



Арнольд ван Геннеп

**ОБРЯДЫ  
ПЕРЕХОДА**



# ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА



Серия основана  
в 1983 году

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

д.и.н. В.А.Тишков (председатель)  
д.и.н. Д.Д.Тумаркин (зам. председателя)  
к.и.н. М.М.Керимова (ученый секретарь)  
д.и.н. А.К.Байбурин  
акад. Г.М.Бонгард-Левин  
д.и.н. Н.Л.Жуковская  
д.и.н. И.С.Кон  
д.и.н. В.А.Попов  
д.и.н. Ю.И.Семенов

С.С.Цельникер

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Арнольд ван Геннеп

# ОБРЯДЫ ПЕРЕХОДА

Систематическое  
изучение обрядов



МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА  
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН  
1999

*Arnold van Gennep*

LES RITES DE PASSAGE  
Etude systématique des rites

Paris. Librairie critique. Emile Nourry. 1909

Перевод с французского  
Ю.В.Ивановой, Л.В.Покровской

Послесловие  
Ю.В.Ивановой

Редактор издательства  
С.В.Веснина

**Геннеп А., ван**

Г34      Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов /  
Пер. с франц. — М.: Издательская фирма «Восточная лите-  
ратура» РАН, 1999. — 198 с. (Этнографическая библиотека).  
ISBN 5-02-018038-6

Исследование А. ван Геннепа (1873–1957) призвано обосновать идею автора, согласно которой суть жизни (начиная от жизни индивида и кончая космическими явлениями) состоит в последовательной смене этапов — переходов из одного состояния в другое; окончание одного этапа и начало другого образуют системы одного порядка. Введя это новое для своего времени понятие, автор обосновал его, привлекая обширный материал из жизни народов буквально всего мира, чем доказал универсальность явления. Книга дала ключ к организации материала по единой схеме в последующих обширных исследованиях автора по этнографии Франции. Теория вызвала серьезные дискуссии среди специалистов. На книгу неизменно ссылаются исследователи разных стран, есть перевод на английский. На русском языке публикуется впервые.

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая и издательская фирма «Восточная литература» РАН продолжают издание книжной серии «Этнографическая библиотека», начатое в 1983 г.

В серии публикуются лучшие работы отечественных и зарубежных этнографов, оказавшие большое влияние на развитие этнографической науки и сохраняющие по нынешний день свое важное теоретическое и методологическое значение. В состав серии включаются произведения, в которых на этнографических материалах освещены закономерности жизни человеческих обществ на том или ином историческом этапе, рассмотрены крупные проблемы общей этнографии. Так как неотъемлемой задачей науки о народах является постоянное пополнение фактических данных и глубина теоретического осмысления и обобщения зависит от достоверности и детальности фактического материала, то в «Этнографической библиотеке» находят свое место и работы описательного характера, до сих пор представляющие выдающийся интерес благодаря уникальности содержащихся в них сведений и важности методических принципов, положенных в основу полевых исследований.

Серия рассчитана на широкий круг специалистов в области общественных наук, а также на преподавателей и студентов высших учебных заведений.

Серия открылась изданием книг: «Лига ходеносауни, или ирокезов» Л.Н.Моргана и «Структурная антропология» К.Леви-Строса. Обе они вышли в 1983 г. (в 1985 г. «Структурная антропология» вышла дополнительным тиражом). Далее изданы:

*М.Мид.* Культура и мир детства. Избранные произведения. Пер. с англ. и коммент. Ю.А.Асеева. Сост. и послесл. И.С.Кона. 1988.

*В.В.Радлов.* Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. Примеч. и послесл. С.И.Вайнштейна. 1989.

*В.Г.Богораз.* Материальная культура чукчей. Авторизован. пер. с англ. Послесл. и примеч. И.С.Вдовина. 1991.

*Д.К.Зеленин.* Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д.Цивиной. Послесл. и примеч. К.В.Чистова. 1991.

*Н.Ф.Сумцов.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. Послесл. А.К.Байбурина и В.З.Фрадкина; сост. и примеч. А.К.Байбурина. 1996.

*М.Мосс.* Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. Пер. с франц., послесл. и примеч. А.Б.Гофмана. 1996.

*А.Н.Максимов.* Избранные труды. Сост., автор послесл. и коммент. О.Ю.Артемова. 1997.

Готовится к изданию:

*А.Рэдклифф-Браун.* Структура и функции в примитивном обществе. Пер. с англ.

Вниманию читателей предлагается труд известного французского этнографа и фольклориста А. ван Геннепа.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В последние годы появилось довольно много подробных описаний и монографий, посвященных магически-религиозным действиям, т.е. обрядам, поэтому своевременной представляется попытка их классифицировать в соответствии с прогрессом науки. Многие категории обрядов уже хорошо известны. Очевидно, что большое число других обрядов тоже могло бы быть выделено в особую категорию. Они встречаются, как мы увидим ниже, во многих церемониях, но до сих пор, на мой взгляд, между ними не усматривали ни внутренней связи, ни смысловой зависимости, ни причину их сходства. Но, главное, не было показано, почему обряды совершаются согласно определенному порядку.

При столь обширной теме трудность состояла в том, чтобы не позволить себе «утонуть» в материале. Я использовал лишь незначительную часть того, что собрал, опираясь главным образом на самые последние и наиболее полные монографии. Когда же речь идет о конкретных фактах и особенно когда необходимы библиографические ссылки, я адресую читателя к большим собраниям сравнительного материала. Иначе каждая глава потребовала бы целого тома. Я полагаю, однако, мое изложение достаточно полным и прошу читателя в этом убедиться, применив мою схему обрядов перехода к фактам, известным ему в результате личного исследования.

Частично суть настоящей книги была изложена схематично на Конгрессе истории религии, состоявшемся в Оксфорде в сентябре 1908 г. Она была представлена Э.С.Хартландом, Дж.Фрээрером и П.Альфандери.

Я должен поблагодарить также моего издателя и друга господина Э.Нури. Он содействовал разрастанию этого тома, предоставил мне материалы и дал свободу пользоваться ими по моему усмотрению.

Таким образом, издатель принес себя в жертву ученому и другу.

Кламар, декабрь 1908 г.

*Автор*

## Глава I

### КЛАССИФИКАЦИЯ ОБРЯДОВ

*Мир профанный и мир сакральный. — Этапы жизни человека. — Изучение обрядов. — Школа сторонников анимизма и школа сторонников контагионизма. — Школа сторонников динамизма. — Классификация обрядов: анимистические и динамические, симпатические и контагиозные, позитивные и негативные, прямые и косвенные. — Схема обрядов перехода. — Понятие сакрального. — Религия и магия*

Каждое конкретное общество содержит множество отдельных, обособленных сообществ. Чем ниже уровень цивилизации основного общества, тем более автономны эти сообщества и их контуры тем более четко очерчены. В современных обществах более или менее четкое разделение заметно лишь между обществом светским и обществом религиозным, т.е. профанным и сакральным. Начиная с эпохи Ренессанса взаимоотношения этих двух особых сообществ внутри наций и государств претерпели всякого рода изменения. Однако это разделение существует во всех европейских государствах, и оно столь очевидно, что светские общества, с одной стороны, и религиозные — с другой, функционируют в своих самых существенных проявлениях независимо друг от друга. Крупные общественные группы: знать, финансовые круги, рабочий класс — сосуществуют внутри наций и государств, границы между ними прозрачны (по крайней мере, теоретически). Каждая из этих крупных групп, в свою очередь, состоит из меньших: высшая знать и мелкие дворяне, крупные и мелкие предприниматели, представители различных профессий и ремесел. Чтобы перейти из одной группы в другую, например крестьянину стать рабочим или хотя бы подручному каменщику стать каменщиком, нужно совершить определенные действия, которые, однако, имеют между собой нечто общее: этот переход может быть или экономического, или только духовного характера. Но чтобы светскому человеку стать священником или, наоборот, священнику

перейти в разряд мирян, необходимо выполнить церемонии, т.е. особого рода действия, отвечающие определенному строю чувств и определенной ментальной ориентации общества. Между мирским и сакральным миром несовместимость так велика, что переход из одной группы в другую не может совершиться без промежуточного испытательного срока.

Обращаясь к ранним стадиям развития цивилизации (это понятие мы употребляем в самом широком смысле), мы наблюдаем все большее преобладание сакрального над светским; сакральное в слабо развитых обществах охватывает почти все этапы жизни: зачатие и рождение ребенка, охота и прочие акты жизнедеятельности по большей части связаны с сакральным. На магически-религиозной основе созданы особые сообщества, и перемещение из одного в другое принимает характер особого перехода. В наше время переход отмечается определенными обрядами, такими, как крещение, посвящение в сан и т.п. Особые сообщества зачастую функционируют в рамках более общих, например, одна тотемическая группа представлена в нескольких племенах австралийских аборигенов. Члены этой группы считают себя братьями, подобно тому как все католические священники, в каких бы странах они ни жили, составляют братство. Пример с кастами уже более сложен, так как здесь к понятию родства прибавляется профессиональная ориентация. Если в наших обществах солидарность по признаку пола сведена до минимума, то в полукцивилизированных обществах она играет значительную роль вследствие раздельного участия полов в экономической, политической и особенно в магически-религиозной сферах. Это касается и семьи, которая в этих обществах также образует единство, покоящееся на своде правил, в одних случаях более ограниченных, а в других — на более широких, чем у нас, но обязательно строго очерченных. Каждое племя независимо от того, представляет ли оно часть более широкого политического единства, имеющего тенденцию к сложению народности, обладает индивидуальностью, которая характеризуется устойчивыми признаками. Достаточное представление о постоянстве этих признаков дают древнегреческие города. И наконец, ко всем этим видам сообществ добавляется еще один, не имеющий у нас аналогов: это объединение по возрастной шкале (или поколениям).

Каков бы ни был тип общества, жизнь конкретного человека обусловлена последовательными переходами от одного возраста к другому и от одного рода деятельности к другому. Там, где переход от одной деятельности к другой является жизненной вехой, он со-

проводятся особыми действиями. Для наших ремесленников, например, они заключаются в ученичестве, а у полуживилизованных народов эти действия сопровождаются ритуалами, потому что у них нет ни одного действия, абсолютно независимого от сакрального. Всякое изменение в положении человека влечет за собой взаимодействие светского и сакрального. Оно требует регламентации и соблюдения ритуала, дабы общество в целом не испытало затруднений и не понесло ущерба. Самый факт жизни делает неизбежными последовательные переходы из одной среды в другую, от одного общественного положения к другому. Поэтому человек в своей жизни последовательно проходит некие этапы, и окончание одного этапа и начало другого образуют системы единого порядка. Такими являются: рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть. И каждое из этих явлений сопровождается церемониями, у которых одна и та же цель: обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое, в свою очередь столь же определенное. Необходимо, чтобы средства достижения цели были подобными, но не обязательно в деталях. Человек изменяется, ибо он проходит многие этапы и преодолевает многие барьеры. Отсюда общее сходство церемоний, сопровождающих рождение, детство, достижение социальной зрелости, обручение, вступление в брак, беременность, отцовство, приобщение к религиозным сообществам, похороны. Кроме того, ни человек, ни общество не могут быть независимыми от природы, от вселенной, которая, в свою очередь, пронизана ритмами, оказывающими воздействие на жизнь каждого. В жизни вселенной также есть этапы и переходные моменты, поступательное движение и периоды относительной задержки движения. Поэтому с обрядами перехода, отмечающими этапы человеческой жизни, следует увязывать и обряды, совершаемые при смене космических явлений: переход от одного месяца к другому (например, церемонии по поводу полнолуния); от одного времени года к другому (солнцестояние, равноденствие); от одного года к другому (первый день нового года) и т.д.

Целесообразно, как мне представляется, сгруппировать все эти обряды вместе, подчинив их единой схеме. Правда, детальная разработка этой схемы пока невозможна. В изучении обрядов в последние годы достигнут большой прогресс, но мы все еще далеки от того, чтобы во всех случаях и с достаточным пониманием осознать смысл и механизм действия многих обрядов, дабы классифицировать их достаточно уверенно. Первым шагом в разработке класси-

фикации обрядов было выделение двух их видов: 1) обрядов симпатических<sup>1</sup> и 2) обрядов контагиозных.

Симпатические обряды — это те, которые основываются на вере о воздействии подобного на подобное, противоположного на противоположное, содержащего на содержимое (и наоборот), части на целое (и наоборот), видимости (подобия) на предмет или реальное существо (и наоборот), слова на действие. Эти обряды были выявлены Э.Б.Тэйлором<sup>2</sup>, их различные виды были изучены А.Лангом<sup>3</sup>, Э.Клодом<sup>4</sup>, Э.С.Хартландом<sup>5</sup> и другими. Во Франции эти обряды описали А.Ревиль<sup>6</sup>, Л.Марийе<sup>7</sup> и другие, в Германии — Ф.Либрехт<sup>8</sup>, Р.Андре<sup>9</sup>, Т.Кох<sup>10</sup>, Ф.Шульце<sup>11</sup>. В Голландии эту проблему разрабаты-

<sup>1</sup> Я намеренно сохраняю термин «симпатический», хотя Дж.Дж.Фрэзер, А.Юбер, А.Хэддон и другие подразделяли симпатическую магию на магию контагиозную и гомеопатическую. При этом они вынуждены были выделить в особый раздел динамическую магию.

С другой стороны, к гомеопатической магии следовало бы добавить алопатическую, или энантеропатическую, и т.д. Ср. мою рецензию на публикацию: *Frazer J.G. Lectures on the Early History of the Kingship*. — RHR. Т. LIII, 1906, с. 396–401. Классификация Юбера и Мосса также слишком искусственна (*Hubert H., Mauss M. Esquisse d'une théorie générale de la magie*. — *Année sociologique*. Т. VII (1904), с. 62–66 и сл.). В результате их построений «абстрактные и безличные представления (подобие, смежность и противоположность) оказываются тремя сторонами одного понятия» — сакральности. Если рассматривать сакральность как род, то *мана* по отношению к нему — вид.

<sup>2</sup> *Tylor E.B. Primitive Culture*. 2 vol. L., 1871; франц. пер. 2-го изд.: P., 1876; 4-е изд.: L., 1903.

<sup>3</sup> *Lang A. Myth, Ritual and Religion*. 2 vol. L., 1891; франц. пер. т. 1: P., 1898; *он же. The Making of Religion*. L., 1899; 2-е изд.: L., 1900; *он же. Magic and Religion*. 1901.

<sup>4</sup> *Clodd E. Tom Tit Tot*. L., 1898.

<sup>5</sup> *Hartland E.S. The Science of Fairy Tales*. L., 1891; *он же. The Legend of Perseus*. 3 vol. L., 1894–1896 (отдельные главы).

<sup>6</sup> *Réville A. Prolégomènes de l'histoire des religions*. P., 1881; *он же. Les religions des peuples non-civilisés*. 2 vol. P., 1883. (Точку зрения этого автора разделяет Ревон: *Revon M. Le shintoïsme*. — RHR. Т. LI (1905).

<sup>7</sup> *Marillier L. La survivance de l'âme et l'idée de justice*. P., 1894; многочисленные критические обзоры в RHR до 1906 г.

<sup>8</sup> *Liebrecht F. Zur Volkskunde*. Henninger, 1879.

<sup>9</sup> *Andree R. Beschneidung*. — *Ethnographische Parallelen*. Lpz., 1878, 1889 (сер. 1–2).

<sup>10</sup> *Koch Th. Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer*. Leyde, 1900.

<sup>11</sup> *Schulze F. Der Fetischismus*. Lpz., 1871; *он же. Psychologie der Naturvölker*. Lpz., 1900.

вали К.П.Тиле<sup>1</sup>, А.Вилькен<sup>2</sup>, А.Крэйт<sup>3</sup>, в Бельгии — Э.Монсер<sup>4</sup>, А. де Кок, в Соединенных Штатах — Д.Бринтон<sup>5</sup> и др. Примечательно, что анимистическая школа не разработала строгой классификации верований и обрядов, которые она изучала, и что труды представителей этой школы не являются попыткой систематизации, а скорее, это описания сходных действий, рассматриваемых вне связи со средой и без учета последовательности ритуалов. Вероятно, в этом сказалось влияние А.Бастиана. Этот ученый еще с молодых лет отстаивал идею *Völkergedanke* и придерживался ее до конца своей долгой карьеры. Влияние Бастиана сказалось даже на основных положениях «Первобытной культуры» Э.Б.Тэйлора. На протяжении трех десятков лет труд Тэйлора служил образцом для всякого рода исследований (особенно в России), которые служили дополнительным аргументом для раскрытия его теории.

С трудами В.Мангардта<sup>6</sup> родилось новое направление, но сам он оставался неизвестным до тех пор, пока его последователь, Дж.Дж.Фрэзер<sup>7</sup>, не доказал, что это направление может дать положительные результаты. Мангардат и Фрэзер создали школу после того, как Робертсон Смит открыл, так сказать, новую золотую жилу — изучение священного (сакрального), чистого и нечистого<sup>8</sup>. Эта школа объединила многих ученых. Среди них были Э.С.Хартланд<sup>9</sup>, Э.Кроули<sup>10</sup>, А.Б.Кук<sup>11</sup>, госпожа Э.Харрисон<sup>12</sup>, Ф.Б.Джевонс<sup>13</sup> в Англии;

<sup>1</sup> Tiele C.-P. Histoire des Religions.

<sup>2</sup> Wilken A. Het animisme bij den volken von den Indischen Archipel. — Indische Gids, 1885—1886.

<sup>3</sup> Kruijt A.-C. Het animisme in den Indischen Archipel. Der Haag, 1907.

<sup>4</sup> Monseur E. L'âme pupilline. — RHR. T. XLI (1905), с. 1—23; он же. L'âme poucet. — Там же, с. 361—375.

<sup>5</sup> Brinton D.-E. The Religion of Primitive Peoples. N.Y., 1897.

<sup>6</sup> Mannhardt W. Wald- und Feldkulte. B., 1877; 2-е изд.: т. 1. B., 1904; т. 2. B., 1905; он же. Mythologische Forschungen. B., 1884.

<sup>7</sup> Frazer J.-G. The Golden Bough. 2 vol. L., 1890; 2-е изд.: 3 vol. L., 1900; 3-е изд.: L., 1907; он же. Lectures on the Early History of the Kingship. L., 1905; он же. Adonis, Attis, Osiris. L., 1906; 2-е изд.: L., 1907.

<sup>8</sup> Smith Rob. The Religion of the Semites. L., 1889; новое издание, 1907; нем. пер. Штубе: Die Religion der Semiten. Fribourg-en-Brigau, 1899. В настоящей книге будет цитироваться именно этот перевод.

<sup>9</sup> Hartland E.S. The Legend of Perseus. Отдельные главы и многочисленные критические статьи в Folk-Lore (L.).

<sup>10</sup> Crawley E. The Mystic Rose. L., 1903.

<sup>11</sup> Cook A.-B. The European Sky-god. — Folk-Lore, 1905—1908. Также см. статьи в The Classical Review.

<sup>12</sup> Harrison E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge, 1903.

<sup>13</sup> Jevons F.-B. Introduction to the History of Religion. L., 1896.

в Германии работали А.Дитерих<sup>1</sup>, К.Т.Прейсс<sup>2</sup>; во Франции — Соломон Рейнак<sup>3</sup>, А.Юбер и М.Мосс<sup>4</sup>; в Швейцарии — Гоффман-Крайер<sup>5</sup> и др. В действительности школы Бастиана и Тэйлора, с одной стороны, и Мангардта, Робертсона Смита и Фрэзера — с другой, были достаточно тесно связаны.

