же последовательно, как и «западные» люди, и что их социальные структуры и социальные и экономические системы с избытком обеспечивают возможность для углубленной мыслительной деятельности и успешной практической адаптации. Это, без сомнения, верно, но не продвигает вперед наше понимание. Это решительно констатирует, что люди первобытной культуры — «нормальные» люди, но не показывает, что они также *креативны*. Только компетентная работа по герменевтике, в которой будет подвергнута анализу целая совокупность явлений или творений архаических религий, сможет обеспечить подлинное постижение и адекватную интерпретацию этого типа креативности.

Следует ожидать, что когда-нибудь в будущем политические и культурные деятели новых государств Африки или Океании, т.е. потомки тех, кого мы все еще называем примитивными народами, будут сильно протестовать против антропологических экспедиций и других разновидностей полевой работы. Они справедливо укажут на то, что их народы слишком долго были объектами исследований, результаты которых вызывали разочарование. В самом деле, как мы хорошо знаем, основной интерес западных ученых состоял в исследовании материальной культуры и анализе структуры семьи, социальной организации, племенных законов и т.д. Это проблемы, можно сказать, важные и даже насущные с точки зрения западных ученых, но имеют второстепенное значение для понимания содержания данной конкретной культуры, адекватно тому, как ее воспринимают носители и создатели этой культуры. Углубленные, разносторонние и проникнутые симпатией к изучаемым народам исследования, такие как труды Марселя Гриоля, Эванс-Притчарда, Виктора Тернера, Ад.Э.Йенсена или Р.Дж.Лейнхарда и некоторых других культурных антропологов, составляют, скорее, исключение. Руководители новых африканских государств могут решить привлечь западных ученых скорее для исследования и интерпретации их великих *духовных творений* — религиозных систем, мифологии и фольклора, пластического искусства, скульптуры и танца, нежели для изучения относительно частных и незначительных аспектов их социальной системы или технологии. Они также потребуют, чтобы о них судили по этим творениям, а не на основании структуры их семей, социальной организации или предрассудков. Точно так же, могут добавить они, к французской культуре надо подходить и судить о ней по ее шедеврам — собору в Шартре, произведениям Расина, трудам Паскаля и другим творениям ума, а не на основании, например, сравнительного изучения сельской и городской экономики, или флуктуации уровня рождаемости, или подъема антиклерикализма в XIX веке, или роста бульварной прессы, или многих других проблем того же порядка. Последние, бесспорно, являются частью французской социальной и культурной истории, но они не представляют и не иллюстрируют французского гения⁸.

⁷ По преимуществу (фр.) (прим. перев.).

⁸ Кроме того, мы должны также ожидать отрицательной реакции на традиционную академическую практику, в соответствии с которой исследователь, после более или менее длительного периода «полевой работы» в определенном ограниченном районе, публикует монографию о культуре или религии изучаемого народа в целом. Можно представить, как будут восприняты труды азиатского или африканского

Одно из самых последних недоразумений связано именно с признанием «нормальности» примитивных народов. Как только было признано, что примитивные народы — это не дикари или умственно отсталые, а нормальные и здоровые человеческие существа, ученые стали пытаться выяснить степень близости примитивных народов к их западным современникам. Конечно, для некоторых психологов нет разницы между примитивными народами и западными людьми XX века, этот трюизм не помогает нам понять эти народы, поскольку мы все еще судим и об индивидах, и о целых народах не по их психологической нормальности, а по их креативности. Другие ученые стремились показать, что архаический ум не находится в застое, что одни примитивные народы сделали важные открытия (например, Мердок утверждает, что земледелие было вновь открыто африканцами), что у других есть определенное чувство истории (например, их устные традиции сохраняют отголоски важных исторических событий) или даже — что некоторые австралийские племена предвосхитили некоторые новейшие математические теории, и т.д.

Все это может быть верно, но для нашей цели это не существенно. Можно даже заподозрить подсознательное желание держать эти народы где-то позади нас, на стадии неолита и даже в средних веках, в протокапиталистической эпохе и т.д. Это похоже на попытки определить их место на линии истории, *нашей* истории. При таком подходе, несмотря на все щедрые утверждения о принципиальном равенстве между архаическим и современным западным человеком, конечный результат вряд ли обнадеживает представителей этих народов. Их технические открытия могли быть важны для неолита, там они и остановились, и их научный и изобретательский гений нельзя сравнить ни с греческим, ни с древнекитайским, не говоря уже о современном человеке.

Присутствия некоторого чувства истории недостаточно для того, чтобы приблизить примитивные народы, скажем, к евреям. Все это сводится к утверждению, что примитивные народы были способны сделать открытия, которые сыграли важную роль в возвышении Запада, но по той или иной причине очень немногие из них существенно продвинулись в этом направлении. В конечном итоге это означает, что примитивные народы остались *позади* нас и что если в ближайшем будущем они смогут достичь западного статуса, то это произойдет только потому, что им помогли добиться этой цели.

Я не думаю, что подобный подход исторически верен. Каким бы ни был вклад так называемых примитивных народов в развитие науки и техники, их подлинный гений не был выражен в этой сфере. Если мы серьезно отнесемся к «историчности», т.е. к их положительной реакции на исторические изменения и кризисы, нам следует признать, что их креативность была выражена почти исключительно в религиозной культуре. Мы не должны судить все духовные творения по западной шкале ценностей. То, что эта шкала не универсальна, — очевидно, даже если не выходить за рамки истории западной культуры. Шедевры европейского фольклора появились независимо от Гомера, Данте или Расина и не имеют ничего общего со своими эстетическими предшественниками. Но из-за этого они не становятся менее значимыми литературными шедеврами. Мы должны принять духовные творения в их собственной системе координат. Креативность примитивных народов достигла максимума в религиозной сфере. Этого достаточно, чтобы обеспечить им соответствующее место во всемирной истории. Но это будет возможно при условии, что мы предпримем усилия, чтобы верно понять эти религиозные достижения, — другими словами, что мы разовьем то, что могло бы быть названо «креативной герменевтикой» архаичных религиозных миров.

В основу этой, книги положен курс лекций, прочитанный мной в Чикагском Университете в 1964 году. Я благодарен моим бывшим студентам Нэнси Ауэр и Альфу Хилтебейтелю за их работу по коррективке и стилистическому усовершенствованию текста, который был ранее опубликован в «Истории религий». Данное предисловие

исследователя, если он, почти ничего не зная из истории христианства, будет изучать религиозную жизнь в деревне на юге Франции, а потом напишет монографию о религии Франции.

впервые увидело свет в виде статьи «О понимании примитивных религий» в коллективном труде [Glaube und Geschichte (Festschrift für Ernst Benz)], опубликованном Э.Дж.Бриллем в 1967 году.

*Мирча Элиаде,
Чикагский Университет*

ГЛАВА 1

СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ СУЩЕСТВА И ВЫСШИЕ БОЖЕСТВА

Среди коренных австралийцев бытует общее верование, что мир, человек, а также различные животные и растения были созданы некими сверхъестественными существами, которые потом исчезли, вознесясь на небо или уйдя в землю. Акт творения был не столько космогонией, сколько формированием и трансформацией прежде существовавшего материала; это не было *creatio ex nihilo*⁹, но придание формы аморфной космической субстанции, которая уже существовала до появления сверхъестественных существ. Таким же образом «создание» человека было скорее модификацией прежде бесформенного чудовищного существа. Миф, как правило, подчеркивает морфологическое завершение и духовное обучение первозданного человека, а не его появление из некой существовавшей материальной субстанции формы. Человек был по-настоящему *создан*, когда он обрел свой нынешний облик и когда ему были открыты религиозные, социальные и культурные институты, которые с этого времени должны были составлять самое ценное наследие его племени.

Возникновение человека и существующего мира произошло во Времена Сновидений (*Dream Time*) — времена *алчера* или *алчеринга*, если использовать термины племени аранда для обозначения первобытной мифической эпохи. В результате серии деяний сверхъестественных существ изменился физический ландшафт, а человек приобрел свой нынешний облик. Нигде в Австралии персонажи этих актов творения мифических времен не поражают нас своим величием. В действительности большинство центральноавстралийских «мифов о творении» рассказывают только о длительных и монотонных странствиях различных сверхъестественных существ; во время этих странствий они изменяли ландшафт, создавали растения и животных и совершали обряды, «ритуалы», которые с тех пор скрупулезно повторяют аборигены. Повествования об этих актах творения составляют то, что мы называем «мифами»; в самом деле, они «священны» и служат основанием и объяснением всей религиозной жизни племени. Времена Сновидений завершились, когда сверхъестественные существа покинули поверхность земли. Но мифическое прошлое не было утрачено навсегда; наоборот, оно периодически возрождалось в племенных ритуалах. Как мы увидим, большинство священных, и в особенности тайных, церемоний должны оживлять мифическое прошлое, воспроизводить события как бы времени *начала*.

Как и в случае со всеми другими «примитивными» религиями, понять австралийскую религию в конечном итоге значит — знать, что произошло *in illo tempore*¹⁰, то есть какие сверхъестественные существа появлялись в самом начале, что они делали — и с какой целью — и что стало с ними потом. Как и следует ожидать, самые оживленные дебаты между учеными велись о том, как мыслятся или представляются аборигенам первобытные существа и как можно квалифицировать их с точки зрения истории религии: как богов-небожителей, как Отцов Всех, как териоморфных мифических предков или же как духов умерших выдающихся лидеров («больших людей»). Эта полемика очень важна как для понимания собственно австралийских религий, так и для понимания архаических религий вообще — по сути дела, эти способы очень показательны для истории современной западной мысли в целом. В силу этих причин мы более подробно остановимся на дискуссии об одном особом классе австралийских первобытных существ, так называемых Отцах Всех, или небесных существах, юго-восточных племен. Поскольку

⁹ Создание из ничего (лат.) (прим. перев.).

¹⁰ В те времена (лат.) (прим. перев.).

все эти народы исчезли либо подверглись слишком большому влиянию цивилизации, у нас нет их полной мифологии. Но во второй половине XIX в. наблюдателями, в особенности А.Хауитом, было собрано достаточно информации, что дает нам возможность понять суть этих религий. Основной характеристикой всех этих племен была их вера в сверхъестественных небесных существ. Чтобы упростить изложение, я буду использовать почти исключительно данные Хауита. Позднее я буду ссылаться на более ранние исследования, когда мы будем обсуждать влияние наблюдений Хауита на современную науку.

Небесные существа юго-восточной Австралии

В книге о племени нарриньери, опубликованной в 1847 г., Джордж Тэплин писал, что представители этого племени «называют высшее существо *Нуррундере* и *Мартуммере*. Говорят, что он создал все на земле, дал человеку оружие для войны и охоты и создал все обряды и церемонии, связанные как с жизнью, так и со смертью, которые практикуют аборигены. На вопрос, почему они придерживаются какого-либо обычая, аборигены отвечают: „*Нуррундере* повелел это. *Нуррундере* пошел к *Вирра-варре* и взял с собой своих детей“»¹¹. Считается, что *Вирра-варре* — это небо, и Тэплин добавляет, что «нарриньери всегда упоминают его имя с почтением». Он рассказывает, что во время большой охоты на кенгуру «по приходе на место охоты кенгуру-валлаби (мелкий вид кенгуру), убитый на другой стороне дороги, был разделан, и женщины разожгли костер. Затем мужчины встали вокруг и затаили что-то похожее на песню, притопывая при этом. Валлаби положили в костер, и, когда поднялся дым, охотники по определенному сигналу бросились к нему, воздевая оружие к небу, Позже я узнал, что эту церемонию учредил *Нуррундере*»¹². Эта сцена перекликается с описываемым Хауитом началом некоего ритуала, в котором мужчины показывали на небо своим оружием или ветками, «словно указывая на великого *Биамбуна*, чье имя нельзя произносить ни в какое время, кроме как на церемониях, и только если присутствуют посвященные»¹³.

Другое племя, виимбайо, верит, что *Нурелли* создал всю страну вместе с деревьями и животными. После того как он дал аборигенам законы, он поднялся на небо, и теперь он — одно из созвездий¹⁴. Согласно мифам племени вотьобалук, *Бундыл*, высшее существо, когда-то жил на земле в облике Великого Человека, но в конце концов поднялся на небо. *Бундыла* называют также «Наш Отец»¹⁵. О других высших существах юго-восточных племен: *Байаме*, *Дарамулуне*, *Мунгане-нгауа*, — говорят как об «отцах». *Мунган-нгауа*, например, значит буквально «Отец всех нас»¹⁶. Племена кулин и вурунъерри описывают *Бундыла* как старого человека, у которого две жены; его сын — *Бинбеал*, радуга. *Бундыл* обучил людей племени кулин всем искусствам жизни и дал им их социальную организацию. Затем он поднялся в Небесную страну и оттуда смотрит на людей. Хауит подчеркивает, что этого небожителя обычно называют *Мами-нгата*, то есть «Наш Отец», а не по имени — *Бундыл*. На Хауита также произвело впечатление, что в мифах аборигенов этого района антропоморфные существа преобладают над животными¹⁷. Важно отметить, что знание имен высших существ и мифов о них в юго-

¹¹ George Taplin, *The Narrinyeri: An Account of the Tribe of Australian Aborigines Inhabiting the Country around the Lakes Alexandrina, Albert, and Coorong* (Adelaide, 1847), p. 55; процитировано в: A.W.Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan, 1904), p. 488 (Далее — Howitt, *Native Tribes*.) Критический анализ данных Таплина можно найти в работе Вильгельма Шмидта: Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, I (2d ed.; Münster, 1926), 328,399 ff., 408 (Далее — Schmidt, *Ursprung*).

¹² Taplin, *The Narrinyeri*, p. 55; процитировано в: A.W.Howitt, *Native Tribes*, p. 488–489.

¹³ Howitt, *Native Tribes*, p. 489.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., p. 489–490.

¹⁶ Ibid., p. 490–491.

¹⁷ Ibid., p. 492

восточных племенах ограничено кругом посвященных. Женщины и дети почти ничего о них не знают. У курнаи, например, женщины знают только, что в небесах есть высшее существо, называемое *Мунган-нгауа*, «Отец всех нас»¹⁸. На самом деле только во время конечной и самой секретной стадии посвящения новообращенный узнает о самом главном мифе — а именно, о том, что *Мунган-нгауа* давным-давно жил на земле и обучил предков курнаи всем элементам их культуры. *Мунган-нгауа* основал секретные обряды посвящения *йераил* (*jeraeil*), и его женатый сын, *Тундум*, впервые исполнил их, используя две трещотки, на которых были вырезаны знаки, символизирующие его имя и имя его жены. Но предатель раскрыл тайнства *йераил* женщинам. В гнев *Мунган-нгауа* вызвал космический катаклизм, в результате которого погиб почти весь род человеческий; вскоре после этого он поднялся на небо. Его сын *Тундум* и жена сына были оба обращены в дельфинов¹⁹.

Очевидно, существует большая разница между тем, что было известно до посвящения — факт, что существует небесный «отец», чей голос напоминает далекий гром, — и тем, что вновь посвященный узнает во время секретных обрядов. Он узнает миф о высшем существе: о его творениях, его гневе, его исчезновении с земли. И о том, что исчезновение *Мунган-нгауа* привело к концу мифического времени. В общем, неопит узнает, что в мифическом прошлом происходили драматические и порой катастрофические события. Как мы увидим, раскрытие секретов и традиционных «священных рассказов» составляет сердцевину любой церемонии инициации в Австралии, даже среди тех племен, которые не разделяют веры в небесных высших существ.

Для того чтобы помочь завершить картину, полученную на основании неполных данных о юго-восточных племенах, мы могли бы добавить еще несколько примеров. В племени камиларои считают, что *Байаме* создал все сущее. Хотя обычно он невидим, *Байаме* появился в человеческом облики, принося племени различные дары²⁰. Во время инициации неопит племени юин узнает миф о *Дарамулуне* («Отце»; его также называют *Биамбан*, «Хозяин»). Давным-давно *Дарамулун* жил на земле со своей матерью. Земля была скудной, твердой и бесплодной как камень — и не было ни одного человека, только животные. *Дарамулун* создал предка племени юин и научил его, как жить. Он дал ему законы, которые передаются от отца к сыну, основал церемонии инициации и сделал гуделку, звук которой представляет его голос. Именно *Дарамулун* дает знахарям их силу. Когда человек умирает, *Дарамулун* встречает его и заботится о его душе²¹.

Как уже указывал Хаут, все эти имена — *Бундыл*, *Байаме*, *Дарамулун* и т.д. — вероятнее всего, относятся к одному и тому же божеству. «Он, без сомнения, вечен, поскольку существовал с начала всех вещей и все еще живет»²². Нет сомнения в том, что представление о небесном высшем существе является частью самых древних и подлинных верований аборигенов юго-восточной Австралии. Эти верования были зафиксированы еще до появления христианских миссий. Более того, как мы отмечали, имена, мифы и ритуалы, связанные с высшими существами, абсолютно секретны, их открывают исключительно посвященным. Если заподозрить, что высшее существо — просто результат миссионерской пропаганды, может возникнуть вопрос, почему он почти не известен женщинам и почему он стал в центре тех религиозных и социальных традиций,

¹⁸ Хаут однажды встретил старую женщину, представительницу почти исчезнувшего с лица земли племени теждора, и когда он спросил ее о *Дарамулуне*, та ответила: «Все, что я знаю о *Дарамулуне*, это что он спускается с небес с грохотом, похожим на гром, чтобы превращать мальчиков в мужчин. Мы называем его *Папанг*» (ibid., p. 493). *Папанг*, объясняет Хаут, значит «Отец». «Звук, похожий на раскаты грома» издают враждаемые гуделки.

¹⁹ Ibid., p. 630. См. также: M. Eliade, *Birth and Rebirth* (New York: Harper, 1958), p. 10–31; перепечатано как: *Rites and Symbols of Initiation* (New York: Harper Torchbooks); последующие ссылки даются на издание 1958 г.

²⁰ Howitt, *Native Tribes*, p. 494.

²¹ Ibid., p. 495.

²² Ibid., p. 500.

которые принадлежат мифическому прошлому²³, Мы можем добавить: считается, что тот же тип божества, которое создало мир и человека и поднялось на небо после того, как передало человеку начатки культуры, засвидетельствован во многих других древних религиях. Нам трудно представить, что миссионерская пропаганда везде привела бы к возникновению одного типа божества и к одним и тем же мифологическим моделям.

История одной полемики

Когда Хауит в 1904 г. опубликовал свою книгу, большая часть представлений, связанных с высшим божеством юго-восточной Австралии, была уже известна из его статей в Журнале Антропологического Института (JAI)²⁴, 1882–1887, а также из информации, собранной Эндрю Лэнгом в его книге «Создание религии» [Andrew Lang, *The Making of Religion*] (Лондон, 1889). Можно предположить, что, если бы не вмешательство Лэнга, факты, сообщенные Хауитом, сыграли бы более важную роль в интерпретации традиционных религий Австралии. Действительно, в монографии 1904 г. Хауит как бы смазал первоначальные четкие характеристики высших божеств, представленные в первых своих статьях. Одной из причин внесения этих изменений мог быть шум, поднятый книгой Лэнга. Действительно, Э.Б.Тайлор в статье «Ограничения в религиях дикарей» [E.B.Tylor, *Limits of Savage Religions*. — JAI, XXI (1891), p. 283–301] попытался связать австралийских высших божеств с прямым или косвенным влиянием христианских миссионеров. Тем не менее эта гипотеза была не очень убедительна, хотя в некоторых случаях христианское влияние было вероятно²⁵. Но говоря о подлинности австралийских верований, Лэнг допустил ошибку, на которую пронизательно указал Э.С.Хартланд²⁶, описывая австралийских богов почти в христианских терминах. Хартланд справедливо заметил, что австралийцы говорят не о «бессмертии» и «вечности», но об «очень долгой жизни». (Чего не понимал Хартланд, так это того, что эти пластичные выражения — «долгая жизнь», «старость» и т.д. — выполняют ту же функцию, что и «бессмертие» и «вечность» в других, более утонченных религиях.)

Другой методологической ошибкой была склонность Лэнга рассматривать мифологический компонент как вторичный или нетипичный (аномальный, отклоняющийся). Лэнг называл «мифами» — которые были для него «непристойными или юмористическими сказками» — все, что ему не нравилось в «примитивной» религии; позднее мы остановимся на этом его идеологическом предрассудке. Тем не менее на него произвела впечатление критика Хартланда, и в ответе он напомнил оппоненту, что в своей книге «Миф, Ритуал и Религия» [Myth, Ritual and Religion. Vol. I (London, 1901), chap. XI] он признавал сосуществование *мифических* и *религиозных* элементов в верованиях²⁷. Но Хартланд настаивает на том, что эти оправдания лишь подчеркивают справедливость его критики²⁸.

²³ Ibid., p. 501 ff. Шмидт очень подробно анализирует достоверность личных наблюдений Хауита и критикует некоторые из его выводов: см. Schmidt, *Ursprung*, I, p. 211–247, 296–301 и т.д.; см. также: Vol. III (Münster, 1931), Index, s.v.

²⁴ См., например, следующие статьи А.У.Хауита в JAI: On Some Australian Beliefs (XIII, 1884); The Jeraeil, or Initiation Ceremonies of the Kurnai Tribe (XIV, 1885); On the Migration of the Kurnai Ancestors (XV, 1886); On Australian Medicine Men (XVI, 1887).

²⁵ Хауит знал, по своей долгой и интенсивной работе среди племен юго-восточной Австралии, что теория Тайлора несостоятельна. См. также: N.W.Thomas, *Baiaime and the Bell-Bird*— *Man* (1905), p. 44–52; Schmidt, *Ursprung*, I, p. 249 ff.

²⁶ См. также: E.S.Hartland, The «High Gods» of Australia. — *Folk-lore*, IX (1898), p. 230–329

²⁷ Andrew Lang, *Australian Gods: A Reply*. — *Folk-lore*, X (1899), p. 14.

²⁸ E.S.Hartland, *Australian Gods: Rejoinder*. — *Folk-lore*, X (1899), p. 50. Спор Лэнга и Хартланда был старательно проанализирован Шмидтом (*Ursprung*, I, 273–311) в огромной главе «Критика теории Лэнга» [Die Kritik der Theorie Langs], которая следует за главой «Монотеистический праанимизм А.Лэнга» [Der monotheistische Prä-animismus A.Langs]. Еще одно обсуждение идей Лэнга можно найти в: Raffaele Pettazzoni,

Лэнг продолжал бороться за признание открытий Хауита; он даже выступал против интерпретации этих открытий самим Хауитом. В статье, озаглавленной «Бог (Примитивный и Дикий)» [God (Primitive and Savage)]²⁹, Лэнг еще раз суммировал свои аргументы в пользу подлинности австралийских представлений об Отцах Всех, сначала цитируя письмо, написанное Болдуином Спенсером Дж.Г.Фрезеру 19 августа 1902 г.:

«Что касается «открытия» высокоэтичной религии у низших дикарей, я убежден, что в Австралии нет ничего подобного. Огромная трудность состоит в том, что у нас были утверждения, сделанные от имени таких людей, как Гейсон. Последний был, мне кажется, полицейским и был, я убежден, абсолютно честен, но в то же время совершенно не способен разобраться в подобных предметах. В те дни, когда собирались сведения о *Байаме* и *Дарамулуне*, не была осознана важность учета всех самых незначительных подробностей и детальной информации, никто не представлял также, что существуют люди без так называемых религиозных идей; и, как я попытался показать в одной из наших глав, самое легкое — неверно понять то, что местный житель говорит вам по таким вопросам, как этот»³⁰.

Но Лэнг саркастически замечает [God (Primitive and Savage), p. 244a]: «Спенсер, вероятно, забыл, что главный специалист по *Дарамулуну* — Хауит» (cf. Native Tribes, p. 494 и далее, 526, 528, 543). Лэнг к тому времени прекрасно знал о том, что более старых авторов подозревают или в несовершенной академической подготовке, или в религиозной предвзятости. Поэтому он признает, что Джеймс Маннинг, хотя «он начал поиски примерно в 1833–1834 гг., когда миссионеры еще не прибыли, Мельбурн еще не существовал и возле поселения не было церквей», заблуждался, слишком близко ставя *Байаме* и *Грогоралли* «к Отцу и Сыну христианской доктрины». Но он указывает, что описание *Маннинга* подкреплялось госпожой Лангло Паркер в ее книге «Племя юалайи» [Langloh Parker, The Euahlayi Tribe] (Лондон, 1905). Он подчеркивал тот факт, что сведения о благотворящем к созидающем существе подтверждали «в 1833, 1855 и 1889–1895 гг. три свидетеля; все они очень близко соприкасались лишь с людьми племен камиларои и юалайи»; и что их информация на много лет предшествовала появлению миссионеров³¹.

Подобным образом Лэнг показывает, что А.Л.П.Камерона, главного информатора по так называемым «нациям», таким, как ичумунди, карамунди и баркуинди, и автора пространного описания главного божества всех этих племен³², нельзя с легкостью отвергнуть: в самом деле, он был признан Фрезером как специалист по тотемическим институтам этих племен (cf. Totemism and Exogamy, I, p. 380–387). И снова Лэнг осуждает Фрезера (там же, с. 151) за цитирование мнения, выраженного Э.М.Керром в «Австралийской расе» [E.M.Curr, The Australian Race. (London, 1886–1887) p. 45], что аборигены усваивают и воспринимают все, чему их учат миссионеры, «из желания ублажить и удивить белых», не информируя своих читателей о том, что Хауит (Native Tribes, p. 503–506) «ответил Керру и разгромил его». В самом деле, Хауит показал, что аборигены курнаи не были объектом миссионерской пропаганды. Наоборот, продолжает Лэнг, «там, где миссии обосновались давно, как, например, среди племен диеири и южных арунта, ни малейшего луча евангельского света не было обнаружено ни Спенсером и Гилленом среди арунта, ни Хауитом и его информаторами среди диеири. Хауит

Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni (Rome, 1922), I, p. 43–50. См. ниже, коммент. 51.

²⁹ Andrew Lang, God (Primitive and Savage). In: J. Hastings (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics, VI (Edinburgh, 1913), p. 243–247. В этой статье Лэнг использует много примеров, уже приводившихся в его дискуссии с Хартландом.

³⁰ J.G.Frazer, Totemism and Exogamy, I (London, 1910), p. 148.

³¹ О Маннинге и миссис Паркер см. также: Lang, Australian Gods, p. 26 ff., 28 ff. Новый анализ их информации был предпринят Шмидтом (Ursprung, I, p. 151–152 — Маннинг; 304 ff., 358 ff. — миссис Паркер).

³² A.P.L.Cameron, Notes on Some Tribes of New South Wales. — JAI, XIV (1885), p. 351 ff.

обнаружил только демона по имени *Бреун* у курнаи [см. Kamilaroi and Kurnai (Melbourne, 1881)], прежде чем он был посвящен в их тайные обряды и доктрины»³³.

Наконец, Лэнг обсуждает собственные идеи Хауита, касающиеся «Отцов Всех». Он напоминает нам, что в 1881 г., когда он не был еще посвящен, Хауит не знал ничего об этом веровании.

В 1884–1885 гг. Хауит много и с энтузиазмом писал об этом в Журнале Антропологического Института. Он затем говорил об этих существах как о «Высшем Духе, который, как мне кажется, представляет покойного вождя племени». В 1904 г. Хауит [Native Tribes, p. 503] высказал идею, что высшее божество (Отец Всех) — это дух, но все еще рассматривал его как идеализированного «главу» племени, среди чудесных деяний которого — создание мира или большей его части, и чье имя было табу для людей на земле и упоминалось только в обстановке особой сакральности. Он «может пойти куда угодно и сделать что угодно». В той же работе Хауит существенно смягчил свои выражения 1884–1885 гг.

Хауит был убежден, что вера в высшие божества «была присуща наиболее социально продвинутым группам аборигенов, которые заселили побережье и хорошо орошаемые районы». Но Лэнг напоминает Хауиту, что «он зарегистрировал это верование в племенах с простейшей и наиболее архаичной социальной организацией... и в племенах, настолько удаленных от моря и живущих в условиях столь неблагоприятных, как племена реки Дарлинг и: ее внутренних районов» [God (Primitive and Savage) p. 245a]. А.Спенсер и Ф.Дж.Гиллен обнаружили высшее существо *Атнату* у племени каитиш, в засушливом и бесплодном центре Австралии. И наоборот, Спенсером и Гилленом не было зарегистрировано веры в Отца Всех к племени аранда, с их весьма сложной социальной организацией.

Эндрю Лэнг цитирует строки, в которых Хауит признает, что Отец Всех «очевидно, вечен, поскольку он существовал в эпоху творения, и он все еще живет. Но будучи таковым, он просто находится в состоянии, в котором, как верят аборигены, будет находиться каждый, кого не настигнет преждевременная смерть от магических чар» [Native Tribes, p. 503]. Но, комментирует Лэнг, только человека можно убить, но не Отца Всех, который существовал до того, как на землю пришла смерть. «В этом существе, — продолжает Хауит, — хотя и сверхъестественном, нет и следа божественной природы», — слова эти удивили Лэнга; «Нет и следа божественной природы, — восклицает он, — в благотворящем и вечном создателе, в некоторых случаях раздающем милости и наказания в будущей жизни!» Хауит заключает, что «нельзя утверждать, что у этих аборигенов нет ни одной сознательной формы религии», поскольку нет жертвоприношений и (кроме очень редких случаев) не возносятся молитвы к высшему божеству. И вновь Лэнг с иронией напоминает Хауиту, что он сам обнаружил и описал молитвы, обращенные к *Дарамулуну*³⁴.

От «Человека без религии» к прамоотеизму»³⁵

Эти споры относительно автохтонности и содержания австралийских представлений о высших божествах были связаны с рядом предрассудков. Ученые-эволюционисты (Спенсер, Фрезер, Хартланд и др.) были убеждены в том, что для

³³ Lang, God (Primitive and Savage), p. 245a.

³⁴ В последней части этой статьи (ibid.) Лэнг рассматривает верования племен аранда и диери и в особенности подробно анализирует образы героев эпохи *алчеринга* и представления о *мура-мура*, которые живут в небе и к которым диери призывают, чтобы пошел дождь; для Лэнга это форма религии, так как она предполагает молитвы, обращенные к сверхъестественным силам.

³⁵ Прамоотеизм — так называется выдвинутая пастором Вильгельмом Шмидтом, австрийским этнологом и лингвистом, учение об изначальном существовании единобожия (монотеизма), который на более поздних стадиях развития был вытеснен языческими верованиями, а затем возвратился в виде христианства (*прим. научн. ред.*).

аборигенов Австралии невозможны столь сложные религиозные представления, поскольку умственно и духовно аборигены стоят на более низкой стадии развития. Они не могли поверить, что человек «каменного века» способен создать такую сложную и «благородную» фигуру, как Творец, вездесущий и благой Отец Всех. Такой тип божественной фигуры, считали они, возможен только на вершине религиозной эволюции, а не на ранней стадии. Как говорит об этом Хартланд: «Так же мало... как австралийская теология, заповеди, которым учат в австралийских таинствах, при ближайшем рассмотрении свидетельствуют о чем бы то ни было более высоком, чем стадия дикарства, на которой находится местное население»³⁶. Более того, существовало также, по крайней мере подсознательно, скрытое убеждение в том, что имеются религиозные или «научные» оправдания завоевания белым человеком континента черных братьев³⁷.

Но подобные, если не более серьезные, предрассудки были и у другой стороны. Лэнг и его горячий последователь, пастор Вильгельм Шмидт, тоже были «рационалистами», хотя и другого типа. Лэнг думал, что мифологическая креативность была своего рода знаком дегенерации. Поскольку он нашел крайне мало мифов, связанных с австралийскими Отцами Всех, он считал, что миф был вторичен и совершенно разрушал высокие этические религиозные ценности. «Среди низших из известных племен мы обычно находим, точно так же, как в Древней Греции, веру в бессмертных Отца, Хозяина, Создателя, а также массу юмористических, неприличных, причудливых мифов, которые находятся в вопиющем противоречии с религиозным характером этого верования. Эта вера — то, что мы называем рациональным, и даже возвышенным. Мифы, с другой стороны, — это то, что мы называем иррациональным и испорченным». И добавляет: «Религиозные концепции возникают из человеческого интеллекта, в одном определенном настроении — созерцания и смирения; тогда как мифические представления возникают из другого настроения, игривой и беспорядочной фантазии»³⁸.

Итак, это специфический западный и чрезвычайно косный «рационалистический» подход — отделять «миф» от «религии» и провозглашать, что это отделение «иррациональных» элементов от «рациональных» может быть оправдано историческим исследованием; вначале архаический человек исповедовал очень простую, рациональную и этическую «религию»; затем вмешалась «игривая и беспорядочная фантазия» и все испортила. Но, к счастью, «хорошая религия» всегда может повернуть процесс вспять и очиститься с помощью *Entmythologisierung*³⁹. В действительности же миф служит основанием религии. И нигде это утверждение, эта ситуация не иллюстрируется лучше, чем в Австралии: мы всегда находим миф в *начале* религии — религии любого типа. Верно, что об «Отцах Всех» или небесных существах мифов меньше, чем о других сверхъестественных существах, но этот факт — который подтверждается всей историей религии — объясняется другими причинами, а не просто «вторичным характером» мифа, который постулировал Лэнг.

Когда Лэнг писал свою последнюю статью о высших божествах, Вильгельм Шмидт завершал первый том своей монументальной работы «Происхождение идеи Бога» [*Ursprung der Gottesidee*]⁴⁰. К тому времени он уже приобрел авторитет крупнейшего лингвиста и этнолога и опубликовал впечатляющее количество книг и монографий. Он

³⁶ Hartland, The «High Gods» of Australia, p. 328

³⁷ Автор вряд ли справедлив к упоминаемым им исследователям, это были истинные защитники интересов аборигенов (*прим. научи, ред.*).

³⁸ Lang, Myth, Ritual and Religion, I (London, 1901), p. 4–5.

³⁹ «Демифологизация» (нем.) (*прим. перев.*).

⁴⁰ Работа впервые появилась на французском языке, между 1908 и 1910 гг., в «Антропосе» [*Anthropos*] — новом журнале, основанном Шмидтом. Перепечатка распространялась также отдельным изданием под заглавием: *L'Origine de l'idée de Dieu. Etude historico-critique et positive. Première partie: Historico-critique* (Vienna, 1910). Немецкий текст был опубликован в 1912 г., а второе, дополненное издание появилось в 1926 г.

прилагал все усилия, чтобы прочесть, проанализировать, критически оценить и интерпретировать все доступные материалы о высших божествах Австралии, с целью обосновать, скорректировать и систематизировать идеи Лэнга. Он думал, что сможет объяснить определенные противоречия в фактических данных — и в особенности, сосуществование «мифических» компонентов, или компонентов «деградации», с возвышенными концепциями высших божеств — как результат «наложения» различных поздних «замутняющих» представлений на первоначальную веру в высшее божество. Он применил метод исторической этнологии, который был разработан Фрицем Гребнером с целью идентификации различных культурных и религиозных слоев⁴¹. Несколько лет спустя Шмидт опубликовал в третьем томе «Происхождения идеи Бога» систематическое описание религиозных верований и обычаев жителей юго-восточной Австралии, что заняло почти шестьсот страниц⁴².

В старости Шмидт жаловался, что почти никто не прочел этой всеобъемлющей монографии и что очень немногие ученые использовали его тщательный анализ и развернутую систему определения разновременных культурных наслоений. Это верно. И, к сожалению, это верно по отношению не только к первому и третьему томам «Происхождения...», но также и к остальным девяти. (Двенадцатый, последний том был опубликован после его смерти, в 1955 г.) Пренебрежение таким монументом знания — двенадцать тысяч страниц, посвященных идее Бога у самых архаичных народов, — вызвано многими причинами, некоторые из которых решительно ничего не стоят. (Очень многие этнологи и историки не могли поверить, что священник римско-католической церкви может «объективно» писать о примитивных религиях⁴³; другие просто отказывались читать многие тысячи страниц одного автора; третьи не читали по-немецки.) Но есть и более серьезные факторы, которые помогают объяснить ничтожное влияние «Происхождения...» на современную науку. Одна из них — жесткий рационализм автора, не только его убеждение в том, что *Urmonotheismus* (прамонотеизм) существовал, но и что он может доказать его существование с помощью исторической этнологии. Даже больше, чем Лэнг, Шмидт старался найти западное понятие единобожия у примитивных народов. То, что он называл *Urmonotheismus*, было не просто верой самого древнего населения в одного созидającego, вездесущего и всемогущего Бога; это было также осознанием идеи высшего существа, без мифов и лишнего человеческого черт и слабостей. Отец Шмидт утверждал, что *идея* высшего существа принадлежит стадии развития религии, предшествующей мифотворчеству⁴⁴. Но такое представление противоречит всему, что мы знаем о человеке религиозном вообще и первобытном человеке в частности. Высшее существо — всегда *первобытное* и *креативное* существо, а «первобытность» и «креативность» — это ментальные структуры преимущественно мифологического мышления. Если почти везде в мире мифология, касающаяся высших существ, не так богата, как мифология о других божествах, то это происходит не потому, что такие высшие существа были предметом первобытной, впоследствии утраченной, веры, а

⁴¹ Имеется в виду диффузионистский метод, его приверженцы исходили из постулата, что все культурные явления, в том числе и религиозные, распространяются среди разных народов путем заимствования и охватывают определенные географические ареалы, являющие собой как бы культурные круги, которые накладываются один на другой. Путем тщательного анализа можно установить историческую последовательность формирования этих «культурных кругов» (*прим. научн. ред.*).

⁴² Schmidt, Ursprung, III, австралийские материалы, с. 565–1114. Шмидт вновь анализирует религиозные верования аборигенов юго-восточной Австралии в 6-м томе своей работы (Ursprung), озаглавленном: *Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas* (Münster, 1935); CM. s.v., «Australier».

⁴³ В противовес этому мнению, см. критическую, но сочувственную оценку работы Шмидта Робертом Х.Лоуи: Robert H. Lowie, *The History of Ethnological Theory* (New York, 1937), p. 77 ff.; idem, *Primitive Religion* (New York, 1924), p. 127–131, 167–169.

⁴⁴ Эта мысль содержалась уже в его лекции о мифологии австронезийских народов [*Die Mythologie der austronesischen Völker*. — *Mittheilungen der anthropologische Gesellschaft in Wien*, XXXIX (1909)], см. с. 258. Однако Шмидт снова и снова повторял эту точку зрения в своих работах.

потому, что, согласно самим первобытным представлениям, вся их созидательная энергия исчерпывается тем, что они совершили в *начале*. Говорится, что они создали или придали форму миру, что они организовали основные социальные институты и что они провозгласили моральные законы. Такая история «творения» достаточно проста и может показаться монотонной по сравнению с более драматической мифологией, в которой действуют другие божества, чья работа, происхождения и подвиги пришлось на период *после* того, как закончилась космогоническая эпоха (хотя, конечно, работа и подвиги этих последних тоже происходили в первобытные, мифические времена).

Вот только один пример: *Бундыл*, верховное существо племени кулин, представлен в мифах как имеющий брата, сына, дочерей и одну, а иногда и двух жен; для Шмидта это свидетельство того, что в данном случае это «ненастоящий» *Бундыл*;⁴⁵ по его мнению, мы имеем дело с результатом серии случаев «перекрестного» опыления: более ранних представлений — представлениями более поздних культур, каждая из которых связана с иным типом мифологии. Согласно Шмидту, представление о брате *Бундыла* отражает влияние лунной мифологии (*Zweiklassenkulturen*⁴⁶); его жены и дети появились в результате скрещения лунной и солнечной мифологий (*Mischkulturen*⁴⁷)⁴⁸.

Здесь проявилось, конечно, убеждение в том, что контакты с «мифологическим мышлением» (то есть лунная и солнечная мифологии) и с инородными социальными структурами (например, *Zweiklassenkultur*) неизбежно должны порождать деградацию оригинального образа высшего существа. Но само представление о деградации благородной и духовной фигуры, отягощенной «человеческими» слабостями и пороками, — это «просвещенная», западная идея. В огромном большинстве древних и традиционных культур (примитивные культуры, древний Ближний Восток, Индия и т.д.) человеческие слабости не снижают трансцендентального престижа божества. Более того, выявление различных «слоев» в образе *Бундыла*, проведенное Шмидтом, — не более чем гипотетическая реконструкция; это не описание подлинного исторического процесса; и, конечно, это не работа по герменевтике, которую следует ожидать от историка религии. Историк религии должен был бы провести не только гипотетическую реконструкцию *Бундыла* (переход от «чистого» высшего существа к *Бундылу*, у которого есть брат, жены и дети), но и интерпретацию этих религиозных перемен — при условии, конечно, что можно привести доказательства таких перемен. «Антропоморфизированный облик и характер» высшего существа не обязательно предполагает вырождение предшествующей возвышенной фигуры. Это, скорее, модификация средств выражения, новое «воплощение» религиозной идеи. Подобным образом звериный (териоморфный) образ божества не обязательно более низкая или бедная религиозная форма, чем божество в образе человека. Животные потеряли свою мистическую ауру только на поздних этапах истории религий. В течение сотен тысяч лет животные формы преимущественно выражали трансцендентные и сакральные силы. В общем Шмидт был прав в попытках раскрыть и объяснить исторические изменения австралийской религии; но его отрицательная оценка этих изменений была экстраполяцией, продуктом западных исходных посылок.

Австралийские верховные боги и Zeitgeist⁴⁹ Запада

Но какова бы ни была научная ограниченность Лэнга, Шмидта и их последователей, они сделали по крайней мере одно большое дело — изучили важный

⁴⁵ Имеется в виду ненастоящее верховное божество, которое в чистом виде, по Шмидту, должно быть лишено человеческих атрибутов, например семьи, и уж никак не может быть двоеженцем (*прим. научн. ред.*).

⁴⁶ Двуклассовые культуры (нем.) (*прим. перев.*).

⁴⁷ Смешанные культуры (нем.) (*прим. перев.*).

⁴⁸ См. Schmidt, Ursprung, I, p. 342 ff., p. 371 ff.; III, p. 674–675; и т.д.

⁴⁹ Дух времени (нем.) (*прим. перев.*).

аспект примитивных религий вообще и австралийских религий в частности. Представление о высшем существе — не важно, насколько это высшее существо отличается от высших существ, присутствующих в других, более сложных культурах, — является тем, что объединяет значительную часть религий мира. Дистанция между «примитивными народами» и «цивилизованным» человеком не кажется, таким образом, непреодолимой пропастью. Но очень скоро после публикации последней статьи Лэнга и первого тома «Происхождения идеи Бога» *Zeitgeist* на Западе изменился, и интерес к проблеме высших божеств угас.

«Элементарные формы религиозной жизни» (1912) Эмиля Дюркгейма, «Тотем и табу» (1913) Зигмунда Фрейда, «Мыслительные функции в примитивных обществах» [*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*] (1910) Люсьена Леви-Брюля переориентировали внимание социологов, психологов, историков религии и просвещенных читателей на тотемизм — в особенности австралийский тотемизм — и на то, что Леви-Брюль называл *дологическим* мышлением. Нам здесь нет нужды вступать в сложное обсуждение их научных положений и гипотез⁵⁰. Для нашей нынешней темы важен тот факт, что, несмотря на повторяющуюся критику и отрицание этих гипотез этнологами, *Zeitgeist* после первой мировой войны повелел сконцентрироваться на австралийском тотемизме как на центральной проблеме, важной для понимания не только происхождения религии, но и происхождения общества — и даже невровов западного человека.

Опубликованные после 1920 г. немногие, хотя весьма значительные, работы, посвященные австралийским высшим божествам, прошли почти незамеченными. Мы уже видели, как это было с первыми томами «Происхождения идеи Бога» Шмидта. В 1922 г. Раффаэле Петтаццони выпустил первый том своего труда [*Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, с подзаголовком «*L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*»]. Там, в короткой, но основательной главе об австралийских высших божествах, он также подробно рассмотрел идеи Лэнга, Хауита, Шмидта, А. ван Геннепа и других ученых. Петтаццони, который читал Вико и признавал важность мифологического мышления, отрицал почти все предыдущие интерпретации⁵¹. Он не сомневался в подлинности представлений об австралийских высших божествах — не только потому, что прочитал все важнейшие первоисточники, но также и потому, что он понимал образ

⁵⁰ См. M. Eliade, *The History of Religions in Retrospect: 1912–1962*. — *Journal of Bible and Religion*, XXX (1963), p. 98–109, перепечатанную в: *Quest* (Chicago, 1969), p. 12–36, esp. 15 ff. По мнению Эмиля Дюркгейма, австралийские высшие божества встроены в систему тотемических верований. *Байаме*, *Дарамулун*, *Бундыл* и другие представляются как тотемы фратрий, которые утратили свое значение. Согласно Дюркгейму, их обожествление происходило через церемонии инициации; см.: *The Elementary Forms of the Religious Life*, перевел Джозеф Уорд Суэйн [Joseph Ward Swain] (1915; репринт New York: Collier Books, 1961), p. 329 ff. Следует различать проведенный Дюркгеймом тщательный анализ определенных аспектов австралийских и других архаичных религий, который исключительно ценен, и его общесоциологическую теорию происхождения религии. Эту теорию раскритиковали и отвергли большинство ученых. Однако успех у публики шедевра Дюркгейма объясняется в первую очередь тем, что он связал неразрывно религиозный опыт с коллективным энтузиазмом. Это значит, в конечном итоге, что «*The Elementary Forms*» важнее для нашего понимания западной ментальности, чем для оценки примитивных религий. В популярности Дюркгейма проявилось как бы предвидение того, чему суждено было разразиться в западных обществах в последующие десять или пятнадцать лет. Между прочим, «*The Elementary Forms*» подготовила западного читателя к пониманию приближающихся событий первой мировой войны [у Элиаде — первой европейской войны (*прим. перев.*)], роста национализма, появления фашизма и коммунизма. В индивидуалистской и агностической антиклерикальной Франции Дюркгейм подчеркивал религиозную природу коллективных интересов и энтузиазма. Он готовил своих читателей к тому, чтобы они поняли, как государство, социальный класс или нация могут стать грандиозными иерофантами.

⁵¹ См. Pettazzoni, *Op. cit.*, I, p. 43 ff. — Лэнг, Шмидт; 60 ff. — критическое обсуждение работы А. ван Геннепа: A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie* (Paris, 1906). Ван Геннеп считал, что высшие божества Австралии — боги, олицетворяющие природные явления, или, более точно, боги грома (*dieux-tonnerre*); см. *ibid*, Введение, с. CXVI.

высшего божества как продукт мифического воображения. Для Петтаццони австралийские (или другие архаические) высшие божества — это не просто небесные божества, но изначально — мифологическая персонификация неба и атмосферных явлений (гром, дождь, радуга и т.д.). Другие ученые⁵², и даже Шмидт, описывали некоторых австралийских высших существ как небесных богов⁵³. Но Петтаццони настаивал, что небесное существо имеет мифологически-космологическую природу: оно не только живет в небе, но и его деяния — это деяния неба⁵⁴.

Как и следовало ожидать, Шмидт неоднократно и резко критиковал эту интерпретацию⁵⁵. Его основным возражением было — что Высший Бог, воспринимаемый как *человек*, не мог ни появиться с неба, ни быть с ним идентифицированным. Спор между двумя учеными продолжался всю жизнь⁵⁶. В одной из своих последних статей Петтаццони признавал, что он «частично соглашается с о. Вильгельмом Шмидтом относительно несводимости *высшего* существа к *небесному* существу». Тем не менее он добавляет, что все еще придерживается мнения, что высшее существо «является в основном не продуктом логически-причинного мышления, как считает Шмидт, но скорее продуктом мистической мысли»⁵⁷. Однако, если прочесть самые последние работы Петтаццони, можно легко увидеть, что он перерос основной тезис «L'Essere celeste», а именно тезис о том, что примитивные высшие существа — это «персонификация» неба.

Идеи Петтаццони были известны и обсуждались только в ограниченном кругу ученых. Возможно, более широкая аудитория была знакома с последней книгой Гребнера «Картина мира у примитивных народов» [Das Weltbild der Primitiven], в которой основатель исторической этнологии (диффузионистской школы, школы «культурных кругов») суммирует свои взгляды на австралийского Отца Всех. Об этом «великом боге-творце» Гребнер пишет:

«Обычно подле него существует другая фигура, мощная, но подчиненная, которую чаще всего считают его сыном, но часто это первобытный предок человечества. Иногда, например в представлениях племени курнаи, у Великого Бога нет жены или она невидима; иногда он производит сына без супруги. Основное его свойство — он создатель или, по крайней мере, первопричина всего того, что важно для человека; он первым сделал самые важные орудия, такие как бумеранг; он маг и волшебник, чья сила не имеет пределов; он небесный предводитель. Знание о нем сообщается юношам во время инициации, когда их возводят в ранг мужчин; оно передается старшими... Более того, очень важно, чтобы Великого Бога рассматривали не только как создателя и производителя всех вещей, но и как хранителя племенной морали. Именно о нем рассказывается, легенда: как в прежние времена, когда люди забыли о добрых нравах, он наслал пожар и потоп, чтобы наказать их... Что касается происхождения и функции идеи Великого Бога, то прежде всего должно быть сказано, что представление о нем полностью удовлетворяет естественному стремлению туземных племен знать первопричину вещей. Но, возможно, прав Преусс, который сомневается, что столь абстрактная идея, как первопричина, могла у

⁵² Например: Frobenius, Im Zeitalter des Sonnesgottes (Berlin, 1904), I, p. 73 ff. — о *Байаме*; У.Фой, Е.Преусс, Гребнер и т.д. (см. Pettazzoni, Op. cit., I, p. 64 ff.).

⁵³ Однако Шмидт отрицал, что это персонификация неба: см. ниже, коммент. 55.

⁵⁴ См. Pettazzoni, Op. cit., I, p. 67 ff., 355 ff. и т.д. Петтаццони так и не опубликовал планировавшиеся второй и третий тома «Dio», которые должны были быть посвящены «Supreme God in the Polytheistic Religions» («Верховный бог в политеистических религиях») и «Unique God in the Monotheistic Religions» («Единый бог в монотеистических религиях») (I, p. XVI). Но в 1955 г. он выпустил внушительную монографию: L'Onniscienza di Dio (Torino); о высших божествах Австралии см. с. 507–512.

⁵⁵ См., например: Schmidt, Ursprung, I, p. 270–273, 670–674; Anthropos XXI (1926), p. 269–272; The Origin and Growth of Religion, перевод Х.Дж.Пойз (New York, 1931), p. 209–214.

⁵⁶ См., например: R.Pettazzoni, Monoteismo e «Urmonoteismo». — Studi e materiali di storia delle religioni, XIX–XX (1943–1946), p. 170–177; а также: idem, Das Ende des Urmonotheismus? — Numen, III (1956), 1956–1959; Numen, V (1958), p. 161–163.

⁵⁷ R.Pettazzoni, The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development. In: M. Eliade and J.M.Kitagawa (eds.), The History of Religions: Essays in Methodology (Chicago, 1959), p. 60.

примитивных людей породить фигуру, которая всегда столь полна жизни. Конечно, предполагается, что Бог должен быть создателем обрядов и магической практики, с помощью которой человек управляет природой; и в этом смысле его существование обеспечивает даже сейчас продолжение человеческого рода... Исключительная значимость его образа и „живость“, с которой он был создан, объясняются в этой древней культуре еще одним фактором; я имею в виду этику. Бог — охранитель не только физического, но прежде всего социального существования человека и, таким образом, самой его сущности»⁵⁸.

Высшие боги и культурные герои

Обобщающая сводка Гребнера может рассматриваться как последняя авторитетная и достоверная сводка данных о верховных богах юго-востока Австралии. К началу нынешнего века эти племена утратили свои культурные традиции, или даже исчезли физически, и новые исследования стали почти невозможными. С другой стороны, новое поколение этнологов проявило тенденцию относиться к наблюдениям ранних авторов с некоторой подозрительностью. Например, в замечательном фундаментальном обобщающем труде «Мир первых австралийцев» Рональда и Кэтрин Берндт [Ronald and Catherine Berndt, *The World of the First Australians*], похоже, ставят под сомнение даже информацию Хауита, который «зашел настолько далеко, что заговорил об „Отце Всех“»⁵⁹. В силу того обстоятельства, что на «большой части территории южной Австралии уже невозможно проверить такие сведения» (там же, с. 202), Берндты считали себя вынужденными оставить религиозные верования населения этой части страны почти без внимания. В 1943 году в Менинди они не смогли получить отчетливый миф о *Байаме*. «Он все еще был хорошо известен, но упоминался в основном в контексте обрядов посвящения и магических ритуалов; аборигены говорили о его появлении во время определенных церемоний» (там же). Даже в аккультурированном обществе секретный культ высшего существа, казалось, сохранялся с наибольшей устойчивостью!⁶⁰

Мы должны добавить, что тот, кого в первой четверти века называли «Отец Всех», «Высшее Существо» или «Верховный Бог», теперь именуется некоторыми австралийскими этнологами «предок-прародитель», «культурный герой»⁶¹ или «небесный герой», или «небесный культурный герой» (Элькин). А.П.Элькин, кажется, не настроен столь же скептически, как Берндты, относительно информации ранних авторов о высших божествах юго-восточной Австралии. Говоря о *Байаме*, *Дарамулуне*, *Нуррундере*, *Бундыле* и других, он утверждает, что они «одарили людей различными предметами

⁵⁸ F.Graebner, *Das Weltbild der Primitiven* (Munich, 1924), p. 25–27, процитировано Шмидтом: Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, p. 247–248. Гребнер опубликовал серию статей: *Zur australischen Religions-geschichte*. — *Globus*, 96 (1909), p. 341 ff., 362 ff.; в них он попытался установить хронологическую последовательность трех различных культурных кругов, которые он перед этим выделил. Исследование Гребнера и его результаты Дюркгейм по известным причинам проигнорировал. См. также: Rudolph F.Lehmann, *Die Religionen Australiens und der Südsee, 1911–1930*. — *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX (1931), p. 139–186.

⁵⁹ R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 202. Хотя «Происхождение идеи Бога» Шмидта приведена в библиографии, авторы не рассматривают его взгляды, касающиеся религий Австралии.

⁶⁰ От старика, ныне умершего — последнего в племени, кто прошел инициацию, — Берндты услышали довольно полную версию мифа о *Нгурундери* (нижнее течение реки Муррей в южной Австралии). Авторы называют *Нгурундери* «героем-предком». Он ведет себя соответственно; миф рассказывает о его странствиях и приключениях, во время которых он придавал современные формы земному ландшафту и осуществлял различные метаморфозы. «Наконец он нырнул в море, чтобы очистить себя от старой жизни, и ушел на небо — в мир духов, *Ваиерувар*. Но прежде чем исчезнуть, он сказал народу Яралди, что духи их умерших будут всегда следовать по проложенным им путям и в конце концов присоединятся к нему в небесном мире» (ibid., p. 204). Эта последняя деталь важна. По-видимому, *Нгурундери* представляет небесного героя, который сохранил некоторые черты небесного высшего существа.

⁶¹ См. R.M. and C.H.Berndt, *Op. cit.*, p. 141, со ссылкой на *Байаме* и *Дарамулуну*.

материальной культуры, дали им общественные законы и, что важнее всего, установили обряды посвящения (инициации). Именно в этих обрядах посвящаемые впервые обретают реальное знание о нем и узнают его тайное имя; еще и сегодня так называемые цивилизованные аборигены (усвоившие многие элементы западной культуры) даже шепотом не скажут этого имени постороннему»⁶². Однако Элькин называет *Байаме*, *Дарамулуна* и других «небесными героями». Они видят и знают все и живут на небе, «которое часто описывают как место, полное кристаллов кварца и свежей воды». Во время инициации знахарь «может посетить небесные земли и увидеть *Байаме*»; и наконец, умершие «уходят туда, как им и надлежит в силу того, что они прошли инициацию» (The Australian Aborigines, p. 224). Небесный герой, продолжает Элькин, обычно именуется аборигенами «отцом» или «отцом всех», символ его — гуделка (*bull-roarer*), и он санкционировал и санкционирует основные законы, обычаи и обряды (там же, с. 225). Сразу видно, что представленный Элькином «небесный герой» южной Австралии почти в точности соответствует описанию «Отца Всех» Лэнга и «Великого Бога» Гребнера. Вероятнее всего, знаменитый этнолог не решался использовать эти термины в силу их идеологических и даже теологических коннотаций. На самом деле «небесный герой» Элькина — это реальный бог; по его мнению, бог таинственно-религиозного типа: «Насколько я себе это представляю, и я обсуждал это с посвященными, этот небесный герой соответствует герою тайных религиозных обществ, мистические верования которых уходят своими корнями в древние сакральные культы, имеющие многотысячелетнюю древность; и именно с ними, я готов поверить, исторически связан этот культ австралийцев, в силу каких бы случайностей он ни был принесен к ним» (там же, с. 244).

Мы не будем обсуждать здесь гипотезы Элькина об исторических связях между древними сакральными культами и инициацией в Австралии⁶³. Для нашей работы важно, что 1) Элькин не сомневается в подлинности небесных существ юго-восточной Австралии и 2) что он считает, что они хронологически предшествуют тотемическим героям. В самом деле, он пишет:

«Инициации и тайная религиозная практика распространены по всей Австралии, и хотя сейчас в центральной и северной частях Австралии вера в небесного героя инициации либо перестала существовать, либо отодвинута на задний план тотемическими героями, чей дух привязан к земле, все-таки тщательный просмотр свидетельств позволяет предположить, что инициация и там, возможно, в прежние времена, была способом

⁶² A.P.Elkin, The Australian Aborigines (1938; 3d ed., Sydney: Agnus and Robertson, 1954; репринт New York: Doubleday, 1964), p. 224.

⁶³ Насколько мне известно, Элькин никогда не раскрывал, что он имел в виду под «старыми таинственными культами давностью в несколько тысячелетий». Элевсинские мистерии? Эллинистические мистические религии? Но в центре таких сакральных культов были «умирающие и воскресающие боги», а не «небесные герои». Возможно, он думал о Митре, единственном боге древних мистерий, который не знает смерти; однако и Митру нельзя классифицировать как «небесного героя». В своей книге: *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney: Australian Publishing Co., 1945), p. 76–77, — Элькин указывает на сходство между парапсихологическими силами австралийских знахарей и искусством индийских и тибетских йогов. Он склонен признать историческую связь между ними (см. M.Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 99 ff.). Мы вернемся к этой проблеме позднее (см. ниже). Пока же давайте добавим, что есть также сходные черты между медицинскими идеями и практикой австралийских знахарей и их коллег в племенах аборигенов Индии; см. E.Drobec, *Heilkunde bei den Eingeborenen Australien*. — *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IX (1952), p. 280–307; см. с. 305. Но такие сходства не предполагают влияния индийских или тибетских йогов. Элькин также сравнивает процедуру инициации австралийских знахарей с ритуалом мумификации, засвидетельствованном в восточной Австралии, который может быть следствием меланезийского влияния [*Aboriginal Men of High Degree*, p. 40–41]. Однако Элькин склонен верить, что меланезийские влияния несли идеи и магические техники, истоки которых следует искать в более высоких культурах. Связывает ли Элькин инициацию австралийских знахарей с египетским ритуалом мумификации? Такие гипотезы напоминали бы «Египетский диффузионизм» Дж.Элиота-Смита и У.Дж.Перри. В любом случае, это неосновательные гипотезы: ту же модель инициации можно найти среди шаманов Сибири, а также Северной и Южной Америки; см. M.Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (New York: Pantheon, 1964).

обретения знания о небесном герое и доступа к его миру. На северо-западе герои, которые научили местные племена, как делать гуделки, и которые ввели церемонию инициации, принадлежат небу. В важном и широко распространенном мифе центральной Австралии о неких аморфных существах, которые, как я думаю, ассоциируются с обрядами посвящения неофитов, герой и вершитель обряда пришли с неба»⁶⁴.

Другой центральноавстралийский миф, видимо, иллюстрирует ту же онтологическую и хронологическую последовательность: небесные существа — тотемические герои. Уже в 1904 г. Спенсер и Гиллен описали *Атнату*, Первое Существо племени каитиш (в центральной Австралии, непосредственно к северу от аранда), который жил во времена *алчеринга*, то есть в эпоху «творения». *Атнату* «появился на небе в очень далеком прошлом <...>. Он создал себя и дал себе имя», у него были жены и дети, и сыновей, тоже звали *Атнату*. Так как некоторые из его сыновей пренебрегали его священными обрядами, он изгнал их с неба. Эти сыновья спустились на землю и стали прародителями людей. *Атнату* послал людям «все, что есть у черных». Его описывают как «очень большого человека, черного», он проводит священные действия, в которых используются гуделки, и наказывает тех смертных, которые не возвращают гуделки во время церемоний инициации»⁶⁵.

«Западные аранда»⁶⁶ и лоритъя, — пишет Элькин, — говорят, что герои Времени Сновидений, согласно некоторым мифам, первоначально имели сношения с небесным миром, взбираясь туда по высокой горе. Небесный герой, однако, сделал так, что гора ушла в землю, и теперь тотемические герои Времени Сновидений должны оставаться на земле»⁶⁷. Эта мифологическая традиция очень важна и заслуживает более пристального анализа. Мы используем в первую очередь информацию, опубликованную Т.Г.Х.Штреловом⁶⁸. Согласно этому автору, в областях, где говорили на языке аранда, бытовала вера, что небо существовало всегда и всегда было местом обитания сверхъестественных существ. Западные аранда верят, что на небе живет Великий Отец (Кнаритья) со ступнями эму, который также именуется Вечно Молодой (*Алтьира ндитья*)⁶⁹. У его жен собачьи ступни. У него много сыновей и дочерей. «Они питались только фруктами и овощами и жили на вечнозеленой земле, где не бывает засухи; через нее течет Млечный Путь, как широкая река; а звезды — это их костры. В той зеленой земле есть только деревья, фрукты, цветы и птицы; не было диких животных, и небожители не ели мяса. Все они были вечны, как сами звезды, и смерть не могла войти в их обиталище»⁷⁰. «Краснокожий» небесный Великий Отец выглядит таким же молодым, как его дети»⁷¹. Штрелов затем продолжает: «Хотя я не зафиксировал никаких

⁶⁴ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 224.

⁶⁵ B.Spencer and F.J.Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (London, Macmillan, 1904), p. 498 ff. Элькин [Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 225] справедливо замечает, что это прототипы обрядов, проводимых на земле.

⁶⁶ Этническая группа аранда в центральной Австралии именуется племенем в значительной мере условно, на самом деле эта достаточно аморфная и весьма многочисленная этнолингвистическая общность, которая подразделяется на четыре культурно обособленные подгруппы: западную, восточную, южную и северную (*прим. научн. ред.*).

⁶⁷ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 225.

⁶⁸ T.G.H.Strehlow, *Personal Monototemism in a Polytotemic Community*, *Festschrift für Ad. E.Jensen*, II (Munich, 1964), 723–754 (Далее — Strehlow, *Personal Monototemism*). См. также: idem, *Aranda Traditions* (Melbourne: Melbourne University Press, 1947); *La gémelité de l'âme humaine*, La Tour Saint-Jacques (Paris, 1957), №11–12 (Numéro special sur la magie), p. 14–23. Большая часть этой информации уже дана в более сжатой форме в работах К.Штрелова, см. коммент. 71. Но мы предпочитаем следовать описанию Т.Г.Х.Штрелова, хотя бы только потому, что его первым языком был аранда.

⁶⁹ В этнологической литературе этот мифологический персонаж часто именуется также Патроном инициаций, впоследствии данный термин будет введен в изложение (*прим. научн. ред.*).

⁷⁰ Strehlow, *Personal Monototemism*, p. 725.

⁷¹ К.Штрелов обнаружил похожие верования среди кукатъя (которых он называет «западные лоритъя») и матунтара (которых он называет «южные лоритъя»); они говорили о небесном существе, у которого была жена и маленький ребенок. Гиллен также сообщает, что у восточной группы аранда из Алис

мифологических традиций, связанных с небожителями, у которых ступни эму или собаки, за пределами территории западных аранда, тем не менее верно, что во всех районах, где говорят на аранда, есть твердая вера в то, что власть смерти ограничена землей и что люди должны умирать только потому, что между небом и землей была разорвана связь». Штрелов напоминает нам, что традиционные представления о сломанной «лестнице» ассоциируются со многими священными местами. В самой южной группе аранда бытует миф о гигантском дереве казуарина, которое в начале всех времен росло на священном месте в пустыне Симпсона и касалось неба своими самыми верхними ветвями. В нескольких милях от этого места была другая казуарина, которая могла служить подходящей «лестницей» для людей, чтобы им взбираться на небо. Но дерево срубили какие-то мифические персонажи, и мост между небом и землей был уничтожен навсегда. Есть также миф о двух братьях Нтыкантя, уже упоминавшихся Штреловом в «Традициях аранда»: после того как воткнутое в землю копье, по которому они взобрались на небо, было выдернуто и поднято наверх, братья произнесли заклинание, обрекавшее людей на земле сделаться смертными⁷². Братья Нтыкантя превратились в Магеллановы Облака⁷³.

Для Штрелова «очевидно, что было бы невозможно рассматривать обитающего на небесах Великого Отца со ступнями эму из мифологии западных аранда как высшее существо в каком бы то ни было смысле этого слова» [Personal Monototemism, p. 726]. В самом деле, небесные существа не создавали и не придавали форму небу; они не создали ни растений, ни животных, ни людей, ни тотемических предков;⁷⁴ они не вдохновляли и не контролировали никакой деятельности предков. В общем эти небесные существа даже не интересовались тем, что происходит на земле. Люди, совершающие злые дела, должны были бояться не Великого Отца с небес, а гнева тотемических предков и наказания старейшин племени. Все созидательные акты были произведены рожденными на земле

Спрингс «считается, что на небе живут три персонажа — гигантский мужчина с огромными ступнями, по форме похожими на ступни страуса эму, женщина и ребенок, который никогда не превратится во взрослого» (проецировано Т.Г.Х.Штреловом в: Personal Monototemism, p. 725). Нам нет необходимости рассматривать длительную дискуссию, которая последовала за открытием К.Штреловом небесного существа *Алтыра* у аранда и подобного же существа *Тукура* у лоритя; см. C.Strehlow and M. von Leonhardi, *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral-Australien*, Vol. I–IV (Frankfurt a. M.: Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum, 1907–1920). Спенсер отрицал, что были такие боги; он настаивал, что аранда говорили только об *алчеринга*, то есть мифическом Времени Сновидений. Но скоро стало понятно, что оба утверждения были в основе своей верны и не противоречили друг другу (несмотря на отказ Спенсера признать существование небесного существа аранда). Между прочим, *Алтыра* К.Штрелова представляет собой *par excellence* существо первобытного, мифологического Времени Сновидений, *алчеринга*. Можно только сожалеть о недоброжелательном утверждении Спенсера, что материал Штрелова «вероятно, был получен устно от каких-то стариков, которые были обращены в христианство миссионерами» [The Arunta: A Study of a Stone Age People, Vol. I (London: Macmillan, 1927), Предисловие, p. IX]. Т.Г.Х.Штрелов справедливо указывает, что основной информатор его отца, происходивший из западных аранда, был исключительно умным знахарем, который родился примерно в 1846 г., «его престиж и авторитет в области верований выходили далеко за пределы района проживания западных аранда», и он «оставался неизменным приверженцем старого порядка все годы пребывания К. Штрелова в Германнсбурге» (Personal Monototemism, p. 723–724, n. 1; см. там же биографии других информаторов).

⁷² T.G.H.Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 78. Он приводит проклятие братьев: «Вы, жалкие, обреченные на смерть негодяи, вы все должны сейчас умереть! Вам никогда не будет позволено покинуть землю, пока вы живы, и вам не будет позволено вернуться, когда вы умрете» (Personal Monototemism, p. 726).

⁷³ Strehlow, *Personal Monototemism*, p. 726.

⁷⁴ Тотемические предки — главные образы религиозных верований аборигенов центральной и северной Австралии; считается, что во Времена Сновидений они были людьми — создателями ландшафта, всего живого, явлений культуры, а потом «ушли» в землю (откуда и явились) и стали в то же время прародителями какого-то природного вида, а также людей из определенной родственной группы (например, клана), с этим видом ассоциирующейся и носящей его имя (например, люди клана страуса-эму считают древнего человека-эму своим тотемическим предком и верят, что у них общий с животными эму прародитель) (*прим. научн. ред.*).

тотемическими предками. По этой причине мифы и религиозные верования, связанные с этими предками, надолго задержат наше внимание в последующем изложении.

С точки зрения истории религий, трансформация небесного существа в *deus otiosus*⁷⁵ достигла самых крайних пределов у западных аранда. Следующим шагом может быть только полное и определенное забвение. Это, возможно, произошло за пределами территории западных аранда, где Штрелову не удалось обнаружить никаких похожих верований в небесных существ. Но можно указать на весьма характерные черты, имеющиеся даже у этого безразличного, бездействующего и «трансцендентного» Великого Отца и Вечного Юноши, которые объединяют всех высших существ: 1) его бессмертие, его вечная молодость и его «блаженствующее» существование; 2) его «онтологическое» и «хронологическое» предшествование тотемическим героям — он был на небе уже задолго до появления из-под земли тотемических предков. Более того, религиозная значимость неба постоянно подтверждается в мифах о небесном бессмертии тех героев, которым удалось подняться в небо, в мистических традициях о «лестницах» или деревьях, связывающих небо и землю, и особенно в широко распространенном веровании аранда, будто смерть появилась только потому, что связь между небом и землей была насильственно прервана.

Как известно, похожие верования отмечаются во многих других архаических религиях. Миф о первобытной связи с небом (через гору, дерево, лестницу, лиану и т.д.) и ее последующем прерывании обычно повествует и об утрате предками бессмертия или конце первоначального райского бытия. После прерывания связи между небом и землей Бог удаляется от дел, становится более или менее безучастным богом (*deus otiosus*), и лишь немногие привилегированные люди — шаманы, знахари, герои — могут подниматься на небо и встречаться с ним. Мы не знаем, какие из этих мифологических идей были известны аранда. Но это факт, что религиозный престиж неба продолжал сохраняться, в особенности представление о том, что бессмертие принадлежит божественным телам и небесным существам.

Отмечая, что в мифологии каитиш «небесные существа жили и до Времени Сновидений», Элькин делает следующее предположение: «Здесь перед нами, возможно, историческая последовательность распространения разных типов верований в данной области и, в сущности, во всех центральных, северных и северо-западных регионах. Инициация сначала была приобщена к верованиям и обрядам, связанным с небесным героем, но позднее стала также сопрягаться с культовым тотемизмом, с его мифами о героях Времени Сновидений, которые во многих племенах, насколько нам известно, затмили прежние верования и ассоциации»⁷⁶. Это, соответственно, предполагает, что когда-то верования в Небесное Существо были в Австралии более широко распространены. Их исчезновение и трансформация следуют общей модели удаления от дел небесного *deus otiosus* и в конце концов его забвения. Но здесь важно, что религиозная функция героев Времени Сновидений (или тотемических предков) становится эквивалентом функции небесных существ. Как замечает Элькин: «Точно так же, как в центральной или северо-западной Австралии сказать, что данный обычай — это есть *Алтыра*, *Дьюгур*, *Унгуд* и т.д., иными словами, Сновидения, значит придать ему абсолютный и бесспорный авторитет, так и в восточной Австралии сказать об обычае „*Байаме* так повелел“ — значит указать на его безусловную санкционированность. Наконец, мифы, в которых фигурируют небесные герои, выполняют ту же этиологическую, историческую и социологическую функции, что и мифы о героях Времени Сновидений, и посредством их воспроизведения в символической и обрядовой

⁷⁵ Бездействующий бог (лат) (прим. перев.).

⁷⁶ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 225.

форме достигается доступ к священному, дающему жизнь миру, только в данном случае этот мир помещается на небе»⁷⁷.

Дьямар, Ногамаин

Мы вернемся к этому функциональному тождеству между моделями, обнаруженными в «Периоде Сновидений», и предписаниями типа «*Байаме* так повелел». Сейчас давайте рассмотрим двух других небесных высших существ и их реальные роли в религиозной жизни соответствующих племен.

Племя бад, западная часть Кимберли, почитает высшее существо, называемое *Дьямар*. У него нет отца, но мы знаем имя его матери. *Дьямар* никогда не был женат. Говорится, что он «ходит с собакой»⁷⁸. Один из информаторов Уормса сказал ему: «*Дьямар* создал все вещи... Он живет в соленой воде под скалой. Там, где море пузырится, там живет *Дьямар*»⁷⁹. Но это значит только, что первая гуделка *Дьямара* (в племени бад ее называют *галагуру*) все еще там, под пеной у прибрежной полосы. Молодых посвященных ведут к каменистому ложу ручья и показывают отверстия, куда *Дьямар* клал свою гуделку. Старики убежденно рассказывают юношам об ужасной силе первой *чуринга* (*tjurunga*)⁸⁰, указывая на безжизненность холмов вокруг и поврежденную кору деревьев, которые задел *Дьямар* своей гуделкой. Она сокрушила прибрежные скалы» [Djamar, The Creator, p. 643]. После всех этих событий *Дьямар* вознесся на небо вместе со своей *чуринга*. Оттуда он «смотрит на людей и дает им естественное право, которое мы называем *Дьямара-мара*. Он видит, когда человек убивает другого копьем или бумерангом» (там же, с. 650). Тем не менее, несмотря на свое вознесение, *Дьямар* одновременно «остаётся в ручье Нгамагун и во всех местах, где сохраняются резные *галагуру*. Местные люди тщательно их прячут в дуплах деревьев возле тихих водоемов на территории их племени» (там же, с. 643). Миф о *Дьямаре* рассказывается во время церемонии инициации. В таких случаях старейшины идут в лес, искать то дерево, под которым отдыхал *Дьямар* во Времена Сновидений. (И опять же мы отмечаем, как через ритуал мифологическое время актуализируется и дерево из первоначальных времен оказывается существующим в настоящем.) Из этого дерева будут изготовлены гуделки для новых посвященных⁸¹.

Сущность представлений о *Дьямаре* как о высшем существе отражается и в соотношении этого представления с представлением о культурных героях. Один из культурных героев, *Налгаби*, отнес *галагуру Дьямара* в соседнее племя. *Дьямар* пошел с другим героем, *Марелом*, в определенное место, где *Марел* остался и живет до сих пор. «*Марел* создает тайные песни, но только для мужчин. Он смотрит на молодых посвященных мужчин и учит их закону *Дьямара*» (там же, с. 650). Другой культурный герой, *Минан*, придумывал танцы и делал полированные черные каменные топоры. Теперь он живет где-то в заливе Бигль. «*Дьямар* приказывает *Марелу* и *Минану*. Он для них

⁷⁷ Ibid., p. 225–226. Элькин специально упоминает, что «два ряда верований сосуществовали не только в центральной Австралии, но также и на северном побережье Нового Южного Уэльса» (ibid., p. 226, n. 4).

⁷⁸ E.A. Worms, Djamar, the Creator. — Anthropos, XLV (1950), p. 643–658; см. с. 650.

⁷⁹ Ibid., p. 655.

⁸⁰ *Чуринга* — так во многих австралийских племенах зовутся священные предметы с «широким спектром» магического действия; обычно это деревянные дощечки, в том числе и гуделки с отверстием, в которое продернута веревка, или плоские отшлифованные камни. На них вырезаны различные символические рисунки (прим. научн. ред.).

⁸¹ Ibid., p. 650 ff. Об инициации бад см.: E.A. Worms, Initiationsfeiern. — Annali Lateranensi, II (1938), p. 179–180; idem, Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger nordwestaustralischer Stämme in fünfzig Legenden. — Annali Lateranensi, Vol. IV (1940).

главный» (там же, с. 650), Наконец, еще одному герою, *Ниндье*, *Дьямар* показал, как делать ловушки для рыбы из палок и камней. «Он получил эту работу от *Дьямара*»⁸².

Таким образом, может показаться, что *Дьямара* можно сравнить с юго-восточными высшими существами: он создатель, он открыл моральные законы, некоторым культурным героям он дал задание «цивилизовать» племя бад и наблюдать за его религиозными церемониями; наконец, он вознесся на небо и оттуда все еще следит за поведением людей. Единственный аспект этого комплекса, который четко не фиксируется среди юго-восточных высших божеств, — связь *Дьямара* с *чуринга*. Формально *чуринга* — это «пиктограмма или символическая запись на дереве». Некоторые из вырезанных знаков представляют самого *Дьямара*, другие символизируют объекты, используемые им или менее значительными сверхъестественными существами. Только посвященный может верно «прочитать» рисунки. Но *галагуру* — не только символ *Дьямара*; это также воспроизведение первоначальной гуделки, которую *Дьямар* спрятал под скалой Нгамагун. Итак, первоначальная гуделка существует также и на небе. Это должно бы подразумевать, что *Дьямар* и есть настоящая *галагуру* (там же, с. 650). Представление, что божественное существо воплощено в его *чуринга*, напоминает отождествление мифических героев (предков) с конкретными *чуринга*, что характерно для племен центральной Австралии — мы позднее обсудим эти верования. В данный момент для нас важно подчеркнуть мистическую множественность тел *Дьямара*. Как указывает Уормс, «где бы ни вырезали, куда бы ни носили и где бы ни хранили сегодня санкционированную свыше копию этой *галагуру*, там магически „вызывается“ *Дьямар* и „воспроизводится“ место его первоначального пребывания Нгамагун. Там как бы обретается его личное присутствие, многократно „реинкарнированное“». «Мы не можем перенести сюда тот большой камень»⁸³. Поэтому мы берем эту *дыди* (т.е. *чуринга*) — и *Дьямар* здесь», — сказал один из информаторов Уормса⁸⁴.

Мы можем предположить, что *Дьямар* мог сохранять свою религиозную актуальность в силу магической мощи *галагуру*, которую можно считать его «мистическим телом». Посвящение состояло в передаче мифов о *Дьямаре* и раскрытии его тождества как с небесной *галагуру*, так и с первоначальной, покоящейся под скалой Нгамагун.

Наш второй пример взят у муринбата, племени, живущего на западе полуострова Арнемленд, которое тщательно и в подробностях изучил У.Е.Х.Станнер. Религиозная модель муринбата строится на каркасе из серии событий, которые происходили во Времена Сновидений. Но имеются также представления о некотором количестве «чистых духов», чей религиозный авторитет не исходит от этого удивительного мифологического периода. Самый знаменитый среди них — *Ногамаин*, «небожитель, который жил (как говорят некоторые аборигены) „по собственному усмотрению (своей волей)“ или „на свой манер“ — один, не считая собаки, „без отца, без матери, без брата, без ребенка“; однако, согласно другим свидетельствам, у него были жена и сын, и символом сына было охотничье копьё. Аборигены считают, что если охотник убивает кенгуру или валлаби одним броском копья, то это происходит благодаря помощи *Ногамаина*, посылаемой через его сына (копье)»⁸⁵. Согласно Станнеру, некоторые аборигены отождествляли *Ногамаина* с «человеком, живущем на луне». Другие не были в этом уверены; когда их спрашивали о его жилище, они воздевали руки к небу и говорили только: «В вышине». Гром и молния приписывались действиям «людей *Ногамаина*». Он также посылает духов-

⁸² Worms, Djamar, the Creator, p. 650; см. также: E.A.Worms, Djamar and His Relation to Other Culture Heroes. — *Anthropos*, XLVII (1952), p. 539–560.

⁸³ По-видимому, имеется в виду скала Нгамагун, которая находится в месте, ассоциирующемся с первоначальным обиталищем *Дьямара* (прим. научн. ред.).

⁸⁴ Worms, Djamar, the Creator, p. 657.

⁸⁵ W.E.H.Stanner, On Aboriginal Religion, VI. — *Oceania*, XXXIII (1963); см. с. 264 (а также: *Oceania Monograph* №11, репринт, p. 162).

детей⁸⁶; Станнер много раз слышал: «*Ногамаин* посылает вниз хороших детей». Но он получал аналогичную информацию и о других «чистых духах». Самым важным культовым актом была молитва о еде в случае бедствия; один из самых старых информаторов Станнера помнил, что, когда он был ребенком, он слышал, как старейшины «звали ночью *Ногамаина*, когда они лежали на стоянке и им не хватало еды» [On Aboriginal Religion, p. 264].

В *Ногамаине* мы видим ясный пример небесного бога, которого постепенно дополняют другие фигуры (*Кунманггур* и *Кукпи* также посылали духов-детей) и который стоит на пороге утраты своей религиозной актуальности (только один из самых старых информаторов помнил из своего детства молитвы старых людей). Несоответствия и противоречия в различных описаниях *Ногамаина*, как отмечает Станнер, указывают на постепенную потерю религиозной значимости. По сравнению с Великим Отцом западных аранда, *Ногамаин* все еще сохраняет некоторую религиозную актуальность: например, он заботится о людях. Но, в отличие от *Дьямара* — или, мы можем предположить, *Атнату* племени каитиш, — он не играет сколько-нибудь важной роли в церемонии инициации.

Два вида «первоначальности»

Очевидно, «безучастность», неопределенность образа или полное отсутствие небесных высших существ не изменяют сути панавстралийской религиозной модели. Как пишет Элькин, сказать, что этот обычай — *Алтьира*, «Сновидения», то же самое, что сказать об обычае — *Байаме* так повелел». Элькин справедливо настаивает на хронологической первичности небесных существ в соотношении с культурными героями (или тотемическими предками). Как мы знаем, того же мнения придерживались Лэнг, Гребнер и Шмидт. Но при этом важно, что религиозная функция *первоначального* и *первоначальности* остается той же. Каким бы ни был контекст — сверхъестественные небесные божества, культурные герои, *Вондына* или *Унгуд* (о них пойдет речь в следующей главе) — *первоначальное* мифологическое время обладало огромной важностью. Только то, что было осуществлено *in illo tempore*, действительно значимо, исключительно и обладает неистощимым творческим потенциалом. У западных аранда мы отметили переход от того, что можно было бы назвать «умозрительным» *первоначалом* — эпохой небесного, вечного Великого Отца, — к *первоначальному* времени, богатому экзистенциальными ценностями, мифической Эпохе Сновидений, когда тотемические предки (или культурные герои) сформировали мир, создали животных, завершили формирование и «цивилизацию» человека. «Первоначальность» Великого Отца не обладала непосредственной значимостью для существования аранда; когда связь с небом была прервана и на землю пришла смерть, не было особой пользы знать о бессмертии семьи *Алтьира* или тех, кто вознесся на небо. Единственным «бессмертием», доступным аранда и другим австралийским племенам, была реинкарнация, вечное возвращение к жизни *первоначальных* предков — эти представления мы рассмотрим в одной из следующих глав.

Таким образом, складывается впечатление, что модель австралийских религий предполагает замену одним «первоначальным», которое непосредственно связано с современным состоянием человека, другого «первоначального», которое предшествовало этому состоянию. Такая последовательность известна и в других религиях; мы можем сослаться, например, на «первоначальность» Тиамат и переход к эпохе созидания, представленный победой Мардука, космогонией, антропогонией и основанием новой божественной иерархии. Или мы можем сравнить *первоначальность* Урана с эпохой

⁸⁶ Духами-детьми аборигены называют особых мистических существ, которые «оживляют» зародыш в теле женщины (прим. научн. ред.).

господства Зевса — или указать на переход от почти забытого Дьяуса к Варуне и, позднее, к последующему преобладанию Индры, Шивы и Вишну⁸⁷.

В этой смене «созерцательной» первоначальности на «экзистенциальную» важно то, что данный процесс представляет более радикальное воплощение *божественной жизни в человеческом существовании*. У нас будет возможность проиллюстрировать этот процесс, когда мы приступим к анализу представлений о возникновении тотемических предков аранда и мифов об австралийских культурных героях. Богатство «эмбриологических» образов обладает глубоким религиозным смыслом. Словно бы вся грандиозная космогоническая драма была составлена из таких явлений и событий, как зачатие, беременность, эмбриональное состояние и родовспоможение. Но ни одно из этих мифических событий не является «человеческим» или «мирским» по своей природе. Они первоначальны, созидательны, исключительны, и следовательно, это религиозные акты. В конечном итоге они представляют тайны, понять которые будут способны только полностью посвященные люди.

⁸⁷ См. также анализ схожих проблем у Чарльза Х. Лонга: Charles H. Long, *The West African High God: History and Religious Experience*. — *History of Religions*, III (Winter, 1964), p. 328–342.

ГЛАВА 2

КУЛЬТУРНЫЕ ГЕРОИ И МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ГЕОГРАФИЯ

Для австралийцев, так же как и для других «примитивных» обществ, мир всегда «их собственный мир», т.е. мир, в котором они живут и мифологическую историю которого знают. За пределами этого знакомого космоса лежат бесформенные, незнакомые, опасные земли, населенные таинственными и враждебными призраками и колдунами. Аборигены боятся заходить, даже не в одиночку, на незнакомые территории⁸⁸. Эти чужие земли не принадлежат к их «миру» и, следовательно, все еще пребывают в состоянии, предшествующем эпохе «творения».

В то же время даже самый бесплодный и однообразный ландшафт может стать «домом» для племени, когда есть вера в то, что он был «создан» или, точнее, трансформирован сверхъестественными существами. Придавая земле форму, сверхъестественные существа одновременно делают ее «священной». Нынешний ландшафт — результат их работы, а сами они принадлежат к царству бытия, отличного от бытия человека. Более того, эти первобытные существа не только сформировали ландшафт; они также оставили в некоторых (особо отмеченных) местах духов-детей и духов различных животных, которых они извлекли из собственных тел.

Эпоха, когда сверхъестественные существа появились и начали трансформировать мир, странствуя по бескрайним просторам и создавая растения и животных, делая человека таким, каков он сегодня, давая ему его нынешние институты церемонии, — эта эпоха была Временем Сновидений (*Dream Time*), или, как называют его некоторые авторы, «Вечным Временем Сновидений», или просто «Сновидением». Это мифологическое время «сакрально», потому что оно было освящено присутствием и деятельностью сверхъестественных существ. Но, как и все остальные «проявления» сакральности, оно хотя и удалено в некоторую неопределенность, все же не недоступно. Его можно реактуализировать через ритуал. Более того, оно составляет «своего рода порядок вещей, который еще воспроизводится, своего рода Логос, или трансцендентный принцип, определяющий все сколько-нибудь значимое в мире аборигенов⁸⁹. Или, как сказали Рональд и Кэтрин Берндт, «мифологическая эра» рассматривается как время создания всех канонов человеческого поведения раз и навсегда. Это был период, когда устанавливались модели жизни и устанавливались законы, которым должен был следовать человек»⁹⁰.

Все, что действительно *существует* — гора, водоем, социальный институт, обычай, — признается реальным, ценным и значимым, потому что оно появилось в *начале* и «пришло» оттуда. В первой главе мы обсуждали работу «созидания», проведенную небесными божествами юго-восточных австралийских племен; мы также указали на следы подобного небесного божественного существа в верованиях аборигенов других частей континента. В юго-восточной Австралии начало характеризуется созидательной деятельностью небесных божеств (Отцов Всех). Теперь мы более подробно рассмотрим

⁸⁸ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 38 ff, 49 ff.

⁸⁹ W.E.H.Stanner, *The Dreaming*. В: T.A.G.Hungerford (ed.), *Australian Signposts* (Melbourne, 1956), p. 51–65; перепечатано в: William A.Lessa and Even Z.Vogt, *Reader in Comparative Religion* (New York: Harper&Row, 1958), p. 513–523; см. с. 514. См. также ниже.

⁹⁰ R.M and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 188; см. на с. 187 список австралийских слов, передающих понятие «Dreaming». Мы проанализировали структуру и значение представлений о необходимости соотносить все человеческое поведение с парадигматическими прецедентами в нашей книге: *Myth of the Eternal Return* (английский перевод. New York: Pantheon, 1954; перепечатано как: *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* [New York: Harper&Row, 1959]).

другие австралийские представления о *начале*, чтобы выяснить, какого типа сверхъестественные существа действуют в эти мифические созидательные времена.

Миф аранда о Начале

Согласно верованиям аранда, земля в *начале* была безлюдной равниной, без холмов или рек, и лежала она в кромешной тьме. Солнце, луна и звезды покоились под землей. Не существовало ни растений, ни животных, только зародышевая масса полуразвитых младенцев, которые беспомощно лежали там, где позже появились соленые озера или источники. Эти бесформенные младенцы не могли развиваться в отдельных мужчин или женщин — не могли они и состариться или умереть. В самом деле, ни жизнь, ни смерть не были еще известны на земле. «Только под поверхностью земли существовала жизнь в своей полноте, в виде тысяч несозданных сверхъестественных существ, которые всегда существовали; но даже они все еще покоились в вечном сне»⁹¹.

Наконец сверхъестественные существа пробудились ото сна и выбрались из-под земли. Их «места рождения» были проникнуты их жизнью и силой. И Солнце встало из земли, и землю залил свет. Сверхъестественные существа, которые «были рождены из своей собственной вечности» (*Алтырана Намбакала*), имели разные формы и вид. Некоторые возникли в форме животных, таких как кенгуру или эму; другие появились как совершенно сформированные мужчины и женщины. «Большинство этих сверхъестественных существ заключало в себе элементы невидимой связи с элементами животных или растений, с одной стороны, и человека — с другой. Те существа, которые выглядели как животные, например, обычно думали и действовали как люди; и наоборот, те, кто имел человеческую форму, могли по своей воле превращаться в то животное, с которым они были связаны невидимой связью»⁹².

Эти сверхъестественные существа, которых обычно называют «тотемические предки», начали бродить по земле, придавая ландшафту его реальные физические черты. Некоторые из них взяли на себя функции «культурных героев». «Они разрезали зародышевую человеческую массу на отдельных детей, затем разделили с помощью паутины (сети) им пальцы на руках и ногах и „открыли“ им уши, глаза и рты» [Strehlow, *Personal Monototemism*, p. 728]. Другие культурные герои научили человека, как делать орудия, добывать огонь и готовить пищу. Когда все эти рожденные из земли сверхъестественные существа выполнили свои труды и завершили свои странствия, «на них навалилась непреодолимая усталость. Задачи, которые они выполнили, требовали максимального напряжения сил».

Таким образом, они вновь впали в свое первоначальное состояние сна⁹³, и «их тела или исчезли в земле (часто в том же месте, где и появились), или превратились в скалы, камни или в *чуринги*. Места, которые были последними местами их отдыха, считались, как и места рождения, важными священными центрами, и их называли тем же именем — *пмара кутата*. К *пмара кутата* обоих видов могут приближаться только посвященные и только по случаю специальных церемоний. В любое другое время это были места, которых следовало избегать под страхом смерти» (там же с. 729).

«Уход» сверхъестественных существ положил конец мифической эпохе, которая — по крайней мере, в случае аранда — имела райский характер. В самом деле, предки «были свободны от множества запретов и крушения надежд, которые неизбежно мешают всем людям, живущим в организованных сообществах. К тому же они не отвечали за свои действия перед какой-либо высшей силой. Поскольку они жили в мире, где человеческие

⁹¹ T.G.H.Strehlow, *Personal Monototemism in a Polytotemic Community*. — *Festschrift für Ad. E.Jensen* (Munich, 1964), p. 723–754; см. с. 727 (Далее — Strehlow, *Personal Monototemism*.)

⁹² Ibid., p. 727. Это, конечно, широко распространенное понятие среди древних охотников.