Тем временем появилась новая школа, динамическая: Р.Р.Маретт<sup>6</sup> в Англии и Дж.Н.Б.Хьюитт<sup>7</sup> в Соединенных Штатах решительно выступили против анимистической теории, показали ее несостоятельность, о чем уже ранее говорил К.П.Тиле (полизоизм или полизоатрия<sup>8</sup>). Динамическая теория была развита затем К.Т.Прейссом<sup>9</sup> в Германии, Л.Р.Фарнеллом<sup>10</sup>, А.С.Хеддоном<sup>11</sup> и Э.С.Хартландом<sup>12</sup> в Англии, А.Юбером и М.Моссом<sup>13</sup>, А. ван Геннепом<sup>14</sup> во Франции и др. Эта теория в настоящее время приобретает все больше и больше сторонников.

Эти два течения позволили констатировать, что наряду с симпатическими обрядами и теми, в основе которых лежат анимистические представления, существует группа обрядов в основе своей динамических (безличностных), а также обрядов контагиозных. Эти последние основаны на представлении о материальной среде и ее способности передавать естественные или приобретенные свойства

<sup>1</sup> Dieterich A. Eine Mithras-Liturgie. Lpz., 1903; *он же*. Mutter Erde. Lpz.—В., 1905.

<sup>2</sup> Preuss K.-Th. Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. — Archiv für Anthropologie. N.F. Bd. 2 (30), 1904.

<sup>3</sup> Reinach S. Cultes, Mythes et Religions (сборник статей, опубликованных с 1892 г.). Vol. 1—3. P., 1905—1908.

<sup>4</sup> Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. — Année sociologique. T. II (1898).

<sup>5</sup> Hoffmann-Krayer E. Die Fruchtbarkeitsriten in der Schweiz. — Archives suisses des traditions populaires, 1908.

<sup>6</sup> Marett R.-R. Preanimistic Religion. — Folk-Lore. T. XI (1900), с. 162—182; *он же*. From spell to prayer. — Там же. T. XV (1904), с. 132—165.

<sup>7</sup> Hewitt J.-N.-B. Orenda and a definition of religion. — American Anthropologist. N.S. T. IV (1902), с. 33—46.

<sup>8</sup> Tiele C.-P. Religions. — Encycl. Brit. и везде в его трудах.

<sup>9</sup> Preuss K.-Th. Der Ursprung der Religion und Kunst. — Globus. Bd. 8b. 24.11.1904 — 29.06.1905.

<sup>10</sup> Farnell L.-R. The Evolution of Religion. L., 1905.

<sup>11</sup> Haddon A.-C. Magic and Fetichism. L., 1906.

<sup>12</sup> Hartland E.S. Address to the anthrop. sect. Brit. Ass. Adv. Sc. York, 1906.

<sup>13</sup> Hubert H., Mauss M. Esquisse d'une théorie générale de la magie (далее — Esquisse). — Année sociologique. T. VII (1904), с. 1—146.

<sup>14</sup> Gennep A., van. Tabou et totémisme à Madagascar (далее — Tabou et totémisme). P., 1903—1904; *он же*. Mythes et Légendes d'Australie (далее — Mythes, Lég. Austr.). P., 1906; *он же*. Animisme et dynamisme. — De Beweging. Amsterdam, 1907, с. 394—396.

либо путем непосредственного контакта, либо на расстоянии. Симпатические обряды — не обязательно анимистические, так же как контагиозные — не обязательно динамические. Речь идет о четырех категориях, независимых одна от другой, но сгруппированных попарно двумя школами, изучавшими магически-религиозные явления с различных точек зрения.

Кроме того, обряд может оказывать воздействие либо непосредственно, либо косвенно. Под обрядом непосредственного воздействия следует понимать обряд, совершаемый без посредника, предполагающий немедленный результат (проклятие, порча и т.д.). Косвенный обряд, наоборот, нечто вроде толчка, который приводит в действие автономную, или персонифицированную, силу или целую серию сил этого порядка, например демона, группу джинов или божество. Все они выступают посредниками в пользу того, кто, например, принес обет, произнес молитву, совершил богослужение, т.е. совершил обряд в обычном понимании этого слова. Действие непосредственного обряда — автоматическое, действие косвенного — рикошетное. Косвенные обряды не обязательно анимистические: когда абориген Центральной Австралии трет стрелу об определенный камень, он этим действием заряжает стрелу магической потенцией, называемой *арунжвилта*; когда стрела, выпущенная в направлении врага, падает, *арунжвилта* продолжает движение, пронзает врага и поражает его<sup>1</sup>. Таким образом, сила передается с помощью посредника, и обряд является динамическим контагиозным косвенным.

Наконец, можно выделить позитивные обряды, которые являются проявлением воли, выраженной в действии, и обряды негативные. Последние обычно называют *табу*. Табу — это запрет, приказ «не делать», «не действовать». Психологически табу соответствует понятию *неволя*, подобно тому как позитивный обряд — понятию *воля*. Другими словами, позитивный обряд есть способ выражения желания, он представляет собой действие, а не отрицание действия. Но так же, как жизнь не является постоянным бездействием, так и табу само по себе не является ритуалом и тем более магией<sup>2</sup>. В этом смысле табу не автономно. Табу существует как

<sup>1</sup> *Genrep A., van. Mythes, Lég. Austr., c. LXXXVI.*

<sup>2</sup> О табу как негативном обряде см.: *Genrep A., van. Tabou et totémisme, c. 26–27, 298, 319; Hubert H., Mauss M. Esquisse, c. 129; о табу как негативной магии см.: Frazer J.-G. Lectures of the Early History, c. 52, 54, 56, 59; резюме этой книги см.: Genrep A., van. Compte rendu. — RHR. T. LIII, 1906, c. 396–401; Marett R.-R. Is taboo a negative magic? — Anthropological Essays presented to E.-B. Tylor. Oxf., 1907, c. 219–234. Так как легче перечислить то, чего не следует делать, чем то, что можно или следует делать, теоретики, встречая у разных народов обширный перечень табу, запретов и т.п., несколько преувеличивали их значение.*

противоположность позитивным обрядам. Иначе говоря, каждый негативный обряд, если его рассматривать изолированно, индивидуален. Табу в целом может быть понято в связи с «активными» обрядами, с которыми оно сосуществует в ритуале: ошибка Джевонса, Кроули, Соломона Рейнака и других заключалась в том, что они не уловили этой связи, взаимной зависимости.

Любой обряд можно одновременно отнести к четырем категориям, и, следовательно, для него имеется 16 вариантов классификации, четыре взаимоисключающие группы с противоположными значениями:

Обряды анимистические	
Обряды симпатические	Обряды контагиозные
Обряды позитивные	Обряды негативные
Обряды прямые	Обряды косвенные
Обряды динамические	

Так, для беременной женщины соблюдение запрета есть тутювые ягоды, дабы это не сказалось на ребенке, означает совершить обряд динамический контагиозный прямой негативный; для моряка, которому грозит опасность погибнуть в море, принесение в дар в качестве экс-вото кораблика Богоматери-охранительнице есть обряд анимистический симпатический косвенный положительный. И так далее. Возможно, будут открыты и другие категории обрядов. Но и упомянутые охватывают значительное число обрядов. Трудность заключается в том, чтобы в каждом отдельном случае точно интерпретировать обряд; это тем более важно, когда один и тот же обряд допускает многие трактовки. Также часто бывает, что одна и та же интерпретация применима ко многим обрядам, различным по форме. Трудность заключается в том, чтобы установить, является ли конкретный обряд по преимуществу анимистическим или динамическим. Например, некий обряд, направленный на избавление от болезни, может заключаться либо в изгнании демона (духа) болезни из тела пациента, либо в снятии болезни как таковой. Вот еще конкретный пример: обряд прохождения под чем-либо или через что-то (речь об этом пойдет ниже) поддается разным объяснениям, ибо может быть воспринят как анимистический и косвенный или же как динамический и прямой. В исследовании данной темы в трудах общего характера (где авторы чаще всего приводят элементы обряда, выполняемые лишь в настоящее время) вряд ли может быть выявлена приемлемая схема. Кроме того, в работах фольклористов обряды классифицируются скорее на основании их формального сходства, чем механизма действия.

В одном и том же комплексе церемоний большая часть отдельных обрядов относится к одной и той же категории. Так, большая часть обрядов, связанных с беременностью, — динамические контактные прямые и негативные, значительная часть обрядов, связанных с родами, — анимистические симпатические косвенные положительные. Но все зависит только от пропорции. В анимистическом позитивном ритуале мы можем усмотреть либо динамические позитивные обряды, либо анимистические контактные косвенные. За недостатком места я не смог в каждом отдельном случае указать категорию, в которую входит каждый частный обряд; но, по крайней мере, при интерпретации многочисленных рассматриваемых здесь обрядов я вовсе не слеую односторонней интерпретации механизма действия ритуала.

Когда классификация механизмов действия обрядов разработана, становится относительно легко понять смысл последовательности проводимых церемоний. Отметим также, что создатели теорий почти и не пытались разработать подобную классификацию. Существуют блестящие работы о том или ином элементе в ряду обрядов, но мы можем назвать лишь несколько работ, в которых от начала до конца эта последовательность в целом прослеживается или, по крайней мере, где эта последовательность была бы рассмотрена во всей полноте взаимосвязей (ср. гл. X). Настоящая книга — попытка создания классификации последовательности церемоний, сопровождающих переход из одного состояния в другое, из одного мира (космического или общественного) — в другой. Принимая во внимание важность этих переходов, я считаю обоснованным выделить особые категории обрядов перехода: обряды отделения, обряды промежуточные и обряды включения. Эти три категории вторичного порядка могут быть в разной степени выражены у одного и того же народа или в одном и том же церемониальном цикле. Так, обряды отделения в основном представлены в погребальных церемониях, обряды включения — в свадебных, что касается промежуточных обрядов, то они в основном встречаются, например, при беременности, обручении, инициации или сведены до минимума при усыновлении, повторных родах, повторном браке, переходе от второго возрастного класса к третьему и т.д. Если полная схема обрядов перехода теоретически состоит из обрядов *прелиминарных* (отделение), *лиминарных* (промежуток), *постлиминарных* (включение), это не значит, что на практике существует равновесие трех групп по их значению или степени их разработки.

Кроме того, в некоторых случаях схема усложняется: в этом случае переходный, или промежуточный, период растянут настолько,

что он представляет собой автономный (самостоятельный) этап. Так, например, помолвка — это промежуточный период между отрочеством и женитьбой (замужеством). Переход от отрочества к помолвке предполагает особую серию обрядов отделения, промежуточных и включения в промежуточный период, а переход от помолвки к свадьбе — серию обрядов: отделение от этого промежуточного периода, собственно промежуточный период и вступление в брак. Это переплетение отмечается также в совокупности обрядов, связанных с беременностью, родами и рождением ребенка. Пытаясь сгруппировать все эти обряды с наибольшей степенью четкости, я не могу не признаться самому себе, что обрядовые действия — это предмет исследования, который не поддается столь же строгой классификации, каковая доступна, например, ботаникам.

Я далек от утверждения, что все обряды, связанные с рождением, инициацией, свадьбой и т.п., являются лишь обрядами перехода. Ведь помимо основной направленности этих обрядов, которая заключается в том, чтобы обеспечить переход из одного магически-религиозного или мирского сообщества в другое, каждая из этих церемоний имеет еще собственную цель. Так, свадебные церемонии включают обряды плодородия; церемонии по поводу рождения ребенка — предохранительные обряды и обряды-предсказания; похоронные церемонии включают обряды защиты; церемонии инициации — обряды искупительные; церемонии посвящения в сан — обряды приобщения к божеству и т.д. Все эти обряды, имеющие особую и приуроченную к определенному времени цель, наслаиваются на обряды перехода или комбинируются с ними иногда столь тесно, что неизвестно, является ли конкретный обряд, к примеру, предохранительным обрядом или обрядом отделения. Такие трудности возникают, между прочим, при анализе различных форм обрядов, называемых очистительными: они могут быть простым снятием табу и вследствие этого только избавлять от нечистоты или обрядами в сущности активными, которые обеспечивают само свойство чистоты.

Все сказанное выше подводит меня к необходимости дать краткое разъяснение тому, что мы можем назвать «кругом вращения» (или «полным оборотом») понятия сакрального. Это понятие (и обряды, которые ему соответствуют) имеет ту отличительную черту, что оно является альтернативным. Сакральное не сакрально само по себе, но может оказаться таковым в определенных ситуациях. Человек, который живет в своем доме, в своем клане, живет в светском мире, но как только он отправляется в путешествие и оказывается в качестве чужака вблизи неизвестного лагеря, то оказывается уже в

сфере сакрального. Каждая женщина, будучи от природы нечистой, является сакральной по отношению ко всем взрослым мужчинам; если она беременна, то становится сакральной и по отношению к другим женщинам клана (за исключением близких родственниц). Именно эти женщины по отношению к беременной представляют светский мир, который в этот период включает также и детей, и взрослых мужчин. Каждый брахман живет в сакральном мире благодаря своему рождению, но существует иерархия семей брахманов, среди которых одни сакральны по отношению к другим. Наконец, женщина, разрешившаяся от бремени и совершившая обряды очищения, возвращается только в сообщество женщин, свою семью, но по отношению к мужчинам и в магически-религиозных церемониях она все еще остается в сакральном мире. Таким образом, по мере того как человек оказывается в той или другой среде, происходит тот самый «полный оборот», о котором сказано выше. В течение всей жизни человек самой игрой восприятия и собственных оценок оказывается «обернувшимся вокруг самого себя»: он смотрит на сакральное, будучи в состоянии светском, и наоборот<sup>1</sup>. Такие изменения положения не проходят без нарушения общественной и личной жизни; и именно на то, чтобы смягчить вредные последствия таких изменений, направлены многие обряды перехода. О том, что эти изменения рассматриваются как реальные и существенные, свидетельствует их повторение в ритуалах самых разных народов. Таковы обряды умирания в прежнем мире и воскресения в новом (см. гл. IX), составляющие самый драматический образец обрядов перехода.

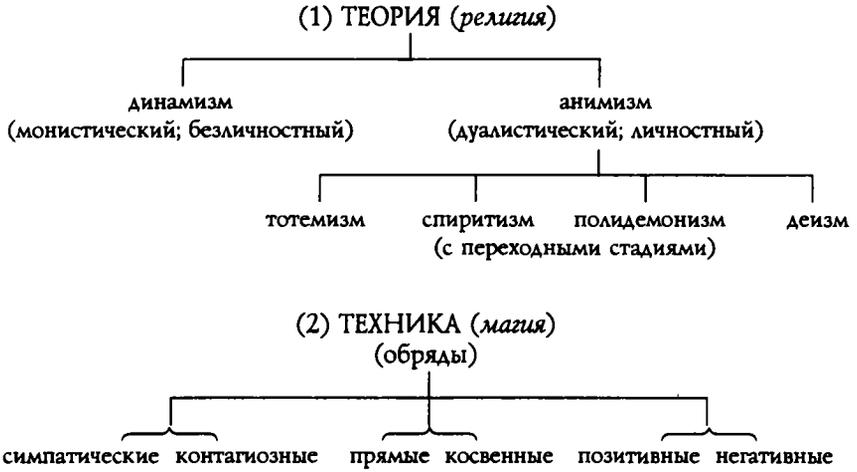
Мне остается кратко уточнить смысл употребляемых слов. Под динамизмом мы понимаем безличностную теорию *мана*; под анимизмом — теорию олицетворения. Персонафицированная сила может быть отдельной душой или множеством душ, животной или растительной силой (тотем), антропоморфной или аморфной (Бог). Эти теории составляют *религию*, технические приемы которой (церемонии, обряды, культ) я называю *магией* (см. схему). Так как эти практика и теория нерасторжимы (теория без практики становится метафизикой), а практика, основанная на другой теории, становится наукой, я буду употреблять прилагательное *магически-религиозная*.

---

<sup>1</sup> Смысл понятия «полный оборот» хорошо раскрыт Робертсоном Смитом (*Smith Rob. Die Religion der Semiten*, с. 327–328, указатель на слово *tabu*). Ср. переходы от сакрального к светскому и наоборот у тарахумара и хуичоли в Мексике (*Lunholtz K. Unknown Mexico. 2 vol. N.Y., 1902*).

Получаем, таким образом, следующую картину:

Схема



## Глава II

### МАТЕРИАЛИЗОВАННЫЙ ПЕРЕХОД

*Границы и межевые знаки. — Табу перехода. — Сакральные зоны. — Дверь, порог, портик. — Божества перехода. — Обряды входа. — Жертвоприношения при закладке фундамента. — Обряды выхода*

Для подкрепления своих суждений позволю себе несколько замечаний о материализованном переходе. В наши дни в цивилизованных обществах, за исключением немногих стран, в которых существует паспортная система, этот переход свободен. Граница — воображаемая линия, проведенная между межевыми знаками или пограничными столбами, видима лишь на картах. Но не столь уж давно переход из одной страны в другую и внутри каждой страны из одной провинции в соседнюю, а еще ранее даже из владения одного сеньора во владение другого сопровождался различными условиями, соблюдение которых было необходимо. Это были формальности политического, юридического, экономического характера; среди них были также правила, предписанные обычаями магически-религиозного свойства, например оградительные меры по отношению к христианам, мусульманам, буддистам при вступлении в те земли, где не исповедуется их религия.

Для нас важен именно этот магически-религиозный аспект. Чтобы видеть, как он проявляется во всей полноте, необходимо обратиться к таким цивилизациям, в которых магически-религиозное вторгается ныне или вторгалось ранее в ту область, которая в наши дни является полностью светской сферой.

Хотя местность, занятая полуживилизованным племенем, определяется лишь естественными неровностями почвы, ее жители и их соседи очень хорошо знают, в каких территориальных пределах действуют их права. Иногда под страхом наказания со стороны сверхъестественных сил запрещается пересекать естественные рубежи (священные скала, дерево, река или озеро). Подобные случаи, однако, довольно редки. Часто граница отмечена каким-нибудь

предметом — столбом, портиком, вертикально поставленным камнем (межевым знаком, термой). В момент установления межевых знаков в каждом конкретном месте совершались обряды освящения. Охрана границы могла быть непосредственной или опосредствованной: она препоручалась божествам границ (например, тем, что изображены на вавилонских кудурру), Гермесу, Приапу<sup>1</sup> и им подобным. Путем церемониальной закладки межевых столбов или фиксации границ (плуг, шкура, разрезанная на полосы, ров и т.д.) определенное пространство земли становится принадлежащим конкретной группе людей. Проникнуть в закрепленное за этой группой пространство, будучи чужеземцем, означает такое же святотатство, как проникновение непосвященного в священный лес, храм и т.д. Иногда представления о святости территории, ограниченной таким способом, смешивали с верой в святость земли в целом, как Матери-земли<sup>2</sup>. В Китае, согласно древнейшим свидетельствам, не Земля в целом являлась божеством, но каждый участок земли считался священным для ее обитателей и владельцев<sup>3</sup>. Предполагаю, что так же было в Лоанго (Loango)<sup>4</sup> и то же самое характерно для территории греческих городов, Рима<sup>5</sup> и т.д.