⁹³ Но, хотя и пребывая в постоянной дремоте, они знали о том, что происходит на земле (ibid., p. 741).

понятия добра и зла имели весьма туманное значение: они бродили, так сказать, „за пределами добра и зла“»⁹⁴. Это не значит, тем не менее, что они были совершенно за пределами всех моральных законов. Т.Г.Х.Штрелов приводит некоторые мифы, показывающие, что преступные деяния не оставались безнаказанными⁹⁵.

Эти первобытные персонажи обладали особым способом существования, которое хотя и отличалось от нынешнего существования людей, тем не менее составляло его источник и образец. Такова причина острого, «экзистенциального» интереса аранда к мифам о предках — и их безразличия к небесным существам. В самом деле, в отличие от небесных существ, первобытные предки старели и увядали. Но в отличие от современных людей они были бессмертны; даже те, кто были «убиты» другими тотемическими предками, продолжали жить в форме *чуринг*. Тем не менее, перед тем как они наконец ушли в землю, некоторые их действия принесли на землю смерть. Таким образом, первый человек начал свое существование в мире труда, боли и смерти⁹⁶. Но «жизнь», которую оставили за собой предки по всей земле, обеспечивает преемственность, продолжение мифического прошлого. И то, что мы называем «религией» и религиозной деятельностью, это лишь свод традиционных техник и ритуалов, посредством которых современные аранда поддерживают связь с мифическим прошлым своего племени.

Между прочим, эта «связь с мифическим прошлым» начинается с *зачатия* каждого сегодняшнего человека, т.е. с момента, когда зародыш получает крошечную часть «жизни» его тотемического предка, что обеспечивает ему «бессмертную» душу. Как недавно отметил Штрелов, аранда верят, что каждый человек имеет две души: первая, смертная душа появляется вместе с зародышем, в результате полового акта между родителями; вторую душу, частичку «жизни» предка, получает беременная женщина. Именно вторая, бессмертная душа придает индивиду физические характеристики и создает всю его личность (там же, с. 730). Таким образом, можно сказать, что каждое новое зачатие как бы повторяет первобытную деятельность предков: вначале они нашли аморфную предчеловеческую массу, которую преобразовали в настоящих людей; после «ухода» предков частички их «жизни» (то есть бессмертные души) проникают в зародыш (который оживляет смертная душа) и *создают* полноценного человека.

Что поразительно в этом описании Штрелова — это неповторимый, можно сказать, почти экстравагантный способ бытия мифических предков аранда. Их онтологическая структура ставит их на особое место среди многих типов сверхъестественных существ, известных историкам религии. Они отличаются от небесных богов, хотя, как и те, они извечно существуют и бессмертны. Более того, некоторые из рожденных на земле сверхъестественных существ — Солнце, Луна и другие, — как говорят, взошли на небо, чтобы стать планетами и звездами. Это значит, что рожденные на земле «бессмертные» могли сделаться небесными бессмертными; им нужно было только «вскарабкаться» на небо. В первой главе мы упоминали некоторые мифологические традиции, повествующие о таком «восхождении на небо»: вначале связь с небом была возможной и даже легкой (надо было взобраться на дерево, лиану или лестницу); другой миф явно связывает истоки смерти с прекращением сношений между небом и землей: два мифических предка, взобравшись на небо по воткнутому в землю копью, потом подняли его за собой и произнесли заклятие, обрекающее человека на смерть (там же, с. 725–726). Таким образом, можно сказать на основании сведений о верованиях аранда, что первоначально

⁹⁴ Ibid., p. 729. Strehlow, Aranda Traditions, p. 36 ff., о «Золотом Веке» тотемических предков.

⁹⁵ В самом деле, «существовала некая неопределимая безымянная Сила, которая была способна привести к окончательному падению даже самых мощных сверхъестественных существ, которые безусловно верили, что превосходят силой всех возможных противников» [Strehlow, Personal Monototemism, p. 729].

⁹⁶ Ibid., p. 729. Cf. Strehlow, Aranda Traditions, p. 42 ff., миф о происхождении смерти. Первый умерший начал было медленно подниматься из могилы, но тут *Урбура*, сорока, метнул копьё ему в шею и впечатал его снова в могилу, крича: «Оставайся привязанным крепко на все времена; не пытайся снова вставать; навсегда оставайся в земле!»

было три класса существ, все они существовали извечно и были бессмертны: 1) небесные боги в небесах; 2) первобытные существа под землей; 3) первобытный земной «проточеловек». Они отличаются тем, что последние два класса существ прошли через неопределенный период сна; более того, последняя категория, первобытный проточеловек, хотя и существовал извечно, знал только «эмбриональное» бессмертие: по-настоящему став человеком после анатомических операций, проделанных определенными культурными героями, он утратил свое первоначальное свойство «вечного существования».

Онтологическое своеобразие тотемических предков усиливается тем, что, хотя они и бессмертны, их истожила созидательная работа и они снова ушли в землю — откуда, как это ни странно, они тем не менее могут видеть и судить человеческие поступки. Более того, как мы сможем убедиться, они могут быть «убиты» человеком (конечно, мифическим, первоначальным человеком), и в результате этого убийства по крайней мере их частицы (их «духи») могут вознестись на небо и превратиться в небесные тела и явления⁹⁷. Другая черта их способа существования — это множественность и одновременное отсутствие и присутствие на земле⁹⁸. Предок *одновременно* существует: а) в своем собственном «естестве» под землей, б) воплощенным в различных космических и ритуальных объектах, скалах, водопадах, *чурингах* и т.д., в) воплощенным в духов-детей и, наконец, г) воплощенным в человека (или людей). Итак, для религиозной мысли в целом и архаического мышления в частности характерны представления, согласно которым сверхъестественные существа являются как бы средоточием единства-множественности. Но специфичным для австралийцев кажется то, что существует вера в мистическую связь между *их* землей (то есть мифологическая география), мифологической историей (то есть деяниями предков) и ответственностью человека за то, чтобы его земля оставалась «живой» и плодородной. Все это станет яснее по мере того, как мы будем продвигаться в нашем исследовании. Но мы можем уже представить, что онтологическая структура Первоначальных Существ (мифических предков) очень сложна — сложнее, например, чем у небесных существ (а это не кто иной, как сверхъестественные существа, которые становятся *deus otiosus*), так как они участвуют в таинствах жизни, ее воспроизводстве, а также смерти, или же — воплощены в предметы и существа, обеспечивающие возрождение и умирание всего живого.

Нумбакулла и «священный шест»

Чтобы лучше понять парадигматическую созидательность этих первобытных существ, мы рассмотрим несколько примеров. В целом мифы представляют предков могущественными и созидательными. Они могут летать над землей и ходить под землей. Они путешествуют повсюду, проводя священные церемонии и оставляя детей-духов в земле или в различных природных объектах. Однако мифы о них редко бывают красочными или драматичными. Например, Спенсер и Гиллен рассказывают следующую историю о *Нумбакулле*, чье имя означает «Существующий вечно» или «Появившийся из ничего». Это одно из сверхъестественных существ, которых описывает и Штрелов (см.

⁹⁷ В других мифах рассказывается, как первобытные существа взобрались на небо с помощью копья и немедленно стали небесными телами. Cf. M.Eliade, Notes on the Symbolism of the Arrow. B: Religions in Antiquity, Essays in Memory of E.R.Goodenough (Leiden, 1968), p. 463–475.

⁹⁸ «Тело предка уламба „представлено“ во многих местах пути, по которому он когда-то прошел: главное место, представляющее тело уламба, скала, где он начал свою жизнь: остроконечная гора (пик Уламба) возле горной тропы к югу от другого „тела“ уламба, большой каменной глыбы, которая составляет нижнюю часть священной пещеры уламба; многие другие скалы в иных местах, каждая в отдельности, считаются „телом предка уламба“. Кроме того, есть его *чуринга* в Уламбе и другие в разных хранилищах, и местных жителей ни на минуту не смущает их число. Тело *Тжилта*, предводителя малбанка, можно (или было можно) найти, насколько я знаю, в форме *чуринги* в каждой из главных пещер, находящихся на длинном пути, по которому когда-то странствовали он и его сыновья» [Strehlow, Aranda Traditions, p. 28–29].

выше), его называют *Алтыриана Намбакала*, «Рожденный из своей собственной вечности». Согласно мифологическим традициям ачилпа, одной из групп аранда, *Нумбакулла* восстал «из ничего» и направился на север, создавая горы, реки, животных и растения. Он также сотворил духов-детей (*куруна*), огромное число которых было скрыто внутри его тела. В конце концов он создал пещеру или хранилище, чтобы прятать *чуринги*, которые он делал. В то время человек еще не существовал, Он поместил *куруна* в *чурингу*, и так он «поднял» первого ачилпа, мифического предка. *Нумбакулла* поместил шест, называемый *каува-аува*, посреди священной земли. (Изображение этого шеста, сделанное из ствола молодого эвкалипта, ставится на церемониальной площадке во время длительных обрядов инициации, известных как *энгвур*.) Смазав его кровью, он стал карабкаться на него. Он приказал первому предку ачилпа следовать за ним; но от крови шест стал слишком скользким, и человек соскользнул вниз. «*Нумбакулла* продолжал один, забрал с собой шест, и больше его никогда не видели»⁹⁹.

Шест наделен важной символической силой и играет центральную роль в ритуале. Тот факт, что *Нумбакулла* исчез на небе после того, как вскарабкался по шесту, предполагает, что *каува-аува* — это стержень мира (*axis mundi*) (представляемый в виде столба, дерева, горы и т.д.), который в действительности является «центром мироздания». Это означает, помимо всего прочего, что это центральное место, от которого отходят все направления. Другими словами, «центр мира» придает структуру окружающему его аморфному пространству. Как мифы ачилпа, так и реальное церемониальное использование шеста, очень хорошо иллюстрируют двойную функцию этого священного предмета как средства связи с небесами и средства ориентации. Миф рассказывает в подробностях, кажущихся бесконечными, о странствиях первых предков ачилпа после «ухода» *Нумбакуллы*. Они постоянно странствовали небольшими группами, проводили церемонии обрезания молодых мужчин, иногда оставляя одного из них позади. Когда эти мифические группы проводили ритуалы *энгвур*, *каува-аува* «всегда ставили так, чтобы он указывал направление, в котором они собирались идти»¹⁰⁰. Другими словами, священный шест помогал им как бы определять параметры неизвестного пространства, куда они намеревались отправиться.

Однажды с одной из групп произошло несчастье: когда они вытаскивали *каува-аува*, который был очень глубоко воткнут, старый предводитель сломал его прямо возле земли, у основания. Они несли с собой сломанный шест до тех пор, пока не встретили другую группу. Они так устали и так грустили, что даже не стали пытаться поставить свой *каува-аува*, «но легли все вместе и умерли там, где лежали. На том месте появился большой холм, покрытый крупными камнями»¹⁰¹. Мы редко встретим более трогательное признание того, что человек не может жить без «священного центра», который позволяет ему как «космизировать» (организовать) пространство, так и общаться со сверхчеловеческим миром небес. Пока у них был их *каува-аува*, предки ачилпа никогда не терялись в окружающем их «хаосе», более того, священный шест был для них преимущественно доказательством существования и деятельности *Нумбакуллы*.

⁹⁹ Spenser and Gillen, *The Arunta*, I, p. 355 ff., особенно с. 360. Штрелов [Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 78] приводит миф западных и южных аранда о Предках *Нтыикантыя*: двое братьев поднялись в небо, взобравшись по молодому дереву (см. также выше). Спенсер и Гиллен (op. cit., p. 307 ff.) рассказывают еще один миф: двое *Нумбакулла* создали человека из живой зародышевой субстанции (*инапатна*). Такое «сотворение» человека путем превращения дочеловеческого элемента отражено в символических рисунках на *чурингах*; cf. L. Adam, *Anthropomorphe Darstellungen auf australischen Ritualgeräten*. — *Anthropos*, LIII (1958); см. с. 36 ff.

¹⁰⁰ Spenser and Gillen, *The Arunta*, p. 382. О церемониальном шесте см.: Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 77 ff.

¹⁰¹ Spenser and Gillen, *The Arunta*, p. 388. О значении этого мифа и связанного с ним ритуала см.: Ernesto de Martino, *Agnoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini*. — *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXIII (1952), p. 52–66.

Миф о Багадьмбири

Созидательные деяния таких мифологических героев эквивалентны космогонии. Мир возник в результате их деятельности. В некоторых случаях космогонический характер деятельности, во Времена Сновидений вполне очевиден. Это верно, например, в отношении мифологии племени карадьери, которая строится вокруг образов двух братьев *Багадьмбири*. До их появления вообще ничего не было — ни деревьев, ни животных, ни людей. Братья поднялись из земли в обличье динго, но позднее преобразились в двух людей-гигантов, и головы их касались небес. Когда они услышали крик маленькой птички (*дуру*), которая всегда пела в то время, они узнали, что наступили сумерки. До этого они совсем ничего не знали. Оба брата последовательно видели самых разных животных и растения и давали им имена. Иначе говоря, начиная с того момента, как у них появились имена, животные и растения *действительно* стали существовать. Затем братья увидели звезды и луну и дали названия и им.

Потом *Багадьмбири* пошли на север. По пути они встречали мужчин и женщин, у которых не было половых органов, и братья давали им эти органы, сделанные из грибов. Они бросали *пирмал* (длинную палку) в животное и убивали его; карадьери нашли эту палку и с тех пор делали то же самое. Братья установили церемонию инициации и впервые использовали ритуальные инструменты: каменный нож для обрезания, гуделку и длинный *пирмал*. Они увидели змею и спели магическую песню, обеспечивающую воспроизводство змей. Затем они «разделили языки» (сделали разными диалекты).

Оба *Багадьмбири* были очень волосатыми, и некоторые волоски они вырывали и раздавали людям разных племен. (Таким образом, каждое племя теперь владеет частичкой тела этих героев.) Но один человек убил братьев копьем. Их мать, *Дилга*, которая была далеко, учуяла принесенный ветром трупный запах. Молоко потекло из ее груди и устремилось под землю, туда, где братья лежали мертвыми. Там оно хлынуло целым потоком, утопило убийцу и оживило обоих братьев. Оба *Багадьмбири* позднее превратились в водяных змей, а их души стали Магеллановыми Облаками¹⁰².

Этот миф включает в себе представления карадьери об основах всей жизни. Во время инициации вновь повторяются церемонии, установленные братьями *Багадьмбири*, хотя значение некоторых ритуалов аборигенам уже не понятно. Эта мифологическая модель хорошо известна в разных частях Австралии: явление культурных героев, их странствия и «цивилизующая» деятельность, их финальное исчезновение. Как мы увидим, каждое действие героев (предков) должным образом воспроизводится членами племени. Как писал Штрелов: «Все виды деятельности берут свое начало от тотемических предков; и здесь опять местный житель слепо следует традиции: он держится примитивного оружия, которое использовали его предки, и мысль о том, чтобы его усовершенствовать, даже не приходит ему в голову»¹⁰³. Но, конечно, это верно только до определенной степени: австралийцы, как и другие примитивные народы, изменяли свою жизнь в ходе истории; однако все эти изменения осмыслялись как новые «откровения» сверхъестественных существ.

Мифологическая география

В процессе обрядов инициации неофита постепенно знакомят с мифологическими традициями племени; он узнает обо всем, что произошло с «самого начала» (*ab origine*).

¹⁰² Ralph Piddington, Karadjeri Initiation. — Oceania, III (1932–1933), p. 46–87; idem, An Introduction to Social Anthropology (Edinburgh: Oliver&Boyd, 1950), p. 91–105. Убийство *Багадьмбири* может быть связано с другим австралийским мифологическим сюжетом: культурный герой «убивает» молодого человека во время инициации, и в конце концов его самого уничтожают оставшиеся в живых члены племени; ср.: B.Spencer, Native Tribes of the Northern Territory of Australia (London: Macmillan, 1914), p. 214 ff., 270 ff., 295–305.

¹⁰³ Strehlow, Aranda Traditions, p. 35.

Это «знание» тотально — то есть оно мифологическое, ритуальное, географическое. Узнавая, что произошло во Времена Сновидений, вновь посвященный узнает также, что должно делать, чтобы сохранить живущий и репродуцирующийся мир. Более того, ему открывается мифологическая — или мистическая — география: он узнает о бесчисленных местах, где сверхъестественные существа проводили ритуалы или делали важные вещи. Мир, в котором с этого времени существует вновь посвященный, это и полный значения «священный» мир, поскольку сверхъестественные существа населили и преобразовали его. Следовательно, всегда можно «ориентироваться» в мире, у которого есть священная история, мире, в котором каждая существенная черта или особенность ландшафта связана с мифическим событием. У.Э.Х.Станнер, характеризуя мифологическую географию муринбата, пишет; «Муринбата считают, что земля полна прямых свидетельств происшедшей некогда драмы. Места кульминации событий известны и имеют свои названия, и каждое такое место несет в себе некое доказательство подлинности — особые очертания, ассоциирующиеся с формами или обликом задействованных в мифах предметов и персонажей и как бы представляющие модель великого события»¹⁰⁴. Подобным образом Спенсер и Гиллен, описывая свое путешествие в важный тотемический центр в сопровождении небольшой группы местных жителей, раскрывают мифологическую географию племени варрамунга. Гряда холмов отмечает путь, пройденный мифическим предком-тотемом, летучей мышью. Вертикальная скала представляет другого предка, человека-опоссума; низкая гряда белых кварцитовых скал свидетельствует о том, что какая-то мифическая женщина во Времена Сновидений бросила здесь белые муравьиные яйца. «Все время, пока мы продвигались вперед, старики говорили между собой о природных явлениях, ассоциирующихся в мифологической традиции с этими и другими тотемическими предками племени, и указывали нам на них»¹⁰⁵. Таким образом, за три дня путешествия они прошли мимо бесчисленных материальных следов первобытных тотемических (культурных) героев. Наконец они приблизились к знаменитому источнику, где жил мифический змей *Воллунка*. Возле священного водоема местные жители «притихли и посерьезнели», и «старшие мужчины из тотемической группы»¹⁰⁶ подошли к краю воды и, со склоненными головами, шепотом, обратились к *Воллунке*, прося его оставаться спокойным и не причинять им вреда, потому что они — его друзья... Мы могли ясно видеть, что все это для них было абсолютно реальным и что они глубоко верили, что *Воллунка* в самом даче жил под водой и наблюдал за ними, хотя они не могли его видеть»¹⁰⁷.

Нужно прочесть описания, данные Спенсером и Гилленом *in extenso*¹⁰⁸, чтобы понять, почему даже самый унылый пейзаж внушает аборигенам благоговение: каждый камень, ручей, источник представляют конкретный след священной драмы, произошедшей в мифологические времена. Для западного читателя эти бесконечные скитания¹⁰⁹ и случайные встречи с героями Времени Сновидений кажутся излишне монотонными. (Но ведь и скитания Леопольда Блума в «Улиссе» кажутся монотонными почитателю Бальзака или Толстого.) Для аборигена следы мифической драмы — больше, чем шифр или трафарет, который позволяет им читать священные истории, впечатанные в

¹⁰⁴ W.E.H.Stanner, On Aboriginal Religion. — Oceania Monographs, №11 (Sydney, 1963), p. 254

¹⁰⁵ Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, p. 249.

¹⁰⁶ Очевидно, имеются в виду члены тотемической группы змеи того вида, который ассоциируется с мифическим *Воллункой*. Тотемическая группа — объединение культового характера, как правило, в нее входят только мужчины (прим. науч. ред.).

¹⁰⁷ Ibid., p. 252–253.

¹⁰⁸ Полностью, без сокращений (лат.) (прим. перев.).

¹⁰⁹ Тема странствий предков представляется характерной для австралийской мифологии, но она не исключительно австралийская. Она встречается, например, у калифорнийских мохаве (племя юман); ср.: A.L.Kroeber, Handbook of the Indians of California. — Bureau of American Ethnology, Bull. LXXVIII (Washington, D.C. 1925), p. 754–757; idem. Seven Mohave Myths. Anthropological Records, XI, №1 (1948), p. 4–8.

пейзаж. Они открывают ему историю, в которую он экзистенциально вовлечен. Он сам — не только результат этих бесконечных скитаний и действий мифологических предков; во многих случаях он — воплощение одного из этих предков. Как пишет Т.Г.Х.Штрелов: «Вся природа для него — это его живое, многовековое генеалогическое дерево. История о его тотемическом предке для местного жителя — *рассказ о его собственных действиях в начале времен*, на туманной заре жизни, когда мир, который он знает, обретал очертания и форму во всемогущих руках. Он сам играл роль в этом первом славном приключении, роль более или менее значительную, в зависимости от первоначального ранга предка, чьим воплощением он сейчас является»¹¹⁰.

Изучая мифологическую историю знакомой местности, вновь посвященный испытывает своего рода *анамнез* (*anamnesis*): он вспоминает о своем появлении на свет в первобытное время и о самых далеких своих деяниях: «В момент рождения человека тотемический предок, воплотившийся в новорожденном, совершенно „не помнит“ своего прежнего существования. Для него предыдущие месяцы были „сном и забвением“, Если он рождается мальчиком, старики позже посвятят его и вновь познакомят с древними церемониями, которые он сам установил во время своей прежней жизни»¹¹¹. Через инициацию посвящаемый открывает для себя, что он *уже был здесь в начале*; он был здесь в облике мифического предка. Узнавая о делах своего мифического предка, он узнает о собственном славном «предсуществовании». Наконец, его учат воспроизводить себя таким, каким он был *ab origine*, то есть он должен имитировать собственную первоначальную модель.

У нас будет возможность снова вернуться к этой проблеме в ходе нашего исследования. Пока же представляется целесообразным указать на платоновскую структуру австралийской доктрины *анамнеза*. Как известно, для Платона изучение значит воспоминание; *знать* значит *помнить* [ср. «Менон», 81]. Между двумя существованиями на земле душа поглощает Идеи: она черпает в чистом и совершенном источнике знания. Но когда душа воплощается в новое земное существо, она пьет из источника Леты и забывает знания, которые она обрела в прямом взаимодействии с Идеями. Тем не менее это знание скрыто в том человеке, в которого воплотилась душа, и его можно раскрыть с помощью философских усилий. Физические объекты помогают душе уйти в себя и, через своего рода «возвращение», вновь открыть первоначальное знание и обладать тем, чем она владела во внеземном состоянии. Следовательно, смерть-это возвращение к первобытному и совершенному состоянию, которое периодически утрачивается через переселение души¹¹².

Конечно, не может быть и речи об отождествлении австралийских верований и платоновской доктрины *анамнеза*. Но важно, что вера в постоянно происходящее воплощение предков в людей, животных, растения привела аранда к такой степени усложнения идеи *анамнеза*, что она очень приблизилась к платоновской. По мысли Платона, так же, как и по представлениям аранда, физические объекты помогают душе *вспомнить ее истинную сущность*. Разница, однако, вот в чем: по Платону, душа через смерть приходит к впитыванию (созерцанию) Идей и так приобщается к Знанию. У аранда же знание, утрачиваемое или обретаемое, имеет не философское, но мифологическое и «историческое» свойство: содержание открываемого в процессе инициации — это то, что иницируемый делал *in illo tempore*; он узнает не идеи, а свои собственные первобытные деяния и их значение. Определенные физические объекты (камни, *чуринги* и т.д.) предъявляются как доказательства прежнего славного существования неофитов *на земле*. По Платону же, физические объекты помогают душе восстановить знания своего *внеземного* состояния, Но как для Платона, так и для аранда, подлинный *анамнез* — это

¹¹⁰ Strehlow, Aranda Traditions, p. 30–31.

¹¹¹ Ibid., p. 93.

¹¹² M.Eliade, Myth and Reality (New York: Harper&Row, 1963), p. 124.

результат духовной деятельности; философии — для греческого философа, инициации — для австралийцев.

Ритуалы, которые «воссоздают» мир

Таким образом, география аранда раскрывает структуру и значение, поскольку она насыщена мифологической историей. Даже географическая ориентация связана с мифологической историей. Аборигены ходят по тропам, которые проложили сверхъестественные существа и мифологические предки. Они редко приближаются к священному месту по кратчайшему пути; они предпочитают проделывать заново тот путь, который прошло связанное с ним сверхъестественное существо¹¹³. Мифологическая история, которая трансформировала «хаотическую землю» в священную и сделала мир культурным, кроме того связывает вместе группы и племена. Пути мифических существ проходят через «миры» различных племен, и между этими племенами есть «тайные узы дружбы и взаимное право на гостеприимство и защиту»¹¹⁴. Члены культовой группы¹¹⁵ могут безопасно путешествовать по тропе Героя даже на территории других племен. Каждая культовая группа — хранитель определенного эпизода в мифе и конкретных обрядов, связанных с ним. «Но так же, как преемственность прошлого, так и полная уверенность в сегодняшнем и завтрашнем дне может быть обеспечена и сохранена только знанием всего мифа и отправлением всех обрядов. Важно, чтобы каждый „член“ выполнял свою часть. Таким образом, группы и племена связаны между собой культовой жизнью»¹¹⁶.

Хотя и очевидно ограниченный знакомой территорией, «мир» племени воспринимается как всеобъемлющий. Благодаря австралийской системе родства, все являются — или могут быть — родственниками всех. Если дружелюбный незнакомец приближается к стоянке, в нем всегда в конце концов признают человека, связанного родством с кем-нибудь в группе. Следовательно, для австралийцев существует только один «мир» и одно «человеческое сообщество». Незвестные регионы за пределом и знакомых земель не принадлежат к «миру» — точно так же, как недружелюбные или таинственные незнакомцы не принадлежат к сообществу людей, так как они могут быть призраками, демоническими созданиями или монстрами.

Но «мир» должен оставаться живым и продуктивным. Сами по себе люди не обладают достаточной силой, чтобы «спасти» мир, сохранить его навечно таким, каким он был создан «*в начале*», полным полезных растений и животных, с ручьями и реками, с дождями, которые шли всегда вовремя. Но человека научили делать то, что делали сверхъестественные существа и герои во Времена Сновидений. Все церемонии — это только повторения этих образцовых деяний. Ритуальная реактуализация мифологической истории возобновляет связь с Временами Сновидений, возобновляет жизнь и обеспечивает ее продолжение.

Коротко говоря, ритуал «заново создает» мир. Странствия и деяния героев-предков вновь проигрываются в длительных и утомительных церемониях. Так называемые церемонии размножения (*интичиума*), которые посвящаются преимущественно животным и растениям, употребляемым в пищу, — ямсу или корням лилии, кенгуру, змеям, птицам, — обеспечивают воспроизводство этих видов через ритуальное повторение актов их творения во Времена Сновидений. Возобновление съедобных видов, животных и растительных, равноценно «возобновлению мира». Это не должно нас удивлять, так как «мир» — это в первую очередь и по преимуществу земля, где человек *живет*, где он находит пищу и пристанище. Как мы позднее убедимся, пища имеет

¹¹³ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 153.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Культовая группа — то же самое, что тотемическая группа (*прим. перев.*).

¹¹⁶ Ibid., p. 124.

священную ценность. Поглощая свою пищу, «примитивный человек» поглощает священность мира. *Жить в облике человека* — само по себе религиозный акт. Ведь человек принимает на себя ответственность за сохранение мира таким, каким он был создан сверхъестественными существами, периодически регенерируя мир через ритуалы, и в первую очередь — через «церемонии размножения».

Некоторые из этих церемоний размножения заключаются в простейших, как бы механических действиях, другие, наоборот, весьма драматичны¹¹⁷. Например, какое-то мифическое существо проводило церемонии размножения в определенном месте, оставив в особом хранилище магический камень, заключающий в себе жизненную силу и дух какого-то животного. «Другое место на пути его странствий могло стать местом ритуалов и приобрести магическую силу, если он пролил там кровь, или оставил часть тела, или превратился в камень. Такое место считается священным. Это мистический „канал“, тянущийся из созидательного и вечного Времени Сновидения. Созидательная сила начинает действовать и вызывает увеличение, например, числа кенгуру благодаря тому, что люди охраняют это место, заботятся о нем и „ухаживают“ за ним, а также проводят здесь свои ритуалы»¹¹⁸. Исполнители обряда говорят: «Пусть повсюду будет много кенгуру». Но они также «сдувают пыль с камня, бросают камни со священного холма либо берут смесь растертого в порошок камня или земли с кровью со священного места и разбрасывают ее там, где желательно умножение вида и где оно обычно происходит... Для них священный камень или холм — не просто камень или земля. В определенном смысле это — источники жизни; жизненная сила исходит от них»¹¹⁹. Как мы увидим дальше, различные действия ритуала «размножения» в деталях «воспроизводят» деяния предков.

Символы воспроизводства

Церемонии размножения, на первый взгляд, просты и монотонны. Но за кажущейся простотой подчас скрывается весьма сложная символика, понятная лишь посвященным. Это вполне относится к австралийским ритуалам. Вот только один пример: на северо-западе полуострова Арнемленд эмблема, символизирующая хвост и позвоночник ящерицы-игуаны, демонстрируется во время определенной церемонии. «Тотемические рисунки наносятся на ее остов, к нему прикрепляются украшенные перьями подвески. Исполнитель ритуала медленно выходит из тени, где он скрывался раньше, принимает различные позы; ложится на землю и извивается, держа священную палку перед грудью. Продолжается пение; он раскрывает одну из тайн участвующим зрителям, все они — посвященные высокого ранга. Что это означает? Вот эмблема, которая является символом хвоста и позвоночника игуаны, вынесенная из тени. Но для неофита в этом заключен гораздо больший смысл. Тень или (иногда) хижина символизируют особую, конической формы, циновку, которую Мать плодородия, *Дьянггавул*, принесла из далекой земли духов, что на восходе солнца, за Утренней Звездой. Эта циновка на самом деле — чрево. Когда эмблема хвоста игуаны „извлекается“ из нее на священную землю, это означает, что первые люди, предки сегодняшних жителей восточного Арнемленда, рождаются от своей Матери; и они, в свою очередь, ассоциируются с комбинацией символов плодородия. В сущности говоря, это символ внутри символа, значение внутри значения, и многое тут связано с основополагающими событиями мифического прошлого»¹²⁰.

Здесь мы видим некоторые новые религиозные идеи (Мать, утроба), о которых нужно будет сказать больше. Но этот пример показывает нам, как с помощью очень

¹¹⁷ R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 227–231. См. детальное описание церемоний *интичумма* в книге: Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 167 ff., 283 ff. См. также ниже.

¹¹⁸ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 199.

¹¹⁹ Ibid., p. 200.

¹²⁰ R.M. and C.H.Berndt, *The First Australians* (Sydney: Ure Smith, 1952), p. 78–79.

простого по форме ритуала посвященным может быть открыта богатая мифология и, следовательно, как поддерживается и усиливается связь с духовным миром. Раскрытие священной истории племени иногда занимает много лет. Шаг за шагом человек начинает осознавать величие мифологического прошлого. Он учится вновь переживать Время Сновидений через церемонии. В конце концов он полностью погрузится в священную историю своего племени; то есть он будет знать истоки и понимать скрытое значение всего: от скал, растений и животных до-обычаев, символов и правил. По мере того как он впитывает откровения, хранимые в мифах и ритуалах, мир, жизнь и человеческий опыт становятся значимыми и священными — ведь они были созданы или усовершенствованы сверхъестественными существами. В определенный момент своей жизни человек узнает, что он был духом и что после смерти должен будет перейти в это, предшествующее рождению, духовное состояние. Он узнает, что жизненный цикл человека — это часть большего, космического цикла; Создание было «духовным» актом, который произошел во Времена Сновидений, и хотя космос сейчас «реален», или «материален», его тем не менее нужно периодически обновлять повторением творческих актов, которые происходили *в начале*. Это обновление мира — духовное действие, результат усиления связи с «вечными» Временами Сновидений.

Таким же образом начинается и заканчивается человеческое существование — условно — в духовном мире. Как писал Берндт; «Прежде всего сущность мужчины или женщины чисто духовная. После рождения... она приобретает материальную форму, но она никогда не теряет своего священного качества. Женщина обладает этой святостью почти без усилий — особенно в таких местах, как северо-восточный Арнемленд, но для мужчин упор делается на ритуал и организованную церемонию. Для тех и других святость возрастает с возрастом; в момент смерти они снова становятся совершенно духовными»¹²¹.

Если бы пренебрегали священными церемониями и презирали социальные обычаи, мир скатился бы к темноте и хаосу, которые существовали до Времен Сновидений и прихода сверхъестественных существ¹²². На самом деле во многих местах так и получилось, «мир» аборигенов оказался почти разрушенным вследствие аккультурации, и уцелевшие аборигены живут с ощущением фрустрации и бесплодности существования. «Стоянка без ритуалов, где залитые луной вечера безмолвны или где их тишина прерывается только бормотанием картежников либо неожиданной вспышкой ссоры, — это стоянка людей, утративших вкус к жизни или же направивших интерес к ней по другим, менее удовлетворяющим каналам. Там, где священному ритуалу было позволено прекратиться, люди больше не поддерживают сознательной связи со своими собственными традициями и прошлым, и как только прерывается эта жизненно важная связь, весь ход их жизни с неизбежностью отражает эту перемену»¹²³.

Конечно, это еще не физическое разрушение космоса, предсказанное в мифах. Но результат почти тот же: по мере того как старый «мир», созданный или усовершенствованный сверхъестественными существами, по вине аккультурации становится бессмысленным, он все быстрее уничтожается. Выжившие в этом духовном катаклизме должны будут заново строить свою культуру другими средствами и из других материалов. Кристаллизация новой австралийской культуры — все еще дело будущего. Но дегенерация и разрушение традиционных ценностей в результате встречи с западной культурой — это общее для примитивных народов явление, у нас будет много возможностей указать на искажение, гибридизацию и забвение, которым подверглись наиболее древние идеи и верования. У нас будет также возможность проанализировать

¹²¹ Ibid., p. 59.

¹²² Cp. Helmut Petri, *Das Weltende im Glauben australischer Eingeborenen*. — *Paideuma*, IV (1950), p. 349–362.

¹²³ R.M. and C.H. Berndt, *The First Australians*, p. 98–99.

некоторые новые религиозные и культурные явления, родившиеся в результате столкновения с западными ценностями.

Пока нам достаточно будет подчеркнуть насущную потребность австралийцев жить в реальном мире. Это значит — на отдельной, своей собственной, наполненной глубоким мифологическим значением, богатой ресурсами земле, которую сформировали, населили и «освятили» сверхъестественные существа. У такого «мира» есть «центр» или структура — и в силу этого он «ориентирован», это не хаос, не аморфная удручающая пустота. Начало существования мира, растений, животных и человека — результат священной истории, которая скрупулезно сохранялась в мифах и периодически повторялась в тайных церемониях. Это предполагает не только то, что у мира есть «история» — священная история, разворачивающаяся во Времена Сновидений, — но также и то, что человек взял на себя ответственность за сохранение мира, постоянно проигрывая колоссальной важности события начала мира и бесконечно насыщая землю силами «Сновидений». Если человек прекращает связь с Временем Сновидений и перестает проигрывать свою мифологическую историю, мир распадется и жизнь завянет, чтобы в конце концов исчезнуть с поверхности земли.

Снова и снова мы увидим персонажей австралийских религий, образы которых сформировались на основе этих фундаментальных представлений. Но они никогда не бывают совершенно одинаковыми. От племени к племени, от культуры к культуре существуют значительные вариации, сдвиги перспективы и блестящие инновации. Ни одна живая культура не способна бесконечно повторять себя, по той простой причине, что ни одна культура не выживет в абсолютной изоляции. Встреча культур, даже родственных по форме, являющихся как бы слепком с одной матрицы, всегда провоцирует творческие, хотя иногда и незначительные, инновации.

Таким образом, не существует культуры без истории, без изменений и трансформаций, которые приносят внешние влияния. Но эта «история» не признается как таковая примитивными народами; хотя они и знают о модификациях, которые произошли в более или менее отдаленном прошлом, они «укладывают» эти модификации в первобытное и вне-историческое время и интерпретируют их как деяния мифических существ. В общем, в силу того простого факта, что инновация была принята и проникла в традиционные модели, считается, что она произошла в Период Сновидений.

Теогония и мифология унамбал

Теперь мы представим более подробно религиозные традиции унамбал, племени северо-запада Австралии. Немецкий этнолог Андреас Ломмель опубликовал ясную и хорошо продуманную монографию об этом народе¹²⁴, чья мифология и религиозные обычаи отличаются по ряду позиций от моделей, существовавших в юго-восточной и центральной Австралии. Эти различия иллюстрируют сложность и богатство религиозного опыта Австралии. Но они важны и по другой причине: они отражают определенные исторические изменения, которые мы будем рассматривать в конце нашего исследования.

Унамбал начинают любой рассказ о своей жизни, обычаях или мифах с подробного изложения представлений о начале мира. Эта повествовательная традиция, характерная для многих других примитивных народов, показывает степень важности, придаваемой событиям «творения» в первобытные времена. Итак, в *начале*, говорят унамбал, существовали только земля и небо. Глубоко в земле жил — и живет до сих пор — *Унгуд*, в форме огромного змея. *Унгуда* часто ассоциируют с землей, а также с водой. В небе живет *Валанганда*, он правитель небес и в то же время олицетворяет Млечный Путь. Считается,

¹²⁴ Andreas Lommel, *Die Unambal: Ein Stamm in Nordwest-Australien* (Hamburg, 1952).

что *Валланганда* «сделал все». Он «бросил» воду на землю, но *Унгуд* «сделал воду глубокой», и поэтому стали идти дожди. Так началась жизнь на земле¹²⁵.

Валланганда и *Унгуд* вместе создали все, но творили они только ночью, во время созидательного сна. *Унгуд* трансформировал (или трансформировала, поскольку *Унгуд* может быть любого пола и обоих полов сразу) себя в существ, которых он видел во сне. Точно так же *Валланганда* «видел во сне» существ, которых он породил. Он «бросал» с небес «духовную силу» и формировал ее в образы. После этого он как бы проецировал эти образы, раскрашенные в красный, белый и черный цвета, на скалы и стены пещер, где их все еще можно увидеть. Таково, согласно верованиям унамбал, происхождение наскальных изображений растений и животных¹²⁶. Места, где находятся эти рисунки, также являются «духовными центрами»¹²⁷ существ, которых они изображают. Отношения между мифическими образами и изображенными существами соответствуют отношениям «отца и братьев». Только после формирования «духовной силы» существ в соответствующие образы *Валланганда* создал их *in concreto*¹²⁸ и послал на землю. *Валланганда* изображал этих существ без глаз или рта (эти органы были позднее даны им *Унгудом*). *Валланганда* непрерывно продолжает порождать, посылая «духовные зародыши» на землю. Он не позволяет своим созданиям умереть¹²⁹.

На скалах и стенах пещер, возле рисунков растений и животных есть человекоподобные изображения без ртов, которые называются *Вондына*. Они олицетворяют дождь. Согласно верованиям унамбал, *Вондына* первым нашел *Унгуда*, в «созидательном сне», в глубине вод. По этой причине каждая река, озеро или источник принадлежат определенному образу *Вондына*, имеющемуся в близлежащих изображениях. Немедленно после своего появления *Вондына* отправились бродить по земле, принося дожди и изменяя пейзаж, создавая холмы и долины¹³⁰. Когда «камни были еще влажными», *Вондына* построили огромные «каменные дома» (это, между прочим, указывает на мегалитическую традицию). Затем *Вондына* легли на «влажные скалы», их «отпечатки» и стали первыми наскальными изображениями. *Вондына* ушли в землю там, где сегодня есть их изображения; они после этого всегда жили под землей, в водах, принадлежащих наскальным рисункам. Там они не переставая производят «зародыши детей».

Согласно унамбал, каждый человек начинает свою жизнь как «человеческий зародыш», называемый *ялала*. Его отец находит его во сне, а в другом сне «проецирует» его в свою жену. Этот *ялала* — часть *Вондына*, живущего в определенном водоеме; но это и фрагмент *Унгуда*. Когда *ялала* принимает человеческую форму, его называют *яйяру*, и он представляет «*Унгудову* часть» индивида, или ту часть его души, которая произошла от *Унгуда*. Говорят, что часто *яйяру* находится в почках; в момент смерти он возвращается в источник и ждет там нового воплощения¹³¹.

Существует тесная взаимосвязь человека и места его «духовного» происхождения. Вообще говоря, человек всегда происходит от тех же *Вондына* и из того же водоема, что

¹²⁵ Ibid., p. 10.

¹²⁶ В западной Австралии находятся самые знаменитые в стране древние петроглифы, количество их весьма внушительно (прим. научн. ред.).

¹²⁷ «Духовными центрами», или «тотемическими центрами», именуются в австраловедческой литературе наиболее почитаемые, священные места аборигенов, в которых, по их верованиям, концентрируется магическая сила предков (прим. научн. ред.).

¹²⁸ Во плоти (лат.) (прим. перев.).

¹²⁹ Ibid., p. 11–12. Согласно другим версиям мифа, не сам *Валланганда* расписал скалы, а птица *Кудьон* по его приказанию. *Валланганда* «проецировал» с неба «духовную суть» мифических существ, а *Кудьон* «схватывал» эти послания во сне и потом запечатлевал их на скалах. Ср.: ibid., p. 12.

¹³⁰ См. другие мифы о *Вондына* в: ibid., p. 15 ff. Ср. также ниже.

¹³¹ Lommel, Die Unambal, p. 13. Предполагается, что у человека есть другие души, их происхождение неизвестно современным унамбал. Одна из этих душ — «тень», которая после смерти человека «уходит» в страну мертвых и там ведет подобие загробного существования. См. также: ibid., p. 39 (удел душ после смерти).

и его отец. Таким образом, всегда есть определенное количество людей, имеющих общие «духовные корни». Они правомерные владельцы того места, в котором находится водоем и соответствующее изображение *Вондына*. Самый старший из них считается подлинным воплощением *Вондына*. Говоря о своем *Вондына*, этот человек всегда использует первое лицо: «Когда я пришел во Времена Сновидений и оставил свой отпечаток на скале...» Его долг — периодически подкрашивать, перед сезоном дождей, изображение *Вондына* на скале. Он говорит: «Я собираюсь освежить себя и придать себе силы; я снова раскрашу себя, так, чтобы мог идти дождь». Он использует красную охру, белую и желтую глину и уголь. После завершения подкрашивания он набирает в рот воды и брызгает на изображение на скале. Вот так же, говорят унамбал, *Вондына* принес дождь во Времена Сновидений.

Возле человекоподобных *Вондына* расположены рисунки, изображающие растения и животных. Между прочим, тотемы растений и животных происходят из того же «духовного» источника, что и человек. Таким образом, аборигены живут в органическом взаимодействии со всей природой. Когда человечество умрет, умрут и *Вондына*, и поэтому и животные не будут больше размножаться, дождь перестанет идти и растительность засохнет. Короче говоря, «мир» скатится к «хаосу», предшествовавшему «творению».

Как многие другие австралийские племена, унамбал не только разделены на две экзогамные фратрии, но и проецируют эту «дуалистическую» систему на весь мир, как духовный, так и природный. С первобытных времен *Унгуд*, *Вондына*, люди, животные и растения принадлежали к одной из двух фратрий. Эти фратрии названы по имени журавлеподобной птицы *Курангули* и дикого индюка *Банара*. Ассоциирующиеся с этими животными мифические птицы — это два культурных героя, которые, приняв человеческий облик, создали все правила и институты. Все, что они делали в мифические времена, должно снова и снова повторяться людьми унамбал. Миф о культурных героях имеет некоторые параллели с мифом о *Валланганде* и *Унгуде*. Говорится, что они пришли с неба, что они сами себя создали, что они — две змеи *Унгуда*. Более того, первые *Вондына* были не чем иным, как разновидностью культурных героев. От них произошли первые люди; и первые души *Унгуд* были сделаны ими. *Курангули* красивее и умнее *Банара*, который вообще-то довольно глуп. По этой причине они часто конфликтуют¹³² — этот мифологический сюжет широко распространен.

В процессе обрядов инициации, в особенности при проведении обрядов обрезания и подрезания¹³³, подростка постепенно вводят в эту мифологическую традицию. Как и везде в Австралии, мужчины все больше погружаются в мир мифов по мере того, как они стареют. Знахарь играет главную роль в обновлении связи с первобытными временами. Его роль в духовной жизни племени весьма значительна. В знахаре живет созидательность Времени Сновидений. Когда он в экстазе, он способен «послать» свою душу к *Унгуду*. Мы больше узнаем о его возможностях, когда будем рассматривать материал об австралийских знахарях (глава 4).

Унамбал и унгарины

Как и в мифологических традициях любого другого австралийского племени, в традициях племени унамбал можно усмотреть некоторые основополагающие элементы, которые следует считать панавстралийскими и которые уживаются бок о бок с более специфическими представлениями и верованиями. Нам достаточно обратиться к мифологической традиции соседнего племени унгарины, чтобы увидеть, как религиозные представления варьируют от одного племени к другому. И унамбал, и унгарины придерживаются общей в своей основе религиозной модели. Но оказывается,

¹³² Ibid., p. 20.

¹³³ Специальный продольный надрез мужского члена (*прим. научн. ред.*).

что некоторые верования или были утрачены, или радикально модифицированы племенем унгарины; или такая вариативность в верованиях может быть связана с инновациями, введенными у племени унамбал в более раннюю модель, общую для обоих племен.

Как унамбал и другие австралийские группы, унгарины верят в мифическую первобытную жизнь (*лалан*), эпоху творения¹³⁴, унгарины также знают *Унгуда* (Змею-Радугу) и антропоморфного небесного *Валангала*; но структуры и функции этих фигур различны. *Валангала* не создатель. Унгарины верят, что «создание» — это работа *Унгуда* и *Вондына*. *Унгуд* послал сладкие воды с небес и сотворил первую пару предков в воде. *Валангала* можно рассматривать как небесного бога и культурного героя. Он основал все социальные и культурные институты — и главное, ритуалы инициации. Неофиту рассказывают мифы о *Валангала* во время самой сакраментальной фазы церемонии. *Валангала* теперь на небесах; он посылает духов-детей и следит за тем, уважают ли те правила, которые он предписал выполнять во время *лалан*. Если нет, *Валангала* найдет потоп.