<sup>1</sup> Моя интерпретация почти повсеместной ассоциации межевого знака с фаллосом (доказательства я предполагаю привести ниже) такова: 1) идея уподобления кола или вертикально стоящего камня мужскому половому члену в состоянии эрекции; 2) идея единения по ассоциации с половым актом, имеющим значение дополнительного магического средства; 3) идея защиты: способность острия (рога, пальца и т.п.) «пронзить» вредоносное воздействие, злой дух и т.д.; 4) *очень редко* — идея оплодотворения данной земли и ее обитателей. Однако фаллический элемент в терминах, гермах и т.п. не несет почти никакого сексуального смысла в буквальном значении слова.

<sup>2</sup> В главах, посвященных рождению и детству, вы найдете выраженное мной несогласие со многими интерпретациями, которые я считаю ошибочными у Дитериха (Dieterich A. Mutter Erde. Lpz., 1905).

<sup>3</sup> «Был бог земли (в древней китайской религии. — *Примеч. авт.*) в каждом округе (по-видимому, для 25 семей. — *Примеч. авт.*), у императора был один бог земли для его народа и особый бог, которому он поклонялся; то же самое было у каждого феодального властителя, каждой группы семей, каждой императорской династии; эти боги руководили войнами, которые воспринимались как наказание; их изображения делали из дерева (они считались также и божествами урожая). По-видимому, образ богини земли был более поздним и явился результатом многих напластований» (Chavannes Ed. Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise. — RHR. T. XLIII (1901), с. 124–127, 140–144).

<sup>4</sup> Ср.: Dennett E. At the Back of Black Man's Mind. L., 1906; Pechuel-Loesche. Volkskunde von Loango. Stuttgart, 1907.

<sup>5</sup> См. интересную дискуссию у В.Фаулера о *lustratio pagi* (Anthropology and the Classics. Oxf., 1908, с. 170–178); я надеюсь, что читатели настоящей книги скорее будут полагать, что люстрации — это не что иное, как обряды территориального отделения космического или общественного (например, возвращение с войны).

Защита от проникновения на подобную территорию носит, таким образом, характер собственно магически-религиозного запрета. Он осуществлялся с помощью межевых столбов, стен, статуй в классическом мире и более простыми средствами у полудивилизованных народов. Само собой разумеется, что эти знаки ставятся не по всей линии границы, как нынешние пограничные столбы, а только в местах перехода, на дорогах и перекрестках. Самые простые символы — это помещенный посредине или поперек дороги пучок травы, кусок дерева, кол с насаженным снопом<sup>1</sup> и т.д. Более сложными межевыми знаками являются установленный на границе портик, зачастую дополненный какими-то предметами<sup>2</sup>, более или менее грубо выполненными статуями<sup>3</sup>, и другие им подобные сооружения<sup>4</sup>.

В настоящее время одна страна непосредственно соприкасается с другой; этого не было прежде, когда земли, населенные христианами, составляли лишь часть Европы; вокруг этой земли простиралась нейтральная полоса, разделенная на части, или «марки». Постепенно марки сокращались, затем исчезли, но понятие «грамота марки» сохранило значение документа, дающего право на переход с одной территории на другую через нейтральную область. Нейтральные

<sup>1</sup> К сведениям, приводимым Г.Гриерсоном, см.: *Grierson H. The Silent Trade. Edinburgh, 1903, с. 12–14, примеч. 4* (где, к сожалению, смешаны обряды присвоения и табу перехода), а также *Dennett E. At the Back of Black Man's Mind, с. 90, 153, примеч. 192; Pechuel-Loesche. Volkskunde von Loango, с. 223–224, 456, 472* и др.; *Büttikofer J. Reisebilder aus Liberia. T. II. Leyde, 1890, с. 304; Genneq A., van. Tabou et totémisme, с. 183–186* (табу перехода); *Burgt, van der. L'Ugundi. Bar-le-Duc, 1904* (на слово *Ivibeko*), и др. Очень распространен в Европе обычай вбивать в землю кол, увенчанный снопом соломы, чтобы запретить переход дороги или вход на поле.

<sup>2</sup> *Du Chailu. L'Afrique sauvage. P., 1868, с. 38*: портик с сакральными растениями, черепом шимпанзе и др. (Конго); портики из двух вбитых в землю кольев с поперечной планкой, на которой подвешены черепа, яйца и т.д., часто встречаются в Кот-д'Ивуар как табу перехода и защита от духов (устное сообщение Мориса Делафоса). Также см.: *Pechuel-Loesche. Volkskunde von Loango* (рис. на с. 224 и 472).

<sup>3</sup> Например, на о-ве Суринам. См. у К.Мартина [*Bijdr. Taal-Land-Volkenkunde Ned. Indie. T. XXXV (1886), с. 28–29* и рис. 2 с изображением статуи с двумя лицами, в которой я вижу сходство с *двуликим Янусом* (*Rev. Trad. pop., 1907, с. 97–98*), что подтверждает теорию Дж.Дж.Фрэзера (*Frazer J.-G. Lectures of the Early History, с. 289*)]

<sup>4</sup> Например, в Лоанго поперек дороги иногда возводят изгородь (*Du Chailu. L'Afrique sauvage, с. 133*), чтобы помешать болезням проникнуть на территорию деревень, а иногда помещают преграду из циновок, чтобы затруднить доступ в священный лес, где совершаются обряды инициаций. Таков, возможно, смысл преграды из ветвей и циновок, которую возводят в подобных местах в Австралии и Новой Гвинее и не только для того, как полагают, чтобы скрыть происходящее там от глаз непосвященных. (См. *Büttikofer J. Reisebilder aus Liberia, с. 304*.)

области играли заметную роль в классической древности, особенно в Греции, они были местами торжищ или битв<sup>1</sup>. У полувцилизированных народов встречался аналогичный феномен зоны, но границы ее были не такими определенными, потому что освоенных территорий было немного и они оставались мало заселенными. Эти зоны обычно представляли собой пустыню, болото и чаще всего дикий лес, где каждый мог полноправно передвигаться и охотиться. Так как понятие сакрального было на практике амбивалентным, то две освоенные территории являлись сакральными для того, кто находился в нейтральной зоне, а эта зона, в свою очередь, считалась сакральной для обитателей освоенных территорий. Каждый, кто переходил с одной территории на другую, в течение достаточно длительного времени находился и в жизни, и в магически-религиозном смысле в особой ситуации: он оказывался между двумя мирами. Эту ситуацию я называю промежуточной (*marge*). Одна из целей настоящей книги заключается в том, чтобы показать, что это промежуточное состояние, одновременно и воображаемое и реальное, в большей или меньшей степени выражено во всех церемониях, которые сопровождают переход из одного магически-религиозного или общественного состояния в другое.

Вот несколько описаний церемоний материализованного перехода. Когда царь Спарты отправлялся на войну, он приносил жертву Зевсу; и если предначертания были благоприятными, то от огня в алтаре зажигался факел, и его несли перед войсками до границы; там царь вновь совершал жертвоприношение, и, если предзнаменования опять были благоприятными, он пересекал границу, а человек с факелом по-прежнему шел впереди войск<sup>2</sup>. Здесь отчетливо виден в действии обряд сепарации, т.е. отделения от собственной территории, в момент вступления на нейтральную полосу. Многие обряды перехода границ были изучены Клеем Трамбаллом<sup>3</sup>, который сооб-

<sup>1</sup> О сакральных зонах и нейтральных полосах ср: Grierson H. The Silent Trade, с. 29, 56—59, о границах и «марках» священных границ в Палестине и Ассирии-Вавилонии см.: Gressmann H. Mythische Reste in der Paradieserzählung. — Archiv für Religionswissenschaft. Bd. X (1907), с. 361—363, примеч. О празднике *терминалий* в Риме см.: Fowler W. The Roman Festivals. L., 1899, с. 325—327. Представляется, что первоначально Капитолийский холм был нейтральной зоной, о которой я говорю (см. там же, с. 317), границей между Палатином и Квириналом. См. также: Roscher's Lexicon (на слово *Jupiter*, стб. 668) и статью В.Фаулера в *Anthropology and the Classics* (Oxf., 1908, с. 181 и сл.) о слове *poterium*.

<sup>2</sup> Ср. Frazer J.-G. The Golden Bough. 2-е изд. T. I. L., 1900, с. 305.

<sup>3</sup> Trumbull Cl.H. The Threshold Covenant. N.Y., 1896, с. 184—196. Эту очень полезную книгу мне одолжил Соломон Рейнак, которому я приношу огромную благодарность.

щает следующее: когда генерал Грант достиг пограничного пункта Асьюта и высадился на берег, принесли в жертву быка, голову которого положили с одной стороны трапа, а туловище — с другой. Генерал должен был пройти между частями жертвенного животного, перешагивая разлившуюся кровь<sup>1</sup>. Прохождение между частями разделенного надвое предмета, или под каким-либо предметом, или между двумя ветвями является тем самым ритуалом, который в определенных случаях следует интерпретировать как прямой обряд перехода. Смысл его — выход из прежнего мира и вступление в новый<sup>2</sup>.

Действия, о которых было сказано, применимы тогда, когда речь идет не только о какой-то стране или большой территории, но и о деревне, городе, квартале, храме, доме. В этом случае нейтральная зона постепенно сужается (*pronaos, narthex, vestibulum* и проч.) или даже ею может стать просто камень, столб или порог<sup>3</sup>. Табуированным знаком перехода становится потайная дверь в городской стене, дверь в стене квартала, дверь дома. Сакральное свойство в данном варианте локализуется не только в пороге, им наделяется перекладина двери<sup>4</sup>. Вся дверная коробка образует единое целое. Особые обряды, совершаемые при входе, различаются между собой, но эти различия касаются лишь приемов их выполнения: порог кропят кровью, свежей водой; косяки двери обмазывают кровью, натирают благовониями, к ним, так же как и к архитраву, подвешивают или прибавляют *сакральные* предметы. Не оценив по достоинству смысла этих обрядов, Клей Трамбалл в монографии, посвященной

<sup>1</sup> Трамбалл высказывает мысль, что пролитая кровь является символом и, возможно, действующей силой единения.

<sup>2</sup> Сборник описаний этих обрядов был опубликован в «*Mélusine*»; некоторые из них содержат идею выхода из болезни, но те обряды, которые собирательно называют обрядами «очищения», заключают идею перехода от нечистого к чистому. Все эти понятия, а следовательно, и обряды, которые им соответствуют, чаще всего сливаются в одно церемониальное целое.

<sup>3</sup> Подробное описание обрядов перехода порога читатель найдет в упомянутой книге Трамбалла: перед порогом падают ниц, целуют его, касаются его рукой, ступают по порогу, или, наоборот, перед ним снимают обувь, перешагивают порог, либо через порог переносят на руках, и т.д. Также ср: *Crooke W. The lifting of the bride. — Folk-Lore. T. XIII (1902), с. 238–242*. Все эти обряды варьируются у разных народов и усложняются, если порог считается местом обитания духа дома либо семьи или бога порога.

<sup>4</sup> Ср. подробный перечень китайских религиозных обрядов, связанных с дверями: *Doolittle J. Social Life of the Chinese. N.Y., 1867. T. I, с. 121–122 (Фуцжоу); t. II, с. 310–312; Grube W. Zur Pekingener Volkskunde. B., 1901, с. 93–97*; о магической орнаментации по всей дверной раме см: *Trumbull C.H. The Threshold Covenant, с. 69–74 и 323*.

«единению посредством порога», уклонился от естественной, подсказанной логикой интерпретации, хотя ему принадлежат слова о бронзовом пороге в Греции: «Это архаический аналог внешней границы духовной сферы». Точнее, дверь — это рубеж между чуждым миром и миром домашним, если речь идет об обычном жилище, или рубеж между миром профанным и миром сакральным, если речь идет о храме<sup>1</sup>. Таким образом, «переступить порог» означает приобщиться к новому миру. Поэтому этот акт столь важен в церемониях свадьбы, адопции, посвящения в сан, похорон.

Я не останавливаюсь здесь более подробно на обрядах прохождения через дверь, так как в следующих главах приведены описания многих обрядов этого рода. Следует отметить, что обряды, совершаемые на самом пороге, — это обряды промежуточные. Примером обрядов отделения от прежнего мира служат обряды «очищения» (люди умываются, приводят себя в порядок и т.д.), за ними следуют обряды приобщения (подношение соли, совместная трапеза и т.д.). Обряды порога не являются обрядами «объединения» в собственном смысле слова, но лишь обрядами подготовки к объединению. А предшествуют им, в свою очередь, обряды приготовления к промежуточному состоянию.

Я предлагаю называть *прелиминарными обрядами* обряды отделения от прежнего мира, *лиминарными* — обряды, совершаемые в промежуточный период, и *постлиминарными* — обряды включения в новый мир.

Рудиментарные портики в Африке, весьма возможно, представляют собой начальные формы отдельно стоящих портиков, получивших большое распространение на Дальнем Востоке<sup>2</sup>. Здесь они не только стали самостоятельными сооружениями со своей архитектурой (портики, посвященные божествам, императорам, вдовцам и т.п.), но и включаются в церемонии (см. ниже гл. об обрядах детства). Так было, например, в синтоизме и даосизме. Очевидно, такую же эволюцию от магического портика к монументу претерпела римская триумфальная арка. Триумфатор целым рядом обрядов отделялся от вражеского мира, чтобы, пройдя под аркой, возвратиться в римский

<sup>1</sup> Не следует вслед за Трамбаллом рассматривать порог как первоначальный жертвенник, а жертвенник как перемещенный порог. Также не следует в обрядах, связанных с порогом, придавать крови как элементу обряда приобщения, или единения, большее значение, чем воде или простому контакту.

<sup>2</sup> О Китае см.: *Combaz Gisbert. Sépultures impériales de la Chine. Bruxelles, 1907, с. 27–33; Doolittle J. Social Life, t II, с. 299–300; о Японии: Griffis W.-E. в приложении к книге: Trumbull C.H. The Threshold Covenant, с. 320–324; Chamberlain B.-H. Things Japanese. Tokyo—London, 1890, с. 356 (на слово *torii*); Munro R. Primitive Culture in Japan. Tokyo, 1905, с. 144.*

мир. Обрядом включения здесь служило жертвоприношение Юпитеру Капитолийскому и божествам—покровителям города<sup>1</sup>.

В приведенных выше примерах ритуальный портик оказывал непосредственное действие, но в других случаях он служил местом пребывания особых божеств. Когда эти «охранители порога» приобрели монументальные формы (например, в Египте, Ассиро-Вавилонии — крылатые драконы, сфинксы, всякого рода чудовища<sup>2</sup>, а в Китае — статуи), они оттеснили на задний план дверь и порог. Только к ним обращались с молитвами, им приносили жертвы, т.е. материализованный обряд перехода превратился в обряд духовного перехода. Индивидуализированная сила обеспечивает этот переход нематериальным образом<sup>3</sup>.

Однако эти две формы редко встречаются изолированно: в подавляющем большинстве случаев они сочетаются. И действительно, в различных церемониях можно видеть, что прямой обряд сливается с косвенным, динамический с анимистическим либо для того, чтобы устранить препятствия к переходу, либо чтобы содействовать его осуществлению.

Среди обрядов реального перехода необходимо упомянуть обряды, совершаемые при преодолении ущелий, перевалов; в этих местах путники оставляют камни, лоскуты одежды, клочки шерсти и что-нибудь еще, обращаясь с мольбой к духам местности. Это практикуется в Марокко (*керкуры*), в Монголии, в Тибете (*обо*), в Ассаме, Андах, Альпах (часовни) и т.д. Переправа через реку также часто сопровождается церемониями<sup>4</sup>, примером негативного обряда

<sup>1</sup> О последовательности триумфальных обрядов см.: *Montfaucon. Antiquités expliquées*. Т. IV. P., 1719, с. 152—161.

<sup>2</sup> Об этих божествах и обрядах, которые относятся к ним, см.: *Lefebure E. Rites Egyptiens. Construction et protection des édifices*. — Publ. Ec. Lettres d'Alger. P., 1890; об ассирийских крылатых быках см. с. 62.

<sup>3</sup> О божествах порога, кроме Трамбалла (*The Threshold Covenant*, с. 94 и сл.), также см.: *Farnell L.-R. Anthropological Essays presented to E.-B. Tylor*. Oxf., 1907, с. 82; *Frazier J.-G.* Там же, с. 167; о Китае (большей частью *шэнь-ту* и *ю-лю*) ср.: *De Groot—Chavannes. Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*. P., 1886, с. 597 и сл., но в Пекине также *Цинь Цюн* и *ю-си-зун*, см. *Grube W. Zur Pekingener Volkskunde* (с. 93—94); о Японии см.: *Bird Is. Unbeaten Tracks in Japan*. T. I. L., с. 117, 273; *Reyon M. Le Shintoïsme*. — RHR. T. LI (1905), с. 389 и 390; *Munro R. Primitive Culture in Japan*, с. 144.

<sup>4</sup> См.: *Gaidoz H. Le dieu gaulois du soleil*. P., 1886, с. 65. Я напомним о церемониях перед постройкой моста и его первым использованием (ср. *pontifex*). Что касается обрядов прохождения между какими-либо сооружениями или под каким-либо сооружением, то они были собраны в «*Mélusine*» и описаны почти всеми фольклористами. Следовало бы обсудить их заново, но я не смогу сделать этого здесь. И все же приведу следующий эпизод со слов С.П.Крашенинникова: «...нанесли в юрту

такого рода может служить запрет королю или священнику переправляться через ту или иную реку или вообще через любую водную преграду. Любые посадка и высадка также часто сопровождаются обрядами отделения (при отъезде) и обрядами включения (при возвращении). Таковы, например, посадка в коляску или любой другой экипаж, паланкин, посадка верхом на лошадь — словом, всякое отправление в путешествие.

Наконец, некоторые случаи жертвоприношения при закладке и возведении каких-либо строений следует отнести к группе обрядов перехода. Примечательно, что их изучали изолированно, тогда как они составляют часть единого обрядового целого, а именно обряда по поводу перемены местопребывания<sup>1</sup>. Каждый новый дом остается *табу* до тех пор, пока путем соответствующих обрядов он не

березового прутья по числу семей, из которого каждый камчадал взял на свою семью по одному пруту и, изогнув кольцом, пропускал сквозь оно жену и детей своих по два раза, которые, выступя из кольца вон, обертывались кругом, сие почитается у них за очищение грехов их». Из подробных описаний С.П.Крашенинникова следует, что для камчадалов береза была священным деревом, она использовалась как ритуальное дерево в большей части церемоний; интерпретация может быть следующей: 1) прямое овящение под воздействием березы, которая является *чистой*; 2) перенесение нечистоты людей на березу, что, по-видимому, согласуется с продолжением церемонии: «Как все очистились, то камчадалы пошли с прутьями вон из юрты жупаном, а за ними следовали и все сродники их мужеска и женска полу. Вне юрты проходили сквозь кольца вторично, а потом оные в снег втыкали, преклоня на восток вершинами. Камчадалы, сброся на том месте весь тонщик и отрясши платье свое, возвращались в юрту настоящим входом, а не жупаном» [цит. по: Крашенинников С. Описание земли Камчатки. 2-е изд. Т. II, ч. 3. СПб., 1786, с. 96 (1-е изд. — СПб., 1755). Ван Геннеп цит. по: Histoire et description du Kamtchatka. T. I. M.M.Rey. Amsterdam, 1770, с. 130–131]. Иначе говоря, избавляются от вещественной сакральной нечистоты, накопленной в одежде, от самого важного ритуального предмета — травы тонщик, которая вместе со «сладкой травой» и прочим представляет атрибуты сакрального, и от веточек, ставших местилищем сакрального.