Коротко говоря, *Унгуд* — создатель жизни и всей природы, а *Валангала* — автор духовной части человека. Но нельзя сказать, что *Валангала* — это антропоморфный небесный бог, а *Унгуд* — получеловеческое первобытное божество. *Унгуд* тоже вознесся на небо в конце первобытного времени. Некоторые мифы утверждают, что *Валангала* был человекоподобным, пока жил на земле, но стал Змеей-Радугой на небе. Как отметил Гельмут Петри¹³⁵, «это не воспринимается аборигенами как противоречие. Многие *Вондына* приобретают облик змей в конце творения, не теряя при этом своих антропоморфных свойств»¹³⁶.

Многое остается неясным в представлениях о *Валангала*. Его, безусловно, можно сравнить с небесными сверхъестественными существами («Отцами Всех») юго-восточных племен; но к нему не обращаются с молитвами (как к *Мунган-нгауа* и *Байаме*), и ничего не говорится о его всезнании или благодетельности. Возможно, как предполагает Петри¹³⁷, первоначальное созидательное божество разделилось на два божественных персонажа, но у нас нет необходимых данных, чтобы решить эту проблему.

Непосредственное отношение к *Валангале* имеет другой небесный герой, *Нгуниари*, который играет важную роль в церемониях инициации. Считается, что *Нгуниари* сделал гуделки «из своей крови и костей» и «вложил» в них свой голос. Он также разрисовал гуделки изображениями молний — а это один из способов указать на то, что звук вращаемой гуделки — это удары грома. *Нгуниари* определил все предписания, касающиеся обращения с гуделками (они должны быть спрятаны в пещерах, далеко от женщин и детей и т.д.)¹³⁸. После серии странствий, во время которых он открыл аборигенам тайны гуделок, он поднялся на небо с помощью лестницы. Теперь его тень можно видеть возле *Валангалы*, или Млечного Пути¹³⁹.

Нгуниари все еще помнят старики племени, но его гуделка и ее культ уже принадлежат прошлому. Они были заменены другим типом гуделки, по форме похожей на *чурингу* центральной Австралии. Эти гуделки «принадлежат» к новому культу, о котором подробнее будет сказано ниже¹⁴⁰.

¹³⁴ Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien* (Braunschweig, 1954), p. 98 ff.

¹³⁵ Ibid., p. 116.

¹³⁶ Здесь мы имеем дело с наиболее древними образами змеи как виртуального символа.

¹³⁷ Petri, *Sterbende Welt*, p. 116.

¹³⁸ Ibid., p. 119 ff.

¹³⁹ Ibid., p. 118. Кэпелл также обнаружил миф о *Нгуниари* у унамбал и гуини, но без эпизода о путешествии на запад; ср.: *Mythology in Northern Kimberley, North-West Australia*. — *Oceania*, IX (1939), p. 382–402; см. с. 396.

¹⁴⁰ Петри считает, что у унгарины представления о *Нгуниари* и гуделки появились недавно. Они были принесены с востока. Но мы не в состоянии определить, какие типы культовых предметов использовались прежде и были вытеснены *Нгуниари* и его гуделками. Аборигены, естественно, утверждают, что *Нгуниари* и гуделки были у них «с самого начала» [Petri, *Sterbende Welt*, p. 128].

Есть и другие культурные герои: *Банар* и *Курангули*, также известные унамбал; *Водои* и *Дьюнгун*, две маленькие ночные птицы, которые, после «работы» в первобытное время, поднялись на небо и стали двумя звездами — Альфа и Бета созвездия Близнецов;¹⁴¹ много мифических предков и, наконец, *Калура*, который ассоциируется с дождем и духами детей и может рассматриваться как последняя важная фигура мифологии племени¹⁴².

Мы видим теперь, как могут варьировать мифологические традиции двух соседних племен. Мы видим также, как культ может исчезнуть почти у нас на глазах и смениться более драматическим и «воинственным» (*Курангара*); об этом следует помнить при анализе различных слоев (или уровней) австралийских религий. Но в данный момент другое религиозное явление владеет нашим вниманием — явление, которое, хотя и является характерным для унамбал и унгариньин, не ограничивает свое распространение только этими племенами. Мы отмечали, что структура и функция *Валангалы* повторяется в *Нгуниари* и других культурных героях. Считается, что все они создали культуру племени и, главное, установили обряды инициации. Складывается впечатление, что *специфическая парадигматическая модель повторяется снова и снова, как будто определенный тип мифологической фигуры и определенная религиозная функция должны постоянно реактуализироваться, делаться настоящими, активными, эффективными*. Тот же феномен наблюдается и в других примитивных культурах.

С этим процессом репродукции типа и функций сверхъестественных существ в серии последовательно предстающих мифических персонажей связан, по-видимому, противоположный процесс *реинтеграции множества мифологических персонажей в единую божественную фигуру*. Унгариньин верят, что в конце Времени Сновидений *Вондына* ушли в землю и стали *Унгудом*. Таким образом, *Унгуд*, змей, воспринимается и как единство, и как множественность неопределенного числа *Вондына*¹⁴³. В известном смысле можно было бы говорить о целой «процессии» последовательно возникающих божественных фигур или эманации божественного принципа, за которым следует воссоединение множества наделенных самостоятельным бытием существ. Даже если бы это сочетание противоречивых явлений религиозной мысли было результатом смешения двух или более первоначально не связанных культов, фактом остается то, что эти парадоксальные представления успешно «укладывались» в сознании аборигенов. Образ *Унгуда*, который одновременно являет собой единство и множественность бесконечного количества отдельных индивидов, не представляет исключения у австралийцев. Мы уже отмечали, что аранда верят в сохранение тела их мифического предка во всех местах, где он путешествовал. Они верят «в одновременное присутствие предка в каждом из многих мест, которые когда-то были свидетелями полноты его сверхъестественной власти»¹⁴⁴.

Вондына и Змея-Радуга

Большую часть верований унамбал и унгариньин можно найти также, с неизбежными вариациями, среди других племен севера Кимберли и Арнемленда. Рисунки в пещерах и гротах северного Кимберли¹⁴⁵ отражают мифологию аборигенов и в то же

¹⁴¹ Подобно *Банару* и *Курангули*, эти два героя различны по своим характерным проявлениям и являются антагонистами: один делает все правильно, другой — глупый и неумелый. Они боролись друг с другом, и *Водои* убил *Дьюнгуну*; из крови последнего получилась охра.

¹⁴² Petri, *Sterbende Welt*, p. 132 ff., 139 ff.

¹⁴³ Ibid., p. 147. Ср. также: T.Hernández, *Myths and Symbols of the Drysdale River Aborigines*. — Oceania, XXXII (1961–1962), p. 113–127, где описаны сходные представления об Унгуре и *Вондына* (*Галору*) у населения северного Кимберли.

¹⁴⁴ Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 29.

¹⁴⁵ 26 и 27 марта 1838 г. лейтенант Джордж Грей обнаружил две пещеры с петроглифами (ср. описание и цветные рисунки в *Journals of Two Expeditions of Discoveries* — (London, 1841) I, p. 201–204, 213–215). Многие другие пещеры с похожими наскальными изображениями были исследованы, описаны и

время служат средством оживления связи с Временами Сновидений. Каждая серия петроглифов включает изображения разных видов животных и по крайней мере одно человекоподобное существо, *Вондына*. *Вондына* ассоциируются с небом, дождем, Змеей-Радугой, духами детей и плодородием. Кэпелл описывает их как «сверхчеловеческие существа (мужчин или женщин), которые живут в пещерах» и которые связаны со Змеей-Радугой, чей образ Кэпелл считает результатом более позднего религиозного творчества¹⁴⁶. Но структурная непрерывность (преемственность) всех этих мифологических фигур демонстрируется и в этимологии их имен. Е.А.Уормс доказал, что термины *Вондына*, *Унгур* и *Унгуд* все связаны с широко распространенным австралийским и тасманийским корнем *ван-*, *вун-*, *вин-* (*вода*). *Вондына* буквально означает «возле воды»; *Унгур* и *Унгуд* — «принадлежащий воде»¹⁴⁷.

А.П.Элкин свидетельствует, что у унгариньин имя *Унгур* относится к мифическому времени и Змее-Радуге; но это также эквивалент *Вондына*¹⁴⁸. «Рисунки *Вондына*, следовательно, обладают магической силой, так как они — *Унгуд*, были созданы *Унгудом* или во времена *Унгуда*»¹⁴⁹. Согласно Петри¹⁵⁰, у унгариньин есть три названия или понятия для персонажей первобытных времен: *Унгур*, *Унгуд* и *Вондына*. Аборигены считают *Унгура* и *Унгуда* похожими на *Вондына*; но они «больше боссы», чем *Вондына*. Вероятно, *Унгур* относится к первобытному времени, когда *Унгуд*, Змея-Радуга, осуществлял созидание. *Вондына* — герои и законодатели¹⁵¹, которые произошли от *Унгуда* и продолжали созидание в местах *Унгуда*.

Унгуд невидим для всех людей за исключением знахарей. *Бан-ман* («Доктор Унгуд») не только может видеть *Унгуда*; он говорит с ним. *Унгуд* дает знахарю магические силы, которые символизируются *кимба*, или кварцевыми кристаллами. Есть верование, что кварцевые кристаллы имеют небесное происхождение. В самом деле, *Унгуд*, хозяин и страж вод, будучи Змеей-Радугой, тоже связан с небом. С определенной

сфотографированы Ф.С.Брокманом (1901), Х.Базедовом (1916) и У.Р.Истоном (1921). В 1928 г. Элькин обследовал три группы наскальных изображений в пещерах и гротах унгариньин и впервые представил в логической последовательности их связь с религиозной, экономической и социальной жизнью племени; ср.: A.P.Elkin, Rock Paintings of North-West Australia. — Oceania, I (December, 1930), p. 257–279; idem, Studies in Australian Totemism. — Oceania Monographs, №2 (Sydney, 1933), p. 67–73. Пещеры Грея вновь были найдены в июне 1947 г. Х.Котом; ср.: A.P.Elkin, Grey's Northern Kimberley Cave-Paintings Re-found. — Oceania, XIX (September, 1948), p. 1–15. Кот смог собрать некоторую информацию об этих двух пещерах у местных жителей. Первая, по-видимому, связана с представлениями о сексуальных отношениях и *Вондына* [Elkin, Grey's Northern Kimberley Cave-Paintings Re-found, p. 9]; вторая, открытая Греем 27 марта, принадлежит другой мифологической традиции, а именно — связана с представлениями о *Галару*, Змее-Радуге (ibid., p. 10–11). Для сравнительного исследования см.: E.A.Worms, Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern Kimberley. — Anthropos, L (1955), p. 546–566; A.P.Elkin, The Origin and Interpretation of Petroglyphs in South-East Australia. — Oceania, XX (1949–1950), p. 119–157; A.P.Elkin and C.H. and R.M.Berndt, Art in Arnhem Land (Melbourne, 1956), p. 7–57; Charles P.Mountford, Art, Myth and Symbolism. In: idem, Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land (далее — Records), Vol. I (Melbourne, 1956), cf. R.M.Berndt, The Mountford Volume on Aboriginal Art. — Mankind, V, October, 1958, p. 249–261; A.P.Elkin, Art and Meaning: A Review Article. — Oceania, XXXIII (September, 1961), p. 54–58; F.D.McCarthy, The Cave Paintings of Groote Eylandt and Chasm Island. In: Mountford, Records, II (Melbourne, 1960), p. 297–414. Ср. также: W.Arndt, The Interpretation of the Delemere Lightning Paintings and Rock Engravings. — Oceania, XXXII (March, 1962), p. 163–177.

¹⁴⁶ A.Capell, Mythology in the Northern Kimberley, p. 389 ff., 403.

¹⁴⁷ Worms, Contemporary and Prehistoric Rock Paintings, p. 549–550.

¹⁴⁸ Elkin, Rock Paintings of North-West Australia, p. 263; 269, n. 8.

¹⁴⁹ Ibid, p. 276.

¹⁵⁰ Petri, Sterbende Welt, p. 102–103.

¹⁵¹ Было отмечено, что *Вондына* создают впечатление, что изображен череп без челюстей (ср. Adam, Anthropomorphe and Darstellungen, p. 22, n. 44). Изображение также может напоминать труп, то есть тело героя, который трансформировался в графический образ в момент смерти, когда его дух опускался в близлежащий водоем *Унгуд*, готовый действовать, когда его образ будет обновлен (ср. Elkin, Grey's Northern Kimberley Cave-Paintings Re-found, p. 12). В этих пещерах часто хоронили кости тех умерших, кто считался духовно связанным с близлежащим водоемом [Elkin, Rock-Paintings of North-West Australia, p. 278].

точки зрения можно сказать, что *Унгуд* представляет собой мифологическое отражение попыток объединить противоположности и выразить полярности в одном парадоксальном единстве.

Давайте добавим, что Змея-Радуга¹⁵² — важная мифологическая фигура во многих частях Австралии, и почти везде считается, что он дает шаманам их магические силы в виде кристаллов. Таким образом оказывается, что *творение, дождь, плодородие и сверхъестественные силы шаманов восходят к одному и тому же источнику: первобытному сверхъестественному существу космической структуры*; ведь *Унгуд* принадлежит одновременно подземным водам, земле и небу. Змея-Радуга появляется *ab initio* (в самом начале мира). *Вондына* завершили созидание; но их силы исходят от Змеи-Радуги, точно так же, как силы знахарей. Перед нами исключительная первобытная фигура. Змею-Радугу можно сравнить с Тиамат Месопотамии и другими змееподобными существами космогонии Востока. Однако такое сравнение верно только отчасти, так как *Унгуд*, Змея-Радуга, никогда не был побежден и заменен более молодым божеством, как Тиамат, побежденная Мардуком. В сознании унгариньин существует абсолютная преемственность между *Унгудом*, *Вондына* и индивидами, которые в наши дни сохраняют мир живым. Более того, знахари продолжают поддерживать прямые личные отношения со Змеей-Радугой.

Повторяя созидание Времени Сновидений

Религиозная значимость *Унгуда* и *Вондына* демонстрируется, в особенности, их способностью посылать дождь и обеспечивать плодородие. В северном Кимберли аборигены верят, что если человек из определенного тотемического клана прикоснется к ассоциирующемуся с его тотемом наскальному изображению, то пойдет дождь и появятся духи-дети для последующего воплощения в женщин. Подобным образом, считается, что подновление изображений животных и растений увеличивает число соответствующих видов. «В одной из областей северного Кимберли считается, что человек, который „находит“¹⁵³ духа-ребенка, должен пойти в то место, где сосредоточены петроглифы, и притронуться к изображению Змеи-Радуги, или даже нарисовать изображение духа-ребенка, так чтобы у Змеи-Радуги их оставалось достаточно»¹⁵⁴.

Эти духи-дети предсуци; пока они не родились, они живут в хорошо известных местах. «Предсущие духи большей частью появились в период давно прошедшего Времени Сновидений в результате действий какого-то героя; согласно некоторым верованиям, однако, их создают время от времени или приносят в мир созидющие герои, чья деятельность не ограничена прошлым, а все еще продолжается»¹⁵⁵. У унгариньин Петри обнаружил лишь представление, что духа-ребенка отец находит во сне;¹⁵⁶ совокупление считается просто удовольствием¹⁵⁷. Сходные понятия имеются во многих племенах, соседствующих с унгариньин¹⁵⁸. И, как хорошо известно, во всей центральной

¹⁵² A.R.Radcliff-Brown, The Rainbow-Serpent Myth of Australia. — Journal of the Royal Anthropological Institute, LVI (1926), p. 19–26; idem, The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia. — Oceania, I (1930), p. 342–347; Ursula McConnel, The Rainbow-Serpent in North Queensland. — Oceania, I, 1930, p. 347–349; Elkin, The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia. — Oceania, I, (1930), p. 349–352; Ralph Piddington, The Water-Serpent in Karadjeri Mythology. — Oceania, I (1930), p. 352–354. Ср. также: John Loewenstein, Rainbow and Serpent. — Anthropos, LVI (1961), p. 31–40.

¹⁵³ Т.е. узнает, что его жена беременна (прим. научн. ред.).

¹⁵⁴ Elkin, The Australian Aborigines, p. 201; ср. Oceania, I, p. 262.

¹⁵⁵ Elkin, The Australian Aborigines, p. 198.

¹⁵⁶ Таким образом осмысливается зачатие (прим. научн. ред.).

¹⁵⁷ Petri, Sterbende Welt, p. 163.

¹⁵⁸ Ibid., p. 170.

Австралии в представлениях аборигенов зачатие не связано напрямую с половым сношением¹⁵⁹.

«Размножение» животных и растительных видов с помощью подновления наскальных изображений — не магический, а религиозный акт¹⁶⁰. Человек *возобновляет свою связь с источником жизни*. Таким образом, созидательность Времени Сновидений вновь повторяется на земле. Тот же принцип вдохновляет «церемонии размножения» (*интичиума* или, если использовать более общий термин *аранда*, *мбанбиума*) жителей центральной Австралии, которые так полно описаны Спенсером и Гилленом. Церемонии проводятся на площадках, связанных с мифологической историей племени: то есть в тех местах, где тотемические герои впервые исполнили эти ритуалы. Каждое действующее лицо представляет мифического предка — кстати говоря, в то же время как бы воплощая этого предка. Каждая церемония продолжается всего несколько минут, при этом зрители поют песню, в которой рассказывается об инсценируемом эпизоде мифа. В заключение каждого ритуала старики объясняют значение украшений и символов вновь посвященным юношам¹⁶¹. Как говорит об этом Штрелов, хор стариков «исполняет различные версии традиционных песен, в которых говорится о событиях из жизни предка, разыгрываемых в ритуале»¹⁶².

У карадьеры, сообщает Пиддингтон, церемонии размножения проводятся в специальных «центрах», созданных во времена *Бугари* («Сновидений»), где в изобилии были оставлены духи животных. Иногда актеры поют песню, связанную с мифологическим происхождением сообщества¹⁶³.

Итак, размножение природных видов обеспечивается возобновлением контакта с героями Времени Сновидения, и *такого возобновления можно достичь обновлением наскальных рисунков (Вондына), повторным проигрыванием акта творения или пением мифа*, в котором рассказывается данный эпизод.

¹⁵⁹ Ср.: M.F.Ashley-Montagu, *Coming into Being among the Australian Aborigines* (New York, 1938). Однако см. также: T.G.H.Strehlow, *La Gémelité de l'âme humaine*, La Tour Saint-Jacques, №11–12 (Paris, 1957), p. 14–23; idem, *Personal Monototemism*, p. 730 ff.

¹⁶⁰ H Petri, *Sterbende Welt*, p. 197 ff., 215–216; Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 199 ff.

¹⁶¹ Spencer and Gillen, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, p. 318 ff.

¹⁶² Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 56–57.

¹⁶³ Ralph Piddington, *Totemic System of the Karadjeri Tribe*. — *Oceania*, II, №4 (1932), p. 377–378.

ГЛАВА 3

ОБРЯДЫ ИНИЦИАЦИИ И ТАЙНЫЕ КУЛЬТЫ

*Пубертатные обряды*¹⁶⁴

В конечном счете вся религиозная практика аборигенов Австралии может рассматриваться как множество разнообразных, но гомологичных способов вхождения в контакты со сверхъестественными существами и погружения в священное Время Сновидений. Каждый религиозный акт — ритуал, исполнение мифа в песенной форме, тайные культовые песнопения, изготовление священных культовых предметов и т.п. — только *повторение* события, которое произошло в начале времен, короче говоря, имитация моделей, данных племени сверхъестественными существами. С другой стороны, каждый индивид в основе своей — «духовное» существо. Его самая сокровенная суть — это часть того священного мира, с которым он периодически пытается вновь связаться. Но он не знает собственной действительной сути: она должна быть ему раскрыта через обряды инициации. Таким образом, можно сказать, что инициация восстанавливает австралийского юношу в его первоначальном «духовном естестве». Как говорит У.Ллойд Уорнер относительно каждого мужчины племени мурнгин¹⁶⁵, «личность до рождения абсолютно духовна; она является совершенно „мирской“ („профанной“) и бездуховной в ранний период своей жизни, когда социально принадлежит к категории женщин, постепенно, по мере того как индивид становится старше и приближается к смерти, она все более и более приобщается к ритуалу и священному миру и с наступлением смерти вновь делается абсолютно духовной и священной»¹⁶⁶.

Австралийские церемонии инициации постепенно вводят новичка в священный мир¹⁶⁷. Это значит, во-первых, что посвящаемый отделяется от «профанного» мира детства, где он находился под опекой и руководством матери, и во-вторых, ему открывают священную историю, которая в конце концов приводит его к пониманию собственной духовной сущности.

Незадолго до этого мужчины подготавливают «священную землю»¹⁶⁸, где проводятся тайные ритуалы. «Священные земли» (обрядовые площадки) устроены по-разному, в соответствии с традициями каждого племени, но это всегда места, ассоциирующиеся с определенными мифологическими событиями, которые во время обрядов воспроизводятся в танцах, пении и пантомимах. В некоторых случаях «священные земли» как бы представляют «образ» мира, каким он был *в начале*, освященный присутствием сверхъестественных существ. Так, согласно Р.Х.Мэтьюзу, камиларои обычно готовили два огороженных круга. Большой был примерно семидесяти футов¹⁶⁹ в диаметре, в центре ставился шест высотой в три ярда¹⁷⁰ «с пучком перьев ему,

¹⁶⁴ Обряды, отмечающие наступление половой зрелости индивида (*прим. научн. ред.*).

¹⁶⁵ *Мурнгин* — не племя, а какая-то иная, более аморфная этнолингвистическая общность, которая раньше именовалась также *юленгор*, а в настоящее время чаще всего называется *йолнгу* (*прим. научн. ред.*).

¹⁶⁶ W.Lloyd Warner, *A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe* (впервые опубликовано в 1937 г.; переработанное издание 1958 г.; репринт New York: Harper Torchbooks, 1964), p. 5–6.

¹⁶⁷ О возрастных посвятительных церемониях и других типах инициации см.: Eliade, *Birth and Rebirth*. Более поздние библиографии см.: C.Bleeker (ed.), *Initiation* (Leiden, 1965). Другие интерпретации обрядов половой зрелости ср. M.Whiting, R.Kluckhohn, and A.Anthony, *The Functions of Male Initiation Ceremonies at Puberty*. In: E.E.Maccoby, Theodore Newcomb, and C.Hartley (eds.), *Readings in Social Psychology* (New York, 1958), p. 359–370; Edward Norbeck, D.Walker and M.Cohen, *The Interpretation of Data: Puberty Rites*. — *American Anthropologist*, LXIV (1962), p. 463–485.

¹⁶⁸ Обычно это достаточно удаленное от основной стоянки, скрытое от посторонних глаз место, которое также именуется «обрядовой площадкой» (*прим. научн. ред.*).

¹⁶⁹ Примерно двадцать один метр (*прим. перев.*).

привязанных к верхушке». В меньшем круге устанавливались два специально выкорчеванных молодых деревца — так, чтобы корни были на воздухе. Круги были соединены дорожкой. «По обеим сторонам дорожки на земле были расположены нарисованные или вылепленные из глины фигуры. Самая большая, высотой в пятнадцать футов¹⁷¹ — изображение верховного божества *Байаме*. Пара других представляла мифических предков, а группа из двенадцати антропоморфных фигур — молодых людей, которые были с *Байаме* на его первой стоянке. Другие фигуры представляли животных и гнезда птиц»¹⁷². Новичкам не разрешалось смотреть на эти изображения, которые в конце церемонии уничтожались.

Согласно Мэтьюзу, «земля *бора* представляет первую стоянку *Байаме*, людей, которые были с ним тогда, и дары, которые он им дал»¹⁷³. Это значит, что участники церемонии как бы заново «проживают» мифическую эпоху, когда инициация (*бора*) была проведена впервые. Они вновь проживают священное время, когда *Байаме* присутствовал на земле и положил начало совершаемым теперь мистериям. Короче говоря, происходит реактуализация присутствия *Байаме* и его созидательных дел и, следовательно, обновление мира — мир обновляется путем воспроизводства его первоначальной модели, первой стоянки *Байаме*¹⁷⁴. Как мы увидим, это относится ко всем австралийским церемониям инициации. Бесчисленные ритуальные пантомимы, иногда сопровождаемые пением, представляются на этих священных землях, вдалеке от основной стоянки. Мало что в них понятно неофитам. Но такое ритуальное воспроизведение наиболее важных эпизодов священной истории племени возобновляет связь со священным миром. Церемонии инициации так же важны для духовной жизни общины, как и для мистической метаморфозы, происходящей с посвящаемыми.

Отделение посвящаемых от матерей происходит более или менее драматично. Наименее драматический ритуал — у курнаи; между прочим, у них и вся церемония инициации довольно проста. «Матери сидят позади неофитов; мужчины проходят цепочкой между ними и мальчиками и таким образом символически разделяют их. Наставники¹⁷⁵ берут новичков на руки и высоко поднимают их несколько раз, а те стараются как можно выше протянуть руки к небу... Затем их ведут к тайному огороженному месту, где они ложатся на спину, скрестив руки на груди, их накрывают циновками. С этого момента они ничего не видят и не слышат. Под монотонную песню они засыпают; затем женщины удаляются»¹⁷⁶.

Но в других племенах, в особенности в центральной и северной частях континента, женщины не только плачут и скорбят, но также пытаются не отдавать своих сыновей

¹⁷⁰ Несколько менее трех метров (*прим. перев.*).

¹⁷¹ Примерно 4,5 метра. Возможно, фигура выкладывалась из песка или вылеплялась из глины на земле, и данная цифра должна обозначать ее длину, «рост» (*прим. научн. ред.*).

¹⁷² Eliade, Birth and Rebirth, p. 5; обобщение: R.H.Mathews, The Bora or initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe. — Journal of the Royal Anthropological Institute, XXIV (1895), p. 411–427 ff. Пластические изображения верховных существ довольно редки; они изготовлялись только в племенах юин и вирадьюри-камиларои. Об этой проблеме см.: W.Koppers, Zur Frage der bildnerischen Darstellung des Hochgottes. — Ethnologica, N.F., II (Cologne, 1960), p. 2 ff.

¹⁷³ Mathews, The Bora or Initiation Ceremonies, p. 418. Ср. описание площадки в «стране мужчин», на которой проводятся церемонии обрезания в племени валбири, в работе: M.G.Meggitt, Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia (Sydney: Angus and Robertson, 1962), p. 385 ff. (переиздано в Чикаго и Торонто, 1965).

¹⁷⁴ Eliade, Birth and Rebirth, p. 6.

¹⁷⁵ Обычно каждому посвящаемому назначается индивидуальный наставник, который отвечает за правильность и полноценность посвящения, часто он является братом матери неофита (*прим. научн. ред.*).

¹⁷⁶ Ibid., p. 7, суммирует Хауит [Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, p. 625 ff.]. Ср. также: Eliade, Birth and Rebirth, p. 7–9, там есть другие примеры инициации в юго-восточных австралийских племенах.

мужчинам и сражаться за них, по крайней мере символически; в некоторых местах они даже используют копья против мужчин, которые подходят, чтобы увести мальчиков¹⁷⁷.

Возраст, в котором начинают инициацию, варьирует от шести или восьми до двенадцати или даже четырнадцати лет. Продолжительность церемоний тоже различна — от нескольких месяцев до двух или трех лет. Но самые существенные различия обнаруживаются в типах телесных операций, которым подвергаются посвящаемые. Несмотря на все эти вариации, в австралийских возрастных посвятительных церемониях прослеживается единая модель. В общих чертах, каждый цикл возрастных инициации включает следующие элементы: а) отделение новичков и помещение их на специальную изолированную стоянку или удаление их в особое, находящееся далеко от основной стоянки, место в лесу (в «буше»); б) инструктирование посвящаемых наставниками; в) определенные хирургические операции или процедуры; г) раскрытие инициируемым тайного смысла ритуальных принадлежностей и значения некоторых священных церемоний; д) наконец, «обмывание», то есть ритуальное избавление от всех следов священного мира и церемониальное возвращение к обычной жизни¹⁷⁸.

Как мы сейчас увидим, большая часть обрядов инициации и моделей соответствующего ритуального поведения наполнены символизмом смерти и воскресения (или смерти и повторного рождения). Между прочим, посвящаемый действительно как бы умирает для мира несведущего детства и свободной от ответственности невинности, для мира «профанности», и готовится к «возрождению» в качестве нового духовного существа¹⁷⁹. Матери инициируемых и другие женщины племени, так же как и сами посвящаемые, буквально понимают эту ритуальную смерть. Матери убеждены, что их мальчики будут убиты или проглочены таинственными и враждебными сверхъестественными существами. Но они знают также, что мальчики вновь возвратятся к жизни, хотя не теми, кем они были до инициации: их детьми. Но этой причине они скорбят над новичками так, как скорбят над убитыми¹⁸⁰. Переживания же самих посвящаемых определяются тем, что испытания и предписываемые им формы поведения в период изоляции — и в особенности при совершении различных хирургических операций над ними — беспрестанно подчеркивают ритуальную символику смерти. Например, их могут накрывать ветками или циновками и им не разрешается говорить, а предписывается объясняться только с помощью нечленораздельных звуков и жестов. Новичка даже носят иногда на руках, словно он беспомощен. В некоторых племенах даже имеется ритуал, когда посвящаемого кладут на носилки, образованные из скрещенных копий, которые держат стоящие в два ряда мужчины, как если бы он был заколот копьями, при этом оба ряда мужчин медленно движутся, а женщины плачут¹⁸¹.

Даже простейшая ритуальная операция — выбивание одного из передних зубов — символизирует смерть новичка от руки сверхъестественного существа. Во время операции вращается гуделка, звук ее должен указывать на присутствие сверхъестественного

¹⁷⁷ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 179. «Все родственницы-женщины хватают копья и копьеметалки и делают вид, что борются с мужчинами, чтобы не дать им увести мальчиков» [Warner, *A Black Civilization*, p. 251].

¹⁷⁸ Cp. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 4; Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 179–184; R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 136–147. Основная библиография по инициации в Австралии приведена у Элиаде [Op. cit., p. 138–144]. См. особенно: F. Speiser, *Über Initiationen in Australien und Newguinea*. — *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* (1929), p. 256–258; R. Piddington, *Karadjeri Initiation*. — *Oceania*, III (1932–1933), p. 46–87; Norman B. Tindale, *Initiation among the Pitjandjara Natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia*. — *Oceania*, VI (1935), p. 199–224; E.A. Worms, *Initiationsfeiern einiger Küsten- und Binnenlandstämme in Nord-Westaustralien*. — *Annali Lateranensi*, II (1938), p. 147–174; Warner, *A Black Civilization*, p. 114 ff.; Meggitt, *Desert People*, p. 281–316.

¹⁷⁹ «Матери и сестры отца вкупе представляют „профанный“ мир, который покидают неофиты, тогда как их отцы и братья их матерей являют собой мир сакральный, в который посвящаемые входят» (Meggitt, *Desert People*, p. 293).

¹⁸⁰ Cp. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 8–9.

¹⁸¹ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 180–181.

существа. У вирадьюри посвящаемым говорят, что *Дарамулун* идет, чтобы сжечь их. Но после выбивания зуба наставник показывает гуделку и говорит: «Это *Дарамулун*!» Иницируемым разрешают потрогать и поворачивать гуделку и рассказывают им миф о происхождении инициации (*Дарамулун* утверждает, что во время инициации он убивает мальчиков, режет их на куски, сжигает, а затем возвращает к жизни — «это новые существа, и у каждого нет одного зуба»)¹⁸².

Символическая смерть

Обрезание — возможно, самый важный из австралийских обрядов инициации, его главная символика — ритуальное убийство¹⁸³. Выполняющие операцию воплощают или представляют сверхъестественных — весьма демонических — существ. В некоторых племенах перед совершением этой операции вращают гуделки и показывают их неофитам сразу после нее¹⁸⁴. Символический смысл очевиден: обрезание выполняется представителем сверхъестественных существ, чей «голос» слышен (звук гуделки). Но посвящаемому раскрывают также секрет реального источника «голоса» сверхъестественного существа. В других случаях убийство иницируемых представляется как проглатывание их гигантским чудовищным существом, обычно Змеем. Однако значение обрезания может меняться, когда церемония инициации интегрирована в новый культ. Так, на западе Арнемленда сегодняшних неофитов «отождествляют с теми, кто был рожден в начале мира сестрами *Дьянггавул*. Мальчику, которому только что обрезали крайнюю плоть, говорят, что он „возник“ от своей Матери, имея в виду *Дьянггавул*»¹⁸⁵.

Другие, менее важные операции — удаление волос с тела или лица (этот ритуал чаще всего встречается в племенах, которые не делают обрезания)¹⁸⁶ и нанесение шрамов, в котором Элькин также находит «зашифрованную» символику смерти¹⁸⁷. В ряде племен иницируемый подвергается второй операции, подрезанию, через некоторое время после обрезания. Промежуток между двумя операциями тоже варьируется, от пяти или шести недель у аранда до двух или трех лет у карадьеры. Первоначальное религиозное значение подрезания все еще не вполне ясно¹⁸⁸. В некоторых случаях явно подчеркивается идея бисексуальности, например у питта-питта и боубиа, живущих на северо-западе

¹⁸² Мэтьюз, суммировано в: Eliade, Birth and Rebirth, p. 13. Относительно выбивания зубов ср. также: R.M. and C.H.Berndt, The World of the First Australians, p. 140–141.

¹⁸³ «Валбири эксплицитно приравнивают обрезание к ритуальному убийству» [Meggitt, Desert People, p. 294]. Мы не намерены обсуждать здесь значение и функции обрезания у примитивных народов в целом. Психологические «истoki» обрезания несущественны для историка религий; его интересуют только религиозные ценности и значения, присваиваемые этой операции в различных культурах и в разное время. Об обрезании как инициационном испытании см.: Eliade, Birth and Rebirth, p. 21 ff., 141 ff. Ср. также: Ad.E.Jensen, Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern (Stuttgart, 1933); F.Speiser, Über die Beschneidung in der Südsee, — Acta Tropica, I (1944), 9–29; F.R.Lehmann, Bemerkungen zu einer neuen Begründung der Beschneidung. — Sociologus, VII (1957), p. 57–74; R.M. and C.H.Berndt, The World of the First Australians, p. 143 ff.

¹⁸⁴ См. некоторые примеры в: Eliade, Birth and Rebirth, p. 21–22, 141. О гуделках в Австралии ср.: O.Zerries, Das Schwirrholtz. Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung des Schwirrens im Kult (Stuttgart, 1942), p. 84–125. Шпайзер полагает, что австралийские гуделки имеют меланезийское происхождение; см. F.Speiser, Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee. — Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, XXII (1945–1946), p. 28–61.

¹⁸⁵ R.M. and C.H.Berndt, The World of the First Australians, p. 145.

¹⁸⁶ См. inter alia: ibid., p. 142.

¹⁸⁷ Elkin, The Australian Aborigines, p. 173, 182.

¹⁸⁸ См. Eliade, Birth and Rebirth, p. 25 ff., и библиографические ссылки, приведенные на с. 142 ff. Ср. в особенности: H.Basedow, Subincision and Kindred Rites of the Australian Aboriginal. — Journal of the Royal Anthropological Institute, LVIII (1927), p. 123–156; Ashley-Montagu, Corning into Being among the Australian Aborigines, p. 302 ff.; Bruno Bettelheim, Symbolic Wounds (1st ed.; Glencoe, Ill., 1954), p. 173 ff.; J.Winthuis, Das Zweigeschelchterwesen (Leipzig, 1928), p. 29 ff.; H.Baumann, Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos (Berlin, 1955), p. 313 ff.; R.M. and C.H.Berndt, The World of the First Australians, p. 145–146.

центрального Квинсленда, которые уподобляют продольный шрам, остающийся после подрезания, наружным половым органам женщины¹⁸⁹. Но основная цель операции, похоже, состоит в том, чтобы получить свежую кровь для использования в религиозных церемониях. Возможно, что и в этом случае первоначальной моделью была менструация. Кстати говоря, имитация «женских тайн» может служить двоякой цели. Точно так же, как женщины избавляются от «плохой крови» посредством менструации, иницируемый может изгнать кровь своей матери, «выбрасывая» ее через рану подрезания¹⁹⁰. Во-вторых, подрезание и вскрытие заживших ран от подрезания, к которому часто прибегают старшие мужчины во время инициации подростков, как уже говорилось, дают запас крови, необходимой для церемоний, — почти повсеместно в Австралии в определенные моменты инициации проводятся обряды, в которых используется свежая человеческая кровь.

«Они могут заключаться в намазывании вновь иницируемых кровью старших мужчин (для этого часто вскрывают вену на руке), или же посвящаемым дают пить кровь. Старшие мужчины тоже намазывают себя или друг друга кровью и пьют ее. Кровь священна; у нее есть тайное название, и она обычно ассоциируется с некоторым действием мифического героя. Она дает жизнь, силу и мужество и поэтому необходима неофитам, которым будут раскрыты таинства. В то же время эти ритуалы объединяют, как бы мистически роднят их со старшими, чью кровь они употребили; более того, кровь, используемая во время ритуалов, объединяет неофитов с патронами инициации (героями мифического времени), так как кровь, взятая при подобных обстоятельствах, — это сама жизнь героя или предка, и поэтому выпивание ее приводит иницируемого в мифологический мир. Когда берут кровь, поют священную песню, и это как бы придает крови сакраментальную силу»¹⁹¹.

Рональд и Кэтрин Берндт полагают, что намазывание новичка кровью вновь подчеркивает его ритуальную смерть [The World of First Australians, p. 114]. В некоторых случаях кровь заменяют красной охрой. Наиболее важные завершающие ритуалы — это огненная церемония и обмывания. Огненные церемонии распространены по всему миру; согласно Элькину, они могут оставить у новичка самое сильное впечатление. Новичков «коптят» около костра, или их заставляют стоять, уставившись в огонь до тех пор, пока они почти не падают в обморок, или же в них бросают горячие головешки из костра, или их самих бросают на сильно дымящийся костер, и т.п.¹⁹² Эти огненные церемонии имеют как иницирующую, так и очищающую функции. С одной стороны, ритуальное «поджаривание» предполагает достижение некоторого таинственного перерождения новичка. Образцовая модель таких перерождений — «власть над огнем», которую демонстрируют шаманы и знахари в очень многих архаических и традиционных культурах¹⁹³. С определенной точки зрения можно сказать, что церемонии огня «декларируют» в очень конкретной и драматической форме результаты инициации: новичок демонстрирует свою духовную трансформацию. «Естественное состояние» (страх перед огнем и неизбежными ожогами плоти, вступающей в контакт с огнем, и т.п.) теперь уступает место «духовному образцу существования».

Более того, Элькин указывает, что огненная церемония — обычно последний обряд в серии инициации [The Australian Aborigines, p. 185]. Очищенный таким образом, вновь

¹⁸⁹ W.E.Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines* (Brisbane and London, 1897), p. 180. Ср. также другие примеры, приведенные в книге: Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 26.

¹⁹⁰ Это представление бытует также на Новой Гвинее. Человек из племени куман объяснял Джону Нильсу: «Так делают, чтобы выпустить плохую кровь, которая собиралась с тех пор, как он был в утробе матери, его наследие от женщины» (приведено в книге: Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 27).

¹⁹¹ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 183; ср. также с. 173–174; Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 26 ff.

¹⁹² Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 183. О ритуальном «поджаривании» новичков см.: Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 7 и п. 13 (библиография); Bettelheim, *Symbolic Wounds*, p. 180 ff.

¹⁹³ Ср. Eliade, *Shamanism*, p. 474 ff.; idem, *The Forge and the Crucible* (New York: Harper, 1962), p. 79 ff.

посвященный может безопасно вернуться в светский мир, У обмывания та же цель: уничтожить все следы священного мира (кровь, которой раскрашивали тело, и т.д.) перед тем, как инициированные вступят в контакт с непосвященными. «Женщины готовятся к возвращению, которое происходит торжественно. Вновь посвященных встречают, как восставших из мертвых».

Тем не менее, существенный элемент инициации заключается не в телесных операциях¹⁹⁴; самое существенное — это духовный опыт и обучение новичка, пока он живет вдали от основной стоянки, уединение в буше само по себе составляет опыт ритуальной смерти. Новичок умирает для непосвященного мира детства. Его постепенно знакомят со священной историей племени и позволяют ему наблюдать, хотя бы частично, мистические пантомимы и церемониальные танцы. Кажется, будто, по понятиям аборигенов, нельзя достичь никаких *реальных* изменений в человеческой сути без того, чтобы «умереть» для предыдущей жизни. Переход от «природного» к «духовному» способу существования не может произойти иначе, как через ритуальную смерть, за которой следует воскресение или новое рождение. Смерть — образцовое (парадигматическое) выражение конца определенного способа существования. Очевидно, это не исключительная особенность австралийских религий. Инициации как символическая смерть и воскресение широко известны в истории религий. Но характерным для их австралийских форм кажется, с одной стороны, то, что вся религиозная жизнь австралийца коренится в опыте и знаниях, получаемых во время этих церемоний взросления, и, с другой стороны, то, что большая часть литургических циклов племени обычно связана именно с инициациями.

¹⁹⁴ «Я <...> упоминал физические операции потому, что многие белые считают, что операция и есть инициация, и если они присутствовали при обрезании или обряде выбивания зубов, они думают, что действительно постигли австралийские секреты. Операции на теле, однако, не являются важнейшим или центральным элементом инициации... Их можно... опустить, если обстоятельства делают подобный шаг необходимым, не ставя под угрозу действительную цель или результат инициации» (Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 172).

Инициации и анамнез

Ритуальная смерть — только предварительное знакомство новичка со священной историей племени. Узнавая мифы и ритуалы, он узнает также о своих личных отношениях с действующими лицами этого священного сообщества и о своей ритуальной ответственности перед ними. Это очень сложный тип «обучения», тесно сопряженный со всеми уровнями и измерениями человеческого существования. Вот как об этом пишут Рональд и Кэтрин Берндт:

«Хотя инициация включает в себя обучение для дальнейшей жизни, это подготовка к жизни особого рода. Посвящаемые узнают больше о своем „положении“ в жизни в соответствии с той схемой „порядка вещей“, которая существует в местном мировоззрении и определяет отношения человека к человеку, отношения человека к природной среде, отношения человека к своим божествам. Предполагается, что основы всего этого были известны заранее, но только практика может помочь достичь совершенства. Но такого рода знания, которые передаются через ритуалы инициации, — это унаследованный и аккумулированный запас знаний, вынесенных из прошлого, — правда, вновь переосмысленных в соответствии с новыми условиями, но хранимых как можно дальше от мирской жизни, в почве прошлого»¹⁹⁵.

Конечно, прошлое обладает такой религиозной ценностью потому, что оно связано со священной историей племени, то есть со «Сновидениями», мифологическим временем. Через инициацию неофит постигает потаенное значение мира, которое невозможно понять с помощью обычных мыслительных операций — оно должно быть раскрыто и объяснено старшими мужчинами. Причина достаточно проста: основы мироздания, устройство жизни и человеческого бытия — в конечном итоге результат не «природного» процесса, а серии мифологических событий вообще, священной истории. И одно из самых сильных впечатлений инициации формируется тогда, когда новичок полностью осознает свои личные «отношения» со священной историей племени. Как мы уже подчеркивали¹⁹⁶, в некотором смысле инициация эквивалентна анамнезу. Новичок открывает и принимает свою «реальную идентичность» не в природном, непосредственно ощущаемом мире, где он жил и действовал до инициации, но в «духовной» вселенной, которая словно впервые возникла в мифические времена *начал* и с тех пор никогда полностью не исчезала.

Это особенно отчетливо проявляется в верованиях аранда. Согласно Т.Г.Х.Штрелову, после предварительных обрядов (изоляция посвящаемого, обрезание, подрезание), в конце испытательного периода старшие мужчины решают, что настал момент, когда иницируемый может вступить во владение собственной *чурингой*¹⁹⁷. Новичка ведут к хранилищу священных предметов. Его отец или брат отца объясняет ему значение различных физических объектов священного места. «Большая группа других людей, принадлежащих к тотемическому клану, на территории которого располагается хранилище (например, пещера), сопровождают молодого человека. Есть только один правильный путь, он единственный, по которому можно приблизиться к церемониальной площадке. Это жестко зафиксировано традицией для каждого древнего хранилища»¹⁹⁸. В горных районах *чуринги* хранятся в пещерах. На территории северных аранда их обычно прячут в ветвях дерева мулга, помещая на специально изготовленные платформы. Приближаясь к священной площадке, мужчины складывают оружие и начинают говорить шепотом или объясняться знаками. В конце концов они садятся возле дерева мулга, тогда

¹⁹⁵ R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 182.

¹⁹⁶ См. главу 2.

¹⁹⁷ О мифологии и ритуалах, связанных с *чурингами*, см.: Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, p.153 ff.; Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 257 ff.; idem, *The Arunta*, I, p. 99 ff.; Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 54 ff., 85–86 и т.д. Ср. так же: L.Adams, *Anthropomorphe Darstellungen auf australischen Ritualgeräten*. — *Anthropos*, LIII (1958), p. 1–50.

¹⁹⁸ Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 114.

как предводитель забирается на платформу и достает связки *чуринг*. Он вручает их старикам, и каждая *чуринга* передается по кругу, при этом поется «принадлежащая» ей песня. Каждый прижимает *чурингу* к себе. Когда она попадает к новичку, старшие объясняют значение начертанных на ней знаков и орнаментов, а также рассказывают о мифологическом событии, запечатленном в песне. В конце концов *чуринги* возвращают на место в тех же связках.

«Группа возвращается к двум грудам камней, лежащим в глиняном углублении в нескольких ярдах. Старый вождь поднимает грубый камень с верхушки груды, открывая лежащий под ним круглый, гладкий, покрытый охрой камень. Затем отец молодого посвящаемого берет за руку сына, ведет его к груди и кладет гладкий круглый камень в его руки. Получив разрешение остальных присутствующих мужчин, он говорит сыну: „Это твое собственное тело, из которого ты был вновь рожден. Это настоящее тело великого *Тжентерама*, хранителя сокровищницы *Илбалинтъя*. Камни, которые покрывают его, — это тела бандикутов¹⁹⁹, которые когда-то жили у болота *Илбалинтъя*. Ты — сам великий *Тжентерама*, сегодня ты впервые узнаешь правду. Отныне ты предводитель *Илбалинтъя*; все их священные *чуринги* доверяются тебе на хранение. Оберегай их, берегай обитель своих отцов, чти традиции твоего племени. Мы еще многое должны тебе сказать. Тебе станут известны большее количество песен, более величественные и тайные церемонии, чем любому из твоих товарищей. Они все — твое наследие: мы только хранили их для тебя. Теперь мы стареем и слабеем, и мы передаем их тебе, потому что ты — настоящее перевоплощение вождя. Оберегай их тайну до тех пор, пока не состаришься и не ослабеешь; и тогда, если не будет в живых ни одного молодого человека из тотема бандикута, передай их другим проверенным людям из нашего клана, которые смогут сохранить живыми традиции наших предков до тех пор, пока не родится новый вождь“»²⁰⁰.

Отец и старики учат иницируемого песне, в которой многократно повторяется имя *Тжентерама*. Это имя теперь будет его настоящим именем, оно не должно произноситься в присутствии женщин, детей или чужих. Маленький камень намазывают жиром, красят охрой и кладут обратно на место; прячут под другими камнями, где он и был раньше. Вечером группа возвращается домой, там в честь «вновь созданного» предводителя *Илбалинтъя* проводится священная церемония. И впредь, до тех пор пока он жив, никому не будет дозволено совершить эту церемонию снова иначе, как в его присутствии и с его разрешения²⁰¹.

Иногда посвящаемого не берут на священную площадку. Двое или больше старших мужчин приносят *чурингу*, и отец показывает ее сыну. «Юноша, посмотри на этот предмет. Это твое собственное тело. Это предок *Тжилпа*, которым ты был, когда странствовал в своей предыдущей жизни. Затем ты погрузился вниз²⁰², на отдых, в священной пещере неподалеку. Это твоя *чуринга*. Тщательно берегай ее»²⁰³.

Посвященный мужчина окончательно получает право распоряжаться своей *чурингой*, когда ему исполняется двадцать пять лет, Годам к тридцати или сорока пяти он знает уже все песни и ритуальные секреты²⁰⁴. Ведь новичку во время первой инициации раскрывают далеко не все. «Он продолжает узнавать о священных ритуалах и мифах и получать прочие знания на протяжении всей жизни, и он может быть средних лет или относительно старым к тому времени, когда ему будут сделаны последние откровения. Инициация лишь приотворяет дверь в тайну — священную эзотерическую жизнь

¹⁹⁹ Бандикут — сумчатое, напоминающее крупную крысу (прим. перев.).

²⁰⁰ Ibid., p. 117–118.

²⁰¹ Ibid., p. 118 ff.

²⁰² По представлениям аборигенов, тотемические предки уходят в землю, завершив свои дела; об их уходе говорят: он «погружается», «тонет», «проваливается» и т.п. (прим. научн. ред.).

²⁰³ Ibid., p. 119.

²⁰⁴ Ibid., p. 122.

мужского сообщества. Реальный процесс приобщения к этой жизни может продолжаться длительное время и состоять из нескольких стадий. Например, он может быть допущен к лицезрению некоторых священных предметов, но еще не иметь права держать их в руках, или ему может быть разрешено наблюдать определенные обряды, но не разрешено участвовать в них»²⁰⁵.

Тайные культы Арнемленда

Последовательное и постепенное введение в культовую жизнь характерно для большинства австралийских религиозных систем. В результате посвященные как бы делятся на несколько рангов, хотя феномен мужского «тайного общества» еще не развился у австралийцев в окончательном виде. В Австралии, в отличие от тех мест, где имеются «тайные союзы», последовательное посвящение гарантировано каждому мужчине, рано или поздно он получит все знания, которые можно получить. Основная же причина постепенности введения молодого человека в сферу тайных традиций племени заключается в том, что всему сообществу ради поддержания религиозного равновесия необходимо вновь и вновь «проживать» священные времена *начал*.

Много характерных примеров тайных церемоний, в которых инициации юношей совмещаются с обрядами, обеспечивающими обновление жизни через ритуальное воспроизведение событий священной истории, можно найти в Арнемленде. Таковыми являются культовые мистерии, посвященные Матери Плодородия и мифологическому Змею. Эти тайные культы — сравнительно недавнее открытие австралийской этнологии. Первая существенная полевая работа по их изучению была проведена Уорнером в 1927–1929 гг., за ней последовало двадцать лет исследований Рональда Берндта²⁰⁶. Культы распространялись довольно быстро в последние сорок или пятьдесят лет и влияли друг на друга или даже срачивались. Таким образом, сегодня мы видим тайные культы плодородия преимущественно синкретического характера, хотя их первоначальная форма еще узнаваема. Среди наиболее распространенных — ритуальные циклы, связанные с образами сестер *Ваувалак* (*Вавалаг*, *Вадьилаг*, *Вавилак*) и с самкой или самцом (Берндт) или бисексуальной (Уорнер) ипостасью питона, *Юрлунггур*. В основе мифов о них лежат три ритуальных комплекса. Первый, *джюнггавон* (*джюнггуан*) — это церемонии взросления; второй, *гунабиби* (по Уорнеру), или *Кунапи* (по Берндту), первоначально был тайным культом плодородия; третий, *нгурлмак* — по мнению Рональда и Кэтрин Берндт, «самый важный из всех» — в основном «носит характер откровения»²⁰⁷.

Между прочим, каждый из этих обрядовых циклов составляет церемонию инициации, в том смысле, что в каждый из них некоторое количество молодых людей впервые знакомятся с конкретными тайнами культа. Для этих, так же как для всех остальных эзотерических таинств Арнемленда, характерна доминантная роль, которую играют первобытные существа женского пола, а также особая важность, придаваемая обрядам и символам плодородия. Как мы сейчас увидим, в мифах и ритуалах этой категории постоянно делается упор на религиозное значение менструальной и послеродовой крови, спермы, совокупления, плодовитости и родов. Значение этого, очевидно недавнего, новшества — по сравнению с религиозной моделью центральной и юго-восточной Австралии — мы рассмотрим позднее.

Каждый из трех обрядовых циклов иллюстрирует определенную часть основополагающего мифа, но главная мифологическая тема лежит в основе каждой церемонии в данной части цикла. Основные персонажи — две сестры *Ваувалак* и мифический Змей. Их приключения передаются в цикле песен, которые поются на

²⁰⁵ R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 138.

²⁰⁶ Warner, *A Black Civilization*; Ronald M.Berndt, *Kunapi* (Melbourne: F.W.Cheshire, 1951); см. также: W.S.Chaseling, *Yulengor, Nomads of Arnhem Land* (London, 1957).

²⁰⁷ R.M. and C. H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 240.

священной земле во время церемоний²⁰⁸. Миф рассказывает о том, как сестры пришли в северный Арнемленд с юга. Перед тем как уйти оттуда, старшая сестра вступила в кровосмесительные отношения с членом своего клана и во время путешествия была беременна. Ее называют «Сестра с ребенком», тогда как ее младшую сестру называют «Сестрой без ребенка» [Berndt, Kunapipi, p. 20]. По дороге они поймали нескольких животных — на ужин — и заявили, что эти животные позднее станут священными и, следовательно, будут играть определенную роль в церемониях. Они отдохнули некоторое время, а затем старшая сестра родила девочку. Когда мать смогла идти дальше, они пошли к священной земле *Мурувул*. Там они развели костер и хотели готовить, но животные выскочили из огня и попрыгали в находившийся поблизости водоем. Растения, которые были в сумке, тоже убежали. А ведь они знали, что не должны приближаться к воде, где обитают змеи, в том числе *Юрлунггур* (*Джулунггул*), так как одна из сестер была нечистой из-за послеродовой крови. В самом деле, привлеченная запахом крови, *Юрлунггур* высунула голову из воды и выплеснула в воздух фонтан. Сестры увидели тучи и построили хижину, чтобы укрыться от дождя. На следующую ночь *Юрлунггур* наслала молнию, выбралась из воды и поползла в сторону хижины. Младшая сестра пыталась остановить змею, танцуя перед ней, и эти танцы воспроизводятся в церемониях *Кунапи́пи*. Потом сестры спрятались в хижине, но *Юрлунггур* последовала за ними и проглотила обеих сестер и ребенка. Затем *Юрлунггур* вернулась в водоем *Мурувул*, где встретила своего мужа, и стала хвастаться другим змеям, что проглотила сестер *Ваувалак*. Издаваемые ими громкие зловещие звуки имитируют во время церемоний, вращая гуделки.

Существуют различные версии последней части мифа. Одна из них такова: «После проглатывания змея *Джулунггул* вернулась в *Мурувул*; там она изрыгнула *Ваувалак* и ребенка, которых затем оживили укусы муравьев, но в конце концов они были проглочены снова. Духи *Ваувалак* все еще пребывают там, у священного водоема; „мы не можем их видеть, хотя они могут видеть нас, потому что теперь они принадлежат *Джулунггул*“. Когда они видят людей, приближающихся к этому месту, *Джулунггул* снова проглатывает их — уже в их духовной форме»²⁰⁹.

Мы вернемся к наиболее значимым эпизодам мифа, когда будем описывать ритуалы, в основе которых лежат эти эпизоды. Мы также будем обсуждать религиозную структуру Змеи, принимая во внимание не только сюжет о *Ваувалак*, но и другие австралийские мифо-ритуальные системы. Сейчас мы можем указать на комплексный символизм *Юрлунггур*. Прежде всего, пол змеи не ясен. Уорнер утверждает, что есть только один Змей, мужского пола²¹⁰, тогда как Рональд Берндт считает, что есть две Змеи, мужского и женского пола. Берндт ссылается на интерпретации местных жителей, которые говорят, что *Юрлунггур* вползает в хижину, «как пенис входит во влагалище»²¹¹. С другой стороны, акт проглатывания, похоже, имеет женскую символику, поскольку *Юрлунггур* после проглатывания сестер становится беременной. Вероятнее всего, эти вариации и очевидные противоречия указывают на первоначальную бисексуальность Змеи. И мы увидим, что бисексуальность — это единственное, хотя и весьма впечатляющее, из проявлений «божественной множественности в единении» (в идеале — *coincidentia oppositorum*²¹²).

Джюнггавон

²⁰⁸ Некоторые из священных песен опубликованы Берндтом: R.M.Berndt, Kunapipi, p. 85–132.

²⁰⁹ Ibid., p. 31. См. также миф о женщинах *Ваувалак* в книге: Warner, A Black Civilization, p. 240–249.

²¹⁰ См., напр.: Warner, A Black Civilization, p. 238–240, 242 ff. и т.д. По Уорнеру, «*Муит* или *Юрлунггур* — это и мужчина, и женщина, но о нем думают как о мужской ипостаси» (с. 373).

²¹¹ R.M.Berndt, Kunapipi, p. 25. Уорнер пишет, что «на обрезанном члене есть знак змеи, потому что питон забирает крайнюю плоть и в результате этой операции высвобождается кровь для Великого Отца» (с. 126).

²¹² Единство противоположностей (лат.) (прим. перев.).

Первая ритуальная последовательность *Джюнггавон* — взросление — начинается с призыва священной трубы (*юрлунггур*). Отцы посвящаемых и другие мужчины говорят: «Великий Отец Змей чует вашу крайнюю плоть. Он зовет ее» [Warner, *A Black Civilization*, p. 251]. После серии предварительных обрядов (мальчики навещают различных родственников из других кланов и приглашают их на предстоящую церемонию, и т.д.) новичков украшают и раскрашивают, а затем ведут на священную землю. Вокруг священного шеста происходит серия танцев, сопровождающихся пением «А-уа-а-уа!», которое символизирует шум дождя. «Они делают это потому, что две старухи делали это, когда пытались остановить дождь» (там же, с. 256). Обычно старые женщины исполняют танцы и ритуальный плач, в местном толковании они «то же самое», что и сестры *Ваувалак*. Потом старики поют о *Юрлунггуре* и его водоеме, и труба *юрлунггур* трубит над не подвергшимися еще обрезанию новичками. Местное толкование этого ритуала такое: «*Юрлунггур* пополз прямо на стоянку женщин и их детей. Он проглотил их» (там же, с. 261)²¹³.

Пока поются другие песни и исполняются пантомимы, относящиеся к разным эпизодам мифа (передвижения *Юрлунгура*, молния, черные дождевые тучи и т.д.), мужчины вскрывают себе вены на руках, и кровь собирается в сосуд из коры бумажной шелковицы. Танцоры раскрашивают себя этой жертвенной кровью, которая считается менструальной кровью сестер *Ваувалак*. Уорнеру рассказывали во время церемонии:

«Эта кровь, которую мы нанесли на тех мужчин, — это все равно что кровь из влагалища той старухи. Это уже не кровь этих мужчин, потому что над ней была пропета песня и она сделала ее сильной. Дыра в руке этого мужчины — больше не дыра. Это все равно что влагалище той старой женщины, из которого выходит кровь. Это кровь, которую учуял змей, когда он был в водоеме *Миррирмина*... Когда на человеке есть кровь (кровью делают церемониальную раскраску), это все равно что те две старухи, когда у них кровь. Все животные убежали, и они не смогли их приготовить» (там же, с. 268).

Следующий день представляет собой кульминацию церемонии. Танцоры расукрашены человеческой кровью. Мальчиков, которым предстоит обрезание, тоже раскрашивают, но «кровь никогда не используется, потому что ее магическая сила слишком велика для необрезанного мальчика» (там же, с. 272). Новичкам показывают танцы животных, и старшие мужчины объясняют их значение. Им также показывают священную трубу, *юрлунггур*. «Каждого посвящаемого просят попробовать подуть в трубу. Потом старики приказывают им всем „уважать отца и мать“, „никогда не лгать“, „не бегать за женщинами, которые им не принадлежат“, „не разглашать никаких мужских тайн женщинам, мужчинам, относящимся к низшим категориям в ассоциации посвященных, или же непосвященным мальчикам“ и в целом жить по законам племени» (там же, с. 274). В конце концов юношам делают обрезание. Их раны «обрабатывают» дымом от костра и в это время поучают их: «Вы не должны непристойно браниться. Вы никогда не должны лгать. Вы не должны допускать супружеской неверности и т.д.» (там же, с. 278). В конце обряда, ночью, церемониальную трубу закапывают в ил у края тотемического водоема, так, чтобы женщины не увидели ее, когда будут подходить к этому месту (там же, с. 281).

Хотя главная цель церемонии *джюнггавон* — обрезание молодых, церемония включает также большое количество ритуалов, которые принадлежат исключительно уже посвященным взрослым. Другими словами, церемония взросления включается в празднование определенных эпизодов священной истории. Только прошедшие обрезание молодые люди могут быть посвящены в тайный культ *Кунапиуи*. Причины кажутся очевидными, т.к. основная цель культа — обеспечение плодородия мира.

Кунапиуи и Нгурлмак

²¹³ В версии, записанной Уорнером, говорится о двух сестрах и их детях.

Обряды *Кунапи́пи* обычно проводятся в сухой сезон, когда пища имеется в изобилии, другими словами, когда люди «пожинают» плоды предыдущих церемоний. Ритуальный цикл (последовательность) может продолжаться от двух недель до нескольких месяцев. Чтобы информировать членов соседних групп, рассылаются гонцы. В буше готовится ритуальная площадка, изготавливается гуделка и обмазывается кровью. «Через некоторое время после этого в основном лагере проводятся первые обряды. Мужчины поют общедоступные, „внешние“ или предназначенные для лагеря версии песен о *Вавалак* и *Кунапи́пи*; женщины в это время танцуют; поются также несвященные *гарма*, или клановые песни. Это продолжается несколько недель»²¹⁴. Наконец, в один из вечеров, начинают вращать гуделку — слышен «голос» *Юрлунггура*. Лидер *Кунапи́пи* вместе со всеми женщинами кричит в ответ, точно так же, как кричали сестры *Ваувалак*, когда к ним приближался *Юрлунггур*, Мальчиков, обмазанных охрой, уводят из главного лагеря, чтобы они «встретились» со Змеем. Они как бы жертвуются *Юрлунггуру*, и Змей проглатывает их. Ублаженный таким образом, *Юрлунггур* возвращается на священную землю, которая символизируется водоемом *Мурувул*²¹⁵. Женщины скорбят о посвящаемых, словно об умерших²¹⁶. На священной земле пение и танцы продолжаются всю ночь. Танцы воспроизводят повадки и движения животных, которых сестры пытались приготовить, но не смогли, так как те выскочили из огня и попрыгали в водоем *Юрлунггура*.

Танцы, пантомимы и песни продолжаются несколько недель, до тех пор пока не выкопана большая канава в форме полумесяца (*ганала*), символизирующая матку. В какой-то момент новичков помещают в *ганалу* и закрывают корой. Возле *ганалы* ставятся две большие эмблемы *джелмаланды*, и после того как с мальчиков снимают пластины коры, им велят посмотреть на *Юрлунггура*, поднимающегося из священного водоема. После дальнейших танцев через *ганалу*, где припали к земле новички, бросают горящие головни, символизирующие молнию, посланную *Юрлунггуром*. Танцоры вновь «воспроизводят» проглатывание сестер *Ваувалак*. Согласно Рональду Берндту, «само проглатывание, как говорят, означает половой акт, но может также символизировать „возвращение *Ваувалак* в матку их матери“, таково традиционное толкование мифа о *Кунапи́пи*. Исторжение *Ваувалак*, их оживление и повторное проглатывание, а также последующее проглатывание их уже в духовной форме, расширяют символику и могут быть уподоблены первичным и повторным появлениям (рождениям и возрождениям) членов тотемической группы из матки Матери»²¹⁷.

Продолжая ритуал, мужчины вскрывают вены на руках и брызжут кровью друг на друга и в канаву: это кровь сестер. Наконец они танцуют вокруг канавы, заполняя ее песком и землей. Основная церемония почти завершена. Финальные ритуалы — это церемониальный обмен женами²¹⁸ и возвращение посвященных на основное поселение.

²¹⁴ R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 241.

²¹⁵ Сама по себе священная земля (ритуальная площадка), имеющая форму треугольника, — это тело *Юрлунггура*, а отверстие в его вершине — колодец *Мурувул*; ср.: *ibid.*, p. 241.

²¹⁶ По некоторым версиям, мальчиков глотает не *Юрлунггур*, а другая змея, *Льюингу*. Согласно мифу, он увидел, как *Юрлунггур* проглотил и затем изрыгнул обратно двух Сестер, и захотел делать та же самое. Он отправился странствовать по стране, глотая молодых мужчин; однако когда он изрыгал их, они были мертвы, а иногда от них оставался один скелет. В отместку люди убили его, а позднее воздвигли символизирующий его памятник — два столба, называемые *йелмаланды* [R.M.Berndt, *Kunapipi*, p. 35 ff.], По ритуалу, пишет Берндт, молодые новички «оставляют основное поселение и уходят на священную землю; говорят, что их проглотит *Льюингу*, так же, как он глотал молодых людей во Времена Сновидений» (там же, с. 37). Но двух змей — *Юрлунггура* и *Льюингу* — путают, потому что, вернувшись в основное поселение, мужчины говорят женщинам: «Все мальчики сегодня пропали; *Джулунггул* проглотил их» (там же, с. 41). Ср. также: Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 49 и 149 (n. 28).

²¹⁷ R.M.Berndt, *Kunapipi*, p. 31–32. Символическое *regressus ad uterum* [возвращение в утробу — лат. (прим. перев.)] — хорошо известный мотив во многих типах инициации; ср. *inter alia*: Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 51 ff.

²¹⁸ Имеется в виду ритуальное совокупление с женами других мужчин (*прим. научн. ред.*).

«Временное снятие обычно действующих половых запретов, широко известное как *гурангара*, — неотъемлемая часть *Кунапипи*. Говорится, что оно устанавливает добрую волю, укрепляет дружеские связи, теснее сближая различные группы. Более того, оно глубже вовлекает женщин в тайный план *Кунапипи* и символизирует фертильность, что является главной целью ритуала»²¹⁹. На следующее утро устанавливают две раздвоенных опоры, соединенных толстой жердью. Жердь покрывают ветками, и инициированные мальчики располагаются под ней, держась за жердь руками. Это значит, что они находятся в матке, и выходят они перерожденными — «их душа распускается заново»²²⁰.

Третий ритуал, *нгулмак*, связан с мифологическими представлениями, сравнительно недавно добавившимися к мифологическому циклу *Ваувалак*; они были принесены из района реки Аллигаторов. Для нас *нгулмак* важен потому, что он опять-таки подчеркивает элементы фертильности и бисексуальный символизм, которые имеются в первых двух культах. Мифы, как обычно, варьируются и смешиваются друг с другом. Один из них рассказывает о том, как Мать пришла с островов и, странствуя по округе, оставляла духов-детей, которые стали предками различных племен²²¹. Другой миф повествует о том, как девушка была убита ее женихом, питоном, с которым она отказалась спать. Питон (иногда Радужный Змей) сделал полое бревно, *убар*, в котором спрятался. В конце концов девушка сунула туда руку и была «укушена» и убита. *Убар* — один из самых священных предметов, он играет центральную роль в инициации *нгулмак*. Во время церемонии Змея символически «убивает» посвящаемого. Он кладет руку в *убар*, где лежит камень *мараин*, представляющий голову Змеи. Но символика *убара* все-таки более сложна. В некоторых племенах (например, гунвинггу) он представляет матку Матери, но матка также тесно ассоциируется с Радужным Змеем. В племени маунг на острове Гоулберн *убар* — также утроба Матери, но это одновременно и мужской половой орган Радужного Змея²²². Во время церемонии по полому бревну не переставая стучат палками, и резонирующий звук означает голос Матери, зовущей мужчин на священную землю. («По некоторым версиям, эта земля — чрево матери, и ритуал — это ритуал повторного рождения»²²³.) Во второй части церемонии свистом призывают Радужного Змея. Змей двигается, выгибает свое тело и поднимается в небо. «Он предвестник дождя, он омолаживает землю: он — инструмент, через который достигается возрождение природы, с помощью Матери»²²⁴.

Прародительница и Змей

Все эти церемонии, и в особенности две последние, связаны с таинством сохранения жизни и плодородия на земле. В тропических областях Арнемленда жизнь и плодородие в первую очередь зависят от достаточного количества дождя. По этой причине ритуальные сценарии, связанные с Прародительницей и Радужным Змеем (или Змеей-Радугой), были примирены. Вероятнее всего, эта связь — недавнее явление, поскольку Радужный Змей встречается по всему континенту, тогда как культ Первобытных Матерей характерен исключительно для Арнемленда, и известно, что он

²¹⁹ R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 242–243.

²²⁰ R.M.Berndt, *Kunapipi*, p. 53. См. также описание церемонии *гунабиби* в книге: Warner, *A Black Civilization*, p. 280–301. Уорнер считает этот обрядовый комплекс возрастными инициациями.

²²¹ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 226; R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 210. «По одной из версий, она попыталась сделать обрезание детям, которых она создала. Сначала ей это не удалось, и дети умерли: в тех районах, где это происходило, сегодня не практикуется обрезание. Но наконец, в другой местности, ей удалось это сделать, и дети выжили: поэтому там люди продолжают делать обрезание».

²²² R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 211. На островах Гоулберн аборигены считают, что *убар* принадлежал вначале только женщинам [R.M. and C.H.Berndt, *Sexual Behavior in Western Arnhem Land* (New York), 1951, p. 122]. Об этом мотиве см. ниже.

²²³ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 226.

²²⁴ R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 234.

принесен из Меланезии²²⁵. Тем не менее конвергенция двух систем крайне существенна для понимания религий Австралии. Хотя они ограничены северной частью континента, такие культы плодородия раскрывают панавстралийскую модель. На всей остальной Австралии культ прародительницы вновь повторяет первобытную драму. Ритуалы обеспечивают продолжение космической жизни и в то же время знакомят посвященных со священной историей, которая полностью раскрывает смысл их жизней.

Кстати, самая поразительная параллель с австралийским ритуальным проигрыванием «творения» обнаруживается в постведической Индии. Жертвоприношения брахманов — это повторение того, что было сделано в *начале*, в момент творения, и только благодаря строгому и непрерывному соблюдению пожертвований продолжается и периодически обновляется мир. Более того, только идентифицируя себя с жертвой, человек может победить смерть. Точно так же, как мы много раз видели, австралийская религиозная система состоит в повторении образцовых актов, совершенных сверхъестественными существами во Времена Сновидения. Именно путем этой постоянной имитации божественных моделей австралиец сохраняет свой мир живым и плодоносящим, понимает подлинный смысл своего существования и наконец завоевывает «духовное» послесуществование. Таким образом, с точки зрения структуры, нет нарушения преемственности между ритуальной идеологией австралийцев и браминов. Об этой преемственности следует помнить при попытке оценить «стиль» австралийских «духовных» творений.

Интересно знать, как аборигены судят о священной истории, которую они с такой верой раскрывают и проигрывают. Для племени мурнгин, например, начало этой судьбоносной драмы связано с первобытным грехом. Если бы сестры *Ваувалак* «не вели бы себя неподобающе, вступив в кровосмесительную связь с мужчинами *Дуа Вонгар*, не пришли бы в страну *Лиалаомир*, не менструировали и не привели бы этого змея в ярость, этот цикл никогда бы не был создан. „Все люди и все животные и растения ходили бы сами по себе“. Не было бы сношений между полами, не было бы ни детей, ни перемен. „После того как они так себя повели, они сделали это законом для всех“»²²⁶. Другими словами, без этого «первобытного греха» мир, жизнь и человеческое существование не были бы такими, как сегодня.

Но, с другой стороны, сестры *Ваувалак* пытались искупить свою вину, обучив людей ритуалам, в которых постоянно проигрываются эпизоды первобытной драмы. Эти ритуалы очищают человека и помогают природе сохранять сезонные ритмы. «Эти церемонии созданы для того, чтобы помогать природе, или, может быть, лучше сказать, ограничивать человека, чтобы он своими нечистыми делами не мешал приходу сухого изобильного сезона» [Warner, *Black Civilization*, p. 376]. Мир, какой он есть сейчас, конкретные способы существования человека и сама «религия» — все это следствие первобытного греха мифической Прародительницы. (Давайте вспомним, что это хорошо известная модель: даже для иудейско-христианской модели «религия» — это следствие грехопадения предка.) В конечном итоге это означает, что мир и человеческое существование должны приниматься такими, как они есть, поскольку они представляют результат божественной драмы. Более того, виновники катастрофы научили человека, как жить в «павшем» мире, и показали, как не усугублять ситуацию.

Говоря глобально, роль прародительниц двойственна: они посвятили человека в свои священные тайны, но эти тайны — следствия их грехов. Эта амбивалентность открыла дорогу бесчисленным ассоциациям и отождествлениям, в первую очередь отождествлению прародительницы со Змеем (Змеей). *Кунапи́пи*, что значит «Старая Женщина», «Наша Мать», — это тоже одно из имен Змеи, которая проглотила сестер

²²⁵ Ср.: A.P.Elkin, предисловие к книге: R.M.Berndt, *Kunapipi*, p. XXII; Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 229; Wilhelm Schmidt, *Mythologie und Religion in Nord Australien*. — *Anthropos*, XLV1II (1953), p. 898–924.

²²⁶ Warner, *A Black Civilization*, p. 375.

*Ваувалак*²²⁷. В районе Оэнпелли «*Кунапи* иногда отождествляется с *Нгалжод*, Радугой: она женщина, „наша Мать“, но также и змея, и она может принимать и другие формы»²²⁸. В районе реки Аллигаторов в западном Арнемленде «наша мать с самых ранних времен» становится идентичной женщине — Радужной Змее²²⁹. Сращение двух образов еще яснее выражено в культе *Кунапи*, где надрезанный член представляет змея, а сам надрез — чрево матери²³⁰. Как мы уже видели, сексуальный символизм *убар* включает как Мать, так и бисексуальную Змею.

Змея-Радуга

Эти многочисленные несогласованности и отождествления образов могут отражать исторический контакт между различными культами и их скрещивание²³¹. Но, с другой стороны, амбивалентность прародительницы соответствует более богатой и даже более сложной амбивалентности Змеи. Здесь мы имеем дело с типичным религиозным явлением: сверхъестественное существо становится «совокупностью», интегрируя набор полярных и даже противоречащих признаков и действий. Такой процесс поощряется и облегчается фундаментальной религиозной диалектикой *единства противоположностей* (*coincidentia oppositorum*), которую мы изучали во многих наших предыдущих работах²³². Религиозная амбивалентность Змеи иллюстрируется на нескольких уровнях компетенции. Мы уже говорили о сексуальной двойственности *Юрлунгура*. Информаторы Станнера описывали Змею-Радугу, *Ангамунгги*: «знакомые представления об. Отце Всех: он отец людей, дарящий жизнь, создатель духов-детей и хранитель и защитник жизни» — и в то же время «они говорили, что у него есть матка»²³³. В районе реки Ропер Змея-Радуга тоже считается существом двуполым²³⁴.

Еще более важны крайности, выраженные в космических воплощениях Змея и его деяниях. Анализируя верования унабал и унгариньин, мы заметили, что *Унгу*, первобытный Змей, представляет собой мифическое выражение союза противоположностей²³⁵. У многих других племен Змея-Радуга тесно ассоциируется, с одной стороны, с подземными водами, а с другой стороны — с дождем и, значит, с небом. Великий Питон северной Австралии — «это радуга, которая в своем доме или трубе, всеведущая в небесах и в подземных глубинах»²³⁶. Относительно больших наскальных изображений Змеи-Радуги Элькин пишет, что они «выражают желание иметь *связь с миром наверху*, без которого не будет дождя и, следовательно, воды в „колодцах“ и источниках»²³⁷. Как космическая фигура, связанная с мировым плодородием, Змея-Радуга имеет созидательные и деструктивные качества: она приносит дождь, но также и

²²⁷ R.M.Berndt, Kunapipi, p. 16.

²²⁸ R.M. and C.H.Berndt, The World of the First Australians, p. 245.

²²⁹ Elkin, The Australian Aborigines, p. 226.

²³⁰ R.M.Berndt, Kunapipi, p. 16.

²³¹ См., напр.: J. de Leeuwe, Male Right and Female Right among the Autochtons of Arnhem Land. — Acta Ethnographica, XIII (Budapest, 1964); XIV (1965), p. 303–348. Автор считает, что мифы и ритуалы Арнемленда указывают на древнюю гинекократию собирателей, которая была впоследствии свергнута мужчинами.

²³² См., напр.: Eliade, Patterns in Comparative Religion (New York and London, 1958), p. 415 ff.; idem, Yoga: Immortality and Freedom (New York and London, 1958), p. 244 ff., 267 ff., etc.; idem, Mephistopheles and the Androgyne (New York and London, 1966), p. 78 ff.

²³³ W.E.H.Stanner, On Aboriginal Religion. — Oceania Monograph №11 (Sydney, 1963), p. 87. *Кунмангту*, Змея-Радуга, у муринов «мог быть бисексуальным» (там же, с. 96).

²³⁴ Ronald M.Berndt (ed.), Australian Aboriginal Art (New York, 1964), p. 83.

²³⁵ См. главу 2, раздел «Повторяя созидание Времени Сновидений».

²³⁶ Frederick D.McCarthy, Australia's Aborigines: Their Life and Culture (Melbourne, 1957), p. 119. Великая мифическая Водяная Змея — «это часто Змея-Радуга, и, как последняя, она связана с небом» (Elkin, The Australian Aborigines, p. 304).

²³⁷ A.P.Elkin, Art and Life. В: R.M. Berndt (ed.), Australian Aboriginal Art, p. 19.

катастрофические наводнения и т.д.²³⁸ А.Р.Радклифф-Браун считал, что Змею-Радугу можно рассматривать «как занимающую положение божества, и возможно, наиболее важного природного божества»²³⁹. Но она больше, чем «природное божество». Змея-Радуга связана с женскими таинствами, сексом, кровью и опытом после смерти, и как мы увидим, она также играет центральную роль в инициации и мистическом опыте шаманов. Другими словами, она — важное божество, поскольку ее структура позволяет Змее-Радуге объединять противоположности и в конце концов становиться «единством». В разных контекстах она может актуализировать большое количество религиозных возможностей, которые скрыты в ее всеобъемлющем символизме. Мы видели, как сексуальный символизм Змеи-Радуги был очень явно выражен в культе *Кунапили*, и мы увидим, как другие, отличные символы занимают первые места в мистическом опыте шаманов.

В общем поиски натуралистического генезиса, или «происхождения» божества бессмысленны. Любое религиозное творение имеет, очевидно, свой источник в жизни и, в конечном итоге, в природе; но идентификация источника не раскрывает нам значения этого конкретного создания. Змея-Радуга является радугой не больше, чем змеей. «Природные» метеорологические явления и «природные» виды рептилий религиозно ценны, поскольку они относятся к религиозной структуре, а именно — к Змее-Радуге.

Инициация девочек

Как и везде в мире, в Австралии инициация девочек проще, чем инициация мальчиков²⁴⁰. При первых признаках зрелости девочек отделяют от основного поселения и посылают на несколько дней в изоляцию. Разрыв с миром детства провоцируется физиологическими симптомами менструации. По этой причине инициация девочек в большой степени индивидуальна. Во время периода изоляции девочек учат старшие женщины. Девочки узнают песни и определенные мифы, и в особенности — поведение и обязанности замужних женщин. Заключительная церемония проста, но существенна. Среди некоторых прибрежных племен северной Австралии женщины раскрашивают девочку охрой и богато украшают. «В кульминационный момент все женщины сопровождают ее на заре к потоку пресной воды или лагуне»²⁴¹. После ритуального купания ее с процессией ведут в «основное поселение под шумные возгласы одобрения, и ее социально принимают как женщину»²⁴². Самый существенный ритуал — торжественное представление девочки общине. Ее показывают как взрослую, то есть, что она готова принять способ существования, приличествующий женщине. Это церемониальное объявление о том, что таинство свершилось. «Показать что-то церемониально — знак, объект, животное — значит провозгласить священное присутствие, приветствовать чудо толкования (*hierophany*). Этот обряд, простой сам по себе, указывает на архаичное религиозное поведение. Очень возможно, что это церемониальное представление посвященной девочки представляет самую раннюю стадию церемонии»²⁴³.

²³⁸ См. библиографию исследования о Змее-Радуге выше, коммент. 232. См. также: Vittorio Lanternari, *La Grande Festa* (Milan, 1959), p. 329–349. Этот автор считает австралийскую Змею-Радугу «Господином (Хозяином) Дождя» и объясняет, что связанный с ней миф и ритуалы относятся исключительно к этому космическому феномену.

²³⁹ A.R.Radcliff-Brown, *The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia— Oceania*, I (1930), p. 342–347, esp. 342. Позднее Маккарти высказал подобное мнение [McCarthy, *Australia's Aborigines*, p. 129].

²⁴⁰ См. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 41 ff.; Bettelheim, *Symbolic Wounds*, p. 239 ff.

²⁴¹ R.M. and C.H.Berndt, *The First Australians* (New York: Philosophical Library, 1954), p. 54.

²⁴² R.M. and C.H.Berndt, *Sexual Behavior in Western Arnhem Land*, p. 89–91.

²⁴³ Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 43.

В других местах инициация девочки включает искусственную дефлорацию, за которой следует ритуальное сношение с группой мужчин²⁴⁴. Х.Базедов упоминает «курительную церемонию» и ритуал купания среди ларагия и вогаидж²⁴⁵. В Великой пустыне Виктория после изоляции девочку отводят в буш и там разрезают ей плевую. «На следующий день ее раскрашивают красной охрой и белой глиной и украшают коротенькими ожерельями, а жемчужная раковина, с ее свойством „даровать жизнь“, возвращает ее к жизни»²⁴⁶.

Такие операции и искусственная дефлорация, а также церемониальное групповое сношение с молоденькой девушкой — вероятнее всего, искажения ритуала и ритуалы, изобретенные мужчинами и навязанные женщинам на определенной стадии растущей власти мужчин. Но точно так же, как и в случае с мальчиками, ритуалы зрелости для девочек — только начало ее инициации. В некоторых случаях можно говорить даже о постепенных стадиях инициации. Среди племен северо-восточной Австралии «с сексуальной зрелостью девочка может принимать участие в женских тайных ритуальных танцах *корробори*. После того как у нее рождается ребенок, она может помогать в обрядах, проводимых для ее родственниц. Позднее она постепенно узнает песни, которые *дарагу* (= священные) и *гунбу* (= табу) для мужчин, а в старости она руководит процедурами и становится ответственной за передачу своих знаний следующему поколению женщин»²⁴⁷. Рождение ребенка составляет особенное таинство. Филлис Каберри было труднее собрать тайные песни, которые поют при рождении, чем получить от мужчин информацию относительно инициации мальчиков²⁴⁸, у большинства племен Северной Территории и в соседних районах у женщин есть свои тайные ритуалы, на которые мужчины не допускаются²⁴⁹.

Женские тайные церемонии

Кэтрин Берндт удалось изучить две такие женские церемонии в районе реки Виктория. Первая, *тжарада*, была «показана» некоторым женщинам во сне двумя *Мунгамунга* — фееподобными созданиями, связанными с культом плодородия Матери. Говорят, что они очень привлекательны, хотя обычно невидимы, и «обладают сверхъестественными силами, могут уходить под землю и ходить по небу среди туч: некоторые женщины утверждают, что они связаны с дождем и гигантским Радужным Змеем»²⁵⁰. Женщина помнит, что она видела во сне, и вновь проигрывает церемонию, становясь, таким образом, ее законной владелицей. Принимать участие в *тжарада* опасно; это предполагает контакт со священной силой Матери. Самый важный ритуальный объект — длинный шест, представляющим змею [Women's Changing Ceremonies, p. 33]. Участницы раскрашиваются белой и красной охрой, узоры разнообразны и очень красивы. *Тжарада* обычно происходит на специальном месте, на некотором расстоянии от основного поселения. Мужчин и молоденьких мальчиков предупреждают, чтобы они не приближались к месту танцев. Большинство песен носят

²⁴⁴ Roth, Ethnological Studies, p. 174 ff.; B.Spencer and F.J.Gillen, The Native Tribes of Central Australia (London: Macmillan, 1899), p. 475 ff.; R.M. and C.H.Berndt, The World of the First Australians, p. 151.

²⁴⁵ R.M. and C.H.Berndt, The World of the First Australians, p. 152.

²⁴⁶ Ibid., p. 152; Warner, A Black Civilization, p. 300, n. 15. Уорнер пишет, что на северо-востоке Арнемленда девочку, у которой началась первая менструация, разрисовывают изображениями летающей лисицы (большого крылана), ассоциирующейся со смертью.

²⁴⁷ Phyllis M.Kaberry, Aboriginal Woman, Sacred and Profane (Philadelphia, 1939), p. 237.

²⁴⁸ Ibid., p. 241 ff. О других женских тайных церемониях, относящихся к детям, см.: M.Eliade, Birth and Rebirth, p. 45 ff.

²⁴⁹ Elkin, The Australian Aborigines, p. 193.

²⁵⁰ Catherine H.Berndt, Women's Changing Ceremonies in Northern Australia. — L'Homme: Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique, I (Paris, 1950), p. 31.

эротический характер, но некоторые из них ссылаются на путешествия и приключения Матери (там же, с. 40 и далее).

Вторая церемония, *джавалжу*, считается «больше», чем *тжарада*, потому что она теснее связана с блаженным периодом. Принимается больше предосторожностей, чем обычно, чтобы не позволить мужчинам увидеть, что происходит. «Церемонии *джавалжу* женщины сравнивают с теми, которые проводят мужчины на священной земле; говорят, что они все имеют один и тот же источник и идут от Времен Сновидения» (там же, с. 45). Несколько танцев изображают путешествия и деяния прародителя или прародителей, *Инингуру*, ответственных за церемонию. В Период Сновидения *Инингуру* путешествовали через «пустынную» страну, но теперь они живут в небе, хотя все еще приходят на землю, чтобы посмотреть, что там делается (там же, с. 44). Некоторые песни используются для исцеления, другие — чтобы прекратить драку или ссору²⁵¹. Интересно отметить, что модель этих женских тайных церемоний соответствует почти в точности церемониям, проводимым мужчинами: культ состоит в проигрывании серии достаточно банальных случаев, которые происходили в мифическое время²⁵².

Хотя женщин не допускают на мужские тайные церемонии, они все же играют вспомогательную роль в некоторых из них. Например, они соблюдают предписываемые табу, когда мужчины собираются на тайные ритуалы, они танцуют и поют на многих предварительных стадиях, отвечают на ритуальные призывы и даже присутствуют при некоторых из финальных эпизодов²⁵³. Конечно, в культах плодородия Арнемленда церемониальная роль женщин более важна. В церемонии *Мараиан* женщины встречают мужчин, когда те удаляются в лагерь, и они раскрашивают свои тела и присоединяются к ним в танцах вокруг церемониального шеста. В культе *Ябудурува* района реки Ропер в последнюю ночь женщины приближаются на расстояние десяти ярдов от тайной ритуальной площадки. «Между ними и площадкой нет никакой преграды»²⁵⁴. Они лежат и спят там, зная, что конкретный ритуальный объект — относящийся к центральной фигуре мифа — находится неглубоко под ними. Они не прикасаются к священным объектам, пока их не разбудят, но затем церемониально несут их. «В это самое время происходит важный ритуал, и женщины не могут не слышать ритмичного дыхания и ударов гонга. Если бы они повернули головы, пока медленно проходили мимо, они могли бы увидеть актеров. Однако они поджигают в костре хвосты игуан и движутся прочь к лагерю длинной волнистой линией, с сознанием того, что хорошо сыграли свою роль»²⁵⁵.

«Это принадлежит нам, женщинам»

²⁵¹ Кэтрин Берндт описывает появившуюся также сравнительно недавно «индивидуальную» церемонию, созданную женщиной, пережившей серьезное душевное расстройство; у нее пропала память, «как будто я была кончена, умерла» (ibid., p. 53). Во время этого «транса» *Мунгамунга* явились ей во сне и показали ей «большую» церемонию, которую они проводили. Она проснулась однажды утром «с ясной головой и, очевидно, в обычном состоянии» и вскоре после этого основала новый культ. Этот «экстатический» опыт, а именно, первоначальный период «безумия», бессознательного состояния, видений, за которым последовало полное психосоматическое выздоровление и радикальная трансформация жизни (переход от «непосвященного» к «священному» существованию), — характерный синдром шаманского опыта; ср.: Eliade, *Shamanism*, особенно с. 33 и след.

²⁵² Когда Кэтрин Берндт проводила полевые исследования, тайные женские культы уже быстро исчезали. Все меньше и меньше женщин принимали участие в ритуалах [Women's Changing Ceremonies, p. 61 ff]. У многих молодых женщин основной интерес к песням и танцам носил исключительно эротический характер (там же, p. 59), и большинство из них использовали церемонию как магическое вспомогательное средство для своей эротической жизни (там же, p. 70). Кстати говоря, эта трансформация вырождающегося религиозного культа в магическую церемонию — процесс, существенный для понимания магии как вторичного явления.

²⁵³ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 190–191; R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 214 ff.

²⁵⁴ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 191.

²⁵⁵ Ibid., p. 192. На островах Батерст и Мелвилл женщинам все еще разрешается участвовать в священных обрядах; ср. Charles P. Mountford, *The Tiwi* (London, 1958); De Leeuwe, Op. cit., XIV, p. 339.

Есть также мифические традиции, которые указывают на более важную роль женщин в религиозной жизни в ранние времена, у некоторых племен женщины, о которых повествуется в мифах, считаются даже изобретателями ритуалов и первыми обладательницами священных предметов. Так, у аранда Спенсер и Гиллен обнаружили мифологические представления о времени, когда женщины имели больше отношения к священным церемониям, чем сейчас²⁵⁶. А Штрелов указывает, что в мифологии аранда прародительницы — «обычно почитаемые и иногда вызывающие благоговение фигуры, которые пользовались неограниченной свободой решений и действий. Часто они были намного более могущественными существами, чем их помощники-мужчины, и последние иногда жили в постоянном страхе перед их таинственной сверхъестественной силой. Эти женщины-предки обычно носили с собой *чуринги*, и они создали священные церемонии. Сегодня много песен еще поется в их честь группами мужчин... Эти мужчины рассматривают себя как естественных „попечителей“ всех священных *чуринг*, принадлежащих женщинам их группы»²⁵⁷.

Более того, есть некоторые представления о том, что в прежние времена женщины играли важную роль в церемониях обрезания. Например, миф аранда рассказывает, что женщины однажды нашли мальчиков, готовых к обрезанию; они схватили их, положили на лопатки и совершили операцию²⁵⁸. Другая традиция указывает, что вначале мужчины пользовались горящими палками для обрезания мальчиков, и это зачастую имело фатальные последствия, пока женщины не бросили им острый кусок кремня²⁵⁹, у некоторых племен крайнюю плоть посвященного по традиции отдают его сестре, которая засушивает ее, намазывает охрой и вешает на шею²⁶⁰.