Прохождение под сакральными арками произвольно снимает с проходящих сакральный характер, который они обрели, выполняя сложные церемонии. Само прохождение означает завершение этих церемоний. В данном случае арки отделяют сакральный мир от мира профанного. Возвратившись в светский мир, участвовавшие в церемонии снова могут пользоваться главной дверью хижины.

<sup>1</sup> О жертвоприношениях при постройке см.: Sartori P. Ueber das Bauopfer. — Zeitschrift für Ethnologie, 1898, с. 1–54. Автор игнорирует тот факт, что некоторые из них являются обрядами вступления во владение. По поводу французских обрядов см.: Sébillot P. Le Folk-Lore de France. T. IV. P., 1907, с. 96–98. По поводу различных теорий см.: Trumbull Cl.H. The Threshold Covenant, с. 45–57; Westermarck E. The Origin and Development of Moral Ideas. T. I. L., 1906, с. 461 и сл. Эти обряды входят в более обширную группу обрядов, которые я называю *обрядами первого раза* (см. гл. IX). Привлекательная суть Каушика-сутры (43, 3–15) относится не только к постройке и входу, но напоминает также о смене местопребывания людей и скота (Caland W. Altindisches Zauberritual. Der Haag, 1900, с. 147–148).

становится *ноа*<sup>1</sup>. По форме и механизму действия это снятие табу аналогично устранению табу по отношению к сакральным территориям, женщине и многому другому. По этому поводу совершаются омовение, очищение или совместная трапеза. Некоторые обряды направлены на то, чтобы дом сохранился в целости, не рухнул и т.д. Безосновательно видеть в некоторых из этих обрядов пережитки и деформацию практики человеческих жертвоприношений. За обрядами снятия табу, закрепления духа-покровителя, отведения первой смерти, обеспечения любой безопасности следуют обряды включения: жертвенное возлияние, церемониальный осмотр жилища, освящение различных частей дома, преломление хлеба, вкушение соли, напитков, совместная трапеза (во Франции — подвешивание очажной цепи). Эти обряды являются в собственном смысле слова обрядами гармонического сосуществования будущих обитателей и их нового жилища. Когда жених или молодой супруг с помощью своей семьи, жены и прочих лиц самостоятельно строит дом, то обряды совершаются с самого начала строительства.

Обрядам входа в дом; храм и тому подобные помещения соответствуют обряды выхода, которые либо идентичны, либо имеют обратное значение. До начала проповеди Мухаммеда арабы, входя в дом или выходя из него, гладили рукой изображение домашнего божества — таким образом, один и тот же жест был в зависимости от ситуации обрядом или включения, или отделения. Так же и набожный еврей, каждый раз проходя через главную дверь дома, касается пальцем правой руки<sup>2</sup> *la mazuza* — продолговатой коробочки, прикрепленной к косяку двери, где находится бумажная ленточка, полоска ткани или другого материала с написанным или вышитым именем Бога (*Shaddai*); затем он целует палец и говорит: «Господь предохранит твой выход и твой вход с сего момента и навсегда»<sup>3</sup>. Здесь обряд вербальный сочетается с жестом. Заметим, что обычно только главная дверь, т.е. дверь, освященная специальным ритуалом или же ориентированная в благоприятном направлении, является местом проведения обрядов входа и выхода. Другие же входы не имеют значения промежуточной области между миром семьи и внешним миром. Отсюда и проистекает тот факт, что воры (я имею в виду цивилизации, отличные от нашей) предпочитают проникать в дом любым способом, но не через дверь. С этим связан и обычай выносить покойника через черный ход или окно; по этой же при-

<sup>1</sup> О типичных церемониях этого рода см.: *Hildburgh. Notes on sinhalese magic. — Journal of the Anthropological Institute. T. XXXVIII (1908), c. 190.*

<sup>2</sup> *Smith Rob. Die Religion der Semiten, c. 187.*

<sup>3</sup> *Trumbull Cl.H. The Threshold Covenant, c. 69–70 (Сирия).*

чине женщине в период беременности или регул разрешается входить и выходить лишь через вспомогательный вход; тушу сакрального животного можно проносить лишь через окно или проем в стене, и т.д. Эти обряды направлены на то, чтобы не осквернить вход, который должен остаться чистым, раз уж он стал таковым благодаря особым обрядам; на порог также нельзя плевать, наступать и т.д.

Иногда сакральная значимость порога распространяется на все пороги жилища; я видел в России дома, в которых над порогом каждой комнаты прибиты подковки, какие набивают на каблуки сапог; следовательно, можно сказать, что у каждой комнаты есть свой охранитель.

Итак, чтобы понять обряды, относящиеся к порогу, следует помнить, что порог является элементом двери и что большая часть этих обрядов должна рассматриваться в прямом и непосредственном смысле как обряды входа, ожидания и выхода, т.е. обряды перехода.

## Глава III

### ИНДИВИДЫ И ГРУППЫ

*Положение и характер чужеземца. — Обряды агрегации (включения) чужеземца. — Совместные трапезы. — Обмены как обряд агрегации. — Братание. — Обряды приветствия. — Сексуальные обряды агрегации. — Местожительство чужеземца. — Путешественник: обряды отправления в путь и обряды возвращения. — Адопция. — Перемена хозяина. — Война, кровная месть, мир*

Каждое общество в целом может рассматриваться в виде дома, разделенного на комнаты и коридоры. Чем больше это общество по характеру своей цивилизации приближается к нашему, тем тоньше перегородки дома, тем шире открыты его двери. У полукцивилованных народов, наоборот, помещения дома тщательно изолированы одно от другого, и, чтобы перейти из одного в другое, необходимо соблюдение формальных правил и церемоний, в значительной мере сходных с обрядами непосредственного, материализованного перехода (о некоторых из них только что было сказано выше).

Каждый человек или группа людей, которые ни в силу своего рождения, ни в силу особых приобретенных качеств не имеют непосредственного права входить в такой «дом» и устраиваться в одном из его помещений, оказываются в состоянии изоляции, которая принимает две формы. Изоляция чужаков является не только их слабостью (так как они находятся вне данного сообщества), но и их силой: они пребывают в сакральном мире, в то время как сообщество для своих членов представляет мир профанный. Отсюда различия в отношении к чужаку у различных народов: в одних местах чужака истязают, грабят, даже убивают (не опасаясь осуждения<sup>1</sup>), в

---

<sup>1</sup> В случае ограбления каравана или при дележе добычи с потерпевшего кораблекрушение судна эти действия относятся главным образом к сфере экономической или юридической и лишь в незначительной мере касаются сферы магически-религиозной. Однако на Фиджи, например, правила, по-видимому, служат тому,

других — его боятся, ублажают, используют как существо, наделенное могущественной силой, или же принимают против него меры магически-религиозной защиты.

То, что чужеземец для большого числа народов является существом сакральным, наделенным сверхъестественно благотворной или вредоносной магически-религиозной потенцией, было показано многократно, особенно Дж.Дж.Фрэзером<sup>1</sup> и Э.Кроули<sup>2</sup>. Эти ученые объясняют обрядовые действия, совершаемые вокруг чужеземца, магически-религиозным страхом перед ним. Предполагается, что эти действия должны сделать чужеземца или нейтральным, или благожелательным, разрушить его «чары».

Г.Гриерсон допускает такую интерпретацию, рассматривая при этом экономический и юридический статусы чужеземца<sup>3</sup> и приводя многочисленные примеры. Э.Вестермарк также приводит много примеров<sup>4</sup>, но, кроме того, обращает внимание на мотивы, которые определяют поведение по отношению к чужеземцу: мягкосердечие, интерес, основанный на опыте или на представлениях о сверхъестественном. Э.Вестермарк отвергает контагиозную теорию Э.Кроули, видевшего в обрядах, совершаемых по отношению к чужеземцам, только средство снять «табу индивидуальной отчужденности». Он предлагает иную мотивацию: по его мнению, эти обряды были направлены на то, чтобы отвести дурной глаз и «условное проклятие», которыми каждый чужеземец наделен *априори*<sup>5</sup>. Ф.Б.Джевонс, в свою очередь, несколько сужает смысл этих обрядов, сводя их к обрядам очищения одежды и пожитков чужеземца, но не его самого<sup>6</sup>.

Каждая из этих точек зрения годится для объяснения значительной группы частных фактов, но при этом авторы не раскрывают сути механизма действия обрядов по отношению к чужеземцу, не дают объяснения их последовательности. Они не замечают смысловой аналогии между этой ритуальной последовательностью и

---

чтобы помешать магически опасному чужеземцу, попавшему в кораблекрушение, проникнуть на землю племени.

<sup>1</sup> Frazer J.-G. The Golden Bough. 2-е изд. Т. I, с. 297—304; Трамбалл (The Threshold Covenant, с. 4—5 и сл.) рассматривает лишь те обряды, которые дают право чужеземцу на вход по совершении им действий с кровью и порогом.

<sup>2</sup> Crawley E. The Mystic Rose, с. 141, 239, 250 и сл.

<sup>3</sup> Grierson H. The Silent Trade, с. 30—36 и 70—83.

<sup>4</sup> Westermarck E. The Origin and Development of Moral Ideas. T. I. L., 1906, с. 570—596.

<sup>5</sup> Ср. там же, с. 586—592; особенно наивны выводы на с. 390.

<sup>6</sup> Jevons F.-B. Introduction to the History of Religion. L., 1896, с. 71. Непонятно, как одежда и различные пожитки могут быть нечистыми, опасными, табуированными, если этими свойствами не обладает сам чужеземец, которому они принадлежат.

той, в которой следуют обряды детства, отрочества, обручения, свадьбы и т.д. При ознакомлении с материалами, содержащими подробное описание действий, которые надлежало совершить над чужеземцем или группой чужеземцев (караваны, научные экспедиции), нетрудно заметить, что при разнообразии форм обрядов прослеживается удивительное единство в последовательности этих действий. Прибытие большого количества чужеземцев влечет в качестве ответной меры усиливающуюся сплоченность местного населения: все жители покидают деревню и укрываются в хорошо защищенных местах (за холмами или в лесу) или закрывают двери, вооружаются, подают сигналы сбора (огнем, звуками охотничьей трубы или барабана и т.д.) либо вождь, один или с группой воинов, выходит навстречу чужеземцам в качестве представителя сообщества как человек, имеющий больший, чем все остальные, иммунитет против контакта с чужаками. В других местах посылают посредников или делегатов. Во многих случаях (исключением являются политические миссии) чужеземцы не могут сразу попасть на территорию племени или в деревню, они должны заранее и издалека объявить о своих намерениях и выдержать испытательный срок, известной формой которого является скучное, многословное африканское объяснение. Предварительная стадия может продолжаться достаточно долго. Затем следует промежуточный период: обмен подарками, подношения жителями съестного, выделение жилища<sup>1</sup> и проч. В конце церемонии следуют обряды включения: торжественный вход, совместная трапеза, обмен рукопожатиями и т.д.

Каждый из этих этапов сближения между чужеземцами и туземцами по длительности и сложности варьируется у разных народов<sup>2</sup>. Идет ли речь о коллективах или индивидах, механизм действия обрядов всегда один и тот же: остановка, ожидание, переход, вход, включение. Непосредственный контакт может иметь разные формы: пощечина, рукопожатие и т.п.; обмен подарками из съестного, драгоценностей и т.п.; совместные трапеза, распитие напитков,

---

<sup>1</sup> Жилище может быть либо «общим домом» молодых людей или воинов, либо особым помещением, принадлежащим вождю или знатному человеку, либо помещением караван-сарая, либо, наконец, это помещение в доме, где проживает отдельная семья, и тогда чужеземцу включается в жизнь семьи и благодаря этому в жизнь сообщества в целом.

<sup>2</sup> Сравнительное описание см.: *Genner A., van. Tabou et totémisme*, с. 40–47. К этой категории уместно причислить протоколы приемов посольских миссий и т.п., которые указывают на контакт двух коллективов. Я, в частности, отмечаю ритуал «радушного приема» аборигенов Центральной Австралии; еще ср.: *Spenser B., Gillen F. The Northern Tribes of Central Australia*. L., 1905, с. 568–579.

курение; жертвоприношение животных, окропление водой, смазывание кровью и т.д.; обычай связываться или покрываться вместе, садиться на одно и то же место и т.д. Косвенный же контакт осуществляется через одновременное или поочередное прикосновение к сакральному предмету, например к статуе местного божества, столбу-фетишу и т.д. Это перечисление можно было бы продолжить, но здесь я рассматриваю лишь некоторые из этих обрядов.

Совместная трапеза, или обычай есть и пить вместе, о котором ниже будет часто упоминаться, — бесспорно, обряд включения, собственно материального единения<sup>1</sup>, того, что мы называем «таинством причастия»<sup>2</sup>. Единение, оформленное таким образом, может быть окончательным. Но чаще всего оно продолжается лишь в период переваривания предложенного угощения. Это явление отмечал капитан Лайон у эскимосов, которые считали его своим гостем лишь в течение 24 часов<sup>3</sup>. Часто совместная трапеза предполагает и ответное угощение, что создает более крепкую связь. Иногда обмен угощениями происходит без собственно трапезы: в этом случае он входит в обширную группу обрядов дарообмена<sup>4</sup>.

Обмен подарками обладает непосредственной силой воздействия, это принудительный акт: принять от какого-либо человека подарок значит связать себя с ним. Это то, что частично увидел Э.Кроули<sup>5</sup> и недооценил С.Чишевский (в своей монографии о братании у славян Балкан, России и др.)<sup>6</sup>. Чишевский рассматривает обряды включения как «символические» и выделяет четыре главных: совместная трапеза (питье и еда), акт связывания вместе, поцелуи, имитация родов (*naturæ imitatio*)<sup>7</sup>. Не касаясь последнего обряда, который является действием симпатического порядка, отмечу, что обряды, описанные Чишевским в его исследовании, могут быть сгруппированы таким образом: совместная трапеза двух и более людей<sup>8</sup>, одновременное принятие христианского причастия<sup>9</sup>, обычай

<sup>1</sup> Ср. *Crawley E. The Mystic Rose*, с. 157 и сл., 214, 456 и сл.

<sup>2</sup> *Smith Rob. Die Religion der Semiten*, с. 206—210; *Hartland E.S. The Legend of Perseus*. Т. I—III.

<sup>3</sup> *The Private Journal of Capt. G.-F.Lyon. L., 1824*, с. 350.

<sup>4</sup> Библиографию см.: *Grierson H. The Silent Trade*, с. 20—22 и 71; *Westernarck E. The Origin and Development of Moral Ideas*. Т. I, с. 593—594.

<sup>5</sup> *Crawley E. The Mystic Rose*, с. 237; снятие табу и обряды единения автор интерпретирует ошибочно, только с индивидуалистической точки зрения (с. 237—257).

<sup>6</sup> *Ciszewski S. Die Künstliche Verwandschaft bei den Südslaven*. Lpz., 1897.

<sup>7</sup> Там же, с. 141.

<sup>8</sup> Там же, с. 2, 33, 35, 39, 43—45, 54, 57.

<sup>9</sup> Там же, с. 34, 63.

связываться одной веревкой или поясом<sup>1</sup>, обмен рукопожатиями<sup>2</sup>, обычай заключать друг друга в объятия<sup>3</sup>, обычай вместе ставить ногу на место очага<sup>4</sup>, обмениваться подарками<sup>5</sup> (тканью, одеждой), оружием<sup>6</sup>, золотыми и серебряными монетами<sup>7</sup>, букетами<sup>8</sup>, венками<sup>9</sup>, трубками<sup>10</sup>, кольцами<sup>11</sup>, поцелуями<sup>12</sup>, кровью<sup>13</sup>, христианскими святынями<sup>14</sup> (крестом, свечой, иконой), целовать одни и те же святыни<sup>15</sup> (икону, крест, Евангелие), произносить клятвы<sup>16</sup>. Итак, на основе материалов, приведенных в монографии, можно констатировать, что в каждой местной церемонии всегда комбинируются многие приемы единения и всегда есть хотя бы один обряд обмена. И он занимает центральное место, так же как в свадебных обрядах (см. ниже). Речь идет о двустороннем обмене ценностями. Обряд этот так же прост по механизму действия, как обычай, заключающийся в связывании вместе, покрывании одним и тем же покрывалом и т.д. Кроме того, обмен кровью не менее примитивен, хотя более груб и жесток, чем обмен чем-то из одежды, кольцами, поцелуями<sup>17</sup>.

К уже упомянутым обрядам обмена следует добавить обряд обмена детьми (в Китае), сестрами и женами (в Австралии), одеждой, божествами, всякого рода *сакральным*, как, например, пуповиной<sup>18</sup>.

<sup>1</sup> Там же, с. 3, 38, 40.

<sup>2</sup> Там же, с. 35.

<sup>3</sup> Там же, с. 46, 54–55.

<sup>4</sup> Там же, с. 45, 47.

<sup>5</sup> Там же, с. 27, 33–34, 45–46, 55.

<sup>6</sup> Там же, с. 32, 57, 69.

<sup>7</sup> Там же, с. 43–45.

<sup>8</sup> Там же, с. 43–46.

<sup>9</sup> Там же, с. 41.

<sup>10</sup> Там же, с. 57.

<sup>11</sup> Там же, с. 42.

<sup>12</sup> Там же, с. 27, 33, 37–38, 41–43, 45.

<sup>13</sup> Там же, с. 27, 45, 60–69.

<sup>14</sup> Там же, с. 37, 56–57.

<sup>15</sup> Там же, с. 34, 37, 39, 55, 56.

<sup>16</sup> Там же, с. 41 и т.д. На с. 33 Чишевский приводит интересный случай поэтапного братания (с тремя стадиями: малое, среднее и большое братание), которое напоминает этапы инициации и включения в возрастные классы.

<sup>17</sup> О братании см. анкеты в «Revue des Traditions Populaires» и в «Mélusine», а также: *Tamassia G. L'Affratellamento*. Turin, 1886; *Smith Rob. Die Religion der Semiten*, с. 239–248; *Robinson J. Psychologie der Naturvölker*. Lpz., 1896, с. 20–26. По свидетельству Чишевского (с. 94), обряд братания (социального) создает более прочное родство, чем родство естественное, кровное.

<sup>18</sup> *Tarlin. The Narrinyeri*. 2-е изд. Adelaide, 1878, с. 32–34. Этот обмен создает отношения, называемые *гипа-гипамте* (посредничество, партнерство). Это стало основанием теории единения индивидов Кроули, который игнорирует тот факт, что

У некоторых североамериканских индейцев (у селиш, например) такой обмен принял форму института *потлач*, он происходит периодически и участвует в нем каждый поочередно<sup>1</sup>. Так же как одна из обязанностей царской особы у полудивилизованных народов — перераспределять среди подданных «подарки», преподнесенные властителю. Это движение подарков между людьми, образующими определенную группу, создает непрерывность социальных связей, своего рода «причастие».

В качестве обряда единения такого же порядка, что и братание, упомяну совместное совершение одного и того же церемониального акта (исполнение обязанностей крестных отца или матери, паломничество и т.д.). Такой союз может быть нарушен лишь при совершении особого обряда отделения.

Простой и прямой механизм включения чужеземца четко выявляется в описании церемонии, которой подчинился Томсон в момент вступления на землю масаев: «На следующий день посланец из суахили приходит предложить мне мир и братство от имени главы округа: приводят козу, я беру ее за ухо и, объявив всем присутствующим о цели моего путешествия, заявляю о том, что не желаю никому причинить зла и что не сведущ в черной магии (*cu-tchaoui*). Посланец султана берет козу за другое ухо и от имени своего властелина обещает не причинять нам никакого зла, доставить съестные припасы и в случае кражи возратить наши вещи. Затем приносят в жертву животное. Со лба животного вырезают полоску кожи и делают на ней два надреза. Человек из племени суахили, взяв эту полоску, пять раз просовывает один из моих пальцев в нижнюю прорезь, пока он не войдет до нижней фаланги. Я держу палец в прорези, заставляя посланца повторять эту же церемонию в верхней прорези. Когда операция закончена, полоску разрезают надвое, оставляя каждую половину на наших пальцах соответственно. Отныне султан Чира (*Chira*) становится братом белого путешественника»<sup>2</sup>. У вазарамо (зарамо) и других существует обряд обмена кровью: два человека сидят напротив друг друга таким образом, что ноги одного скрещены с ногами другого, а третий размахивает над ними саблей, изрыгая проклятия в адрес того, кто

---

любые формы обмена, по сути, одинаковы. О социальном воздействии братания см. у Чишевского, особенно на с. 29. Братание может быть окончательным или временным, в последнем случае его можно возобновить; ср.: *Ciszewski S. Die Künstliche Verwandschaft*, с. 7, 45, 49 и др.

<sup>1</sup> Ср. все работы КХилла (С.Hill) и среди прочего его публикацию в «*Journal of the Anthropological Institute*». Т. XXXVII (1907), с. 311–312.

<sup>2</sup> *Thomson J. Au pays des Massaï*. P., 1886, с. 101–102.

осмелится нарушить братскую связь<sup>1</sup>. В данном случае физический контакт скрепляет узы одновременно с обменом кровью. Затем следует обмен дарами<sup>2</sup>. Я привел это свидетельство, чтобы показать, сколь неправомерно выделять в особые обряды действия, связанные с обменом кровью. В действительности такие обряды сами по себе редко составляют цельную церемонию. В большинстве случаев процесс агрегации включает в себя одновременно следующие обряды: совместную трапезу, обмен, соединения (на практике — связывание), «очищение» и др.

Комбинация различных обрядов включения посредством прямого контакта весьма очевидна, например, в описании обрядов арабского племени шаммар. У шаммар, пишет Лайард, есть такое правило: «если человек сумеет схватить конец веревки (нити), другой конец которой находится в руках его врага, то он тотчас становится его подзащитным (*dakhil*). Если он коснется шатра или сможет бросить в него палкой, то становится подзащитным его обитателя. Если он может плюнуть на человека или схватить зубами любой принадлежащий этому человеку предмет, то становится его подзащитным, за исключением случая кражи... Шаммар никогда не грабят караваны, которые находятся в видимости их лагеря, так как, пока чужеземец может видеть их шатры, они считают его своим подзащитным»<sup>3</sup>. Даже взгляд является в этом случае контактом. Обряды такого порядка играют важную роль в церемонии, утверждающей право убежища<sup>4</sup>. Сам факт произнесения слова или формулы, как, например, мусульманского приветствия *салям*, имеет следствием создание союза, по крайней мере, временного; вот почему мусульмане ищут всякого рода уловки, чтобы не поприветствовать христианина словом *салям*<sup>5</sup>.

В категорию обрядов включения также входят различные формулы приветствия. Они применяются в зависимости от того, до какой степени прибывший близок (или чужд) жителям дома или

<sup>1</sup> Burton R. The Lake Regions in Central Africa. T. I. L., 1860, с. 114.

<sup>2</sup> Там же, с. 115.

<sup>3</sup> Layard A.-H. Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon. L., с. 317 и др. О *dakhil* еще см.: Smith Rob. Kingship and Marriage in Early Arabia. L., 1907 (новое издание), с. 48—49, примеч.

<sup>4</sup> О праве убежища см.: Trumbull C.H. The Threshold Covenant, с. 58—59; Хельвиг (Hellwig). Das Asylrecht der Naturvölker. В., 1903) не отметил ни магически-религиозной стороны, ни — главное — связи права на убежище у полудивилизованных народов с табу и обрядами включения, частично изученными с этой точки зрения Роб. Смитом (Smith Rob. Die Religion der Semiten, с. 53—57, 206—208) и Чишевским (Die Künstliche Verwandtschaft, с. 71—86 и сл.).

<sup>5</sup> Douffé E. Merrakech. T. I. P., 1905, с. 35—38.

просто встречным людям. Различные приветствия христиан, архаические формы которых еще встречаются в славянских странах, в каждом случае восстанавливали мистическую связь, созданную принадлежностью к одной и той же религии, подобно мусульманскому *салам*. Читая отдельные описания, можно заметить, что некоторые полудициализованные народы от этих приветствий ждут различного эффекта: 1) если речь идет о родственниках, соседях, соплеменниках, то происходит обновление и укрепление связей внутри более или менее ограниченного сообщества; 2) если речь идет о чужеземце, то вначале его включают в ограниченное сообщество, а затем (по его желанию) в другие подобные сообщества и одновременно в общество в целом. Встречаются разные приветственные жесты: пожимают руки, трутся носами; отделяют себя от внешнего мира, снимая обувь, верхнюю одежду, головной убор; включаются в общество, совершая совместную трапезу или выполняя перед домашними божествами предписанные обряды, т.е. тем или иным способом чужеземец идентифицирует себя с данным сообществом, пусть и на непродолжительное время. У айнов, например, приветствовать друг друга значит, в сущности, совершать религиозный акт<sup>1</sup>. Та же последовательность обрядов прослеживается в обмене визитами, основное значение которых — соединение посредством обмена. Например, у австралийских аборигенов обмен визитами является устоявшимся межплеменным обычаем.

К категории прямых контактных обрядов следует отнести некоторые сексуальные обряды, такие, как, например, обмен женщинами. Если обряд односторонний, то чужеземцу отдают в пользование женщину (жену, дочь, родственницу, т.е. женщину, имеющую отношение к хозяину или к тому же классу или тому же племени, что и сам хозяин<sup>2</sup>). Хотя в некоторых случаях цель передачи женщин заключалась в том, чтобы иметь детей от чужеземцев, которых считали более способными к воспроизведению здорового потомства

<sup>1</sup> Подробное описание обрядов см.: *Batchelor J. The Ainu and Their Folk-Lore. L., 1901, с. 188–197. Ср.: Hutter F. Nord-Hinterland von Kamerun. Brunswick, 1902, с. 135–136 и 417–418; Chamberlain В.Н. Things Japanese, с. 333–339 (Чайные церемонии) и этнографические монографии, посвященные знакам внимания, этикету, приветствиям, правилам гостеприимства.*

<sup>2</sup> В отношении теорий и ссылок ср.: *Westermarck E. The Origin of Human Marriage. T. I. L., 1891, с. 73–75; Crawley E. The Mystic Rose, с. 248, 280, 285, 479; Polo Marco. The Book of ser Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East. Transl. by sir Henry Yule... 3rd ed. 2 vol. L., 1903, vol. 1, с. 214, vol. 2, с. 48, примеч. 4, с. 53–54; Potter. Sohráb and Rustem. L., 1902, с. 145–152; Doutté E. Merrâkech, с. 149–150; в Марокко и у кабиллов Алжира дочерей передают только «гостям шатра», но не «гостям общины».*

(благодаря *мана*, присущей каждому чужеземцу<sup>1</sup>). Однако по большей части обряд явно имеет значение включения в группу, к которой принадлежит предоставляемая гостю женщина. В действительности этот обряд эквивалентен совместной трапезе. У аборигенов Центральной Австралии существует обычай: в качестве вестников посылают мужчину и женщину или двух мужчин и двух женщин, украшенных в знак их миссии пучками перьев какаду на голове и палочками, продетыми через носовую перегородку. После деловых переговоров посланцы отводят своих женщин на некоторое расстояние от лагеря и уходят. Если хозяева принимают условия переговоров, то они вступают в половую связь с оставшимися женщинами; если предложение отклонено, сближение не происходит. Точно так же, когда группа воинов, совершающих вылазку с целью кровной мести, находится вблизи лагеря, где они намереваются убить кого-либо из его обитателей, им предлагают женщин. Если воины вступают с ними в половые отношения, то конфликт исчерпан, так как их согласие является знаком дружбы; принять женщин и продолжать кровную месть было бы серьезным нарушением межплеменных норм<sup>2</sup>. Половой акт в обоих случаях определенно является актом единения и идентификации, что согласуется с фактами, которые я приводил в других своих работах<sup>3</sup>. У центральноавстралийских племен половой акт понимается как вспомогательное магическое средство, но не как действие, обеспечивающее умножение потомства. Таким же образом, т.е. как обряды включения в единую группу путем религиозной связи, могут быть объяснены многие случаи сакрального гетеризма, когда ритуальные гетеры (и это недвусмысленно оговорено) прибегают к чужеземцам. Слово «чужеземцы» понимается в данном случае в широком смысле и, вероятно, равнозначно понятию «непосвященные» или «не собственно поклонники божества», которому посвящены ритуальные блудницы<sup>4</sup>.

Небезынтересно выделить правила приема чужеземца. Он, например, часто получает право пользоваться для проживания «общим домом», как, например, *лана* на Мадагаскаре. У разных народов такой дом в той или иной степени выполняет функции «дома холо-

<sup>1</sup> Этот случай входит в общую группу обрядов размножения; например, предоставление женщин, о котором сообщает Марко Поло (там же, т. II, с. 53), совершалось с целью обеспечить хороший урожай и вообще «добиться материального благополучия».

<sup>2</sup> Spenser B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia. L., 1899, с. 98.

<sup>3</sup> Gennep A., van. Mythes, Lég. Austr., с. LVI—LVII.

<sup>4</sup> Ср. факты: Hartland E.S. At the temple of Mylitta. — Anthropological Essays presented to E.-B. Tylor, с. 189—202; затем книги Дюлора, Фрезера и др.

стой молодежи», или «дома взрослых мужчин», или «дома воинов»<sup>1</sup>. Тем самым чужеземец оказывается фактически включенным не в общество в целом, а в особое сообщество, которое наилучшим образом соответствует его характеру активного и сильного мужчины. Это гостеприимство дает чужеземцу определенные политические, сексуальные и военные права. Такой обычай распространен в Индии, Полинезии, некоторых областях Африки, тогда как в других районах место проживания чужеземца определяется вождем или царем, т.е. особой священной. На следующем этапе развития сообщества местом приема чужеземца становится караван-сарай (на Востоке), а древний обряд включения заменяется разного рода данью; это уже начало чисто экономических отношений.

До сих пор мы рассматривали чужеземца с точки зрения тех, с кем он входит в контакт: одного человека или группы людей. Но каждый чужеземец имеет, как правило, свой собственный дом, и было бы удивительно, если бы он мог отправиться в путь, не пройдя через церемонии, имеющие обратный смысл по сравнению с обрядами включения, о которых только что было сказано. Кроме того, если чужеземец включен в сообщество, то каждый раз, покидая его, он, согласно правилам, должен подвергаться обрядам отделения. И действительно, практика показывает удивительное равновесие в этих обрядах. Обрядам прибытия соответствуют обряды прощания: заключительные визиты, последний обмен подарками, совместная трапеза, «посошок», пожелания и наказания. Гостя провожали некоторую часть пути, иногда даже совершали жертвоприношения. Можно встретить описания этих обрядов во многих путевых заметках. Вот некоторые из них: «Религия, в частности у мусульман, содержит многочисленные предписания, касающиеся путешествий. Книги паломников (*хаджи*), книги по адабу посвящают одну из своих глав путешественникам... В Северной Африке под ноги того, кто собирается в путь, выплескивают воду. Когда мы покидали в 1902 г. Могадор, чтобы совершить путешествие в глубь страны, один из домочадцев моего спутника-мусульманина вышел из дома в момент отъезда и вылил ведро воды под ноги его лошади»<sup>2</sup>. Возможно, это был обряд «очищения» или обряд, «предназначенный» разрушить порчу — возможную или имевшую место в прошлом, как полагал Э.Дуте, следуя интерпретации Дж.Дж.Фрэзера<sup>3</sup>. На мой

<sup>1</sup> Ср.: Schurtz H. Altersklassen und Männerbünde. В.—Lpz., 1902, с. 203–213, особенно о том, что касается различных форм «общего дома» и их эволюции.

<sup>2</sup> Douffé E. Merrâkech, с. 31, 91.

<sup>3</sup> Frazer J.-G. The Golden Bough. Т. I, с. 303; ср. еще: Grierson H. The Silent Trade, с. 33–34, 72–74; Westermarck E. The Origin and Development. Т. I, с. 589, 594.

взгляд, это обряд отделения: путешественник как бы переходит Рубикон. Обряды отделения весьма разработаны в Китае: там есть обряды по случаю переезда мандарина в другую провинцию, отправления в путешествие и т.д.<sup>1</sup> Мне кажется, что цель всех обрядов по поводу отправления в путешествие, поход и т.п. — способствовать тому, чтобы отделение было не внезапным, а по возможности последовательным, аналогично тому, как поэтапно совершается включение в новую среду.

Возвращение путешественника сопровождается обрядами снятия нечистоты как следствия путешествия (т.е. отделения) и обрядами последовательного включения; таковы некоторые обряды, связанные с животными<sup>2</sup>, и некоторые ордалии на Мадагаскаре. Необходимость совершения этих обрядов особенно очевидна, когда отлучка (например, мужа из дома) случается периодически.

Однако отъезд путешественника полностью не отделяет его ни от его основного сообщества, ни от общества, в которое он включился, будучи в пути. Об этом свидетельствуют правила поведения семьи путешественника в период его отсутствия. Они заключаются в запрете любого действия, которое могло бы повредить отсутствующему симпатически или телепатически<sup>3</sup>; об этом говорит обычай снабжать путешественника при отъезде опознавательными знаками (палкой, дощечкой, выполняющей роль пропуска, письмом и т.д.), которые автоматически включают его в другие, особые сообщества.

<sup>1</sup> «Как только мандарин готов к отъезду, все жители выходят на большие дороги; они располагаются на определенном расстоянии, начиная от городских ворот, через которые он должен выехать, на протяжении двух или трех лье пути: повсюду расставлены столы из лакового дерева, покрытые атласом, уставленные сладостями, хмельными напитками, чаем... Вопреки воле мандарина каждый останавливает его, принуждает есть, откушать и выпить. Что самое забавное, так это то, что каждый хочет иметь что-нибудь из того, что принадлежит мандарину. Одни берут его сапоги, другие — головной убор, некоторые — верхнюю одежду, но взамен ему дают другую, и случается, что, прежде чем он выберется из этой толпы, иногда сменит тридцать пар различных сапог» (*Le P. Le Comte. Nouv. Mém. de la Chine. T. II. P., 1700, с. 53–54*). Что касается более современных подробностей, ср: *Doolittle J. Social Life of the Chinese. T. II, с. 235–236 и 302–303 (Фучжоу)*.

<sup>2</sup> *Gennep A., van. Tabou et totémisme, с. 249–251, 169–170*; об обрядах возвращения в целом см.: *Frazer J.-G. The Golden Bough. T. I, с. 306–307*; о войнах см.: *Lafitau J.-F. Mœurs des Sauvages Américains. T. II. P., 1724, с. 194–195, 260*; об обрядах путешествия в древней Индии: *Caland W. Altindisches Zauberritual. Der Haag, 1908, с. 46, 63–64*.

<sup>3</sup> Так же бывает во время отсутствия рыбаков, охотников, воинов. Ср: *Frazer J.-G. The Golden Bough. T. I, с. 27–35*; *Gennep A., van. Tabou et totémisme, с. 171–172* со ссылками на Флакурта. О Борнео см.: *Hewitt H.E. Some Sea-Dayak Tabus. — Man. 1908, с. 186–187*.

Образцы таких знаков встречались у вотяков (устаревшее название удмуртов. — *Примеч. пер.*). В случае болезни или эпизоотии они прибегали к помощи шамана (*усто-туно*): «Его приглашают из дальних мест, чтобы он никого не знал, и ведут из одного селения в другое. Покидая свой дом, он требует от селения, которое его вызывает, „залог“. Этот залог представляет собой кусочек дерева, на котором глава семьи вписывает свою *тамгу* (знак клана и владения). Шаман оставляет эту дощечку в доме, чтобы жена могла потребовать возвращения своего мужа. Эта формальность повторяется при каждом переезде шамана в другое селение: дощечка с тамгой всегда остается в руках хозяйки того дома, который шаман покидает»<sup>1</sup>. Так же четко разработан ритуал перехода вестников через владения кланов или племен в Австралии<sup>2</sup>. Известны средневековые восточные и европейские обряды, регулировавшие прибытие и отправление в путь купцов.

Та же последовательность встречается в ритуале адопции (усыновления, удочерения). В Древнем Риме этот ритуал включал, во-первых, *la detestatio sacrorum* — совокупность обрядов отделения от патрицианского класса, рода, прежнего домашнего культа, прежней малой семьи, а во-вторых, *la transitio in sacra* — совокупность обрядов включения в новую среду<sup>3</sup>. Ритуал отделения от прежнего клана и домашнего культа в пользу новых есть и у китайцев. Отдельные обряды адопции идентичны тем, о которых уже сообщалось: обмен кровью, подарками и т.д.; совместное связывание, укрывание покрывалом, совместное сидение, реальное кормление грудью или его имитация; имитация родов и т.д. Обряды отделения отмечались реже. Замечу, что у южных славян существуют обряды, которые отделяют индивидов, считающихся породненными, потому что они родились в одном месяце. У чамаров Индии в случае усыновления собираются все члены клана, и родители мальчика говорят: «Ты был моим сыном вследствие дурного дела (*pâp*); теперь ты сын такогото благодаря святому деянию (*dharm*)»; члены клана осыпают ре-

<sup>1</sup> Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1906, с. 14. Ср. по этому поводу публикации о паках вестников и т.д.

<sup>2</sup> Ср: Spenser B., Gillen F. The Native Tribes, с. 97, 159, 274; они же. The Northern Tribes, с. 139, 551; Howitt A.W. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904, с. 678—691.

<sup>3</sup> См.: Daremberg Saglio. Dictionn. des antiq. grecques et romaines (*adoptio, consecratio, detestatio* и др.); об адопции у полудивилизованных народов ср: Hartland E.S. The Legend of Perseus. T. II, с. 417 и сл.; Frazer J.-G. The Golden Bough. T. I, с. 21 и сл.; о славянах см.: Ciszewski S. Die Künstliche Verwandtschaft, с. 103—109.

бенка рисом, и приемный отец устраивает церемониальную трапезу для всех присутствующих<sup>1</sup>. Наконец, у некоторых племен американских индейцев ритуал усыновления связан с представлениями о *мана* (*оренда*, *маниту* и т.д.) и перевоплощении. Важную роль в этих случаях играет присвоение имени, так как благодаря имени индивид обретает свое место в клане, его подразделениях и различных матримонимальных группах. Кроме того, усыновленному ребенку приписывают фиктивный возраст. Но бывает, что усыновляется целая группа, например племя онейда усыновило людей племени тускарора в качестве «детей». А Лига пяти наций усыновила делаваров в качестве «поваров», поэтому они стали носить специальные костюмы (женские) и изменили род своей деятельности<sup>2</sup>.