Еще более интригующими являются предания о том, что вначале ритуальные предметы были «открыты» женщинами и принадлежали им. В мифе племени викнатара первую гуделку стали вращать две молодые девушки, которые сказали: «Она принадлежит нам, женщинам, мы в самом деле ее нашли! Но неважно! Мы оставляем ее мужчинам. Именно они будут всегда ее использовать!»²⁶¹ В племенах, населявших Западную Пустыню к югу от Балго, верили, что мифические женщины владели всеми священными ритуалами, прежде чем мужчины забрали их себе. Подобным же образом на западе Арнемленда аборигены рассказывают, что церемония *убар* вначале принадлежала только женщинам²⁶². Миф о *Дьянггавул* северо-восточного Арнемленда повествует о том, как две сестры построили ветровой заслон и повесили в нем свои корзины, полные священных эмблем. Пока они отсутствовали, их брат и его приятель украли корзины и начали производить ритуал. Женщины «были слишком испуганы, чтобы идти к тому месту, боясь не мужчин, а силы священных песен. Мужчины „похитили“ у них не только

²⁵⁶ Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 195, 196.

²⁵⁷ Strehlow, *Aranda Traditions*, p. 94. Однако теперь мужчины свысока смотрят на своих женщин. «От наших женщин толку нет на наших церемониальных сборах. Они совсем ничего не знают о священных *чурингах*. Они выпали из сословия наших великих прародительниц-женщин. Почему — мы не знаем» (ibid.).

²⁵⁸ Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 442.

²⁵⁹ R.M. and C.H. Berndt, *A Preliminary Report on Field Work in the Ooldea Region, Western and South Australia*. — *Oceania*, Vols. XII–XV (1942–1945); см. XIII (1943), p. 257. Но см. также коммент. 221, выше. Беттелгейм [Bettelheim, *Symbolic Wounds*, p. 170] приводил похожие мифы об обрезании как о женском изобретении, записанные у жителей Новых Гебрид. Та же мифологическая традиция имеется у бамбути: обрезание было открыто женщиной, которая, как предполагается, видела этот обряд у обезьян [P. Schebesta, *Les Pygmées du Congo Belge* (Brussels, 1951), p. 266].

²⁶⁰ Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 251; ср. также: Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 352, 368 и т.д., где есть другие примеры верований, связанных с ролью женщин в происхождении обрядов обрезания (или подрезания). Ср. Bettelheim, *Symbolic Wounds*, p. 159 ff.

²⁶¹ U.H. McConnel, *Myths of the Wikmunkan and Wiknatara Tribes*. — *Oceania*, VI (1936), p. 68. В мифе племени викмункан женщины говорят. «Это гуделка, мы нашли ее! Мы, женщины! Это мы ее нашли!» (там же, с. 82).

²⁶² R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 215. «Тогда у нас не было ничего: ни священных предметов, ни священных церемоний, все было у женщин» [R.M. Berndt, *Kunapiri*, p. 8; ср. также с. 55, 59].

их песни и эмблемы, но и право проводить священный ритуал, право, которое раньше принадлежало только сестрам. До этого у мужчин не было ничего. Миф продолжает: старшая сестра сказала: „Мужчины могут делать это теперь, они могут за этим смотреть... Мы знаем все. Мы на самом деле ничего не потеряли, потому что мы все это помним, и мы можем дать им эту маленькую часть. Разве мы все равно не священные, даже если мы потеряли свои корзины?“»²⁶³

Другой миф рассказывает, как в *начале* женщины ганабуда «владели» всеми тайными «вещами», тогда как у мужчин не было ничего. «Но один мужчина, *Джалабуру*, подкрался к ним близко и тайно наблюдал за ними ночью и увидел, что они хранят свою силу (*маиа*) под браслетом²⁶⁴. Ему удалось эту силу похитить. На следующее утро женщины попытались вращать свои гуделки, но им это плохо удалось: ведь они потеряли свою силу. После этого *Джалабуру* отвел их туда, где прежде были мужчины; мужчины же пошли туда, где были женщины, и взяли на себя заботу о тайных делах»²⁶⁵.

В этих преданиях важно то, что мифологические женщины приняли последствия кражи, т.е. переход магически-религиозных сил из их рук в руки мужчин. В некоторых случаях сохранение мистического знания намеренно сообщается Прародительницей в снах. Таким был способ передачи от сестер *Ваувалак* предкам *Вонгар*: они научили их всем тайным танцам и песням, пока те были в глубоком сне. Они сказали им: «Мы даем вам этот сон, чтобы вы могли запомнить эти важные вещи»²⁶⁶.

Схожие мифы, рассказывающие о том, как женщины владели ритуальными предметами и культовыми сценариями, можно найти и в других местах, в особенности в Меланезии и Южной Америке²⁶⁷. Как и следовало ожидать, психологи, изучающие содержание понятий, уделяли значительное внимание таким мифологическим традициям. Некоторые авторы считали даже, что эти мифы зеркально отражают первобытную ситуацию, бывшую некогда всемирной. Перед историками религий встает другая проблема. Первое, что нужно рассмотреть, — природа тайных объектов и ритуалов, которые, как говорят, первоначально принадлежали женщинам: это «тотемические» эмблемы (типа *ранга*), трещотки (гуделки), маски (в Южной Америке), церемониальные песни и танцы, относящиеся к сексуальности и плодородию, или ритуальные операции (обрезание), которые, как заявляют, были открыты, усовершенствованы или предложены мужчинам женщинами. Все эти священные объекты и тайные ритуалы имеют что-то общее: это *могущественные*, так или иначе «магические», инструменты, поскольку они могут вбирать в себя или представлять сверхъестественные силы (например, гуделки) или, точнее, они могут *добиваться* воплощения таких сверхъестественных сил (например, маски). Они все связаны с божественными явлениями жизни (*epiphanies*) (кровь, секс, плодородие) или с «силами», идущими от них. Однако считается, что *ни одна важная религиозная доктрина — и никакие важные космогонические мифы — не были открыты женщинами и не были первоначально их собственностью*. В общем эти предания говорят нам, что в какое-то время в прошлом мужчины украли или получили от женщин ряд

²⁶³ R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 216. Cp. *ibid.*, p. 239, обряд, инсценирующий похищение. Полный текст мифа есть в книге: R.M.Berndt, *Djanggalawul* (London, 1952), p. 38–41. Другая версия — у Чеслинга: W.S.Chaseling, *Op. cit.*, p. 133–134: «В те дни женщины были хранительницами церемониальных тайн, и мальчики, их дети, вели неопределенное, праздное существование. Но когда прародительницы стали готовиться к первым великим межплеменным церемониям, их сыновья начали завидовать». Они украли «тотемы», и когда сестры *Дьянггавул* попытались их вернуть, их смела сила мужского ритуального пения и танцев. Сестры сказали: «Неважно, пусть тотемы останутся у мужчин», — и так продолжается с тех пор. См. также: Charles P.Mountford (ed.), *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land, I* (Melbourne, 1956), p. 269 ff.

²⁶⁴ Который носят выше локтя (*прим. перев.*)

²⁶⁵ R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 224.

²⁶⁶ Warner, *A Black Civilization*, p. 249.

²⁶⁷ См. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 29 ff, p. 145, n. 50; F.Speiser, *Die Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melanesien*. — *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, III (1944), p. 46–64.

могущественных символов и что этот инцидент отметил радикальное изменение в обоих полах: мужчины, занимавшие подчиненную позицию, стали хозяевами.

Но, судя по австралийским мифам, эта радикальная трансформация была искренно принята женщинами. Мы должны помнить также, что тема воровства ограничивается культами фертильности Арнемленда. Другими словами, эти мифы говорят нам, что мужчины стали проводить тайные женские церемонии после кражи — или получения — священных объектов или ритуальных сценариев. Но, как мы уже заметили, культы фертильности Арнемленда — результат сравнительно недавних влияний из Меланезии. То есть мифический мотив «это принадлежит нам, женщинам» отражает «исторические изменения», а не «первобытную» ситуацию. Точно так же никакого вывода нельзя сделать из мифов, которые провозглашают роль женщин в открытии или совершенствовании обрезания, и это по той простой причине, что в Австралии эта операция — «сравнительно недавний обычай, который распространился с северо-запада»²⁶⁸, т.е. из той же меланезийской зоны влияния, из которой распространились культы плодородия. Следовательно, никакой общей теории «происхождения» и первоначального значения и функции обрезания нельзя основывать на австралийских свидетельствах.

Тем не менее некоторые из этих мифов указывают на процесс, который действительно имел место и значительно изменил австралийские религии. Предания аранда, например, выражают достаточно ясно признание более мощной сакральности женщин в мифические времена. Это значит, что раньше было более сильное религиозное сотрудничество между двумя полами. Вероятно, избыточная секретность большинства мужских религиозных церемоний не соответствует первоначальной ситуации, но представляет более позднее развитие. Мы уже заметили тенденцию австралийского сценария инициации становиться тайным обществом типа *Männerbund* (мужского союза). В этом случае связанные с ней мифы раскрывают потерю женщинами их прежней религиозной «власти». Что касается мифологии «это принадлежит нам, женщинам», то она бесспорно представляет характерный эпизод священной истории северной Австралии, но его основные элементы нужно искать за пределами региона. Они отражают драматическое влияние, оказанное включением сексуальных и фертильных обычаев в раннюю религиозную систему. Почти все ритуальные сценарии, зависящие от этого мифа, подчеркивают довольно двойственное отношение к женщинам и женским тайнам. Это может быть последствием драматических новшеств, привнесенных меланезийским влиянием. Но, с другой стороны, нельзя забывать, что задолго до всех этих более или менее поздних инноваций всегда существовала напряженность между двумя типами сакральности, мужской и женской, взаимная зависть и ревность к тайнам другого пола, которая объясняет, почему так много женских магических символов и предметов было присвоено шаманами и знахарями, и наоборот²⁶⁹.

²⁶⁸ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 138. У бамбути (ср. выше, коммент. 259) обрезание тоже практикуется недавно.

²⁶⁹ См. *inter alia*, Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 78 ff.

ГЛАВА 4

МАГИ-ЦЕЛИТЕЛИ И ИХ САКРАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ

«Люди высокого звания»

Каждый мужчина, который проходит религиозное обучение, может рассчитывать узнать к старости в полном объеме священную историю племени. Это в конечном итоге означает восстановление контакта с действующими лицами священной истории и, следовательно, приобщение к их могущественным созидательным силам. Но, как и везде в мире, так и в Австралии, отношения человека с миром священного не единообразны. Всегда есть исключительно одаренные индивиды, которые страстно желают стать «религиозными специалистами» или даже обречены на это. Эти знахари, врачеватели, шаманы или, как их очень удачно назвал Элькин, «люди высокого звания» («люди высокого ранга») играют центральную роль в жизни племени²⁷⁰. Они лечат больных, защищают общину от черной магии, находят виновных в преждевременных смертях и выполняют важные функции в церемониях инициации.

Но наиболее специфическая характеристика знахаря состоит в его отношениях со сверхъестественными существами и другими героями священной истории племени. Он единственный *действительно* способен возродить славное состояние мифологических предков, единственный, кто может делать то, что делали предки, например, летать по воздуху, возноситься на небо, путешествовать под землей, исчезать и появляться вновь. Более того, только знахарь может встречать сверхъестественных существ и разговаривать с ними, и только он может видеть духи и призраки умерших. В общем, только знахарю удастся выйти за пределы человеческого состояния, и, следовательно, он может вести себя как духовные существа или, другими словами, уподобляться сверхъестественным существам.

Как и во многих других частях света, знахарь в Австралии не является на свет спонтанно; его «создают» или сверхъестественные существа, или другие знахари его племени. Стать знахарем можно либо унаследовав профессию, либо уловив некий мистический «призыв», либо став «избранником» духов, либо испытав долгий опыт личного духовного поиска. Но каков бы ни был путь к магической практике, кандидат не считается знахарем до тех пор, пока он не будет признан определенным количеством «людей высокого звания», обучен одним из них, и, самое главное, пока он не пройдет более или менее сложную инициацию. В большинстве случаев инициация предполагает достижение состояния экстаза, в котором кандидат встречается со сверхъестественными существами, подвергается определенным операциям и предпринимает восхождение на небо и путешествие под землю.

²⁷⁰ Наиболее важная монография об австралийских знахарях — это книга Элькина [Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*]. Книга Гельмута Петри [Helmut Petri, *Der australische Medizinmann*, Part I. — *Annali Lateranensi* (Citta del Vaticano), XVI (1952); Part II. — *Ibid.*, XVII (1953)] — оригинальное и хорошо документированное исследование (хотя очевидно, что автор не знал о книге Элькина). Работа Марселя Мокса [Marcel Mauss, *L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* (Paris: Ecole Patrique des Hautes Etudes, 1904), перепечатано в книге: Henri Hubert and Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* (2nd. ed.; Paris, 1929)] все еще ценна благодаря критическому анализу ранних свидетельств. Любопытно, что в «Происхождении идеи Бога», в разделе, рассказывающем об австралийских религиях, Вильгельм Шмидт посвятил лишь несколько страниц знахарям юго-восточных племен (курнаи, с. 635–638; кулин, с. 709–712; вирадьюри-камитарои, с. 902–905). Остальная литература будет процитирована по ходу исследования. Некоторые из материалов, опубликованных Рональдом Берндтом [Ronald M. Berndt, *Wuradjeri Magic and «Clever Men»*, Part I, — *Oceania*, XVII (1946–1947); Part II. — *Ibid.*, XVIII (1947–1948)], уже были использованы или обобщены Элькином в его книге [Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*], имевшим в распоряжении полевые дневники Берндта. Мы поэтому будем ссылаться на оба источника.

Весь этот экстатический опыт, равно как и сценарий «испытания», следует традиционным моделям. Например, претендент на профессию спит в изолированных местах, особенно часто — возле могил знахарей, и считается, что при этом у него бывают видения или даже к нему приходят инициационные «откровения», те, что являются уделом всех «избранных». Основной опыт — это вдохновенное видение, во время которого будущий знахарь встречается со сверхъестественным существом и оно передает ему свои священные силы. Встреча всегда драматична, даже в случаях, когда (как в некоторых юго-восточных племенах) «создание» не включает ритуального «убийства» кандидата (хотя, тем не менее, даже в таких случаях преобразование способа бытия претендента — из человеческого в «духовное» — предполагает, как мы сейчас убедимся, «смерть», за которой следует «возрождение»). Сверхъестественные существа или их представители радикальным образом меняют состояние тела претендента (вводя в него сакральные субстанции и т.д.) и в то же время учат его ощущать и проявлять себя подобным духу (например, летать). В племенах, где «создание знахаря» включает ритуальное убийство, сверхъестественные существа или их представители проделывают определенные операции над безжизненным телом кандидата; они удаляют его внутренности и вводят в его тело священные субстанции, кварц или перламутровые раковины. Какова бы ни была природа экстаза, претендент возвращается к жизни другим человеком: он видел сверхъестественных существ лицом к лицу, и они «сделали» и обучили его. То, чему остается обучиться от старых мастеров, — это более или менее технические знания. Его мистическая инициация ввела его в духовную вселенную, которая с этих пор становится его *реальным* миром.

Инициация знахаря вирадьюри

Обобщая, можно выделить три способа становления знахаря; 1) наследование профессии, 2) «призвание» или избранничество, 3) личное «стремление». Все они предполагают определенный духовный опыт, без которого не может измениться образ существования неофита. Это отчетливо проявляется в типичных приемах и процедурах инициации. Там, где профессия наследуется, отец тщательно готовит сына, прежде чем спровоцировать экстаз, который трансформирует его жизнь. Хауит приводит характерный пример знахаря вирадьюри, которого посвятил (инициировал) его отец. Когда он был еще маленьким мальчиком, отец отвел его в буш и приложил к его груди два больших кварцевых кристалла. Они исчезли в теле мальчика, и тот почувствовал, что через него проходит «какое-то тепло». Старик также дал ему «что-то напоминающее кварцевые кристаллы в воде. Они были похожи на лед, а вода была сладкой». После этого мальчик мог видеть призраков. Когда ему было десять лет, после того как ему выбили зуб на церемонии возрастной инициации, его отец показал ему кусок кристалла на ладони, «и когда я на него посмотрел, [отец] ушел в землю, и я видел, как он вернулся, покрытый красной пылью. Я очень испугался». Отец попросил его попытаться произвести кусочек кристалла, и мальчик принес один (возможно, он извлек кристалл из собственного тела).

Затем отец провел сына через отверстие в земле в могилу. Оказавшись внутри, мальчик увидел мертвеца, который растер его всего, чтобы сделать «умным», мертвец также дал ему несколько кристаллов. Когда отец и сын вышли из могилы, отец указал на тигровую змею и сказал мальчику, что это его тайный тотем (*будьян*) и что отныне он будет принадлежать и его сыну. «К хвосту змеи была привязана веревка, и она тянулась к нам». Это был один из тех магических шнуров, которые знахари вытягивают из собственного тела, о чем подробнее будет сказано позже. Отец взялся за «веревку» и сказал: «Пойдем за ней». Змея проползла через несколько стволов деревьев и в конце концов приползла к дереву, у которого вокруг корней было большое утолщение. Там змея ушла в землю, и они последовали за ней и оказались внутри полого дерева.

После того как они вышли из дерева, змея повела их к большой дыре в земле. Там было много змей, которые потерлись о мальчика, чтобы сделать из него «умного мужчину». «Затем отец сказал: „Мы пойдем на стоянку *Байаме*“. Он встал по одну сторону *мауир* (веревки), а меня поставил по другую, и мы держали друг друга за руки. В конце веревки был *Бомбу*, птица *Байаме*. Мы прошли сквозь тучи, и на другой стороне было небо. Мы прошли через то место, через которое проходят Доктора, и оно открывалось и закрывалось очень быстро. Мой отец сказал, что если, бы я дотронулся до Доктора, когда он проходил там, это ранило бы его дух и, вернувшись домой, он заболел бы и умер. На другой стороне мы увидели, как *Байаме* сидит на своей стоянке. Он был очень большой старик с длинной бородой. Он сидел, скрестив под собой ноги, и из его плеч поднимались в небо два огромных кварцевых кристалла. Там было много мальчиков, принадлежавших *Байаме* и людям его племени, это были птицы и животные»²⁷¹.

В общем физическая трансформация неофита начинается с того, что он «поглощает в себя» кварцевые кристаллы. После того как несколько кристаллов попадает в его тело, посвящаемый может видеть «духов», невидимых для непосвященных, и может путешествовать под землей. Мертвец в могиле, возможно, тоже был знахарем и дал ему кварцевые кристаллы, а также потерял о его тело, так же, как это сделала змея, чтобы наделить его своей силой. Инициация была завершена восхождением на небо, где мальчик и его отец видели *Байаме*, у которого из плеч росли кристаллы. Мы вновь и вновь будем встречаться с этими мотивами, и их значение станет яснее по мере того, как мы будем продолжать описание разных типов инициации. Пока же давайте добавим, что, согласно верованиям юалайи, *Байаме* прирос к хрустальной скале, на которой он сидит. Знахари достигают его небесного обиталища после многотрудного путешествия: они в течение четырех дней карабкаются на гору, и когда достигают вершины, то пьют из источника и к ним возвращаются силы. Их встречают духовные посланники *Байаме*, которые наконец передают просьбы знахарей сидящему на троне Высшему Божеству²⁷². Небесная природа *Байаме* без конца подчеркивается; его даже представляют привязанным к хрустальному своду небес.

Байаме и знахари

Эти сведения, раскрывающие представления вирадьюри о роли *Байаме* в создании знахарей и дошедшие до нас только в описании Хауита, похоже, как это ни парадоксально, решительно согласуются с данными, собранными Рональдом Берндтом в Менинди, Новый Южный Уэльс. Уже в раннем возрасте претендента обучал «доктор», предпочтительно — его отец или дед. Дух знахаря ночью брал с собой дух мальчика на небо, в то время как сам знахарь поднимался на небо по магической веревке, чтобы вызвать дождь. Когда мальчику было двенадцать лет, доктор «впевал» (внедрял с помощью магической песни) в него своего тотема-помощника. Таким образом, ко времени возрастной инициации мальчик уже знал некоторые фундаментальные принципы своей будущей профессии, «но он не обладал силой, проницательностью или властью делать чудеса». Он потом получал все это через ритуалы и духовный опыт. В возрасте между двадцатью и тридцатью годами наступал решительный этап посвящения; *Байаме* во сне сообщал об этом учителю претендента. «Похожие сны снились и другим учителям в соседних племенах... Они все встречались в назначенное время со своими кандидатами в священном месте. Последних сажали на длинную „кушетку“ из листьев, пока доктора

²⁷¹ Hewitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 406–408. См. также описание путешествия на небо знахаря вурадьюри (вирадьюри), проникшего туда через небольшое отверстие, которое открывается через определенные промежутки времени между стенками расселины в скале, у Берндта [Berndt, *Wuradjeri Magic*, Part I, p. 362]. «Дыра в небе» отмечена также в верованиях курнаи (ср.: Howitt, *Op. at.*, p. 389). Это хорошо известный инициационный сюжет о Симплегадах; ср. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 64–66, 130.

²⁷² K.L.Parker, *The Euahlayi Tribe* (London, 1905), p. 25 ff., 35–36; idem, *More Legendary Tales* (London, 1898), p. 84 ff. Ср. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 102 ff.

пели, чтобы вызвать *Байаме*. Он являлся «из воздуха» группе сидящих. Он выглядел как любой другой доктор, только из глаз его лился свет. Подходя к каждому претенденту, он говорил: „Я сделаю тебя“, — и делал так, чтобы священная „сильная“ вода — говорят, что это жидкий кварц — проливалась на него».

Эта вода обливала всех посвящаемых с ног до головы, и их тела полностью впитывали ее. Затем у них на руках появлялись перья, вслед за тем в течение двух дней вырастали крылья. Тем временем *Байаме* исчезал, и учителя сообщали кандидатам о значении священной воды и перьев. Символизм небесного вознесения очевиден в случае обоих мистических объектов. В самом деле, следующая стадия состоит в том, что каждый претендент лично встречается с *Байаме*. Высшее Существо учит его летать и использовать кварцевые кристаллы. «*Байаме* „впел“ кусок [кварца] в лоб посвящаемого — чтобы он мог видеть суть вещей. Он также взял из своего тела пламя, которое впел в грудь посвящаемого, и показал, как его „высвободить“. Затем, направленный *Байаме*, посвящаемый полетел обратно на стоянку, „выпев“ предварительно свои крылья; прилетел, сел подле своего учителя, с ним обсудил свой опыт».

Третье испытание происходит уже после «создания». Все новые доктора идут к священной площадке и там ложатся на ложе из листьев. «После „пения“ появился *Байаме*, он возложил магический шнур на каждого вновь посвященного, придав шнуру форму перевернутой буквы „U“ — закругление на груди, а концы протянуты вдоль ног, — и „впел“ его в каждого нового мага. С этого момента шнур можно использовать так, как паук использует паутину. Затем *Байаме* простился и покинул их». Новые доктора после этого проводят в уединении два или три дня, практикуясь в магическом искусстве.

Согласно другим сведениям, полученным Берндтом, экстатические переживания или ощущение «призыва» могут прийти без предварительной подготовки или специальных упражнений. Так, однажды один будущий знахарь охотился и «вдруг почувствовал, что его потащило вниз, а затем вперед — в незнакомую страну на другой стороне моря. Там *Байаме* унес его в очень большую пещеру, где уставился на него своими „рентгеновскими“ глазами и, глядя прямо в его мозг, спросил, был ли он „сделан“ мужчиной²⁷³ и подготовил ли его отец принять силу и знание *Байаме*». Так как ответ был утвердительным, *Байаме* «сделал» его доктором уже описанным способом²⁷⁴.

Таким образом, получается, что другие доктора только предварительно готовят будущего знахаря к его профессии, настоящую же инициацию проводит *Байаме*. Мы слишком мало знаем о том, как в действительности становятся знахарями²⁷⁵, чтобы быть в состоянии отделить чисто иллюзорные элементы в приведенном выше сценарии от описаний конкретных и реальных ритуальных приемов и действий. Возможно, кандидат в знахари, будучи в галлюцинаторном состоянии, принимает участие в особом ритуале, предполагающем исполнение роли *Байаме* одним из старых докторов. Но особую значимость для понимания деятельности знахарей и веры людей в их могущество в юго-восточной Австралии имеет то, что источник их магических сил связан с небесным Высшим Божеством и что знахарская инициация состоит в приобретении различных качеств этого божества, первое и главное из которых — способность летать по воздуху. Согласно преданию вирадьюри, когда *Байаме* покидал землю, он собрал всех докторов и

²⁷³ Т.е. прошел ли он возрастную инициацию (прим. научн. ред.).

²⁷⁴ Elkin, *Aboriginal Men*, p. 960–998. Более подробное описание этой инициации было опубликовано Берндтом [Berndt, *Wuradjeri Magic*, Part I, p. 334–338].

²⁷⁵ Мы всегда должны помнить о замечании, сделанном таким опытным полевым исследователем, как Элькин: «Трудно получить полное знание об инициации взрослых мужчин, полностью допущенных к тайной жизни. Судя по обрывкам свежей информации, которые мне удается получать время от времени, я сомневаюсь, что *хотя бы один из нас когда-либо был полностью посвящен во все тайны ритуалов и сакрального знания* (курсив мой. — М.Э.). Но если это трудно в случае с религиозными мужскими культами, то это еще более трудно, когда дело касается ритуалов, в результате которых получает свою магическую силу знахарь. Те, кто не принадлежит к этой профессии, мало об этом знают» [Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 300].

сказал им, что он «сделал» их, чтобы они продолжали его работу, когда он вернется «домой»²⁷⁶.

Сценарий инициации знахаря

Наиболее существенными элементами юго-восточного сценария инициации знахаря представляются следующие: 1) сияющая пещера, 2) чудесные перья, 3) полет, 4) кварцевые кристаллы, 5) магический шнур. Все они связаны с небом и небесными силами. Небесные элементы кажутся наименее очевидными в символике пещеры. Мы в дальнейшем будем приводить некоторые примеры из верований аборигенов центральной Австралии, в которых пещера наделена противоположной символикой. Но у юго-восточных племен небесные ассоциации подчеркиваются сиянием, исходящим из пещеры, в которой происходит инициация. Добавим только один пример: знахарь курнаи (*мулла-муллунг*) говорил Хауиту, что во сне его умерший отец и много других людей перенесли его по воздуху через море и опустили перед большой скалой, как перед входом в дом:

«Я заметил, что в скале было что-то вроде отверстия или щели. Мой отец чем-то завязал мне глаза и повел меня внутрь. Я догадался об этом, поэтому что слышал, как за мной с грохотом сдвинулись стены скалы. Затем он снял повязку с меня, и я увидел, что нахожусь в месте, светлом как яркий день, и вокруг меня все старшие мужчины. Мой отец показал мне много сияющих, сверкающих как стекло, ярких вещей и велел мне взять несколько. Я взял одну и держал в руке. Когда мы вышли наружу, мой отец научил меня, как сделать, чтобы эти вещи вошли ко мне в ноги, и как их снова оттуда вынимать»²⁷⁷.

Пещера светится или сияет потому, что она покрыта кристаллами кварца, то есть она в конечном итоге символизирует мистическую природу неба. Что касается крыльев и перьев, их символика вознесения ясна. Рост крыльев в результате мистической инициации — хорошо известный мотив, встречающийся также в высоких религиях.

Так, например, даосы верят, что когда человек обретает *Дао*, на его теле начинают расти перья²⁷⁸. По Платону также человек «любуется красотой своего мира, вспоминает о подлинной красоте, и у него начинают расти крылья» («Федр», 249е), так как «в былые времена всякая душа была снабжена крыльями» (251b). Эти образы неоднократно использовались и развивались неоплатониками, отцами христианства и гностиками²⁷⁹. Конечно, эти образы связаны с концепцией души как летучей духовной субстанции, которую уподобляют и идентифицируют с птицами и бабочками. Но важно обозначить, что уже в архаических религиях имелся аналогичный сценарий мистической инициации, воспринимаемой как вознесение, то есть обретение способности «летать» как птица. Идея полета — это одно из самых распространенных и, возможно, наиболее архаических выражений стремления к выходу за пределы человеческого состояния и «превращения в духовное существо»²⁸⁰.

Путешествие на небо характерно для представлений о «создании» знахарей большинства племен юго-восточной Австралии. В племени вуруньери, по преданию, духи проносят посвящаемого в знахари через отверстие в небе к *Бундылу*, от которого он получает свои силы²⁸¹. Курнаи различают знахаря (*мулла-муллунга*) и *бирра-арка*, который «сочетает функции пророка, медиума-спирита и барда» [Howitt, p. 389]. Знахаря

²⁷⁶ Berndt, Wuradjeri Magic, Part I, p. 334 ff.

²⁷⁷ Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, p. 408 ff.

²⁷⁸ Max Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan: Biographies legendaires des immortels taoïstes de l'antiquité (Peking, 1953), p. 20. См. также: Eliade, Shamanism, p. 403, 450 ff.

²⁷⁹ Cf., inter alia: P. Boyancé, La Religion astrale de Platon à Cicéron. — Revue des Etudes grecques, LXV (1952); A. Orbe, Variaciones gnosticas sobre las Alas del Alma. — Gregorianum, XXXV (1954); Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique (Paris, 1961), p. 116 ff.

²⁸⁰ Cf. M. Eliade, Mythes, rêves et mystères (Paris, 1957), p. 132 ff. [= Myths, Dreams and Mysteries (New York, 1960), p. 99 ff.].

²⁸¹ Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, p. 405; см. также с. 389 и след.

инициируют *Мрартс*, или духи буша, и он должен носить кость, вставленную в отверстие, просверленное в носовой перегородке; за эту кость хватаются духи, чтобы унести его в облака. Говорится, что, следуя за духами, знахарь проникает через отверстие в небесном своде в небесную страну; там он видит танцующих и поющих людей, и по возвращении он учит курнаи этим песням и танцам²⁸². *Кунки* племени диери могут подниматься на небо с помощью волосяного шнура; у них есть прямая связь как со сверхъестественными существами, так и с мифическими предками (*мура-мура*)²⁸³. Согласно Берндту, знахари племен, живших в нижнем течении Муррея, могли подниматься в воздух по шнуру, вытянутому из собственного тела; они могли также принимать любой облик и делаться невидимыми²⁸⁴. По представлениям, распространенным в нескольких племенах юго-западной Виктории, вознесение знахарей на небо, видимо, было центральным элементом в излечении пациента²⁸⁵.

Но способность знахаря летать известна и по верованиям аборигенов других частей континента. У аранда, например, считалось, что доктора принимают облик орлов. Элькин верно интерпретирует этот образ как символ, указывающий на способность знахарей летать по воздуху²⁸⁶. В Кимберли верили, что доктора посещают умерших, поднимаясь в небо по шнуру²⁸⁷. А тесные взаимоотношения знахарей и Змеи-Радуги также предполагают вознесение знахарей на небо. Здесь мы можем привести описание инициации знахаря в районе Форест Ривер, на севере Кимберли, где мотив вознесения вплетен в сценарий, отличающийся от приведенного выше. Сила знахаря целиком исходит от *Унгуда*, Змеи-Радуги, но инициацию проводит «квалифицированный практик». Мастер несет претендента на небо либо используя шнур (струну), который «спускается с неба (к нему прикреплена перекладина, на нее оба и садятся)», либо принимая облик скелета и взбираясь по шнуру, перехватывая его руками и помогая ногами. Во втором случае претендент предварительно превращается в младенца; знахарь помещает его в сумку и привязывает к себе. Приблизившись к небесному своду, «знахарь вынимает претендента из сумки и закидывает на небо, отчего он делается „мертвым“. Достигнув неба, „доктор“ вводит в посвящаемого маленьких змей-радуг и несколько кристаллов кварца». Принеся его назад с неба, доктор вводит в претендента другие магические субстанции через пупок и наконец «будит» его с помощью магического камня. «Посвящаемый возвращается к своим нормальным размерам, если он был изменен, и на следующий день пытается самостоятельно подняться на небо». Его обучение как таковое начинается после экстатического опыта²⁸⁸. Элькин справедливо отмечает, что уменьшение до размеров младенца и сходство сумки доктора с сумкой кенгуру наводит на мысль о ритуале второго рождения²⁸⁹.

Мотив проглатывания чудовищем в инициации знахаря

У племен Западной Пустыни южной Австралии инициация знахарей, которую описывает Берндт, строится по сходному, но значительно более подробно разработанному сценарию. Над претендентом скорбят, как над мертвым, потому что «он будет разрезан на

²⁸² Ibid., p. 389. О *бирра-арках*, *мулла-муллунах* и *бундылах* племени курнаи см.: Engelbert Stiglmayr, Schamanismus in Australia. — Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, V (1957). Знахари племени вонгаибон тоже могли посещать небесную страну; ср.: A.P.L.Cameron, Notes on Some Tribes of New South Wales. — Journal of the Royal Anthropological Institute, XIV (1885), p. 360–361.

²⁸³ Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, p. 358–359. Ср. также: Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 119.

²⁸⁴ Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 85; Berndt, Wuradjeri Magic, Part I, p. 356 ff.; Part II, p. 79.

²⁸⁵ Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 85.

²⁸⁶ B.Spencer and F.J.Gillen, Native Tribes of Central Australia (London, 1899), p. 522 ff.; Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 121.

²⁸⁷ Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 138.

²⁸⁸ Ibid., p. 139–450.

²⁸⁹ Ibid., p. 40. Cf. Eliade, Birth and Rebirth, p. 160, n. 72.

куски», после чего он идет к определенному источнику. Двое знахарей завязывают претенденту глаза и бросают его в пасть Великой Змеи, *Вонамби*, которая проглатывает его. Претендент остается в чреве змеи неопределенное время. Наконец два знахаря дают змее двух сумчатых крыс, после чего она изрыгает претендента, выбрасывая его высоко в воздух. Он падает, проваливается «в отверстие в скале» и исчезает, знахари отправляются на поиски, ищут его в скальных гротах, число которых им хорошо известно, разбивают стоянку возле каждого из них и находят в последнем. Но он оказывается уменьшенным до размеров младенца, «*Вонамби* сделал его таким». (Здесь очевидна тема инициации — уменьшение до эмбрионального состояния в чреве чудовища, соответствующем утробе матери.) Доктора берут младенца на руки и летят с ним обратно на стоянку. После такого посвящения, которое имеет преимущественно мистический характер, потому что совершается сверхъестественным существом, начинается инициация как таковая, в которой основную роль играют старшие учителя. Лежа на земле, окруженный кольцом горящих костров, младенец-претендент начинает быстро расти и обретает свои прежние размеры. Он заявляет, что он хорошо знает Змею, что они даже друзья, потому что он пробыл некоторое время у нее в животе. Затем наступает период уединения, во время которого претендент медитирует и общается с духами. В один из последующих дней доктора ведут его в буш и натирают его тело красной охрой. «Его заставляют лечь на спину и вытянуться во весь рост перед кострами, затем говорят, что он мертвый. Главный доктор подходит, чтобы сломать ему шею и запястья, вывернуть суставы на локтях, бедрах, коленях и лодыжках... В действительности он просто проводит по этим местам острым камнем, оставляя отметины-надрезы». Потом кладет в каждый надрез животворящую раковину; он также засовывает раковины ему в уши, чтобы претендент мог говорить с духами, чужеземцами, животными и понимать их; в лоб тоже вставляется раковина «так, чтобы ее можно было поворачивать во все стороны». Его живот также наполняют раковинами, «чтобы у него была обновленная жизнь и чтобы он стал неуязвимым для любого оружия». Затем над ним «поют» знахари, и он оживает. Все возвращаются на основную стоянку, где нового доктора испытывают: полнопосвященные мужчины бросают в него копья; но так как он набит раковинами, копья не причиняют ему вреда²⁹⁰.

Это пример весьма изощренной инициации. Мы можем выделить два основных инициационных мотива: 1) проглатывание монстром и 2) расчленение тела — второй из них типичен исключительно для инициации знахаря. Посвящаемый хотя и оказывается в утробе, что, казалось бы, подразумевает ритуальную смерть и второе рождение, все же не умирает в брюхе Змеи, ведь он помнит о своем пребывании там. Настоящая инициационная смерть приходит от рук старых врачей, и «убивают» его таким способом, к которому прибегают только знахари: расчленение тела, замена органов, введение магических субстанций.

«Прохождение через воды»

В некоторых случаях инициация, предполагающая «прохождение сквозь огонь», дополняется вторым испытанием, «прохождением через воду». Элькин собирал сведения о таком «создании» знахаря у аборигенов, говоривших на языке каттанг и живших на северном берегу бухты Порт Стевенс. Посвятительные церемонии продолжались шесть месяцев. Когда кандидат «умирает», старые учителя бросают его в огонь и держат там, пока он полностью не исчезнет. Один такой кандидат позднее заявил, что он не

²⁹⁰ Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 112 ff.; R. and C. Berndt, *A Preliminary Report of Field-Work in the Ooldea Region, Western South Australia*. — *Oceania*, XIV (1943), p. 56–61; cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 97–98. Другие примеры того, как змея проглатывает претендентов, см.: C. Strehlow, *Die Aranda und Loritjastämme in Zentral-Australien* (Frankfurt a. M., 1908), II, p. 9–10; Géza Roheim, *The Eternal Ones of the Dream* (New York, 1945), p. 184 ff.; Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 112 (племя вирангу).

«чувствовал» ничего, потому что, комментирует Элькин, «он был в состоянии, близком к гипнозу, хотя и мог видеть все вокруг». В конце концов «его восстановили старики, возложив руки ему на плечи, после чего ему показали тайные символы и объяснили их значения. В результате этот человек стал новой личностью и, некоторым образом, уже принадлежал не земле, но миру небес». Исходя из сообщений Элькина, вряд ли можно думать, что все кандидаты в знахари проходят через эту церемонию, которой в любом случае недостаточно для того, чтобы сделать «умного человека». Чтобы достичь этой конечной цели, неофит должен «пройти через воду». Его бросают в священный источник, из которого он смотрит вверх на *Гуламбре*, небесное существо, и просит у него особой силы. В конце концов знахари вынимают его и возлагают руки на его плечи, чтобы восстановить сознание. Инициация продолжается в буше; кандидат глотает кварцевые кристаллы, которые он позднее будет извлекать, творя магические действия. В результате вновь созданный «умный человек» способен во сне возноситься на небо и лечить больных людей²⁹¹.

В племени лаиту-лаиту считают, что знахарь способен опускаться на дно озера или реки и оставаться там целыми днями подле духа *Коникатине*. Он возвращается «с налитыми кровью глазами, покрытый тиной» и рассказывает о том, что он испытал. Элькин справедливо заключает, что это «опущение на дно», скорее всего, «было частью инициации, а потом привилегией и необходимостью и представляет собой период изоляции, во время которого даются силы»²⁹². Озера и источники — это также обиталища духов и призраков. Спуск на дно озера знаменует *спуск в преисподнюю (descensus ad inferos)*. Между прочим, знахарь лаиту-лаиту «создается» после происходящих месяц подряд ночевки в хижине, поставленной над могилой умершего мага-врачевателя²⁹³.

Ритуал «убийства» претендента

Во многих описанных выше инициациях будущий знахарь проходит через символическую смерть, за которой следует возрождение. Как мы видели (см. выше, глава 3), это преимущественно инициационная модель. В центральной Австралии и других частях континента инициационная смерть выражается в символах «убийства» претендента и введения магических субстанции в его тело. Этот сценарий в изобилии представлен в источниках²⁹⁴. Мы ограничим наш обзор несколькими характерными примерами. У

²⁹¹ Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 91

²⁹² Ibid. У.Е.Рот сообщает, что знахари у аборигенов района Брисбена, по поверию, ныряют на дно глубоких водоемов, чтобы достать магический кварц [*Superstitions, Magic and Medicine*. — *North Queensland Ethnography*, №5 (1903), p. 30]. Конечно, все эти символы и ритуалы относятся к Змее-Радуге.

²⁹³ Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 93. Знахари в районе Кларенс Ривер тоже спят на могилах (там же, с. 91). Ср. другие примеры (с. 105–106).

²⁹⁴ Уже в 1798 г. полковник Коллинз сообщал, что в племенах района Порт Джексон человек становится знахарем, поспав на могиле. «К нему придет дух усопшего, схватит за горло, выпотрошит его и заменит кишки, а потом рана закроется» (процитировано Хауитом: *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 405). В племенах вотьобалук и дьюпагалк верят, что сверхъестественное существо по имени *Нгетя*, которое живет в буше, разрезает бок претендента и вставляет ему кварцевые кристаллы [*ibid.*, p. 104; Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 85]. Чтобы «получить» знахаря, в племени юалайи неофита относят на кладбище и оставляют там связанным на несколько ночей. В конце концов приходит человек с палкой; он всаживает палку ему в голову и вставляет в рану магический камень размером с лимон. Затем появляются духи и нараспев исполняют магические и инициационные песни, чтобы научить его искусству исцеления [Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 25–26]. В племени майтакунди инициационное убийство совершает сам учитель; он «убивает» претендента, бросает его в водоем и оставляет там на четыре дня. Затем он вынимает его, кладет между кострами и коптит его дотла (Рот, процитировано Элькином. — Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 129–130). На неофита племени мулукмулук нападают «демоны»: они убивают его, вскрывают живот, готовят и едят его. «Демоны тщательно собирают кости в корзину, которую двое трясут до тех пор, пока человек снова не оживет» (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 137; о символике скелета и возрождения из костей ср.: Eliade, *Shamanism*, p. 158 ft.). У вардоман претендента разрезает и убивает

племен, живших в окрестностях Уар-бертон Рейнджс (западная Австралия), инициация знахаря происходит следующим образом. Претендент входит в пещеру, и два мифических тотемических персонажа (дикий кот и эму) убивают его, вскрывают его тело, удаляют внутренние органы и заменяют их магическими субстанциями. Они также удаляют плечевую и большую берцовую кости, которые засушивают и, прежде чем восстановить их, наполняют теми же веществами²⁹⁵.

Аранда известны три способа создания знахарей: их делают 1) *Ирунтариниа*, или «духи»; 2) мифические люди *Эрунча* (вернее, духи людей *Эрунча* из мифических времен); 3) другие знахари. В первом случае кандидат ложится спать перед входом в пещеру. *Ирунтариниа* приходит и «бросает в него невидимым копьем, которое пронзает сзади его шею, проходит через язык, оставляя в нем большое отверстие, а затем выходит через рот». «Язык кандидата остается продырявленным; в отверстие легко просунуть мизинец. Второе копьё срезает его голову, и жертва погибает. Один из *Ирунтариниа* несет его в пещеру, как говорят, очень глубокую, и где, по поверью, эти существа живут — там всегда светло и бьют прохладные источники (в самом деле, эти пещеры должны представляться аранда раем)²⁹⁶. Там *Ирунтариниа* вырывает его внутренние органы и дает ему другие, совершенно новые. Кандидат возвращается к жизни, но некоторое время ведет себя как лунатик»²⁹⁷. *Ирунтариниа* затем несет его на стоянку, при этом он невидим, эти духи невидимы для всех людей за исключением знахарей. Этикет запрещает вновь посвященному целителю практиковать в течение года; если за это время отверстие в языке затянется, кандидат не будет иметь права лечить, так как считается, что его магическая сила его покинула. В течение этого года он узнает секреты профессии у других знахарей, в особенности это касается использования кварцевых камней, которые *Ирунтариниа* поместил в его тело²⁹⁸.

Второй способ создания знахаря напоминает первый, с той только разницей, что *Эрунча* не несет посвящаемого в пещеру, а берет его с собой под землю. Наконец, третий метод включает в себя длинный ритуал, проводимый в уединенном месте, где претендент должен безмолвно покориться операции, которую на нем проводят два старых знахаря. Они натирают его тело магическими кристаллами до тех пор, пока не сдерут кожу, вдавливают кристаллы в его череп, прокалывают под ногтем палец на правой руке и делают надрезы на языке. Наконец у него на лбу делают метки, называемые *эрунчилда*, буквально — «рука дьявола». На теле рисуют другие символы — черная линия в центре обозначает *Эрунча*, а линии вокруг нее, очевидно, символизируют магические кристаллы, введенные в посвящаемого²⁹⁹. Знаменитый знахарь племени унматъера так рассказывал Спенсеру и Гиллену о самых главных моментах его инициации: однажды старый врачеватель «убил» его, бросая в него кристаллы (камни *атнонгара*) с помощью копьеметалки. «Старик затем вырезал все его внутренности, кишки, печень, сердце, легкие — буквально все — и оставил его лежать всю ночь на земле. Утром старик пришел, посмотрел на него и положил еще камней *атнонгара* внутрь его тела, а также в руки и ноги, и закрыл его лицо листьями. Затем он пел над ним, пока тело не распухло. Когда это

Волгара, дух, который судит мертвых. В конце концов *Волгара* зовет белого ястреба, который оживляет кандидата [Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 137].

²⁹⁵ Elian, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 116; Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 97.

²⁹⁶ Аранда живут в жарких, засушливых местах (*прим. научн. ред.*).

²⁹⁷ «Безумие» будущего шамана — хорошо известный мотив в сибирском шаманизме, но он встречается и в других частях света (ср. Eliade, *Shamanism*, p. 23 ff., 33 ff., 38 ff., etc.). Хотя и не очень типичный для Австралии в целом, этот мотив засвидетельствован не только у аранда (ср. также данные Штрелова, процитированные Элькином: Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, — p. 123), но и у пита-пита (Рот, процитировано Элькином, с. 128) и в восточном Кимберли (там же, с. 138 и след.).

²⁹⁸ Spencer and Gillen, *Native Tribes*, p. 522 ff.; idem, *The Arunta: A Study of a Stone Age People*, II, p. 391 ff.; cf. Eliade, *Shamanism*, p. 46–47.

²⁹⁹ Spenser and Gillen, *Native Tribes*, p. 526 ff.; *The Arunta*, II, 394 ff.; Eliade, *Shamanism*, p. 47.

было так, он дал ему все новые внутренние органы, засунул внутрь еще много камней аттонгара и похлопал его по голове, после чего тот вскочил живым и здоровым»³⁰⁰.

У варрамунга инициацию проводят духи *Пунтидир*, которые эквивалентны *Ирунтариниа* у аранда. Знахарь рассказал Гиллену и Спенсеру, что эти духи пришли и убили его. «Пока он лежал мертвым, они вскрыли его и вынули все внутренности, дав ему, однако, новые, и наконец они положили внутрь его тела маленькую змею, которая наделила его знахарскими силами»³⁰¹. В племени бинбинга считается, что знахарей посвящают духи *Мундады* и *Муканины* (отец и сын). Целитель Куркуты рассказал, как однажды, входя в пещеру, он встретился со старым *Мундады*, который схватил его за шею и убил. Он вскрыл его тело «прямо по средней линии, вынул все его внутренности и заменил их своими, которые он поместил в тело Куркуты. В то же самое время он положил в его тело несколько священных камней». После того как все закончилось, *Муканины*, более молодой дух, вернул его к жизни и сказал ему, что он отныне знахарь. Затем он взял его на небо, а потом отнес назад на землю к его стоянке, «где он услышал, как родичи оплакивают его, думая, что он умер. Долгое время он оставался как бы в полудреме, но постепенно пришел в себя, и окружающие теперь знали, что он был превращен в знахаря»³⁰².

В племени мара техника превращения почти точно такая же. Тот, кто хочет стать знахарем, разводит костер и жарит жир, привлекая запахом двух духов, называемых *Миннунгара*. Духи вначале делают его нечувствительным, затем вскрывают его и вынимают все органы, заменяя органами одного из них. Затем они возвращают его к жизни и несут на небо. С того момента знахарь мара может ночью по магическому шнуру забираться на небо и там разговаривать со «звездными людьми»³⁰³.

Австралийские шаманские инициации

Характерные элементы этих инициации таковы: 1) «убийство» неопита, 2) удаление его органов и костей и замена новыми и 3) введение магических субстанций, в особенности кристаллов кварца. Аналогичная модель обнаруживается в шаманских инициациях Центральной Азии и Сибири, Южной Америки и некоторых частей Меланезии и Индонезии. Особенно центральноазиатские и сибирские сценарии дают наиболее поразительные параллели с примерами, приведенными выше. Как и австралийский знахарь, сибирский и центральноазиатский шаман проходит экстатическую инициацию во время соматического заболевания, душевного расстройства или «во сне». Он видит, как его мучают и в конце концов «убивают» духи мифических героев. Эти демонические существа разрубают на части его тело, расчленяют его, отрубая голову, варят плоть, очищают кости от мягких тканей, соскребают мясо и заменяют его новым, впускают в тело новые соки³⁰⁴. Мотив введения магических субстанций встречается реже; известны лишь редкие упоминания об обломках железа, которые кладут, с целью расплавить их, в тот же котелок, где варятся кости и мясо шамана³⁰⁵. Но этому мотиву

³⁰⁰ Spencer and Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 480–481; Eliade, *Shamanism*, p. 47–48.

³⁰¹ Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 484; cf. *ibid.*, p. 486, о второй инициации знахарей варрамунга; см. также: Eliade, *Shamanism*, p. 48.

³⁰² Spencer and Gillen, *Northern Tribes*, p. 487–488.

³⁰³ *Ibid.*, p. 488; Eliade, *Shamanism*, p. 49–50.

³⁰⁴ Cp. Eliade, *Shamanism*, p. 35 ff.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 35, 50, etc. Есть другие различия: в Сибири большинство шаманов «избираются» духами сверхъестественных существ; кроме того, их экстатический опыт гораздо «драматичнее» (по крайней мере, судя по их собственным описаниям), чем у австралийских знахарей.

можно найти аналоги в верованиях, например, семангов Малайского полуострова³⁰⁶, даяков Борнео³⁰⁷, и он весьма типичен для шаманизма южноамериканских индейцев³⁰⁸.

Как мы уже отмечали³⁰⁹, Элькин сравнивает модель инициации австралийских знахарей с ритуалом мумификации в восточной Австралии, который, видимо, «пришел» туда через острова Торрессова пролива, где некоторые виды мумификации практиковались вплоть до недавнего времени. Более того, Элькин склонен связывать такие меланезийские влияния с другими, более высокими культурами (Египет?). Мы не будем здесь обсуждать происхождение и распространение этой модели инициации шаманов. Но идея о связи ее австралийского варианта с ритуалом мумификации (главным образом, египетским) — неосновательная гипотеза. Должны ли мы в таком случае объяснять инициации шаманов Сибири и Южной Америки аналогичным влиянием ритуалов мумификации? Широкое распространение некоторых дополнительных мотивов инициации, зафиксированных в Сибири, равно как и в Австралии — например, путешествия новичка на небо и под землю, — а также сходства, отмеченные в практике шаманизма по всему миру, указывают на архаическую стадию в истории религии, на которой преимущественно сформировались явления, давшие истоки различным формам шаманства. Конечно, это не означает, что определенные формы шаманства не подвергались с течением времени сильным влияниям высших и более поздних культур. Шаманство Центральной Азии и Сибири, например, несет явные следы иранских (в конечном счете, месопотамских), индийских и буддистских влияний³¹⁰. Априори нельзя исключать возможность азиатских влияний на мистические техники Австралии. Элькин сравнивает парапсихологические силы австралийских знахарей с искусством индийских и тибетских йогов. Хождение по огню, использование «магического шнура», способность исчезать и появляться вновь, «быстрые путешествия» и т.д. настолько же популярны среди австралийских знахарей, как среди йогов и факиров. «Возможно, — пишет Элькин, — что существует некая историческая связь между йогой, практикой оккультизма Индии и Тибета и психическими, силами мужчин-аборигенов высокого звания. Индуизм распространился в Ост-Индию. Йога — культ в Бали, и некоторые из замечательных подвигов австралийских знахарей имеют параллели у коллег-профессионалов в Папуа»³¹¹.

Если бы предположение Элькина оказалось верным, мы должны были бы иметь в Австралии ситуацию, сравнимую с ситуацией в Центральной Азии и Сибири. Но, опять же, это не значит, что совокупность обрядов, верований и оккультных техник австралийских знахарей была создана под индийским влиянием. Архаическая структура большинства этих ритуалов и верований очевидна. Более того, австралийский знахарь стоит в центре наиболее сакральной, то есть *старейшей* религиозной традиции своего племени. Его «магические трюки» — архаического типа, и большинство из них практикуется шаманами и колдунами других примитивных культур, где трудно предположить индийское влияние (например, в арктических зонах и на Огненной Земле)³¹². Мы удовлетворимся, только коротким описанием одного из этих «трюков», а именно «магического шнура»³¹³. Мы приводили пример знахаря вирадьюри, который

³⁰⁶ Духи и те, кто руководит инициацией, вводят кристаллы в тело кандидата; cf. Eliade, *Shamanism*, p. 52.

³⁰⁷ Старый шаман вводит магическую «силу» в камешки (кристаллы горного хрусталя) или другие предметы (ibid., p. 57).

³⁰⁸ Ср. ibid., p. 52 ff., etc.

³⁰⁹ Ср. выше и далее, коммент. 317, ссылки на Элькина [Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 40–41].

³¹⁰ Ср. Eliade, *Shamanism*, p. 495 ff.

³¹¹ Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 76–77. Я уже цитировал и рассматривал этот отрывок в книге: *Birth and Rebirth*, p. 100.

³¹² Наоборот, я уже указывал на заметные сходства между медицинскими идеями и практикой австралийских знахарей и знахарей в племенах аборигенов Индии.

³¹³ Я обсуждал эту проблему в статье: *Mythes et symboles de la corde*. — *Eranos-Jahrbuch*, XXIX (1961), перепечатано в моей книге: *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962), p. 200–237 (= *Cordes et*

использовал магический шнур, чтобы забраться на небо. Согласно информации, собранной Берндтом, шнур дал *Байаме*, он «впел» его в тело новичка. Во время инициации или перед собранием полностью посвященных (инициированных) мужчин доктора демонстрировали свои силы «выпеванием» шнура; лежа на спине под деревом, они вытягивали из себя шнур «так, как паук вытягивает из себя нить паутины, и взбирались по нему, перехватывая его руками и достигая вершины дерева». Они затем «посылали» шнуры на соседнее дерево и «проходили» к нему по воздуху³¹⁴.

Магическое представление, свидетелем которого был знахарь вирадьюри во время своей инициации примерно в 1882 г., включало хождение по огню и подъем по магическому шнуру. В этом случае «умный человек» из племени вонгаибон лег на спину у ствола дерева и «выпел» свой шнур; шнур поднялся прямо вверх, и знахарь полез по нему, долез до вершины, где, на расстоянии примерно сорока футов³¹⁵ от земли, было гнездо. «Пока он лез, он был все время в одном положении — голова откинута, тело вытянуто, ноги в стороны и руки в стороны — так же, как когда он «выпевал» свою веревку. Он залез в гнездо и сидел там, махая руками людям вниз. Затем он спустился так же, как паук по паутине, спиной к земле. Когда он отдыхал на земле, было видно, как шнур опускается вниз и уходит в его кишечник»³¹⁶. Подобные «трюки» известны также и в других примитивных обществах. Например, шаман она, одного из племен Огненной Земли, владеет «магическим шнуром» длиной почти в три метра, который он достает из рта и который мгновенно исчезает, когда он проглатывает его³¹⁷. Как мы утверждали в предыдущем исследовании, такие магические подвиги можно сравнить с «фокусами с веревкой», которые проделывает факир. В самом деле, два составляющих элемента трюка с веревкой, а именно, лазание помощника мага по веревке и расчленение его тела, встречаются совокупно в традициях австралийских знахарей. Важность этих трюков очевидна: они иллюстрируют оккультные силы знахарей, их способность переступить пределы «этого мира» и действовать как сверхъестественные существа или мифические герои. То, что знахарь взбирается на вершину дерева по «магическому шнуру», — «доказательство» способности знахаря подниматься в небо и встречаться с высшими существами.

Знахари и Змея-Радуга

Введение кварцевых кристаллов или других магических субстанций (перламутровых раковин или «духов змей») в тело будущего знахаря, похоже, является панавстралийской идеей, связываемой с магической практикой. Владение такими субстанциями «совершенно необходимо, так как силы знахаря связаны с ними и передаются через них»³¹⁸. На самом деле, поглощение таких субстанций считается равноценным мистическому «превращению» тела знахаря. В некоторых юго-восточных племенах считается, что кварцевые кристаллы падают с небесного свода. Они в каком-то смысле «затвердевший свет»³¹⁹. Почти повсеместно на юго-востоке и юго-западе

marionnettes). К сожалению, в английском переводе [Mephistopheles and the Androgyne (New York, 1965), p. 160–188], цитаты на английском не всегда воспроизведены с оригинальных текстов, а переданы на основании французского перевода.

³¹⁴ Berndt, Wuradjeri Magic, Part I, p. 340.

³¹⁵ Приблизительно двенадцать метров (*прим. перев.*).

³¹⁶ Ibid., p. 341–342. Элькин приводил эти примеры, пользуясь полевыми заметками Берндта, в книге: Aboriginal Men of High Degree, p. 64–65.

³¹⁷ См. E. Lucas Bridges, The Uttermost Part of the Earth (New York, 1948), p-248 ff.

³¹⁸ Elkin, The Australian Aborigines, p. 304.

³¹⁹ Eliade, Méphistophélès et l'androgyne, p. 24 ff. Данные старинных источников о кварцевых кристаллах собраны и проанализированы Моссом [Mauß, L'Origine des pouvoirs magiques, p. 136, n. 1; 137, n. 3; 139 ff.].

Австралии кварц ассоциируется с небесным миром и с радугой³²⁰. Жемчужные раковины также связываются с представлениями о Змее-Радуге, т.е. в сущности ассоциируются с небом и водами. Иметь в собственном теле такие субстанции в конечном итоге означает принять в себя мистическую суть небесных высших существ или преимущественно космического божества, Змеи-Радуги.

В самом деле, в значительном числе племен считается, что знахари получают свои силы от Змеи-Радуги³²¹. Согласно ранним описаниям, жители района Брисбена верили, что кварцевые кристаллы изрыгаются Змеей-Радугой: «знахари знали, куда нырять за ними, т.е. туда, где кончается радуга»³²². Знахари каби, одного из племен Квинсленда, получают от Змеи-Радуги не только кристаллы, но и «магический шнур»³²³. Мэтьюз сообщал, что знахарь, по верованию вирадьюри, может пойти и встретиться со змеем *Вави*, «который ведет его в свое убежище и поет ему новую песню для *корробори*». Знахарь репетирует до тех пор, пока не выучит песню, затем возвращается и учит своих соплеменников петь и танцевать³²⁴. У племен лунга и дьяра, в Холлз Крик Дистрикт, знахаря «делал» *Кулабел*, Змея-Радуга, который «убивал» претендента, когда тот купался в источнике. Человек становился больным и сумасшедшим, но в конце концов получал магические силы, которые ассоциировались с кварцевыми кристаллами³²⁵. Для унамбал источник сил знахаря — *Унгуд*. Во время сна душа претендента уносится к *Унгуду*, и он получает кристаллы от подземного Змея³²⁶. У унгариньин призвание и сила знахаря даруются *Унгудом* или, в некоторых случаях, небесным героем *Валангала*³²⁷.

Функции и престиж знахаря

Теперь мы видим, что с помощью инициации достигается «преобразование» человеческого естества посвящаемого. Он «умирает», и его кости и плоть очищаются или заменяются, а тело его наполняется магическими субстанциями; он летит в небо, ныряет под воду или уходит под землю, чтобы встретиться со сверхъестественными существами, героями-предками или призраками; наконец он возвращается к жизни — радикально «измененным» существом. Между прочим, он теперь, онтологически и экзистенциально, ближе к первобытным существам, чем к своим собратьям. Он не только может видеть, встречать этих существ, обычно невидимых и недостижимых для простых смертных, но и ведет себя как один из них, точно как тот, кто инициировал его или дал ему таинственные, сверхъестественные силы. Как и первобытные существа, знахарь может теперь летать, исчезать и появляться, видеть духов живых и умерших и т.д.

Благодаря своему «преобразованию» знахарь одновременно живет в двух мирах: в реальном мире своего племени и в священном мире *начал*, в котором первобытные существа жили и действовали. По этой причине знахарь преимущественно исполняет роль посредника между своим племенем и героями его мифической истории. Лучше, чем другие члены племени, он может восстанавливать контакт со Временем Сновидений и

³²⁰ См. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 43 ff.; ср. также с. 93, 98, 103 и 107 о роли кварцевых кристаллов в создании знахаря.

³²¹ A.R.Radcliff-Brown, *The Rainbow-Serpent Myth of Australia*. — *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LVI (1926), особенно с. 19 (Квинсленд) и с. 24 (племя какаду, Северная Территория); idem, *The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia*. — *Oceania*, I, 1930, p. 342–347; A. P. Elkin, *The Rainbow-Serpent in North-West Australia*. — *Oceania*, I, 1930, p. 349–352 (район Форест Ривер, племя карадьери и т.д.); idem, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 144; etc.

³²² Radcliff-Brown, *The Rainbow-Serpent Myth of Australia*, p. 20; ср. выше, коммент. 292.

³²³ Дж.Мэтьюз, процитированный Рэдклиффом-Брауном: *The Rainbow-Serpent Myth of Australia*, p. 20–21.

³²⁴ Radcliff-Brown, *The Rainbow-Serpent Myth of Australia*, p. 21.

³²⁵ Elkin, *The Rainbow-Serpent in North-West Australia*, p. 350; idem, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 138 ff.

³²⁶ A.Lommel, *Die Unambal: Ein Stamm in Nordwest-Australien* (Hamburg, 1952), p. 42 ff.

³²⁷ H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien* (Braunschweig, 1954), p. 250 ff.

таким образом обновлять этот мир. И поскольку он может по своей воле возвращать мифическую эпоху *начал*, постольку он может «видеть во сне» новые мифы и ритуалы. Такие новые творения в конце концов вводятся в религиозную традицию племени, но они не носят печати личного новшества, поскольку принадлежат к тому же первобытному, вечному источнику Времен Сновидений.

Все общественные функции и обязанности знахарей оправдываются его исключительным экзистенциальным состоянием. Он может лечить больных, так как способен видеть магические предметы, проникшие в тело больного и вызвавшие недуг, и в состоянии устранить или уничтожить их³²⁸. Он может вызывать дождь, так как способен подняться на небо или собрать тучи³²⁹. А когда знахарь защищает свое племя от магической агрессии, он действует как черный маг: никто не может «наводить кость»³³⁰ лучше него или обойти его в «вдевании» смертельного яда в жертву. Его социальный престиж, его культурная роль и его политическое доминирование проистекают исключительно из его магически-религиозной «силы». В племени вирадьюри верили, что очень сильный знахарь способен даже оживить мертвого³³¹.

Суммируя сведения о роли знахаря вирадьюри, Берндт подчеркивает его «глубокую осведомленность обо всех делах племени, в особенности тех, которые относятся к традиционной религиозной жизни». Он был первым «интеллектуалом» племени и в то же время человеком с высоким социальным престижем. «Для него возможно было взять на себя функции предводителя и играть ведущую роль в тотемической церемониальной жизни; таким образом, он мог стать как светским, так и религиозным лидером группы»³³². Но, даже имея исключительно привилегированное положение, знахарь не единственный, кто может вновь установить контакт с героями первобытных времен и получить таким образом магически-религиозные силы. Между прочим, каждый полностью инициированный член племени может через специфические ритуалы вернуть мифическую эпоху. «Церемонии размножения», например, или ритуальное обновление изображений *Вондына* периодически проводятся рядовыми иницированными взрослыми мужчинами. Каждый воспроизводит эпизоды священной «истории» и таким образом вновь переживает ее события. Более того, есть специфические магические силы, которыми может, по крайней мере частично, овладеть любой взрослый мужчина. Любой может практиковать черную магию — «пение» или «наведение кости»³³³. Точно так же и вызывание дождя не является исключительной прерогативой знахаря. Существуют профессиональные «вызыватели» дождя, и более того, есть много других вдохновленных людей, которые могут делать дождь³³⁴.

Кроме того, есть и другие типы колдунов и магов, способных впадать в экстаз, чьи функции в некоторых случаях перекрывают функции знахаря. Как мы уже видели, доктор может бороться с черным магом с помощью техники последнего. За редкими исключениями, которые встречаются в основном в юго-восточной части континента, знахарь не практикует черную магию в личных или агрессивных целях; и в тех исключительных случаях, когда он к ней прибегает, магия направлена на членов других,

³²⁸ См. библиографию у Петри [Petri, *Der australische Medizinmann*, Part II, p. 160, n. 238]. Ср. также: Lommel, *Die Unambal*, p. 45 ff.

³²⁹ См. Petri, *Der australische Medizinmann*, Part II, p. 175–190; idem, *Sterbende Welt*, p. 175–190.

³³⁰ Самый распространенный в Австралии прием черной магии: заостренная кость направляется в сторону намеченной жертвы, обряд может сопровождаться магическим пением или заклинаниями и, как считается, действует на большом расстоянии (*прим. научн. ред.*).

³³¹ Но только если усопший тоже был «сильным человеком»; Berndt, *Wuradjeri Magic*, Part I, p. 82 ff.

³³² Ibid., Part I, p. 332.

³³³ Petri, *Der australische Medizinmann*, Part II, p. 160 ff.; cf. p. 164, n. 234, библиография по «черной магии». См. также: R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians* (Chicago, 1965), p. 266 ff.

³³⁴ В центральном Кимберли считается, что, хотя глава любой тотемической группы и может вызвать дождь, обновив изображение определенного *Вондына*, только знахарь способен остановить дождь; ср. Petri, *Der australische Medizinmann*, Part II, p. 187.

враждебных племен. Антисоциальные побуждения колдуна и черного мага выделяют их и с максимальной четкостью отличают от знахарей. Отличия менее очевидны, когда речь идет о знахаре и так называемом «докторе *корробори*», изобретателе новых песен и танцев. Конечно, любой знахарь может создать новые *корробори* в результате сновидческого или экстатического опыта. Во многих племенах знахарей вдохновляют их путешествия в земли духов и возвращения оттуда, и следовательно обогащение племенной традиции достигается через признание племенем духовных указаний свыше³³⁵. Например, у кулин, вотьобалук и вуруньери знахари являются также бардами племени, и в некоторых случаях вдохновение барда исходит непосредственно от *Бундыла*³³⁶. Но, как мы видели, курнаи различают знахаря (*мулла-муллунга*) и вдохновляемого видениями поэта, а также создателя новых *корробори*, *бирра-арка*. В некоторых племенах авторы новых песен и танцев рассматриваются как отдельная категория, магов. В западном Кимберли, например, изобретение новых *корробори* — одна из функций знахаря, тогда как в центральном Кимберли так называемый «доктор демонов» четко отличается от «доктора *Унгуд*». «Доктор демонов» обнаружит новые *корробори* после своих экстатических (или совершенных во сне) путешествий в страну мертвых или же встреч с духами буша, тогда как источник вдохновения другого класса докторов — *Унгуд*³³⁷.

В конечном счете, дихотомия знахарь — «доктор *корробори*» может иметь в своей основе возрастающую религиозную значимость определенного типа экстатического опыта, а именно — путешествия в страну духов и мертвых. Создание новых песен и танцев стало все более и более зависеть от таких форм личного спонтанного экстатического опыта. Таким образом, религиозная и художественная креативность индивидов, находившихся за пределами традиционной замкнутой группы профессионалов, весьма поощрялась.

«Специалисты» и «новаторы»

Перед нами две различные, хотя каким-то образом связанные, категории религиозных явлений: 1) следствия разнообразия магически-религиозного опыта знахарей и 2) тенденция непрофессионалов увеличивать свои «силы» и социально-религиозный престиж путем приобретения некоторых тайных знаний и секретных техник профессионалов.

Разнообразие форм деятельности знахаря способствуют многочисленные возможности экспериментировать с сакральным и в совершенстве овладевать магически-религиозными силами. Подобно шаманам и другим профессионалам от религии, австралийский знахарь — «специалист по сакральному». Но чрезвычайное разнообразие его опыта взаимодействия со священными «материями» влечет за собой углубление и дифференциацию «специализаций»; таким образом, как мы только что видели, в определенный момент и в определенных племенах вызыватель дождя или экстатически действующий создатель песен и танцев становится представителем новой категории специалистов. Трудно сказать определенно, всегда ли процесс выделения новой «специализации» зрел в недрах класса профессиональных знахарей, которые объединяли различные функции, или, наоборот, «специализация» возникала среди духовно одаренных индивидов, находившихся за пределами профессиональной группы. Вероятнее всего,

³³⁵ См. примеры, приведенные в; *ibid.*, p. 192 ff.

³³⁶ Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 418.

³³⁷ Petri, *Die australische Medizinmann*, Part II, p. 90 ff. Есть также примеры песен и танцев, которые вдохновлены непосредственно духом. Так бывало у диери: когда человек умирал, дух его являлся его младшему брату и в течение нескольких ночей учил последнего новой песне; cf. O. Siebert, *Sagen und Sitten der Dieiri und Nachbar-Stämme in Zentral-Australien*. — *Globus*, XC VII (1910), p. 185. В исключительных случаях, как у баркинды района реки Дарлинг, специалисты по черной магии являются также авторами новых *корробори*; ср.: F. Bonney (1884), которого цитировал Петри [Petri, *Der australische Medizinmann*, Part II, p. 193].

происходило и то и другое — ведь, как мы видели, знахарь может быть и часто является также вызвателем дождя, поэтом, автором новых *корробори*; в то же время, наоборот, любой прошедший инициацию мужчина может овладеть одной из этих техник и стать «специалистом». Но вызватель дождя сам по себе никогда не может выполнять комплексные функции традиционного знахаря или пользоваться его религиозным и социальным престижем. И вероятно, что в определенной мере это относится и к авторам *корробори*, находящимся за пределами профессиональной группы.

Что касается тенденции приобретения непрофессионалами магических и религиозных сил путем усвоения техник «специалистов» — это хорошо известное и универсальное явление. В Австралии такая тенденция поддерживается и поощряется возрастной инициацией. Полностью инициированный мужчина не только знакомится со священной историей своего племени, но его учат также, как воскресить святость легендарных начал. В некоторых случаях — в Кимберли и других местах — само введение индивида в религиозную жизнь дарует ему одну из знахарских сил, а именно способность вызывать дождь.

В общем можно сказать, что перед непрофессионалом, стремящимся приумножить свои магически-религиозные силы, открыты два пути: 1) техника черной магии и 2) экстатический опыт. Самая элементарная черная магия, то есть «наведение кости», доступна всем; но более сложные действия (например, «похищение почечного жира»³³⁸) являются прерогативой «специалистов». Более того, страх перед черной магией и, следовательно, риск быть заподозренным в колдовстве настолько широко распространены, что очень немногие могут поддаться искушению увеличить свои силы приобретением таких опасных умений (техник).

Наоборот, сновидческие и экстатические переживания представляют собой источник магических и религиозных сил *par excellence*. Традиционные знахари и здесь служили примером. Но экстатический и сновидческий опыт непрофессионалов находился в менее жесткой зависимости от архаических образцов, и, следовательно, их религиозное и артистическое самовыражение могло в некоторых случаях производить на соплеменников более глубокое впечатление. С другой стороны, не сопряженные с четко оформленной эзотерической мифологией, которая имела у знахарей, экстатические творения могли присваиваться чужаками, модифицироваться и использоваться в посторонних целях. В некоторых случаях *корробори* превращались в магические обряды, хотя не обязательно вредоносные (в «черную магию»). В процессе приобщения к цивилизации под влиянием западной культуры некоторые *корробори* превратились в самостоятельные странствующие культы. Первоначальные мотивы, побуждавшие к созданию новых *корробори*, а именно, желание непрофессионалов проявить и обнародовать свои магически-религиозные силы, уступают место антитрадиционным и агрессивным настроениям. Таким образом, новые *корробори* выражают как бунт против традиционной системы племени, представляемой в основном знахарями, так и общественное признание растущего интереса к магическим силам как таковым. Как мы увидим в следующей главе, культ *Курангара* великолепно иллюстрирует это процесс.

В целом, приемы имитации сверхъестественных существ, открываемые и преподаваемые знахарю во время инициации, воспроизводятся на другом, более низком уровне, спонтанной или продуманной имитацией знахарских техник непрофессиональными, но одаренными индивидами. Сходная ситуация наблюдается и в других частях света. В некоторых районах Сибири и Океании поведение шамана, его техники и транс имитируют или симулируют всякого рода экстатические и психически больные индивиды и даже дети³³⁹. В конечном итоге это явление иллюстрирует желания и

³³⁸ Колдун оглушает жертву, вскрывает бок, снимает жир с почки, затем закрывает и маскирует отверстие, приводит человека в чувство и отправляет на стоянку, но вскоре тот умирает (*прим. научн. ред.*).

³³⁹ См. некоторые примеры у Элиаде: Eliade, Shamanism, p. 252 ff. (коряки, чукчи), p. 362 ff. (Океания).

надежды непрофессионалов приобрести «силу» и престиж «специалиста в священных делах», без того, однако, чтобы подвергнуть себя трудностям, риску, страданиям и длительному обучению, которые требуются для традиционной инициации «людей высокого звания». В известном смысле можно в этом процессе усмотреть начало «секуляризации», но он ясно выражает также реакцию против привилегированной религиозной элиты и подспудное желание лишить присущей им священной ауры ценности, поведение и институты этой элиты. С другой стороны, секуляризация традиционных религиозных форм открывает путь процессу вторичной сакрализации других секторов коллективной и индивидуальной жизни.

ГЛАВА 5

СМЕРТЬ И ЭСХАТОЛОГИЯ

Смерть, похоронные обряды и «дознание»

Знахарь играет центральную роль в связанных со смертью ритуалах, поскольку он способен раскрыть «убийцу» и, следовательно, направить месть. Благодаря его духовным силам и социальному престижу, приносимый смертью кризис не материализуется в неистовых суицидальных действиях. Как и в очень многих других религиях, сам акт умирания рассматривается в противоречащих друг другу парадигмах. С одной стороны, австралийцы верят, что только через смерть человек достигает высшего духовного статуса, то есть становится чисто духовным существом. «Смерть, конечный обряд перехода, окончательно переводит его (его душу) из мира профанного в мир сакральный»³⁴⁰. С другой стороны, за крайне редкими исключениями (например, младенцы или глубокие старики), каждая новая смерть вызывает катастрофический кризис. Все сообщество реагирует со всей возможной энергией и после завершения первых похоронных обрядов сжигает дотла собственность умершего и покидает стоянку. Как и рождение, смерть не «естественна», она вызвана кем-то. Все мертвые — жертвы колдовства. Магия объясняет даже такие подчеркнуто «естественные» причины, как смерть от удара копьем в битве; поскольку, говорят они, удар оказался фатальным только потому, что этого захотел колдун. С каждой новой смертью общество в своей совокупности переживает ту же темную опасность, которую оно впервые почувствовало, когда в мире появилась смерть. Поскольку смерть не была неизбежной — люди смертны потому, что мифический предок был убит, или потому, что ему помешали вернуться к жизни. Абсурдность умирания провозглашается с каждой новой смертью: это не «естественное» событие, это убийство, совершенное духовными средствами, то есть при помощи магии. Следовательно, преступника надо найти, разоблачить и отомстить за жертву.

В некоторых частях континента, когда умирающий агонизирует, родственники собираются вокруг него и поют культовые песни его тотемического клана. Это успокаивает умирающего и готовит к возвращению в священный мир духов. Пока он в состоянии, он тоже принимает участие в пении³⁴¹. У мурнгин песня призывает его отца и предков. «Если бы мы не пели, он мог бы вернуться обратно, поскольку злые духи (*мокоис*) могли бы его поймать и забрать в страну джунглей, где они живут. Лучше, чтобы его прадеды и предки пришли и забрали его, прямо к его клану, от тотема которого он происходит» [Warner, *A Black Civilization*, p. 403].

У каждого человека две души: его настоящая сущность — «вечная душа Времени Сновидений, которая существовала извечно и будет существовать еще долго или вечно и которая в некоторых племенах может переселяться», — и другая душа, «которая может появляться в снах, которая после смерти владельца может поселиться в другом человеке или может жить в буше и разыгрывать всякие шутки, пугать или даже уничтожать своих воплощенных родственников» [Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 317]. Именно вторая душа, обманщик, противится окончательному отделению от тела, и особенно ей не нравится, когда живущие защищают себя с помощью ритуалов.

Плач женщин или нанесение ран на голове, чтобы спустить кровь, и другие выражения печали и отчаяния начинаются при признаках агонии, но достигают настоящего неистовства сразу после смерти. Произносятся угрозы в адрес тех, кто мог

³⁴⁰ Warner, *A Black Civilization*, p. 402.

³⁴¹ Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 315; Warner, *A Black Civilization*, p. 403 ff.

защитить жертву от черной магии, но не сделал этого. Коллективная печаль и гнев контролируются только уверенностью и эмфатическими заверениями, что мертвый будет отомщен. Сам несчастный поможет указать на убийцу. Хотя способы магического дознания чрезвычайно многообразны, считается, что почти все они направляются либо указаниями, которые дает труп, либо душой, которая использует свое бывшее тело, чтобы информировать знахаря. Существуют разные типы погребений, среди наиболее распространенных — предание земле, кремация и помещение тела на специально сооруженной платформе (воздушное погребение)³⁴², но ни одно из них не бывает безотлагательным и единовременным. Обычно между «официальным» объявлением о смерти и окончательным погребением останков есть еще две или три стадии, и на одной из этих стадий происходит «дознание». Знахарь может определить, откуда родом убийца, рассматривая землю вокруг могилы, он может понаблюдать за могилой — дух умершего выходит из могилы со стороны, которая ближе всего к стране убийцы; знахарь также может увидеть дух виновного возле могилы, убийца может присниться знахарю во сне³⁴³.

Но труп, или, скорее, дух умершего, который всегда бродит неподалеку, тоже способен указать на «убийцу». Например, можно резко дергать за волосы мертвеца и произносить названия различных групп: виновная группа определяется тогда, когда вырвутся несколько волосинок. На северо-востоке Южной Австралии использовался такой метод: труп клали на головы трех мужчин, и когда упоминалось племя убийцы, труп падал. Труп можно также выкопать из могилы и исследовать его внутренние органы. Как говорит Элькин: «Формы дознания основаны на убеждении, что дух умершего все еще „одухотворяет“, контролирует или может использовать труп или его части... В самом деле, только после совершения мести или получения удовлетворения, а также окончательных похорон и завершения обрядов оплакивания дух навсегда оставляет тело и идет в обитель мертвых или обитель духов» (там же, с. 325). Но сам факт отложенного или растянутого дознания с изощренной интерпретацией знаков, указывающих на страну или группу виновных, лимитирует возможности для сурового и неукоснительного мщения. На деле отряд мстителей организуется не всегда — «вместо этого может быть проведен магический обряд; обвиняемых могут позвать на поединок или ритуальную битву; вопрос может быть урегулирован с помощью компенсации: обвиняемые дают женщину „в уплату“ группе умершего; в ходе соответствующего разбирательства могут прийти к соглашению, что нынешняя смерть уравнивается предыдущей смертью в группе обвиняемого или иными претензиями, которые имеются у группы обвиняемого к группе умершего; или, как в некоторых племенах, инициация, а именно, ритуальное убийство молодого члена первой группы может удовлетворить последнюю» (там же, с. 328).

Загробное существование души

Дознание и обряды погребения помогают нам понять австралийскую идею души. Как и везде, представления о душе и ее посмертном существовании неотчетливы и во многом противоречивы. Как мы уже видели, есть две души, и считается, что только «первичный, извечно существовавший дух» обладает наполненной смыслом жизнью после смерти тела. В сущности, он возвращается в обитель духов (пристанище духов), из которой он первоначально появился или где живет его создатель. Эта обитель может быть небом (как в верованиях аборигенов большей части восточной Австралии, а также некоторых областей запада и юго-запада), или тотемическим центром (как в

³⁴² О различных типах похорон см.: Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 329 ff.; R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 329 ff.

³⁴³ О дознании см.: Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 311 ff.; R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 406 ff.; Helmut Petri, *Der australische Medizinnmann*, Part II. — *Annali Lateranensi* (Citta del Vaticano), XVII (1953), p. 170 ff.

представлениях большей части племен северной и центральной Австралии), или, в некоторых случаях, находиться где-то за морем³⁴⁴. В северо-восточной части Арнемленда считают, что человеческий дух после смерти делится на три части. «Одна возвращается в свой тотемический центр, ждать повторного рождения. Другая, *могвои*, это дух-обманщик — трикстер, — который гораздо более мобилен, но все же не покидает определенной местности. Третья отправляется в подлинную страну мертвых, чтобы присоединиться к созидательным существам и духам, которые уже находятся там, а затем слиться с ними»³⁴⁵.

Как и следует ожидать, страну мертвых представляют себе по-разному. На австралийском уровне культуры мы уже находим наиболее характерные признаки того, что можно было бы назвать мифической географией отделившейся от тела души. Так, духи поднимаются на небо по веревке, брошенной каким-нибудь сверхъестественным существом³⁴⁶; или они переходят по стволу невидимого дерева, которое перекинута наподобие моста со скалы в страну мертвых, и этот переход сопровождается серией дополнительных испытаний³⁴⁷; или, как у вирадьюри, духи поднимаются по тонкой веревке в небесный мир *Байаме*³⁴⁸; или, как у кулин, они всходят на небо по «ярким лучам заходящего солнца» [Howitt, *The Native Tribes*, p. 438–439]. В представлениях племен, живших на реке Герберт в юго-восточном Квинсленде, мертвые восходят на небо по Млечному Пути (там же, с. 431); камиларои верили, что их мертвые уходят на Магеллановы Облака (там же, с. 439). По верованиям племен восточного Кимберли, земля мертвых лежит на западе. Духи «иногда возвращаются на свою землю, к своим могилам или к узким ущельям, где были спрятаны их кости»³⁴⁹. Люди из половины *йиридыя*³⁵⁰ в северо-восточном Арнемленде верят, что страна мертвых — это ряд островов Торресова пролива и южный берег Новой Гвинеи; по верованиям людей половины *дуа* — это остров Бралгу. Вновь прибывшую душу подвергают испытаниям, прежде чем принять в обитель мертвых; этот мотив встречается не только в северо-восточном Арнемленде, но и по всей Австралии, *Дуа* говорят, что особый страж осматривает духов мертвых, чтобы увидеть, прошли ли покойники при жизни инициацию [R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 416 ff.]. У гунвинггу на западе Арнемленда думают, что духу помогает проникнуть без осмотра жена стража, охраняющего путь в страну мертвых (там же, с. 414). А испытание, которому подвергается знахарь вирадьюри во время инициации, — восхождение на небо, чтобы вызвать дождь³⁵¹, — предстоит каждой душе после смерти (там же, с. 413).

Смерть по сути своей — экстатический опыт: душа покидает тело и отправляется в страну потусторонней жизни. Отличие от других экстатических состояний — сна, вызванного болезнью транса, шаманских путешествий — заключается в том, что душа покидает тело навсегда, таким образом вызывая разложение и окончательное разрушение последнего. Хауит приводит несколько легенд, рассказывающих о том, как рядовые люди

³⁴⁴ Ср. Elkin, *The Australian Aborigines*, p. 336; R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 412 ff.

³⁴⁵ R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 416. Диеири тоже различают три души (ibid., p. 413). В районе нижнего течения реки Муррей; ср.: ibid., p. 412.

³⁴⁶ Это хорошо известный и широко распространенный мотив (ср. Eliade, *Shamanism*, p. 482 ff.).

³⁴⁷ R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 413; A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 435 ff.

³⁴⁸ Каберри, процитировано у Берндтов [R.M. and C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, p. 414]. На островах Мелвилл и Батерст аборигены верят, что духи «возвращаются на место своего рождения в различные тотемические центры» (ibid.).

³⁴⁹ Процитировано выше.

³⁵⁰ В северо-восточном Арнемленде отсутствуют племена, а население весьма обширного района делится на две экзогамные группировки (*дуа* и *йиридыя*), браки внутри каждой из них запрещены, и это делает их подобными фратриям — половинам племени, поэтому в литературе за этими делениями и закрепилось название «половины» (прим. научн. ред.).

³⁵¹ Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 436 ff.

(в том числе женщины, то есть непосвященные) побывали на небе³⁵². Такие сюжеты, однако, довольно редки. Считается, что посещения неба или страны мертвых — привилегия знахарей. Есть даже сообщения о людях, которые уверяли, что посетили такие легендарные страны *in concreto*. Уорнер и Берндты пересказывают историю одного человека, *Ялнгура*, который плыл несколько дней, добрался до Бралгу, острова мертвых, где встретил разных духов, и наконец вернулся домой, в свое поселение, но умер в ту же ночь³⁵³.

Все эти путешествия в страну мертвых имеют прототип: первое странствие сверхъестественных существ или мифических предков. В юго-восточной Австралии сверхъестественные существа ушли на небо, и точно так же, завершив свою культурно-созидательную деятельность, некоторые *мура-мура* отправились туда³⁵⁴. Знахари повторяют восхождение на небо, и то же повторяет душа каждого человека после смерти. И снова, уже в последний раз, *человек делает то, что делали в Начале сверхъестественные существа*. С каждой новой смертью вновь воспроизводится первобытный сценарий. Никакие моральные проблемы не связываются с представлениями о загробной жизни, нет никаких моральных препятствий для достижения прибежища мертвых и соединения с другими духами. Нет наказания за грехи, и только проверяется, была ли инициация. Если и есть какое-то неравенство в положении душ в загробном мире, то оно определяется прижизненной ролью покойных в обрядовой сфере, их религиозными познаниями, то есть степенью посвященности в сакральное. Такое «безразличие» к моральным ценностям — типичная черта архаических концепций смерти и существования после смерти. Кажется, что в этой парадигме «мораль» имеет значение исключительно для людей в воплощенном состоянии, но не имеет значения для посмертного существования, которое является чисто «духовным». Такое «духовное» существование подвержено модификациям под воздействием преимущественно силы ритуала и «сакрального знания», накопленного на земле.

Но каковы бы ни были характер и степень таких посмертных модификаций, неразрушимость человеческого духа представляется фундаментальной и панавстралийской концепцией³⁵⁵. По сути дела, это означает неразрушимость духовной единицы, которая появилась во Времена Сновидений. Мы можем сравнить эти представления с досистематизированными идеями *кармы* и постоянства *атмана*. В постведической Индии, так же как и в Австралии, ритуалы — то есть повторение парадигматических действий — и «сохранение знаний», выведенных из понимания природы и сути ритуалов как божественных явлений, привели к идее неразрушимой духовной субстанции.

Курангара

Мы уже обсуждали прежде некоторые из новых религиозных явлений, возникших в результате контакта с культурой Меланезии. В последнее время влияние западной цивилизации провоцировало еще более радикальные реакции. Случай, о котором идет речь, — *куруангара*, культ, возникший в Центральной Пустыне. Он появился, возможно, не

³⁵² R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 417–418.

³⁵³ Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 426 ff.

³⁵⁴ «Несмотря на отдельные сообщения противоположного характера, в целом, видимо, существует определенное согласие относительно неразрушимости человеческого духа» [R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 419].

³⁵⁵ Helmut Petri, *Kuràngara. Neue magische Kulte in Nordwest-Australien*. — *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXV (1950), p. 43–51, особенно с. 50; idem, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien* (Braunschweig, 1954), p. 263; idem, *Wandlungen in der geistigen Kultur nordwestaustralischer Stämme*. — *Veröffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen*, Ser B., №1 (1950), p. 33–121, особенно с. 90 и след. Ср. также: E.Worms, *Die Goranara-Feier in australischen Kimberley*. — *Annali Lateranensi*, VI (1942), p. 208–235.

более чем шестьдесят или семьдесят лет назад и распространился с большой скоростью на север и северо-запад³⁵⁶. Его интерес для историков религий состоит в том, что он декларирует отказ от традиционного религиозного поведения и традиционной идеологии и возвышение магических начал. *Курангара* не везде представляет один и тот же мистикоритуальный сценарий. В 1938 г. Гельмут Петри исследовал этот культ в племени унгариньин, где последний получил наиболее полное развитие, а Андреас Ломмель — в племени унаmbал, где он был в начальной стадии. Уже в то время различия были значительны³⁵⁷. Когда в 1944–1945 гг. Рональд Берндт изучал *курангара* (*гурангара*) в северном Кимберли, он обнаружил совершенно иную ситуацию: изменились не только первоначальные функции и значение, но в этих районах *гурангара* был интегрирован в культ *Калвади-Кадьяри-Кунапи*, то есть в комплекс «плодородия»³⁵⁸.

Насколько мы можем судить по доступной информации, значение и функции *курангара* лучше всего можно понять у унгариньин. Там культ выявляет брутальную реакцию против традиционных религиозных ценностей старого поколения и веру в «спасительную силу» тайного общества нового типа. Согласно Петри, происхождение самого слова «*курангара*» не ясно, но местные жители переводят его как «яд», подразумевая, что оно несет магическую силу и опасность³⁵⁹. Центральные фигуры культа — *Дьямба*, которых можно охарактеризовать как антропоморфных духов, представляющихся, однако, похожими на скелеты, ростом с деревья, с длинными половыми органами. Они каннибалы и могут исчезать или принимать любой облик. *Дьямба* невидимы для непосвященных. Их считают бессмертными: они появились в начале времен; «они сделали себя». Петри сравнивает их с *Унгудом* [Sterbende Welt, p. 258]. Своей силой они обязаны магической субстанции, *гроаре*, которая есть в их телах³⁶⁰. Благодаря *гроаре* *Дьямба* могут видеть все, что спрятано.

Наиболее важный священный объект этого культа — деревянный брус, называемый *минбору*, похожий на *чуринги* центральной Австралии, но иногда до двух метров длиной. *Минбору* выставляется в тайных местах, где проводится *курангара*. Говорят, что они получились из тел *Дьямба* и видимы для них. В центральном Кимберли только те, кто уже прошел племенную инициацию, могут стать членами *курангара*, но в западном Кимберли такое условие не обязательно³⁶¹. Ритуалы, состоящие из *коррботори*, танцев и разрисовывания тел, воспроизводят деяния *Дьямба*. Поются песни на неизвестном языке (некоторые слова, однако, принадлежат центральноавстралийскому

³⁵⁶ Andreas Lommel, Modern Culture Influences on the Aborigines. — Oceania, XXI (1950–1951), p. 14–24, особенно с. 22; idem, Die Unambal (Hamburg, 1952), p. 82 ff.

³⁵⁷ Ronald M. Berndt, Influence of European Culture on Australian Aborigines — Oceania, XXI (1950–1951), p. 229–240, особенно с. 233.

³⁵⁸ Petri, Kurangara, p. 43. В своей книге [Sterbende Welt in Nordwest-Australien, p. 257] Петри отмечает, что в западных и юго-западных группах аранда термины *куран* и *куранита* означают «дух», «тень», «жизненная субстанция», но в то же время «кровь». Суффикс *-нгара* обозначает на языке жителей Кимберли «относящийся к». По всей Австралии ритуальные предметы далеких племен считаются наделенными особой магической силой. Это, конечно, хорошо известное явление: на «чужаков» смотрят как на колдунов, каннибалов или призраков; их религиозная деятельность или предметы считаются наделенными смертельной силой.

³⁵⁹ *Гроаре* претенденты сравнивают со спиралями или концентрическими кругами, вырезанными на священных деревянных *минбору*.

³⁶⁰ Petri, Kurangara, p. 47; idem, Sterbende Welt, p. 262.