То же объяснение имеют обряды, совершаемые в случае, когда клиент (или раб) меняет хозяина. Его социальное положение становится другим не только оттого, что он отдает хозяину своего ребенка, но и благодаря тому, что этот акт сопровождается обрядами включения, которые порой напоминают свадебные церемонии. В этом случае обряды включения соответствуют обрядам, обеспечивающим право убежища. Обрядом включения я могу назвать сильный удар палкой, наносимый рабом новому хозяину, которого он выбирает (в Лоанго)<sup>3</sup>. Такое же значение имеет церемония, называемая *томбика* (*шимбика*) у кимбунду<sup>4</sup>. Сюда же относятся церемонии изменения клана, касты, племени, натурализации и т.д., механизм действия которых включает равным образом обряды отделения, промежуточного периода и включения (конкретные примеры этих обрядов будут рассмотрены ниже).

Тот же механизм действует, когда речь идет не об индивиде, а о группах: здесь обряды отделения включают объявление войны или между племенами, или между семьями. Семитские и европейские обряды кровной мести хорошо изучены. К ним можно добавить подробные описания обрядов кровной мести австралийских аборигенов<sup>5</sup>: группа, взявшая на себя ответственность за совершение мести, вначале отделяется от сообщества в целом, чтобы приобрести собственную индивидуальность, и возвращается в него лишь после

<sup>1</sup> См.: Crooke W. Ethnographical Appendices. — Census of India. T. I. 1901. Calcutta, 1903, с. 171.

<sup>2</sup> См.: Hewitt J.N.B. — Handbook of American Indians Languages. T. I (ABAE, № 30, 1907), с. 15–16 (*adoption*).

<sup>3</sup> Pechuel-Loesche. Volkskunde von Loango, с. 245–246.

<sup>4</sup> См.: Post A.G. Afrikanische Jurisprudenz. T. I. Oldenburg—Leipzig, 1887, с. 102–105.

<sup>5</sup> Cp: Spencer B., Gillen F. The Northern Tribes, с. 556–568.

выполнения обрядов, которые снимают с нее эту временную индивидуальность и вновь интегрируют ее в сообщество в целом. Цель кровной мести — точно так же, как и в некоторых случаях усыновления, — восстановить общественное единство, которое было нарушено. Отсюда сходство многих моментов кровной мести с обрядами перехода. Прекращение кровной мести, так же как и прекращение войны (обряды мира)<sup>1</sup>, заканчивается обрядами, идентичными обрядам братания<sup>2</sup> или обрядам включения в прежде чужое сообщество.

Наконец, следует упомянуть обряды единения с божеством или с группой божеств. Еврейская Пасха (само слово *пасха* означает «переход») является одной из церемоний включения<sup>3</sup>.

В ритуале этого праздника соединяются многие виды обрядов перехода, о которых говорилось в нашей книге: церемонии перехода от одного сезона к другому, с одной стороны, и исторической памяти об исходе из Египта через Вавилон и о возвращении в Иерусалим — с другой.

<sup>1</sup> Об этих обрядах см.: *Hartland E.S. The Legend of Perseus*, с. 250–251; *Crawley E. The Mystic Rose*, с. 377, 239–246; *Hutter F. Nord-Hinterland von Kamerun*, с. 435–438.

<sup>2</sup> В качестве примера индивидуального примирения приведем обычай на о-ве Борнео: «...два смертельных врага встречаются в одном доме и отказываются взглянуть друг на друга, пока не будет убита курица, кровью которой их окропят; когда примирятся два племени, то после заключения торжественного договора убивают свинью, кровь которой скрепляет узы дружбы» (*Spenser S.J. Life in the Forests of the Far-East*. T. I. L., 1862, с. 64). Слово «скреплять» (букв. «цементировать») должно быть понято в буквальном смысле, а не в переносном, как это обычно делают. Этот обряд не имеет ничего общего с обрядом порога, как считал Трамбалл.

<sup>3</sup> Я не знаю, была ли уже предложена эта очень простая интерпретация: она объясняет последовательность обрядов еврейской Пасхи и дальнейшее включение в христианскую Пасху идеи смерти и воскресения, которая не нуждается в ссылках на заимствования из обрядов поклонения Адонису и проч. Будучи с самого начала церемонией перехода, этот праздник соединил в себе всякого рода элементы, бытующие у других народов как самостоятельные.

## Глава IV

### БЕРЕМЕННОСТЬ И РОДЫ

*Ограничение свободы; табу, профилактические и симпатические обряды. — Беременность как промежуточный период. — Обряды восстановления в правах и возвращения в свое сообщество. — Общественный характер родильных обрядов*

Церемонии, связанные с беременностью и родами, представляют обычно единый комплекс. Вначале совершаются обряды отделения, смысла которых изолировать беременную женщину от общества в целом, от семьи и иногда даже от женского сообщества. Затем следуют собственно обряды беременности; срок беременности является промежуточным периодом. Наконец, совершаются обряды, связанные с родами, цель которых способствовать возвращению женщины в прежнее сообщество и обеспечить ей новое положение в обществе как матери, особенно при первых родах и рождении мальчика.

В группе этих обрядов лучше всего изучены обряды отделения во время беременности и родов. Дж. Дж. Фрэйзер и Э. Кроули<sup>1</sup> привлекли внимание к некоторым из них, особенно к таким, как переселение беременной женщины в специальную хижину или особое помещение в доме, а также к обрядам-запретам, особенно сексуальным, пищевым, касающимся излишеств. Эти авторы зафиксировали также обряды, называемые «очистительными», которые следует рассматривать или как обряды снятия табу, или как обряды возвращения. Таким образом, во время беременности женщина должна быть изолирована или как существо нечистое и опасное, или же потому что она временно оказывается в противоестественном состоянии (и социально, и физиологически). Само собой разумеется, что к женщине в этот период относятся как к больному, чужаку и т.п.

---

<sup>1</sup> Frazer J.-G. The Golden Bough. T. I, с. 326–327; t II, с. 462; Crawley E. The Mystic Rose, с. 213, 414–416, 432; о соображениях Плосса и Бартельса будет сказано дальше.

Группа обрядов, связанных с беременностью и родами, включает в себя множество симпатических и контагиозных обрядов как прямых, так и косвенных, как динамических, так и анимистических, направленных на то, чтобы облегчить роды и защитить от злых сил (безличностных или персонифицированных) мать и ребенка, а зачастую также отца или родителей или же всю семью и даже весь клан. Эти обряды были детально изучены, может быть, потому, что они самые многочисленные и очевидные<sup>1</sup>. Хотелось бы подчеркнуть, что я не включаю все эти обряды целиком в группу обрядов перехода. В некоторых случаях трудно решить, идет ли речь об обряде перехода, обряде предохранительном или обряде симпатическом, как, например, в обрядах, связанных с выполнением желаний беременной женщины.

Вот последовательность обрядов беременности и родов племени тода в Индии<sup>2</sup>: 1) беременная женщина не должна появляться ни в деревне, ни в ритуальных местах; 2) на пятом месяце беременности совершается церемония, называемая «покидаем деревню»: женщина переселяется в особую хижину; ей запрещено принимать участие в обработке молочных продуктов, т.е. запрещена деятельность, являющаяся сакральным стержнем общественной жизни тода; 3) она призывает два божества: Пирн и Пири; 4) она прижигает в двух местах свои руки; 5) совершается церемония выхода из хижины; женщина пьет священное молоко; 6) она возвращается к себе домой до наступления седьмого месяца; 7) в седьмой месяц беременности совершается «церемония лука и стрелы», во время которой избирают будущему ребенку отца, признанного обществом, так как у тода практикуется многомужество; 8) женщина возвращается в свой дом. (Две последние церемонии совершаются лишь при первой беременности или если женщина вступила в новый брак либо если она хочет, чтобы у детей был другой отец, а не тот, которого она выбрала прежде.); 9) женщина рождает в собственном доме, над ней не совершаются какие-либо обряды; при родах ей помогают люди, которые в этот момент окажутся рядом; 10) через два-три дня мать и ребенок переселяются в особую хижину; обряды ухода

<sup>1</sup> Tylor E.-B. *Primitive Culture*. 4-е изд. Т. II. L., 1903, с. 305; Hartland E.-S. *The Legend of Perseus*. Т. I. L., 1894, с. 147–181; Henry V. *La magie dans l'Inde antique*. P., 1904, с. 138–144; Skeat-Blagden W.-W. *Malay magic*. L., 1900, с. 320–352; Dourtté E. *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*. Alger, 1908, с. 233; Sebillot P. *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*. P., 1908, с. 16–33; Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери. — Этнографическое обозрение. 1899. Вып. 1–2, с. 54–131 (известный сборник материалов, особенно русских, сибирских и кавказских, который я резюмировал в RHR, t. XLII (1900), с. 453–464).

<sup>2</sup> Rivers W.H. *The Toda*. L.-N.Y., 1906, с. 313–333.

из дома, а затем ухода из хижины и возвращения в дом — те же самые, что и в двух названных выше церемониях; 11) прибывшие в хижину жена, муж и ребенок запятнаны «нечистотой», называемой *иччил*; 12) другие церемонии предохраняют от злого духа (*кеирт*); возвращение к обычной жизни совершается после испития священного молока. Читая подробные описания этих обрядов, составленные Риверсом, приходишь к выводу, что их цель заключается в том, чтобы отделить женщину от ее среды, удерживать ее достаточно долго вне общества, трижды повторяя эту процедуру, и вернуть женщину в обычную среду поэтапно (например, дважды переселяя ее в промежуточные дома — от табуированной хижины до постоянного жилища).

Для ознакомления с другими приемами отделения во время беременности (затворничеством, пищевыми и сексуальными запретами, прекращением хозяйственной деятельности и т.д.) я отсылаю читателя к Пlossу и Бартельсу<sup>1</sup>. Из их работы можно видеть, что беременность отчетливо выделяется как промежуточный период, этапы которого соответствуют месяцам, считающимся более значимыми. Обычно это третий, пятый, седьмой, восьмой и девятый месяцы<sup>2</sup>. Возвращение к повседневной жизни редко совершается сразу после родов, здесь также существуют этапы, которые напоминают стадии инициации. Таким образом, роды не являются конечным моментом промежуточного периода. Промежуток для матери продолжается достаточно длительное время — у разных народов различное. На этот последний этап наслаивается первый промежуточный период детства, речь о котором пойдет в следующей главе.

Приведу еще два примера обрядов перехода из жизни североамериканских индейцев. У ораиби Аризоны роды — «сакральный момент для женщины»<sup>3</sup>. Мать роженицы находится в доме, но не должна присутствовать во время родов, так же как муж, дети и кто-либо другой. Как только ребенок появляется на свет, мать роженицы входит, берет послед и закапывает его вместе с окровав-

<sup>1</sup> Ploss—Bartels. Das Weib. 8-е изд. Т. I. Lpz., 1905, с. 843—846 и 859—877. Ср. также: Gennep A., van. Tabou et totémisme, с. 20, 165—168 и 343; у мальгашей обряды отделения, перехода и возвращения прослеживаются очень четко. Америна (или антимерина, или хова) рассматривали беременную женщину как *мертвую* и после родов поздравляли ее с *воскрешением* (там же, с. 165); ср. по этому поводу гл. IX настоящей книги.

<sup>2</sup> Кроме того, ср. описания мусульманских и индуистских обрядов в Пенджабе, приведенные в: Rose H.-A. Hindu and Muhammedan Birth, observances in the Punjab. — Journal of the Anthropology Institute. Т. XXXV (1905), с. 271—282.

<sup>3</sup> Voith H.-R. Oraibi natal customs and ceremonies. — Field Columbian Museum. Anthropology seria. Т. VI, fasc. 2. Chicago, 1905, с. 47—50.

ленными подстилкой, песком и т.д. в сакральном месте, на «холме плаценты». В течение 20 дней молодая мать обязана соблюдать пищевые табу и не выходить из дома в случае первой беременности, а если у нее уже есть дети, она может выйти на улицу на пятый день. 5, 10 и 15-й — дни ритуального омовения: моют тело и голову; на 20-й день эта церемония совершается над роженицей, ее ребенком, ее матерью, мужем и родственниками. В этот же день женщины клана дают имена ребенку, которого затем выносят на солнце. После этого вся семья и женщины, которые участвовали в наречении ребенка, принимают участие в трапезе; глашатай приглашает всех жителей пуэбло на праздник. Начиная с этого дня жизнь матери, ребенка, семьи и селения обретает нормальный ритм. Последовательность обрядов такова: 1) отделение; 2) промежуточный период с постепенным снятием ограничений; 3) включение в обычную жизнь. В церемониях мускогов (Outagami ou Renards) можно наблюдать участие женского союза: беременная отделена от других женщин, но по совершении специального обряда после родов она заново включается в их среду благодаря действиям наиболее опытной из них в обрядовой практике<sup>1</sup>.

Частое «переплетение» обрядов перехода и обрядов защиты объясняет тот факт, что в специальной литературе при трактовке обрядов возникает путаница: обрядам перехода придается не то значение, которое они заслуживают. Например, большая часть болгарских обрядов направлена на то, чтобы женщину, плод, а затем ребенка защитить от вредоносных сил, обеспечить им доброе здоровье и т.д. То же наблюдается у всех славян и большей части европейских народов. Однако данное Штраусом<sup>2</sup> подробное описание болгарских церемоний позволяет выделить обряды отделения, переходного периода и включения. Я не претендую на безусловность интерпретации обрядов и допускаю, что некоторые упомянутые мной обряды не являются обрядами перехода. Начиная со дня св. Игнатия до Рождества (*Коледа* у болгар) будущая мать не должна мыть голову, чистить одежду, причесываться, отходя ко сну; на девятом месяце она не должна выходить из дома; всю первую неделю после родов не полагается менять одежду, которая была на роженице в день родов; до крестин младенца не гасят огонь в очаге, вокруг его кровати натягивают веревку; затем пекут пироги; роже-

<sup>1</sup> Owen. Folk-Lore of the Musquakie Indians. — Publication Folklore Society. T. LI. L., 1904, с. 63–65. Описания родильных обрядов в Южной Африке см.: Junod. Les Ba-Ronga. Neuchâtel, 1898, с. 15–19; Irlé. Die Herero. Gütersloh, 1906, с. 93–99.

<sup>2</sup> Strauss. Die Bulgaren. Lpz., 1898, с. 291–300.

ница должна съесть первый кусок, остальными поделиться со всеми родственниками, ни одна крошка не может быть вынесена из дома; родные преподносят роженице подарки, и каждый при этом плюет на мать и на ребенка от глаза (очевидные обряды включения). Родственники навещают роженицу в течение всей первой недели. На 8-й день ребенка крестят. На 15-й день молодая мать печет пироги и приглашает соседок и знакомых женщин их отведать. Каждая приглашенная приносит муку. Молодая мать не может выходить ни из дома, ни со двора; супружеская близость запрещена в течение 40 дней. На 40-й день женщина берет монеты или орехи, «освященные» при первом купании ребенка, и отправляется вместе с ребенком, мужем, своей матерью или другой пожилой женщиной либо повитухой в церковь, где их благословляет священник. На обратном пути повитуха и мать с ребенком заходят в три дома, где их одаривают, а ребенка осыпают мукой. На следующий день все родственники приходят с визитом к молодой матери, которая затем окропляет святой водой все места в доме и во дворе, где она находилась в течение 40 дней. После этого жизнь дома обретает свой обычный ход.

К обрядам возвращения в семью и женский союз здесь добавляются обряды включения в ограниченное сообщество, которое у славян называется «соседство»; описание его заслуживало бы целой монографии.

Этапы возвращения еще более очевидны у племени кота, живущего в горах Нилгири (Nilghiri). Вскоре после родов женщину переселяют в отдаленную хижину, где она остается в течение 30 дней. Следующий месяц она проводит в другой хижине; третий месяц — в новой; затем на некоторое время она поселяется в доме родственника, пока ее муж совершает обряд «очищения» семейного дома, окропляя его водой и навозной жижей<sup>1</sup>. Продолжительность этого периода более или менее полного отделения варьируется у разных народов от двух дней до 40, 50 и, как в указанном выше случае, до 100 дней. Из этого следует, что социальное и реальное физическое состояние человека не совпадают. В данном случае *возвращение женщины в свою социальную группу* не совпадает с физиологическими процессами (первыми регулами после родов)<sup>2</sup>. Равным образом не совпадают социальное родство и физическое, брак как социальное явление и супружество как сексуальное состояние, социальная зрелость и физическая.

<sup>1</sup> Ploss—Bartels. Das Weib. T. II, с. 403, 414—418.

<sup>2</sup> Gennep A., van. Mythes, Lég. Austr., с. LXIII; Thomas N.-W. Kingship and Marriage in Australia. Cambridge, 1906, с. 6—68; Rivers W.H. The Toda, с. 547.

В европейских обществах в связи с прогрессом знаний о природе и ее законах перечисленные оппозиции имеют тенденцию к совпадению. Церемония в церкви, куда в первый раз после родов направляется женщина, называется у нас «благословение после родов» (фр. *relevailles*), и, хотя имеет скорее светский, чем магически-религиозный характер, в ней легко заметить черты, сложившиеся еще в средние века<sup>1</sup>: включение женщины в семью, в женский союз, в сообщество в целом.

Следует отметить, что обряды перехода усложняются в отдельных случаях, которые признаются нестандартными, особенно если мать произвела на свет близнецов. У ишого<sup>2</sup> в Конго мать остается в своей хижине, пока оба младенца не подрастут; она может разговаривать только с членами своей семьи; право входить в хижину имеют только ее отец и мать; любой человек, который проникнет в хижину, будет превращен в раба и продан; женщина должна вести абсолютно целомудренную жизнь; близнецы также изолированы от других детей; посуда и утварь, которой они пользуются, табуированы. Дом отмечен двумя столбами, которые врыты по обе стороны двери и между которыми натянута полотнище; в порог вбито множество колышков, покрашенных в белый цвет. Все это обряды отделения. Для детей промежуточный период завершается, когда они достигают шести лет. Вот ритуал возвращения: «В течение целого дня перед дверью дома стояли две женщины, лица и ноги которых были окрашены в белый цвет. Одна из них — мать близнецов, другая — лекарь. Праздник начинается с прогулки двух женщин вдоль улицы. Одна из них бьет в барабан в медленном ритме, другая поет под этот аккомпанемент. Танцы, пение, празднество продолжают всю ночь. Когда церемония заканчивается, близнецы получают возможность жить как остальные дети». Ритуальная прогулка по территории всего сообщества и совместная трапеза суть обряды включения.

Обряды, связанные с беременностью и родами, обнаруживают множество аналогий с обрядами, рассмотренными в предшествующих главах, и обрядами, о которых будет сказано в последующих: проходом над чем-либо или через что-либо, жертвоприношениями и молитвами, совершаемыми совместно, и проч. Отметим роль посредников, которые здесь, как и в других церемониях, присутствуют

<sup>1</sup> По этому поводу см.: *Ploss—Bartels. Das Weib. T. II, с. 402—435*, где можно найти описание знаков, запрещающих входить в комнату, и прочие предписания того же порядка, что и табу фактического перехода, изложенные выше.