³⁶¹ Природа веры в *Дьямба* все еще остается открытым вопросом. Уормс считал, что она происходит от культовых систем мангала и валмадьери, племен, живущих к югу от реки Фицрой (ср. Worms, Die Goganara). Однако Петри справедливо замечает, что в *герангара* этих племен *Дьямба* представляют инородный элемент, принесенный из центральной Австралии. Тем не менее, несмотря на то, что некоторые из культовых элементов пришли от аранда, мы не находим у последних ни культа, ни мифологии *Курангара* (*Дьямба*, например, не были обнаружены). Петри предполагает, что *Курангара* берет начало в этнических группах, живших к западу от аранда, чья культура теперь утрачена [Sterbende Welt, p. 261].

диалекту)³⁶². Основной обряд состоит в поедании мяса кенгуру и прижимании *минбору* к телу. Через этот ритуал человек получает *гроаре* и обретает силы. Предводитель культа, «доктор *Курангара*», владеет большим количеством *гроаре* и в результате находится в прямой связи с *Дьянба*; он может их видеть и разговаривать с ними³⁶³.

Гельмут Петри говорит о «черной магии»³⁶⁴. Аккультурированным молодым людям могущество белых кажется беспредельным, и они надеются приобрести подобную силу посредством магии. Они убеждены, что, как и знахари, они тоже могут продуцировать магическую «силу» и убивать на расстоянии. Они не верят больше в ценности, которые принимали их отцы. Они видят в *Дьянба* источник силы, которую, как они думают, не смогли им дать традиционные сверхъестественные существа и культурные герои. Между прочим, большинство членов *курангара* — молодые мужчины, которых знахари — «доктора *Унгуд*» — отказались посвящать в тайны племени, потому что те шли «по пути белого человека». «Доктора *Курангара*» стали, таким образом, соперниками традиционных знахарей³⁶⁵. Члены культа настроены враждебно по отношению к «докторам *Унгуд*» и старшим, хранителям традиций. Они считают племенную инициацию менее важной, чем *курангара*, и даже пренебрегают ею: гуделки, священные для старшего поколения, забыты — их место заняли *минбору*; и *Дьянба* заменили традиционных сверхъестественных существ.

Несмотря на все это, мы все еще видим здесь недавнее переосмысление панавстралийской мистико-ритуальной модели. *Дьянба*, возможно, были категорией культурных героев; ритуал *курангара* кажется адаптированным вариантом традиционных инициационных циклов; бруски *минбору* — вариант центральноавстралийских *чуринги*. Структура *курангара* напоминает структуру любого другого австралийского тайного культа: ожидается, что мифические существа передадут свои силы через танцы, манипуляцию тайными священными предметами и другие специфические ритуалы. Новой же является идеологическая ориентация: отрыв от старой религиозной традиции и возвеличивание магических сил. Будучи ответом на культурную ситуацию, которая становится все более и более общей, а именно ситуацию, созданную расширением контактов с западной цивилизацией, распространение *курангара* замечательно динамично.

Огромная важность «магического» понятна в популярном движении, рожденном из духовного кризиса. Явление это, хорошо известное в истории религий, было замечено и в других частях Австралии. Мы уже отмечали, как весьма недавно женские тайные культы привлекали молодое поколение исключительно в силу магических причин³⁶⁶. Пышный расцвет магических элементов на последних фазах индийского тантризма представляет похожее явление. «Магия» процветает, когда значение традиционных религиозных форм теряется или становится нерелевантным. Но от существенных ритуальных и идеологических элементов доминирующей религиозной системы не отказываются; с ухудшенным или искаженным значением она реорганизуется, чтобы служить иным целям. Для молодого поколения многих австралийских племен *куратора* — единственный возможный ответ на глубокий кризис, вызванный крушением традиционных ценностей.

Важно, что этот новый динамичный культ носит характер поспешной *имитации*. Обсуждая аналогичные религиозные процессы в книге «Образцы сравнительного религиоведения», мы использовали выражение *doublets faciles* («легкая замена» — только приблизительный перевод)³⁶⁷. В самом деле, в таком развитии поражает *легкость*, с которой предположительно достигаются определенные цели. В случае с *курангара* «силы»

³⁶² Petri, *Sterbende Welt*, p. 259. *Курангара* — невидимая активная сила *Дьянба*, но это также и «пение», техника черной магии; ср. idem, *Der australische Medizinnmann*, Part II, p. 165.

³⁶³ Petri, *Kuràngara*, p. 49.

³⁶⁴ Petri, *Sterbende Welt*, p. 218 ff., 256.

³⁶⁵ См. выше.

³⁶⁶ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York, 1958), p. 383 ff., 448.

³⁶⁷ Lommel, *Modern Cultural Influences on the Aborigines*, p. 23; ср. idem, *Die Unambal*, p. 82 ff.

как традиционного мага, так и белого человека объявляются доступными *всем*, без личного призвания, обучения и инициации, которые по крайней мере еще несколько лет назад считались обязательными.

В племени унамбал культ, в том виде, в котором он был изучен Ломмелем в 1938 г., кажется, находился под еще более сильным влиянием западных символов и идеологии. *Тьянба* (= *Дьянба*) имеет дом из гофрированного железа и охотится с винтовкой. Он способен насылать проказу и сифилис, доселе не известные болезни. Он просит у своих братьев-призраков чай, сахар и хлеб. «Язык культа — гибридный язык (*Pidgin English*). Култом руководит „босс“, бруски прячет „клерк“, праздники объявляет „почтальон“, а порядок и дисциплина во время праздников поддерживаются специально назначенными „пикибас“ (искаженное „полицейские“). «Босс» использует те же методы, что и традиционный знахарь, «изменены только символы. Это уже не змей *Унгуд*, а брусок *курангара*, воплощающий жизнь и смерть»³⁶⁸.

Согласно Ломмелю, этот культ отражает страх перед приближающимся концом света. Его информанты из племени унамбал описывают эсхатологический синдром в выражениях, похожих на те, что используются во многих других традициях: «устройство общества полностью перевернется: место мужчин займут женщины; они будут устраивать праздники и передавать бруски, тогда как мужчины станут собирать съедобные корни, не будучи допущены на праздники»³⁶⁹.

Рональд Берндт подверг критике некоторые толкования Ломмеля, особенно мнимый пессимизм культа и его антифеминизм. Берндт наглядно показывает интеграцию культа *курангара* в ритуальную систему *Кунапини*, где женщина играет некую роль³⁷⁰. Он также напоминает нам, что в мифологии австралийских культов плодородия источник ритуальной силы и сакральности находится в женщинах³⁷¹. Но эти несообразности и противоречия могут объясняться разной оценкой идеологии и целей *курангара* при распространении культа из племени в племя.

Блуждающие культы и милленаристские движения

Культ *курангара* необычен лишь своей поразительной живучестью, популярностью и широкой распространенностью. На рубеже веков было отмечено много других блуждающих культов³⁷². Почти в каждом из них были отчетливо выражены элементы «черной магии»³⁷³. Их появление и развитие можно было бы описать так: динамичный и магически ориентированный культ возникает в результате частичного разрушения традиционного уклада, сопровождающегося реорганизацией и переоценкой традиционных систем символов и ритуальных сценариев. Насколько мы можем судить, успех магически ориентированных блуждающих культов был обусловлен определенным разочарованием в традиционной племенной религии. Кроме того (как наглядно показала блестящая «карьера» *курангара*), даже если культ первоначально возник и развивался среди аборигенов, используя исключительно архаичные и панавстралийские элементы, то его популярность и быстрое распространение среди широких слоев населения в значительной

³⁶⁸ Lommel, *Modern Cultural Influences on the Aborigines*, p. 24.

³⁶⁹ R.M.Berndt, *Influence of European Culture*, p. 233.

³⁷⁰ Ibid., p. 235; ср. выше.

³⁷¹ См. некоторые примеры у Петри [Petri, *Sterbende Welt*, p. 263 ff].

³⁷² Ср. Petri, *Der australische Medizinmann*, Part II, p. 168 ff. В начале 30-х гг. Станнер отметил у племен Дейли Ривер (Северная Территория) коллективный невроз, спровоцированный ужасом перед *Мамакник*, то есть «Дьявольскими Докторами», преимущественно практикующими черную магию; ср.: W.E.H.Stanner, *A Report of Field Work in North Australia: The Daly River Tribes*. — *Oceania*, IV (1933), особенно с. 22–25.

³⁷³ O.Siebert, *Sagen und Sitten der Dieiri und Nachbar-Stämme in Zentral-Australien*. — *Globus*, XCVII (1910), p. 57–59; ср. краткое изложение у Петри (Petri, *Der australische Medizinmann*, Part II, p. 166–167).

мере объяснялись социально-психологическими следствиями соприкосновения различных племен с предметами материальной культуры, властью и идеологией белого человека.

До недавнего времени единственным известным примером пророческого милленаристского культа, порожденного непосредственными контактами с западной культурой, был так называемый культ *Молонга*, или *Мулунга*. Он возник на востоке Центральной Австралии и в Квинсленде на рубеже столетия. Всего за несколько лет *мулунга* распространился среди всех племен центральной и южной Австралии. *Корробоори* продолжались пять ночей подряд, и многие танцы изображали будущую войну против белых. В конце появлялась *Канини*, Дух «Великой Матери из Воды», которая в серии пантомим проглатывала белых³⁷⁴. Этот нативистский (почвеннический) и милленаристский культ имеет определенные аналогии с *курангара*: вредоносный дух *Мулунга*, как и *Дьянба*, невидим для всех, кроме знахарей. Но на этом аналогии кончаются, так как *Дьянба* — это духи пустынь, тогда как *Мулунга* связаны с водой³⁷⁵.

В 1960 г. Гельмут Петри и Гизела Петри-Одерман отметили нечто вроде возрожденческого движения в пустыне Каннинг в западной Австралии, но в нем отсутствовали пророческие, нативистические (почвеннические) и милленаристские идеи. В 1963 г., однако, ситуация радикальным образом изменилась; местное население отказалось снова допустить двух антропологов на свои традиционные церемонии, и сильны были антиевропейские чувства³⁷⁶. Петри выяснили у сочувственно настроенного аборигена, что ожидалось появление в этих краях нового культа. Они узнали, что *Йинимин* (= Иисус) недавно явился аборигенам. У него черно-белая кожа, и он объявил, что вся страна будет принадлежать местному населению и что между белыми и черными не будет никакого различия. Это произойдет только тогда, когда местные жители станут достаточно сильными, чтобы покорить белых. Победа, однако, возможна только при условии, что к «старому закону» будут относиться с верой и уважением. Иисус, таким образом, появляется как возрождающий пророк традиционной культуры. Говорится, что он сошел с небес однажды в начале дня, вызвав огромное удивление. Некоторые люди фотографировали его. Он вознесся назад в сумерках, оставив культ *Воргаиа* — как средство достичь тысячелетнего царства Христа (второго пришествия, миллениума)³⁷⁷. *Воргаиа* — культ типа культа Великой Матери, возможно первоначально появившийся в Арнемленде. Его динамизм был впервые отмечен в 1954 г.³⁷⁸

Другой миф, связанный с этим культом, повествует о каменной лодке, посланной Иисусом с небес. Те же информаторы с определенностью заявляли, что корабль был там с начала времен, *Бугари-гара*. Это означает, что Иисус причислен к рангу мифических героев племени. Только будучи таковым, он мог послать корабль в первобытные времена. Корабль наделен двумя функциями: 1) он послужит в качестве Ноева ковчега, когда дожди всемирного потопа убьют белых «священной водой»; 2) он нагружен золотом и кристаллами; другими словами, выражает идею богатства австралийского общества, которое пострадало от влияния экономики белых людей³⁷⁹.

³⁷⁴ Petri, Der australische Medizinmann, Part II, p. 167. В своей книге: *Movimenti religiosi di libertà e di savezza* (Milano, 1960), В.Латернари (V.Laternari) включил *Курангара* в категорию пророческих культов (с. 220 и след.), но не рассматривал *Мулунга*, пророчески-милленаристская структура которого очевидна.

³⁷⁵ Helmut Petri and Gizela Petri-Odermann, *Nativismus und Millenarismus im gegenwärtigen Australien*. — *Festschrift für Ad. E. Jensen II* (Munich, 1964), особенно с. 462. Причиной изменений оказался белый австралийский марксист, который организовал кооператив исключительно для аборигенов. Он в конце концов убедил их отказываться давать антропологам информацию, т.к. они, как правило, не сочувствовали местным традициям.

³⁷⁶ Ibid., p. 464, n. 8.

³⁷⁷ Отсюда название «милленаристские культы» (прим. научн. ред.).

³⁷⁸ Ibid., p. 465. Cp. M.Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie* (Paris, 1962), p. 194 ff. [Английский перевод: *Mephistopheles and the Androgynie* (New York, 1965), p. 155 ff.].

³⁷⁹ Согласно письму Ф.Роза, изложенному и процитированному Петри, другое движение, характерное для культов типа «карго» («карго» значит «груз», ожидание богатых грузов — типичная черта этих культов), было отмечено на станции Ангас Даунз в центральной Австралии в 1962 г. Здесь ожидалось,

Таким образом, заключает Петри, первоначально неагрессивное возрожденческое движение превратилось в агрессивный нативистский и милленаристский культ, сопряженный с новой христианско-сектантской идеологией. Процесс этот происходил после либерализации официальной политики в отношении аборигенов и после того, как аборигены получили равные с белыми права. Это свидетельствует, что нативистские и милленаристские движения связаны в большей степени с мистически-ностальгическими настроениями, чем с чисто экономическими и политическими обстоятельствами; или, иначе говоря, это показывает, сколь сильно политически ориентированные почвеннические движения пронизаны религиозным символизмом и мистическими ценностями³⁸⁰.

Хотя и явно синкретический, этот новый милленаристский культ коренится в основном в панавстралийской религиозной модели. Иисус превращается в одного из культурных героев мифического времени, и сила и окончательное «спасение» племени объявляются зависимыми от уважения к традициям. Увеличивающиеся контакты с западным миром, следовательно, не всегда разрушительны для традиционных ценностей. Более того, антизападные настроения не обязательно приводят к пессимизму и отчаянию, и чисто магические элементы не обязательно довлеют. В общем возникновение этого культа еще раз доказывает, что нельзя предвосхитить будущие изменения «примитивных» религий. Австралийский ум творчески и, следовательно, разнообразно реагирует на испытания, связанные с навязыванием другой культуры. Даже «политический» аспект некоторых новых культов представляет собой творческое нововведение, будучи фактически резкой переоценкой традиционного понимания «силы».

Во всех этих блуждающих культах роль нескольких одаренных и динамических личностей — знахарей, «черных магов» или «вдохновенных» мужчин и женщин — представляется решающей. Ключевым моментом всякий раз является бунт против традиции или новое толкование некоторых ее аспектов. Но, как в избытке иллюстрируют рассмотренные нами примеры, даже самое яростное неприятие «старого закона» выражается в «новых» формах, которые используют архаическую панавстралийскую модель. Процесс, лежащий в основе всех этих резких расколов и трансформаций, наблюдавшихся в последние шестьдесят или семьдесят лет, может помочь нам понять менее драматические изменения, которые ранее происходили в Австралии в результате культурного влияния Океании и Азии.

«Движение Согласия»

Творческие нововведения и неожиданные метаморфозы продолжают происходить на наших глазах. На острове Элчо, к северу от Арнемленда, около десяти лет назад человек по имени Бурамара построил Мемориал, строение на цементной основе, в котором были выставлены на всеобщее обозрение самые священные и тайные эмблемы племени, *ранга*. Среди этих *ранга*, до тех пор недоступных для женщин и непосвященных, был также выставлен крест. Но Бурамара не собирался христианизировать религию предков, хотя у него была своя Библия и он много лет находился под влиянием миссионеров. Культ «Мемориала» представляет, как его удачно называет Рональд Берндт, «движение согласия»³⁸¹. В какой-то момент Бурамара узнал, что *ранга*, которые были сфотографированы некоторыми антропологами, были показаны «всем людям по всей

что американцы доставят грузовики с различными товарами, как они уже делали во время войны. В то время белые обманом присвоили эти товары, хотя американцы предназначали их для передачи местному населению. Ср. Petri and Petri-Odermann, *Nativismus und Millenarismus*, p. 466, n. 10. О милленаристском мотиве «прихода американцев» ср.: Eliade, *Méhistophélès et l'androgyné*, p. 155 ff. (Англ. пер., p. 125 ff.).

³⁸⁰ R.M.Berndt, *An Adjustment Movement in Arnhem Land, Northern Territory of Australia* (Paris and The Hague, 1962).

³⁸¹ Обзор ранних интерпретаций можно найти в статье: D.J.Mulvaney, *The Australian Aborigines 1606–1929: Opinion and Fieldwork*. — *Historical Studies*, VIII (1958), p.131–151, 297–314.

Австралии и в других местах... Мы были в потрясении. Мы не должны были показывать эти *марешин*, эти *ранга* всем... Затем мы увидели фильм в церкви Элчо. Он был об американско-австралийской экспедиции и показывал священные церемонии и эмблемы. И все его видели... У нас нет силы, которую мы могли бы спрятать (эти *ранга*), они забирают нашу собственность. Должны ли мы потерять все это? Нашу самую драгоценную собственность, наши *ранга*! У нас больше ничего нет: это действительно наше единственное богатство» [R.Berndt, *An Adjustment Movement*, p. 40].

Исходя из традиционных понятий аборигенов, Бурамара считал, что, если *ранга* «показаны публично, мы должны что-то получить взамен» (там же, с. 40). Бурамара и другие лидеры культа ожидают, что результатом такого революционного новшества в первую очередь будет усиление культурного и политического единства жителей Арнемленда. В самом деле, выставленные публично *ранга* выражают их собственную «душу», квинтэссенцию их культуры (там же, с. 87). «Мемориал представляет собой средоточие общественного внимания и объединяющий принцип» (там же, с. 91). Одетый специально для этого случая, с повязкой *ранга* вокруг лба, Бурамара читает проповеди с кафедры перед Мемориалом. Традиционное пение и танцы происходят на священной земле. «У нас есть наши песни и наши танцы, — сказал Бурамара в одной из своих проповедей, — и мы не оставляем их; мы должны хранить их, потому что это единственный способ оставаться счастливыми. Если мы откажемся от них, это будет опасно для всех... Теперь у здешнего миссионера тоже есть хорошие новые идеи и хорошие пути. У нас есть два ума, чтобы думать: мы поклоняемся двум богам. Европейская Библия — это один путь; но эти *ранга* здесь, на Мемориале, — это наша Библия, и это недалеко от европейской Библии» (там же, с. 77). Между прочим, как обнаружил Берндт, христианство как таковое не было довлеющим в этом движении (там же с. 81).

Таким образом, складывается впечатление, что история австралийских религий еще не закрыта, хотя последствия насаждения чуждой культуры могут становиться все более и более разрушительными. Нельзя сказать, что творческая жилка австралийского религиозного сознания истощилась, или что все, что останется от сегодняшнего дня, будет иметь лишь антикварный интерес.

Историческая реконструкция австралийских культур

Больше трех четвертей века австралийцы вызывали страстный интерес у антропологов и социологов, психологов и историков религий³⁸². Причины очевидны: австралийцы — собиратели и охотники, культуру которых можно сравнить только с культурой жителей Огненной Земли, бушменов пустыни Калахари и некоторых групп эскимосов Арктики. Таким образом, можно сказать, что они сохраняют до наших дней культуру донеолитического типа. Более того, изоляция континента усугубила научную значимость австралийской цивилизации, которая считалась исключительно древней и гомогенной (унитарной). Эксплицитно (как в случае с Фрезером, Фрейдом и Дюркгеймом) или имплицитно, ученых подстегивала надежда, что через изучение культуры австралийцев они будут иметь возможность открыть мировые «истоки» религиозных и социальных институтов. Мы знаем теперь, что эта надежда оказалась химерой. В лучшем случае можно сказать, что изучение и понимание культуры австралийцев способствует постижению структуры и содержания культур архаического типа; но это едва ли дает нам возможность реконструировать «истоки» или первые стадии человеческой культуры в целом. Более того, как в избытке показывают недавние исследования, австралийцы не развивались — или, скорее, «стагнировали» — в полной изоляции, как предполагал Болдуин Спенсер и большинство его современников. Даты, полученные в результате

³⁸² См. W.E.H.Stanner and Helen Sheils (eds.), *Australian Aboriginal Studies: A Symposium of Papers Presented at the 1961 Research Conference (Melbourne and Oxford, 1963)*, p. 82.

радиоуглеродных исследований костных останков, являющихся бесспорно человеческими, все еще противоречивы. Согласно Гиллсу, радиоуглеродная датировка останков из Кейлора дает возраст 18 тысяч лет; но Эбби считает, что у нас нет определенных доказательств того, что найдены человеческие останки старше 8 тысяч лет³⁸³, Мулвани, однако, склонен принимать более древние датировки Гиллса³⁸⁴, а лингвист Кзпелл, считая, что восьми тысяч лет совершенно недостаточно для того, чтобы австралийские языки могли развиваться в тех формах, которые они имели, предлагает оценивать возраст человека в Австралии «где-то между пятнадцатью-двадцатью тысячами лет»³⁸⁵.

Как бы там ни было, истоки австралийской цивилизации лежат исключительно в юго-восточной Азии. Маккарти документировал происхождение и распространение австралийских доисторических культур из исходных центров в Индонезии и Малайзии, и Тиндейл поддерживает его выводы³⁸⁶. Что более важно, Австралия постоянно испытывала приток новых культурных явлений из этих районов через Кейп-Йорк, Арнемленд и Кимберли. «Другими словами, культура аборигенов не была изолированной культурой, которая развивалась независимо, как часто полагают; это культура, которая все время подпитывалась, хотя и в ограниченных масштабах, не прекращавшими развиваться культурами Океании, корни которых — в Азии. Таким образом, мы можем выделить очень большое число обычаев, которые были распространены на огромном пространстве — от Австралии до Новой Гвинеи и Меланезии, а некоторые даже дальше. Это и древние, по меркам австралийской культуры, обычаи, и многие другие культурные явления более позднего происхождения, которые были характерны главным образом для севера и востока и которые, без сомнения, были занесены через Кейп-Йорк, откуда они теперь распространяются по всему континенту»³⁸⁷. Между жителями островов Торресова пролива и аборигенами полуострова Кейп-Йорк были длительные и тесные контакты. Новые модели инициации и культы героев, наряду с некоторыми технологическими новшествами, пришли из Новой Гвинеи и с островов Торресова пролива, проникая в культуру аборигенов полуострова Кейп-Йорк, «где использовались лук и стрелы, обтянутый кожей барабан и другие неавстралийские атрибуты» [McCarthy, *The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Aboriginal Culture*, p. 253]. Культурные связи между Меланезией и Австралией были поразительно интенсивны, им посвящена обширная литература³⁸⁸. Уорнер и Берндт документировали индонезийские влияния в

³⁸³ D.J.Mulvaney, *Prehistory*. — *Ibid.*, p. 39.

³⁸⁴ A.A.Capell, изложено в: *Discussions on the Antiquity of Man in Australia*. In.: Stanner and Sheils (eds.), *Australian Aboriginal Studies*, p. 84. О доисторической эпохе в Австралии ср.: Mulvaney, *Prehistory*, p. 33–51 (избранная библиография, 50–51); *idem*, *The Stone Age of Australia*, *Proceedings of the Prehistoric Society*, XXVII (1961), p. 36–107; *idem*, *The Prehistory of Australia* (London, 1967). См. также: F.D.McCarthy, *A Comparison of the Prehistory of Australia with That of Indo-China, the Malay Peninsula and Netherlands East Indies*, *Proceedings of the Third Congress of Prehistorians of the Far East*, Singapore, 1938 (1940), p. 30–50; *idem*, *The Stone Implements of Australia* (Sydney, 1946); *idem*, *Recent Developments and Problems in the Prehistory of Australia*. — *Paideuma*, XIV (1968), p. 1–16; J.Haekel, *Ethnologische und prähistorische Probleme Australiens*. — *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, II (1954), p. 66–85.

³⁸⁵ McCarthy, *A Comparison of the Prehistory of Australia*; *idem*, *The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Aboriginal Culture*. — *Journal of the Polynesian Society*, LXII (1953), p.243–261; *idem*, *Australia's Aborigines: Their Life and Culture* (Melbourne, 1957); N.B.Tindale, *Man of the Hunting Age*. — *Colorado Quarterly*, VIII (1960), p. 229–245.

³⁸⁶ McCarthy, *The Oceanic and Indonesian Affiliations of Australian Aboriginal Culture*, p. 243–261, особенно с. 252 и след. См. теперь: *Bolletino del Centro Camuno di Studi Preistorici*, ed. Emmanuel Arati. Vol. IV (1968), p. 111 ff.

³⁸⁷ См. библиографию у Маккарти (McCarthy, *The Oceanic and Indonesian Affiliations*, p. 253 ff.); ср. также ссылки в следующих трех пунктах.

³⁸⁸ R.M.Berndt, *Discovery of Pottery in North-eastern Arnhem Land*. — *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXVII (1947), p. 133–138; R.M. and C.H.Berndt, *The World of the First Australians*, p. 20 ff., Warner, *A Black Civilization*, p. 445 ff.

Арнемленде³⁸⁹, Берндт и Маккарти обнаружили остатки керамики в северо-восточном Арнемленде³⁹⁰, а Мулвани считает вероятным индонезийское влияние в период бронзового и железного века. В самом деле, Маккарти нашел ряд типичным элементов бронзового века в австралийском декоративном искусстве (спирали, концентрические круги и т.д.)³⁹¹.

Тем не менее, хотя Австралия никогда не была «изолированной», это не значит, что мы всегда должны искать объяснения событиям, происходившим в Австралии, за пределами континента. Как сказал Маккарти:

«Тогда как культура аборигенов не является локальным австралийским явлением, ее развитие нельзя также объяснять исключительно внешними влияниями. Дэвидсон представил убедительные свидетельства того, что важные модификации или усовершенствования определенных предметов материальной культуры происходили в Австралии. Вот только несколько примеров технической эволюции: от каноэ, сделанного из одного куска коры, — к каноэ, сшитым из многих кусков, собранных в складки на носу и корме; от примитивной обуви *курдаитья* из перьев страуса эму — к сандалиям из кожи сумчатых, кролика или из коры; от простого обмазывания головы глиной — к плетеной головной сетке и особым индивидуальным и церемониальным траурным головным уборам; от простых метательных палок с плоскими деревянными рукоятями и простых копьеметалок с деревянным упором — к метательным палкам с утолщениями из смолы на концах, в которые вставляются каменные долота, а также к копьеметалкам, имеющим дополнительную функцию долота, и полифункциональным копьеметалкам центральной Австралии. Он, таким образом, признал за аборигенами внесение многих интеллектуальных усовершенствований в их артефакты и вдобавок отметил, что они изобрели или открыли несколько типов емкостей для хранения пищи, воды и переноски грузов путем остроумного использования природных объектов»³⁹².

Во время обсуждения этого доклада Маккарти на симпозиуме по изучению австралийских аборигенов (Канберра, май 1961 г.), Д.Ф.Томсон привлек внимание к тому, что племена, населяющие Кейп-Йорк, хотя и знакомы с луком и стрелами соседних воинственных жителей островов Торрессова пролива, не заимствовали их, считая, что лук и стрелы хуже их боевых копий. Также «на крайнем севере Квинсленда культура огородничества, знакомая некоторым племенам благодаря контактам с островным миром, была отвергнута, тогда как некоторые другие элементы островной культуры были усвоены и видоизменены или приведены в соответствие с существующими образцами»³⁹³.

Таким образом, то, что когда-то высоко ценилось как статичная и «монолитная» культура, как образец *Naturvölk*, оставшегося каким-то образом вне истории, оказалось, как и все другие культуры (неважно — «примитивные» или высокоразвитые), результатом исторического процесса. И тот факт, что аборигены *творчески* реагировали на внешние культурные влияния — принимая и ассимилируя некоторые элементы, отвергая или игнорируя другие — показывает, что они вели себя как *исторические* существа, а не как *Naturvölk*. Другими словами, историческая перспектива, введенная археологами,

³⁸⁹ R.M.Berndt, Discovery of Pottery in North-eastern Arnhem Land; F.D.McCarthy and Frank M.Setzler, The Archeology of Arnhem Land. — Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land (1948), II (1960), p. 223–227.

³⁹⁰ Mulvaney, Prehistory, p. 50.

³⁹¹ F.D.McCarthy, Ecology, Equipment, Economy and Trade. In: Stanner and Sheils (eds.), Australian Aboriginal Studies, p. 181. Cp.: ibid., p. 188, библиографию публикаций Д.С.Дэвидсона (D.S.Davidson), процитированных Маккарти в его докладе.

³⁹² D. F. Thomson, изложено в разделе «Обсуждение» у Станнера и Шелса [Stanner and Shells (eds.), Australian Aboriginal Studies, p. 192–193]. Это явление имеет параллели: пигмеи бамбути не заимствовали культивацию растений у земледельцев банту, с которыми они жили в симбиозе в течение многих столетий; cp. P.Schebesta, Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri (Brussels, 1941), II, p. 269.

³⁹³ Cp. M.Eliade, The Myth of the Eternal Return (New York: Pantheon, 1954); idem, Myth and Reality (New York: Harper & Row, 1963).

изучающими доисторическую эпоху, и исторически ориентированными этнологами, определенно разрушила образ стагнатной и элементарной австралийской культуры — образ, который, как мы помним, успешно популяризировался натуралистическими интерпретациями антропологов XIX в.

В действительности отличительные характеристики австралийцев и других примитивных народов состоят не в отсутствии у них истории, а в специфической интерпретации ими человеческой историчности. Они тоже живут в истории, и их формируют исторические события; но у них нет осознания истории, сравнимого, скажем, с жителями Запада; и поскольку они в нем не нуждаются, постольку у них отсутствует также историографическое сознание³⁹⁴. Аборигены не записывают исторические события в необратимом хронологическом порядке. Изменения и нововведения, которые незаметно, но постоянно трансформировали: их существование, проецировались в мифическую эру, т.е. становились частью сакральной истории племени. Как большинству архаичных народов, австралийцам не нужна настоящая хронология. Их священная история значима не потому, что она рассказывает о событиях в хронологическом порядке, но потому, что она раскрывает начала мира, появление Предков и их драматические и достойные подражания поступки.

В заключение подчеркнем, что реконструкция культурной истории австралийцев имеет огромное значение для западной науки и в конечном итоге для понимания Западом примитивных народов — но она несущественна для самих аборигенов. Это значит также, что окончательная реконструкция австралийской религиозной истории не обязательно раскроет смысл различных религиозных творений аборигенов. До недавних пор все новшества и внешние влияния интегрировались в традиционные модели. Выяснение того, что тот или иной религиозный элемент — культурный герой, миф, ритуал — был внедрен достаточно поздно и пришел из такой-то географической области, не раскрывает его значения в системе, которая его интегрировала. Такие заимствованные извне религиозные элементы становятся частью традиционной мифологии, и следовательно они требуют оценки и понимания в ее контексте. Таким образом, историческая реконструкция австралийских религий, даже если считать, что такое предприятие когда-нибудь станет возможным, не позволит ученому освободиться от герменевтической работы, т.е. *понимания* различных религиозных созданий, историю которых он пытается расшифровать.

Безусловно, это не значит, что историческая реконструкция — тщетное предприятие. Как мы сейчас увидим, было крайне важно доказать, что обрезание, например, появилось в Австралии довольно поздно: на память приходят бесчисленные и экстравагантные теории, до и после Фрейда, основанные на предполагаемой древности обрезания.

Историческая интерпретация австралийских религий

Но сравнению с результатами, полученными специалистами по археологии доисторической эпохи и исторической этнологии, исторический анализ австралийских религиозных идей, институтов и верований продвинулся вперед очень незначительно. Вероятнее всего, жесткость и прямолинейность первых исторических реконструкций, тщательно разработанных Гребнером и Вильгельмом Шмидтом, отбили охоту у более молодого поколения ученых использовать тот же подход³⁹⁵. Кроме того, как мы уже

³⁹⁴ См. довольно меланхолические наблюдения Вильгельма Копперса: Wilhelm Koppers, *Diffusion: Transmission and Acceptance*. In: William L. Thomas, Jr. (ed.), *Yearbook of Anthropology* (New York, 1955), p. 169–181, особенно: p. 171, 178 и далее.

³⁹⁵ См. выше.

отмечали³⁹⁶, интерес научного мира переключился с исторического на социологический и психологический анализ и интерпретацию примитивных религий. Тем не менее результаты последних тридцати лет сравнительных этнологических исследований действительно помогли прояснить некоторые проблемы, вызывавшие большой интерес у историков религий. Например, сегодня ни один ученый не придаст первостепенного религиозного значения обрезанию или подрезанию, ритуалам, которые довольно поздно пришли из Меланезии; не будет он рассматривать «тотемизм» как основную, универсальную и наиболее архаическую религиозную форму; более того, культы плодородия Арнемленда, хотя и представляют характерное для аборигенов религиозное творение, являются результатом меланезийских влияний и, как таковые, не могут пролить свет на более старые модели австралийских религий. Кроме того, в некоторых случаях мы сейчас способны установить хронологическую последовательность различных фаз формирования религиозных институтов, например от простейших пубертатных обрядов — к сложным инициационным циклам, полностью заимствованным из Меланезии. Более того, сегодня мы осознаем, что мегалитические культуры достигли Австралии давно и были полностью интегрированы в религиозную жизнь большого числа племен от Кимберли до полуострова Кейп-Йорк³⁹⁷.

Результаты недавних исследований показали также удивительно широкое распространение религиозных идей, ритуалов и словаря по всему континенту. В некоторых случаях распространение религиозного термина в весьма отдаленных друг от друга районах ставило трудные исторические вопросы. Например, отец Уормс обнаружил, что слово *Бундыл*, имя высшего существа у курнаи и других племен восточной Виктории, встречается в разных частях континента с различным значением: в северном Кимберли *Бундыл мури* обозначает Царя Мертвых, тогда как на юго-восточном побережье залива Карпентария *Бундыл* используется в значении «человек», а в районе Сеймур тот же термин означает «орел». Уормс замечает: «Читая это, мы немедленно спрашиваем себя: кто перенес эти слова? В какое время? Какими путями обмена, идущими через весь континент?»³⁹⁸

Сомнительно, чтобы эта и другие подобные проблемы могли быть когда-нибудь решены в исторической перспективе, по той простой причине, что большое количество племен исчезло или безвозвратно аккультурировалось.

Несмотря на бесчисленные лакуны в нашей информации, отец Уормс мог представить на симпозиуме в Канберре список «основных признаков» религий аборигенов, а также список «возможных случайных наслоений». По его мнению, «основные признаки» таковы:

«1) отсутствие эзотерической доктрины; 2) вера в персонифицированное небесное существо; 3) вера в духов, его помощников — чаще всего это сын небесного существа — наставников в священной обрядности и дарителей священных предметов; 4) существование священных объектов, оставленных небесным существом, которые представляют его и содержат его силу; 5) использование литургической драмы для обновления и символизирования созидательных актов этого существа; 6) инициация, исключая операции на теле для обоих полов, но включая телесные испытания, обычно выщипывание волос; 7) следы прежнего распространения жертвоприношений и молитв, в

³⁹⁶ См., среди прочих: E.A. Worms, *Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern Kimberley*. — *Anthropos*, L (1955), p. 546–566, особенно с. 552 и далее; Gisela Odernann, *Holz- und Steinsetzungen in Australien*. — *Paideuma*, VII (1959), p. 99–141.

³⁹⁷ E.A. Worms, *Religion*. In: Stanner and Sheils (eds.), *Australian Aboriginal Studies*, p. 231–247; ср. особенно с. 236.

³⁹⁸ Это не означает, конечно, что вклад этнологов-неавстралийцев менее важен. Возьмите, например, недавнюю статью Гельмута Петри [Helmut Petri, *Kosmogonie unter farbigen Völkern der Westlichen Wüste Australiens*. — *Anthropos*, LX (1965), p. 469–479]. Автор открыл космогонию, не известную до сих пор, объясняя сотворение мира в четыре стадии или эпохи; см. особенно с. 478.

самом широком смысле этих слов, и 8) существование обрядового лидера (служителя культа) или знахаря» [Worms, Religion, p. 232].

Среди вопросов, вызываемых этими «основными признаками», автор называет также: «Были ли эти основные черты первоначально привнесены? Откуда? Какие из них? Были ли другие потеряны, добавлены к ним, развиты или заменены? Какие, когда и почему?» — и т.д. (там же, с. 213).

В список «возможных случайных наслоений» он включает: «1) появление вторичных существ — духов предков, духов героев и чудесных мифов; 2) введение эзотерической практики, исключаящей женщин; 3) появление более сильного символизма, в особенности относящегося к змее и другим животным; 4) распространение обрезания и подрезания, при сохранении старых и менее жестоких испытаний (выщипывание волос, выбивание зубов и т.д.); 5) многочисленные церемонии размножения, биолокальность, резной крест, заклинания и элементы страха; 6) повторное захоронение, вариации в представлениях о жизни после смерти и т.д.»; а также (8) идея духов-детей (там же, с. 233–234). Автор спрашивает себя: «Когда появились эти и другие случайные наслоения в религии? Откуда они пришли?» — и т.д. (там же, с. 234)

В определенной степени, классификация отца Уормса следует за классификацией отца Шмидта, с той разницей, что списки Уормса носят предварительный характер и сопровождаются большим количеством открытых вопросов. Некоторые из заключений отца Уормса кажутся правдоподобными. Между прочим, большинство «основных признаков» действительно могли принадлежать архаическим стадиям австралийских религий. Более того, некоторые из «возможных случайных наслоений» (такие, как распространение обрезания и подрезания, введение эзотерической практики и т.д.), вероятнее всего, действительно представляют сравнительно поздние явления. Но как можно доказать, что «многочисленные церемонии размножения», или «элементы страха», или «вариации в отношении к жизни после смерти», или идея детей-духов являются «случайными наслоениями»? Такие верования, обычаи и идеи могли сопровождать «основные признаки» с самых истоков австралийских религий — которые, давайте повторим, нельзя путать с «истоками» религии вообще.

Антропологи и австралийские религии

Синтетический скетч отца Уормса, похоже, является самой последней попыткой представить всеохватывающий взгляд на австралийские религии, проанализированные как морфологически, так и исторически. Ни в дискуссии, последовавшей за докладом, ни где бы то ни было еще в самой последней литературе по этнологии, этот «тотальный» подход — наследие Гребнера, Шмидта и «венской школы» — не вызвал подлинного интереса среди ученых. Наоборот, как хорошо известно, австралийские этнологи, в особенности Элькин и его ученики и младшие коллеги, сконцентрировали свое внимание на монографических трудах и морфологическом анализе различных религиозных форм и систем³⁹⁹. Более того, Элькин, Берндты и Станнер также опубликовали общие описания австралийских религий. Методологический подход Станнера особенно хорош для историков религий. Выдающийся антрополог категорически утверждает, что австралийскую религию нужно изучать «как религию, а не как зеркало чего-либо еще»⁴⁰⁰. Он протестует против общего представления о том, что изучение тотемизма, магии и ритуала исчерпывает понимание примитивной религии. Он также отказывается от убеждения, что подлинная цель настоящего научного исследования религии состоит в том, чтобы обнаружить «влияние на религию некоторого набора социальных или психологических переменных» [Stanner, On Aboriginal Religion, p. VI]. В своей монографии Станнер постоянно критикует ложное предположение, «что социальный

³⁹⁹ W.E.H. Stanner, On Aboriginal Religion. — Oceania Monographs, №11 (Sydney, 1963), p. VI.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 152, 164 и т.д.

порядок первичен и в определенном смысле причинен, а религиозный порядок вторичен и в определенном смысле логически вытекает из первого. Так, исследователи могут, конечно, исходить из общей посылки, что религия „отражает“ или „выражает“ социальную структуру. Довольно трудно понять, однако, почему такие утверждения кажутся важными или даже интересными. Они не годятся даже как метафора» (там же, с. 27).

Станнер изучал одно конкретное племя — муринбата северо-восточной части территории Арнемленда, но ставил перед собой задачу раскрыть структурные значения, которые были бы справедливы и для других австралийских религий. Один из самых неожиданных результатов его анализа относится к церемонии инициации *Пуньи* или *Карвади*. Станнер убедительно показывает, что эта церемония отчетливо напоминает жертвоприношение (там же, с. 25). Его исследования, посвященные символизму, мифу и ритуалу (там же, с. 60–132), изобилуют новыми плодотворными идеями. Решающая роль, которую Станнер придает мифам, повествующим об «основах» мира, встретит полное понимание у историков религий⁴⁰¹. Муринбата думали, что они могут понять драмы, которые происходили в мифическое время; они узнавали на своей земле конкретные следы этих мистических событий, и они утверждали, что были «тесно связаны — как индивиды, представители полов, генетические классы, группы и категории — с персонажами и событиями драм» (там же, с. 152). В первобытные времена «две сферы жизни стали различаться, но они продолжали сосуществовать и были взаимозависимы. Они были тогда и остаются сейчас бесплотной (но не невидимой) сферой и облеченной в плоть (но не обязательно видимой) сферой. Сила первой больше» (там же, с. 153). Основные обряды вновь актуализируют созидательные элементы первобытных времен. «Каждое ритуальное действие оживляет в умах празднующих первоначальное создание культуры, углубляет чувство преемственности с началами человека и вновь подтверждает структуры существования». В заключение Станнер сожалеет, что «нет достаточно ясного понимания того, что тотемы и социальные ситуации просто представляют знакомые, удобные символы, с помощью которых можно наметить контуры того, что нельзя обозначить более резко или кратко: то есть проблемы основной религиозной заботы»⁴⁰².

В наши намерения не входило суммировать эту богатую, глубокую и стимулирующую монографию. Однако важно подчеркнуть радикальное изменение в понимании антропологами австралийской религии, которое иллюстрирует работа Станнера. В первой главе⁴⁰³ мы сделали ссылку на довольно неблагоприятные последствия моды на тотемизм, начавшейся с «Элементарных форм» Дюркгейма и с гипотезы о «дологической ментальности» примитивных народов, выдвинутой Леви-Брюлем. Обе интерпретации были антиисторическими и редукционистскими («социологизм» и «психологизм»). Спустя полстолетия Станнер приходит к таким выводам:

«1) Если какие-то австралийские аборигены жили, как обычно предполагалось, при неизменном состоянии общества со статичной культурой, муринбата, безусловно, не были среди них в любой из периодов времени, который можно исследовать. 2) отождествлять их религию с феноменом тотемизма было бы ошибкой. 3) Общество не было настоящим источником и объектом религии» (там же, с. 154).

Развивая и обобщая некоторые замечания Ван Геннепа и Радклиффа-Брауна, Клод Леви-Стросс дал блестящую критику того, что он называет «тотемической иллюзией»⁴⁰⁴. Не существует конкретного и единого типа религии, называемого «тотемизм». Для Леви-

⁴⁰¹ Ср. выше, глава 2.

⁴⁰² Stanner, *On Aboriginal Religion*, p. 154. См. также выводы, с. 165–171.

⁴⁰³ См. выше.

⁴⁰⁴ См. Claude Levi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris, 1962), особенно с. 21 и след. [Английский перевод: *Totemism* (Boston, 1963), p. 15 ff.]; idem, *La Pensée sauvage* (Paris, 1962), p. 48 ff., 100 ff. [Английский перевод: *The Savage Mind* (Chicago, 1966), p. 35 ff., 75 ff.].

Стросса «тотемические представления равносильны коду, который позволяет переходить от одной системы к другой, независимо от того, сформулирована она в естественных или культурных терминах»⁴⁰⁵. Нам придется в другом месте обсудить общую интерпретацию мифологического мышления, данную Леви-Строссом. Модель его структуралистского подхода вдохновлена структурной лингвистикой, в особенности фонологией. Поль Рикер и Жан Иполит заметили, ссылаясь на «La Pensée sauvage»⁴⁰⁶, что Леви-Стросса интересует *синтаксис*, а не *семантика* мифа. С другой стороны, во многих разделах «La Pensée sauvage» автор не ограничивается операцией декодирования систем классификации и множественных отношений, но блестяще анализирует конкретные австралийские культурные творения, относящиеся к определенному способу существования в мире. Таким образом, представляется, что Леви-Стросс равно интересуется «семантикой». Кроме того, ничто не мешает структуралисту расширить свою лингвистическую модель, другими словами — проводить анализ на уровне дискурса.

Пока еще слишком рано оценивать вклад структуралистов в понимание религии, и в особенности в понимание бесчисленных форм и аспектов *религиозной креативности* в том виде, в каком они появляются в потоке времени, в истории. И это имеет первостепенное значение; ведь конечная цель историка религий — не указать на то, что существует определенное количество типов или моделей религиозного поведения с их специфической символикой и теологией, но скорее *понять их значение*. А такие значения не *даются* раз и навсегда, не «окаменевают» вне зависимости от религиозной модели, но скорее «открыты» в том смысле, что они изменяются, растут и обогащаются творчески в процессе истории (даже если «история» не понимается в иудейско-христианском или современном западном смысле). В конце концов, историк религий не может отменить герменевтику.

⁴⁰⁵ The Savage Mind, p. 96–97 [La Pensée sauvage, p. 128]. «Тотемизм требует логического равенства между сообществом природных видов и миром социальных групп» (The Savage Mind, p. 104; Le Pensée sauvage, p. 138). Ср. также: The Savage Mind, p. 135 ff. Этнологи разных школ высказывали сопоставимые взгляды; напр., Эд.Е.Йенсен: «Тотемические социальные связи — только часть разветвленной системы, которая охватывает многие сферы культуры, из которых социальный порядок — лишь одна» [Myth and Cult among Primitive Peoples (Chicago, 1963), p. 152]. Немецкое издание было опубликовано в 1951 г.

⁴⁰⁶ «Первобытное мышление» (фр.) (прим. перев.).