<sup>2</sup> *Du Chailly. L'Afrique sauvage. P., 1868, с. 226—227.*

не только для того, чтобы нейтрализовать нечистоту или отвлечь на себя порчу, но также чтобы реально служить мостом, цепью, связью, т.е. чтобы облегчить изменение состояния, не допустить сильных социальных потрясений, внезапного прекращения коллективной или индивидуальной жизни.

Первые роды имеют огромное социальное значение, которое проявляется в обрядах разных народов различным образом. Иногда, как, например, у бонток-игорот на Филиппинах и в других местах, женщина может вступить в брак лишь в том случае, если у нее уже есть ребенок. Тем самым она доказывает, что может быть продолжательницей рода.

В тех случаях, когда брак по обычаю племени становится законным лишь после рождения ребенка, обряды, связанные с беременностью и родами, являются последним актом свадебной церемонии (например, у тода), и для женщины промежуточный период растягивается от начала помолвки до рождения первого ребенка. Благодаря тому что женщина становится матерью, возрастает ее роль в обществе и улучшается моральное состояние<sup>1</sup>: она становится матерью семейства, превращаясь из невольницы или сожительницы в женщину, равную независимым женщинам или законным женам. В этом случае у полигамных племен независимо от того, мусульмане они или нет, существуют обряды перехода из первого состояния в новое. Даже у народов, по законам которых развод достижим сравнительно легко, для женщины, имеющей детей, развод запрещен или, по крайней мере, затруднен.

Из сказанного явствует, что в обрядах, связанных с беременностью и родами, следует видеть обряды большого общественного и личного значения; например, обряды предохранения от порчи или облегчения родов (часто совершаемые отцом), а также кувата и

---

<sup>1</sup> У многих народов то же происходит и с отцом, что, между прочим, проявляется в антропонимии: отец теряет собственное имя и называется «отец такого-то» или «отец такой-то». Изменение имени — это непрменный компонент обрядов крещения, инициации, свадьбы, возведения в сан; антропонимию можно интерпретировать как обряд перехода, включения в новую особую группу. Об изменении имени (тектонимии) ср.: *Crawley E. The Mystic Rose*, с. 428—435; *Merker M. Die Masai*. В., 1904, с. 59; *Webster H. Primitive Secret Societies*. N.Y., 1907, с. 90. Названные авторы не заметили связи тектонимии с другими элементами, перечисленными выше. Но связь эта очевидна, например у вабемба в Конго: «До рождения первенца жена никогда не называла мужа по имени; она обращалась к нему *bwana* (хозяин) или *mwep zangu* (сотоварищ). Как только отец признал своего отпрыска, жена начинает обращаться к мужу по имени ребенка *si* (отец такого-то) и сама получает имя новорожденного *na* (мать такого-то)»; *Delbaise Ch. Ethnographie congolaise: chez les Wabemba*. — *Bulletin Sociologique Belge de géographie*, 1908, с. 189—190.

псевдокувада — это обряды, которые следует включить во вторичную группу обрядов перехода, так как именно они обеспечивают будущим отцу и матери вступление в особую ячейку сообщества, самую важную из всех и образующую постоянное ядро общества в целом.

В заключение главы сообщаю следующий факт: у нгенте — клана горных лушей в Ассаме каждую осень устраивается трехдневный праздник в честь детей, родившихся в текущем году. В течение первых двух ночей все взрослые сидят за праздничным столом, на третий день мужчины, переодетые женщинами или в одежды соседнего клана пои, ходят из дома в дом, посещая всех матерей, родивших в этом году. Женщины угощают их напитками, скромно одаривают, а взамен ряженые танцуют<sup>1</sup>. Это точная копия ежегодных праздников памяти умерших и великолепный пример обряда, в котором прибавление потомства ритуально празднуется не только ограниченной группой (семьей), но целым сообществом.

---

<sup>1</sup> См. *Drake-Brockmann. Ethnographical Appendices. — Census of India. T. I. 1901. Calcutta, 1903, с. 228.*

## Глава V

### РОЖДЕНИЕ И ДЕТСТВО

*Отсечение пуповины. — Место пребывания детей до рождения. — Обряды отделения и включения. — Индия, Китай. — Наречение имени. — Крещение. — Первый показ ребенка людям, Солнцу и Луне*

Некоторые из обрядов, рассмотренных в предыдущей главе, относятся не только к матери, но и к ребенку. У тех народов, где бытует поверье о нечистоте беременной женщины, нечистым обычно считается и ее ребенок. Вследствие этого он подвергается многочисленным табу. Первый промежуточный период в жизни ребенка совпадает с последним промежуточным периодом роженицы вплоть до ее *возвращения в свою социальную группу*. Различные обряды предохранения: от дурного глаза, заражения, болезней, всякого рода демонов и т.д. — имеют значение в равной мере для матери и ребенка или только для ребенка. Механизм их действия не представляет ничего особенного в сравнении с другими обрядами того же порядка.

Здесь вновь мы встречаем последовательность обрядов отделения, промежуточного периода и включения. Дуте зафиксировал в Марокко у рехамна представление, которое, по-видимому, более распространено, чем это может показаться вначале, и которое могло бы удовлетворительно объяснить многие обряды. Новорожденный не просто сакрален, «он может родиться лишь после получения благоволения всех присутствующих»<sup>1</sup>. По отношению к новорожденному коллектив применяет ту же тактику защиты, что и к чужаку.

Итак, ребенок, так же как и чужак, должен быть вначале отделен от среды, в которой прежде находился. Эта среда — его мать; отсюда, я думаю, проистекает практика в первые дни после рождения поручать ребенка заботам другой женщины, причем это не

---

<sup>1</sup> Douité E. Merrâkeh. T. I. P., 1905, с. 343, 354.

связано со временем появления у роженицы молока. Основной обряд отделения выражается в церемониальном отсечении пуповины (с помощью каменного или деревянного ножа) и в дальнейших действиях по отношению к оставшемуся кусочку пуповины, который, иссохнув, отпадает через некоторое время<sup>1</sup>.

Важно отметить, что иногда инструменты, которыми пользуются для отсечения пуповины, относятся к разряду орудий женского или мужского труда. Например, в Пенджабе мальчику отрезают пуповину ножом или с помощью сакральной нити *джанео*, принадлежащей старшему в семье мужчине. У ораибов в Аризоне эту операцию мальчикам производят, подложив под пуповину наконечник стрелы; отрезая пуповину у девочек, подкладывают под нее деревянный пест для зерновой ступы<sup>2</sup> (в Пенджабе подкладывают веретено). Этим окончательно фиксируется пол ребенка. Подобные приемы известны на Самоа<sup>3</sup>. В большинстве случаев отсечение пуповины является поводом для совместной трапезы, семейных празднеств. Акт этот, следовательно, является обрядом не только индивидуальным, но и коллективным. Действия, совершаемые с пуповиной, зависят от местных традиций. Иногда сам ребенок сохраняет кусочек пуповины, как сохраняет свои срезанные волосы и ногти, чтобы никто не смог ими завладеть и причинить ему вред. Но иногда об этом заботится кто-либо из родственников для того, чтобы таким образом защитить ребенка (это теория внешней души) или чтобы сохранить родственную связь между ребенком и семьей. В других случаях пуповину закапывают в потаенном месте — или под порогом, или в комнате; и в этих последних случаях я склонен видеть прямой обряд «породнения». Такие же манипуляции (в разных вариантах у различных народов) совершались с последом и крайней плотью после обряда обрезания. И та и другая операции на самом деле свидетельствуют об отделении, которое должно быть компенсировано, хотя бы временно, мерами предосторожности. Исследования немецкой и английской школ показали, что некоторые из этих обрядов являются симпатическими и подготавливают ребенка к лучшему владению членами своего тела, развитию силы и ловкости. Но другие обряды определенно являются либо обрядами отде-

<sup>1</sup> *Kalduke* у нарриньери и т.д.

<sup>2</sup> *Rose H.-A. Hindu and Muhammedan Birth, observances in the Punjab.* — *Journal of the Anthropology Institute.* Т. XXXVII (1907), с. 224; *Voth H.-R. Oraibi natal customs and ceremonies.* — *Field Columbian Museum. Anthropology Seria.* Т. VI, fasc. 2. Chicago, 1905, с. 48. О *джанео* (сакральной нити) см.: *Ind. Antiquary.* 1902, с. 216, и *Crooke W. Things Indian.* L., 1906, с. 471–473.

<sup>3</sup> *Turner. Samoa a Hundred Years Ago and Long Before.* L., 1885, с. 79.

ления от бесполого мира или мира, предшествующего человеческому обществу, либо обрядами включения в общество, разделенное по половому признаку, и в простую (малую) или в сложную (большую) семью, клан или племя. Первое купание, мытье головы, растирание ребенка и прочее — все это не только имеет гигиеническое значение, но и может рассматриваться как составляющие обряда очищения, который можно отнести к группе обрядов отделения от матери. В ту же группу можно отнести обряд прохождения ребенка над или под чем-либо, перехода через что-либо; то же обрядовое значение имеет момент, когда ребенка кладут на землю, хотя А.Дитерих рассматривал это действие как обряд включения (по отношению к Матери-земле)<sup>1</sup>.

И хотя некоторые из обрядов, отмеченные Дитерихом, действительно относятся к самой земле, тем не менее они являются обрядами отделения<sup>2</sup>. Слово *kourotrophos* («питающая юношей») необходимо понимать не символически, а буквально, ибо земля есть местопребывание детей до их рождения<sup>3</sup>, так же как она является местом обитания мертвых. Отсюда совпадения в деталях некоторых обрядов рождения и похорон. Если ребенок, умерший до обряда включения в мир живущих, был закопан в землю, а не кремирован, это сделано, по моему мнению, для того чтобы возвратить его в изначальную среду. Дитерих приводил примеры немецких верований (среди них есть идентичные с австралийскими, африканскими и другими), согласно которым души еще не родившихся детей (слово «душа» взято в самом широком смысле слова) пребывают под землей или в скалах. По верованиям разных народов, они живут в деревьях, в кустарниках, цветах или овощах, в лесу<sup>4</sup> и т.д. Распространено также представление, что души детей пребывают в родниках, источниках, озерах, проточной воде<sup>5</sup>.

Исходя из сказанного выше, я рассматриваю все обряды, направленные на то, чтобы ввести ребенка в начальный период жизни, продолжающийся у разных народов от двух до сорока и более дней после рождения, как обряды перехода.

<sup>1</sup> Dieterich A. Mutter Erde. Lpz., 1905, с. 1–21.

<sup>2</sup> Ср. в деталях там же, с. 31–39.

<sup>3</sup> Там же, с. 57 и сл. Ср.: Burton R. The Lake Regions of Central Africa. T. I. L., 1860, с. 115. (Вазарамо Восточной Африки «в случае выкидыша или рождения мертвого ребенка говорят „он вернулся“, что означает — вернулся в свое жилище, в землю».)

<sup>4</sup> Gennep A., van. Mythes, Lég. Austr., с. XXXI, XLIV–LXVII. Души айнов живут в ивовом дереве, см.: Batchelor J. The Ainu and their Folk-Lore. L., 1901, с. 235.

<sup>5</sup> Dieterich A. Mutter Erde, с. 18; M'Kenzie Dan. Children and Wells. — Folk-Lore. T. XVIII (1907), с. 253–282.

У народов, имеющих представление о переселении душ и перевоплощении, обряды, направленные на отделение новорожденного от мира мертвых и включение его в общество живых в целом или в особое сообщество, систематизированы лучше. Примерами могут служить верования арунта, кайтиш, варамунга и других народов Центральной Австралии<sup>1</sup>. У чви на островах Гвинейского залива ребенку, когда он появляется на свет, показывают различные предметы, принадлежавшие умершим членам семьи, и выбранный им предмет указывает на его тождество с тем или иным предком<sup>2</sup>. Этот обряд достаточен для включения ребенка в семью. В других местах представление о перевоплощении чаще всего сосуществует со многими другими представлениями. Таков пример айнов, следующим образом объясняющих начальный период, в котором живут мать, отец и ребенок в первые дни после его рождения. Айны допускают, что именно мать дает ребенку свое тело, а отец — свою душу, но это совершается поэтапно: тело формируется во время беременности, душа — в течение первых шести дней после рождения, когда отец отправляется жить в хижину друга, и следующих шести дней после его возвращения в хижину; лишь на двенадцатый день ребенок становится человеком<sup>3</sup>.

Возможно, что это позднее объяснение совокупности обрядов, но, вероятнее всего, в основе многих обрядов изоляции и защиты новорожденного лежит представление о том, что ребенку для индивидуализации необходимо несколько дней жизни.

Обряды отделения включают обычно все те действия, в которых что-либо отсекается, например первая стрижка волос, бритье головы, первое одевание. Цель обрядов включения, по выражению ваяло Восточной Африки<sup>4</sup>, «ввести ребенка в мир» или, как говорят даяки Бакаранга (Bakarang), «выпустить ребенка в мир», подобно тому как спускают корабль на воду<sup>5</sup>. Среди обрядов включения отметим наречение, ритуальное кормление грудью, обряды, совершаемые по поводу появления первого зуба, крещение и т.д.

Обрядом отделения я считаю чтение гимна в ведической Индии, завершившееся тем, что ребенку привязывали талисман *пхутудру*, изготовленный из хвойного дерева, и произносили: «Владей волшеб-

<sup>1</sup> Среди прочего см.: *Spenser B., Gillen F. The Northern Tribes*, с. 606–608.

<sup>2</sup> *Kingsley M.-H. Travels in West Africa*. L., 1897, с. 493.

<sup>3</sup> *Batchelor J. The Ainu*, с. 240; там же (с. 235–237) см. о родильных обрядах и обрядах наречения.

<sup>4</sup> *Werner A. The Natives of British Central Africa*. L., 1906, с. 102–103.

<sup>5</sup> *Ling Roth H. The Natives of Sarawak and British North Borneo*. T. I. L., 1896, с. 102.

ством бессмертия... Я вкладываю в тебя дыхание жизни, не иди к черному мраку; оставайся невредимым; к свету живущих иди вперед...»<sup>1</sup>. Этот обряд совершается на десятый день изоляции матери, тогда же ребенку присваивают два имени: одно — обычное, которое включает его в среду живых, и другое, известное только его семье. На третий день третьего месяца отец показывает ребенка нарастающей Луне. Этот обряд, я полагаю, есть включение в космическую систему. Специальные церемонии выполняют, когда ребенок впервые показывают людям (когда ему исполняется четыре месяца) и начинают прикармливать (в шестимесячном возрасте). В три года ему первый раз стригут волосы и делают такую прическу, которая принята в его семье. Этот обряд, являясь обрядом отделения<sup>2</sup>, одновременно приобретает смысл обряда включения в семейное сообщество. Детство длится вплоть до знаменательного обряда «поступления в школу», который означает начало отрочества (8, 10 или 12 лет).

В современном Пенджабе промежуточный период «нечистоты» матери и ребенка зависит от принадлежности к той или иной касте и длится 10 дней для брахманов, 12 дней — для кшатриев, 15 — для вайшьев, 30 — для шуар, т.е. в обратном соотношении с «чистотой» касты. Изоляция матери и ребенка продолжается 40 дней, в течение этого срока совершается ряд церемоний, главной из которых является купание. Все обряды определенно направлены на постепенное включение матери в семью, женское сообщество, общество в целом. Ребенок включается в семью обрядами наречения, прокалывания ушей, первой стрижки волос (все это происходит в период от одного года трех месяцев до четырех лет). Обряд *агига* у мусульман Пенджаба испытал индуистские влияния<sup>3</sup>, но он представляет

<sup>1</sup> Факты см.: *Oldenberg H. La religion du Vêda. P., 1903, с. 363 и 397–398; Henry V. La magie dans l'Inde antique. P., 1904, с. 82–83; Caland W. Altindisches Zauberritual. Der Haag, 1900, с. 107.*

<sup>2</sup> А.Ольденберг (*La religion du Vêda, с. 361–366*) отмечал, что стрижка (волос, ногтей) — акт, часто встречающийся в многочисленных церемониях, и прежде всего это — «обряды очищения, лustrации». Это суждение верно, когда речь идет о жертвоприношении, т.е. обряд предполагает переход от профанного к сакральному. Но мы имеем дело с обрядами перехода светского порядка, например от одного возраста к другому или от одного социального положения к другому. В этих случаях стрижка волос, ногтей и т.д., купание или перемена одежды не выражают представления о необходимости избавиться от «нечистоты» и обрести «чистоту». Об этом см. еще: *Caland W. Een indogermaansch Lustratie gebruik. — Versl. Med. Ak. Wet. Amst., 1898, с. 277 и сл.*

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Rose H.-A. Hindu Muhammedan... — Journal of the Anthropological Institute. T. XXXVII (1907), с. 220–260.*

скорее обряд включения в сообщество единоверцев, как это вообще характерно для ислама.

Теперь обратимся к схеме церемоний детства в городе Фучжоу<sup>1</sup>. Следует напомнить, во-первых, что китайские дети обоего пола до 16 лет находятся под особым покровительством богини Ма-цзу, и, во-вторых, что существующие обряды одинаковы для мальчиков и девочек (хотя девочки в социальном плане оцениваются ниже, чем мальчики).

На третий день после рождения ребенка купают первый раз, родственники и друзья делают подношения Ма-цзу — съестные припасы и прочие подарки. После купания следует церемония «соединения запястий»: их связывают красным хлопчатобумажным шнурком, к которому подвешены старинные монеты, миниатюрные серебряные игрушки; руки можно раздвигать на длину шнурка — приблизительно на один фут (33 см). На 14-й день шнурок снимают и повязывают по красному шнурку на каждую руку; ребенок носит их несколько месяцев или год; китайцы полагали, что дети, прошедшие эту церемонию, будут спокойными и послушными. На третий день к двери комнаты прикрепляют знак, запрещающий вход (см. гл. II). Это или клок шерсти собаки и кошки, который «должен помешать соседским собакам и кошкам шуметь и пугать ребенка», или уголек, «который должен сделать его умным и смышленным», или сердцевина какого-либо растения, «чтобы сделать его счастливым и богатым». К кровати подвешивают отцовские штаны и прикрепляют к ним лист бумаги с текстом, предписывающим «всем неблагоприятным веяниям войти в штаны, вместо того чтобы войти в ребенка». На 14-й день этот листок и штаны снимают и совершают благодарственный молебен, посвященный Ма-цзу. Через месяц мать с ребенком в первый раз выходят из комнаты, мастер или кто-то из семьи в первый раз бреет головку ребенка перед изображением Ма-цзу или перед дощечками с именами предков.

Все родственники и друзья приглашаются на праздник. Они приносят подарки (в частности, съестное, но особо важно, чтобы было 20 крашеных утиных яиц и сладкие пироги с изображением цветов и других символов доброго предзнаменования; запрещен бе-

<sup>1</sup> Ср. *Doolittle J. Social Life of the Chinese*. T. I. N.Y., 1867, с. 120–140; о церемониях детства в Пекине: *Grube W. Zur Peking-er Volkskunde*. В., 1901, с. 3–10; на с. 8–9 см. церемонии передачи ребенка кормилице, которые совершаются в определенной последовательности и являются этапами перехода, аналогичными обрядам усыновления (кормление грудью, впрочем, является одним из актов породнения): две семьи после этого считают себя членами одного клана (*бэнь-цзя*).

лый цвет, так как это цвет траура). Важную роль играет бабушка со стороны матери. На второй и третий месяц родители преподносят родственникам и друзьям подарки в обмен на те, которые они получили по случаю родов и в конце первого месяца (круглое печенье). На четвертый месяц благодарят богиню-покровительницу Ма-цзу, ей подносят подарки от бабушки с материнской стороны; происходит совместная трапеза членов семьи и приглашенных; затем ребенка в первый раз сажают на стул, сопровождая это соответствующими церемониями, и в первый раз ему дают мясо. В конце первого года жизни ребенка Ма-цзу вновь подносят подарки от бабушки с материнской стороны, на которую, согласно обычаю, ложатся все праздничные траты. Устраивается семейная трапеза; перед ребенком кладут игрушки, изображающие разные орудия ремесла; по игрушке, которую выберет ребенок, судят о его будущем — характере, профессии, социальном положении. Во всех обрядах, совершаемых перед изображением Ма-цзу или дощечками с именами предков, ребенка побуждают активно двигать ручками и т.п. В каждый день рождения, до 16 лет, пока обряд «расставания с детством» не совершен, служат благодарственный молебен Ма-цзу. Когда ребенок начинает ходить, кто-нибудь из членов семьи берет большой кухонный нож, подходит к ребенку сзади и делает вид, что перерезает воображаемые веревки, связывающие его ноги; это церемония «перерезания ножных пут»: предполагалось, что так ребенок быстрее научится ходить.

В домашнем кругу совершается церемония «прохода через дверь». Ее могут устраивать каждый год, или раз в два года (первый, третий и т.д.), или каждые три года (третий, шестой и т.д.) вплоть до церемонии «расставания с детством», а в случае болезни ребенка даже один или два раза в месяц или несколько раз в год. Утром праздничного дня приглашают нескольких даосских священнослужителей, которые сооружают алтарь, ставя один на другой несколько столов; на столах расставляют тарелки с различными кушаньями, подсвечники, изображения божеств и прочее. Музыкакой и соответствующими призывами священнослужители приглашают божества и главным образом Ма-цзу, а также богинь—покровительниц детей прийти на угощение. В передней части комнаты, называемой «преднебесье», устанавливают стол с тарелками, кладут семь кучек риса, символизирующих звезды Большой Медведицы, зажигают светильники. Так совершается поклонение Небу. С наступлением ночи в центре комнаты сооружают «дверь» из бамбуковых палок, обернутых красной и белой бумагой. Высота двери — 7 футов, ширина — от  $2\frac{1}{2}$  до 3 футов. Мебель в комнате

расставлена таким образом, что не мешает передвигаться по комнате в нужном направлении.

Один из священнослужителей берет в одну руку колокольчик или меч, украшенный колокольчиками, а в другую — рог и произносит заклинание. Он олицетворяет Ма-цзу, отводящую от детей злые силы. Отец семейства собирает вокруг себя всех детей. Он берет на руки больного ребенка или ребенка, который еще не ходит, остальные дети держат зажженные свечи. Священнослужитель, не прекращая трубить в рог, медленно проходит через дверь, за ним друг за другом следуют отец семейства и дети. Другие служители культа бьют в священный барабан. Тот, кто возглавляет процессию, размахивает мечом или хлыстом, как будто бьет по чему-то невидимому. «Дверь» поочередно передвигают по четырем углам комнаты, и процессия проходит через нее; потом дверь вновь водружают в центре комнаты. Затем ее разрушают, и обломки сжигают во дворе дома или на улице. При каждом исполнении этой церемонии изготавливают маленькую деревянную статуэтку, изображающую ребенка, ради которого устраивается церемония. Статуэтка сохраняется до 16-летия ребенка, обычно ее хранят в спальне рядом с изображением Ма-цзу. Если ребенок умирает, не достигнув 16-летия, статуэтку закапывают вместе с ним; если он очень болен, то статуэтку проносят через «дверь». Через нее же должны пройти не только ребенок, которому посвящена церемония, или больные дети, но и все дети, живущие в доме, а также племянники, племянницы, прочая детвора, которая собирается в этот момент.

Очевидно, можно интерпретировать все эти действия как обряд «перенесения зла на что-то», обряд, который в форме «прохождения под чем-то или через что-то» очень распространен. Кроме то, обряд частично анимистичен, как почти весь даосизм. Однако тот факт, что сооружение, под которым проходят, — это портик, сопоставимый по своему сакральному значению с портиками, известными на всем Дальнем Востоке и с описанными выше африканскими портиками, объясняет, как я полагаю, прямой смысл обряда: дети переходят из опасного мира в мир благоприятный или нейтральный, и входом в этот мир служит дверь. Постепенно благодаря шестикратному повторению прохода через «дверь», перемещаемую из центра в четыре угла и снова в центр, всю комнату превращают в пространство, безопасное для детей. И эта интерпретация части церемонии как обряда перехода подтверждается тем, что ее повторяют еще более торжественно в момент празднования 16-летия («зрелости») ребенка. А во исцеление больных поклонение Небу,

повелевающему жизнью и смертью людей, совершается независимо от возраста.

Я не рассматриваю школьные праздники (по поводу поступления в школу, праздник в честь Конфуция, праздник ради успешного продвижения в учебе и т.д.) и подхожу к церемонии «выхода из детства»<sup>2</sup>. Она очень похожа на церемонию прохода через «дверь», если не считать, что она более помпезна и театрализована. Дело в том, что в 16 лет мальчик прощается с детством, чтобы вступить в отрочество, а девочка становится девушкой<sup>3</sup>. Как только церемония исполнена, Ма-цзу перестает опекать детей, и человек попадает под опеку общих божеств. Вот почему эта церемония часто называется «благодарение Ма-цзу».

Дулитла особо подчеркивает, что именно 16-летие означает начало «возраста зрелости». Впрочем, церемония может быть проведена раньше, если тот, ради кого она совершается, должен вскоре вступить в брак, или отложена на более поздний срок (из-за бедности). И вновь главный обряд — это прохождение под искусственным портиком (т.е. описанной выше дверью). В этом случае можно предположить, что понятие «детство» как неоспоримое временное состояние (подобно болезни) было перенесено на дверь и уничтожено или (и я предпочитаю эту интерпретацию) что дверь — это рубеж между двумя периодами жизни. Таким образом, пройти через «дверь» означает выйти из мира детства и вступить в мир отрочества. Разрушение предмета, служившего для совершения обряда, может объясняться поверьем (известным в Австралии<sup>4</sup> и Южной Америке<sup>5</sup>), что *сакральные* предметы могут служить лишь один раз и тотчас же после церемонии должны быть уничтожены (это главная идея жертвоприношения) или отринуты как исчерпавшие свою силу. При каждой новой серии обрядов нужны новые сакральные символы, например орнаментация на теле, костюм, словесные формулы<sup>6</sup>. Наконец, напомним, что в Китае ежегодно празднуют день

<sup>1</sup> Ср. Doolittle J. Social Life, с. 134–136.

<sup>2</sup> Там же, с. 137–138.

<sup>3</sup> Ср. ниже то, что сказано о «социальной зрелости».

<sup>4</sup> Genner A, van. Mythes, Lég. Austr., с. 134–135, примеч. 3.

<sup>5</sup> Koch-Grünberg (частное письмо).

<sup>6</sup> Одживбе, так же как и многие другие полудицизованные народы, строили специальные хижинки различной формы для каждого отдельного действия и по каждому новому поводу. Хижина служила только один раз, затем ее оставляли; поводом были: военный совет, совет по поводу заключения мира, праздничная трапеза, выздоровление больного; хижина сооружалась для изоляции шамана, божества, беременной женщины, ребенка, для совершения обряда инициации и т.д. Ср. Kohl J.-A. Kitschi-Gami. T. I. Brême, 1859, с. 60.

рождения и особо — каждое 10-летие после достижения пятидесятилетнего возраста<sup>1</sup>. Это повод для церемоний, также обозначающих переход из одного периода жизни в другой.

Теперь опишу обряд «двери» в г. Бланда. «На седьмой день после рождения ребенка омывают, затем повитуха поднимает его на вытянутых руках. На грудь спеленутого ребенка плашмя кладут круглое зеркальце, на котором лежат веретено, узелок с индиго, щепотка соли — предметы, часто используемые в магических манипуляциях. Повитуха с ребенком и этими принадлежностями в руках приближается к двери комнаты и семь раз качает его над порогом (*мжирья*). Она повторяет эти действия у каждой двери, особенно у двери в кладовую, которая часто расположена в переднем помещении, и, наконец, у двери на улицу, но с внутренней стороны. Седьмой день называют также днем появления ребенка на людях (*йаум хурудж аль-мизуд*). Не очевидно ли, что цель этой церемонии, совершаемой в момент, когда ребенка предстоит вынести из комнаты матери, состоит в том, чтобы представить его джиннам дома, особенно тем, которые ведают входом и выходом, и заручиться их благоволением?»<sup>2</sup>.

Я довольно подробно изложил китайские обычаи, потому что они позволяют понять последовательность обрядов, постепенно ведущих человека от рождения к возрасту возмужания в обществах, где нет возрастных классов в собственном смысле слова. У разных народов период, включающий рождение, вступление в отрочество, инициации и тому подобное, распадается на более или менее длительные и многочисленные этапы. Так, например, у южных банту<sup>3</sup> период, который длится от прорезывания зубов до смены молочных зубов постоянными, включает: 1) обряды, предшествующие появлению первого зуба; 2) переходный период (между прорезыванием молочных и коренных зубов); 3) с началом второго периода ребенок «становится хозяином своего сна»; именно поэтому мать идет в чашу, чтобы там тайно сжечь циновку, служившую ложем ей и ребенку; 4) затем начинается период обучения: мальчика приучают к тому, что он не должен сидеть среди женщин, препятствуют тому, чтобы он постигал их тайный язык; он общается теперь только

<sup>1</sup> Ср. Doolittle J. The Social Life..., т. II, с. 217—228; Trumbull C.H. The Threshold Covenant, с. 176. Трамбалл упоминает английский обычай наносить ребенку в день рождения такое количество ударов, какое число лет он прожил. Обряд этот можно рассматривать как обряд отделения прожитых лет.

<sup>2</sup> Desparmet. La Mauresque et les maladies de l'enfance. — Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques. 1908, с. 488.

<sup>3</sup> Dudley K. Savage Childhood. L., 1906, с. 81—89.

с мальчиками своего возраста или постарше и даже должен выходить из хижины, как только туда входит отец. Полагают, что, пока молочные зубы не сменятся постоянными, ребенок не воспринимает различия полов. Как только он начинает понимать это различие, он систематически получает соответствующие наставления. С этого момента прекращаются различные магические действия защитного порядка и мальчику разрешается работать в поле. Короче говоря, появление коренных зубов влечет за собой правила, у одних племен — строго соблюдаемые, у других — менее обязательные; у южных банту оно означает полное изменение образа жизни мальчика. Он исключается как из женского сообщества, так и из детского. В общество подростков он включится лишь после церемонии инициации, а в общество людей зрелого возраста войдет лишь после свадебной церемонии. Что касается других этапов ритуала, то я делаю отсылку к многочисленным монографиям, указанным в этой книге.

Схема могла бы включать следующие обряды: отсечение пуповины; окропление и омовение; первая стрижка; первая семейная трапеза; первый шаг; первый выход; обрезание; первое одевание по половому признаку и т.д. (Об обрезании см. следующую главу.) В данный момент следует сказать несколько слов о наречении и крещении.

Обряды наречения сами по себе заслуживают отдельной монографии. Они были неоднократно исследованы<sup>1</sup>, но, на мой взгляд, без достаточной обстоятельности и не в надлежащем ракурсе. Благодаря наречению ребенок: 1) индивидуализирован и 2) включен в сообщество. Речь может идти о целом сообществе, в этом случае праздник будет публичным и в нем примет участие вся деревня (так бывает в случае рождения мальчика и тем более если этот мальчик — сын вождя), а может состояться включение в ограниченное сообщество — в семью, состоящую из родственников по восходящей линии с двух сторон либо родственников только с отцовской или материнской стороны. Варианты бесчисленны. В скором времени ребенку дают родовое имя, которое указывает только на его пол или на очередность появления на свет (он является третьим или седьмым ребенком). В иных случаях ему дают имя одного из предков с отцовской или материнской стороны. Иногда ребенку позволяют самому выбрать имя. Или, наконец, он столько раз меняет

---

<sup>1</sup> Ср.: Tylor E.-B. *The Primitive Culture*. Т. II, с. 430, 437, 441 и др. Об обрядах наречения ср. еще: Voth H.R. *Oraibi Natal Customs*, с. 55, 57; Skeat-Blagden. *Wild Tribes of Malay Peninsula*. Т. II. L., 1905, с. 3 и др.; Douitt E. *Merrâkech*.

имя, сколько существует в детстве возрастных категорий. Сначала он получает имя, не имеющее определенного значения, затем личное имя, всем известное, затем личное имя тайное, затем имя семьи, клана, тайного общества<sup>1</sup>.

Я полагаю, нет необходимости доказывать, что обряд наречения ребенка является обрядом включения. Факты, приведенные выше, доказывают это. Вот еще один пример: некогда в Габоне, как только рождался ребенок, «общественный глашатай объявлял о его рождении и просил дать ребенку имя и место среди живущих. Кто-нибудь на другом конце деревни, услышав об этом, обещал от имени народа, что новорожденный будет принят в общество и что он будет иметь те же права и преимущества, что и остальные. Тогда народ собирался на улице, и новорожденного выставляли на всеобщее обозрение. Приносили полный таз воды, и глава деревни или семьи кропил младенца водой, нарекая его. Затем произносили заклинание, чтобы ребенок был в добром здравии, стал взрослым, имел многочисленное потомство и большие богатства»<sup>2</sup>.

Отметим, что наряду с обрядом наречения в Габоне существовал обряд, представляющий поразительную аналогию крещения. Чаще всего этот обряд рассматривался как люстрация, обряд очищения<sup>3</sup>, т.е. в конечном счете как обряд отделения от мира, в котором ребенок находился прежде, от мира профанного, нечистого. Тот же обряд может иметь значение обряда включения, если пользуются не обычной, а освященной водой. В этом случае окрещенный не только теряет свое прежнее положение в обществе, но и приобретает новое. И это подводит нас к изучению еще одной категории обрядов, которые обычно называют обрядами инициации.

Однако прежде следует напомнить, что уместно было бы представление человека Солнцу, Луне, Земле интерпретировать как

<sup>1</sup> Имя взрослого человека может также варьироваться в течение жизни в зависимости от случайных поступков (высококонрастный поступок, оплошность и т.д.), ср: *Best E. Maori nomenclature.* — *Journal of the Anthropological Institute.* Т. XXXII (1902), с. 194–196; оно варьируется и систематически: рождение ребенка, переход из одного возрастного класса или с одной «тайной» ступени на следующую и т.д.; ср. интересный случай изменения имени с каждым «восходящим жизненным этапом» у пауки: *Fletcher A. A pawnee ritual used when changing a man's name.* — *American Anthropology.* N.S. T. I (1899), с. 85–97.

<sup>2</sup> *Wilson. Western Africa.* Цит. по: *Nassau H. Fetishism in West Africa.* L., 1904, с. 212–213. Ср: *Lasnet (D-r).* Une mission au Sénégal. P., 1900, с. 24 (мавры), 50 [пёль (фульбе)], 64 (лоби), 76 (тукулор), 88 (мандинго), 127 (волоф), 145 (сереф).

<sup>3</sup> Ср: *Tylor E.-B. The Primitive Culture*, т. II, с. 430 и сл. У этого автора произошло смешение понятий, и довольно значительное. О крещении как обряде инициации см: *Farnell L.R. The Evolution of Religion.* L., 1905, с. 56–57, 156–158.

обряды перехода. Точный смысл этих обрядов, как мне кажется, не был понят Дж.Дж.Фрэзером и А.Дитерихом. В действительности там, где, как у банту и американских индейцев, особенно у пуэбло и индейцев Мезоамерики, общественная и космическая жизнь считаются тесно связанными, естественно, имеют место обряды включения новорожденного в космический мир. Отсюда обряды представления Луне, Солнцу, обряды контакта с Землей<sup>1</sup> и т.д. Так как тотемизм в конечном счете является системой, основанной на хозяйственных принципах, естественно, что ребенок в тот или иной момент реально подключается к своему тотему, хотя он уже породнен с ним самим фактом своего рождения. Эти обряды включения в антропоживотную тотемическую группу, или в группу антропорастительную, или антропопланетарную являются точной копией обрядов включения в семью, к которой новорожденный, казалось бы, должен принадлежать произвольно, самим фактом своего рождения конкретной матерью и, по-видимому, от конкретного отца. Это вновь подводит нас к рассмотрению обрядов включения людей в особые общества.

---

<sup>1</sup> Смысл представления Солнцу как обряда включения очень четко выявляется у тарахумара (*Lunholtz K. Unknown Mexico. T. I. N.Y., 1902, с. 273*), ораиби, зуньи [*Stevenson. The Zuni Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies. — АВАЕ. Т. XXIII (1904) (Birth)*] и т.д. Что касается случаев представления Луне, см: *Frazer J.-G. Adonis, Attis, Osiris. 2-е изд. Л., 1907, с. 373* и сл. Большая часть обрядов, о которых он сообщает, в действительности являются симпатическими; идея заключена в том, что нарастание Луны благоприятствует росту ребенка. Наконец, напомним, что Луна, Солнце и другие небесные тела иногда являются тотемами и что в данном случае, как, например, у некоторых американских индейцев, представление небесному светилу — это обряд включения в тотемическую группу; иногда же это обряд включения в само божество: новорожденный рассматривается впоследствии как «дитя Солнца».

## Глава VI

### ОБРЯДЫ ИНИЦИАЦИИ

Физиологическая зрелость и зрелость социальная. — Обрезание. — Нанесение увечий. — Тотемические кланы. — Магически-религиозные братства. — Тайные общества. Политические и военные общества. — Возрастные классы. — Древние мистерии. — Всемирные религии; крещение. — Религиозные братства. — Сакральные девственницы и сакральные проститутки. — Классы, касты и профессии. — Посвящение в сан жреца и колдуна. — Возведение на престол вождя и царя. — Исключение из религиозной общины и изгнание. —  
Промежуточный период

Возрастным классам и тайным обществам недавно посвятили свои монографии Г.Шурц<sup>1</sup> и Г.Вебстер<sup>2</sup>. Однако в них не отведено достаточно места описанию церемоний, обеспечивающих доступ в эти общества. Хотя Г.Вебстер посвятил обрядам специальную главу, он исследовал их лишь изолированно и, что любопытно, не позаботился сравнить их, проследив их последовательность. Поскольку эти авторы разделяют концепцию совпадения инициации и половой зрелости, они приняли за отправной момент этих церемоний физиологическое явление и позволили себе недопустимые обобщения. Шурц все сводит к «инстинкту общительности», скажем, к стадному инстинкту, но ему не удалось таким способом объяснить ни изменений рассматриваемых институтов, ни природу соответствующих церемоний. Вебстер *a priori* создает тип возрастного класса и примитивного тайного общества и почти всюду видит отклонения и вырождение этого гипотетического типа.

В этой главе вначале будет показано, что физиологическая зрелость и «зрелость социальная» суть вещи принципиально отличные, которые совпадают лишь изредка. Затем будут рассмотрены цере-

<sup>1</sup> Schurtz H. Altersklassen und Männerbünde. B.-Lpz., 1902.

<sup>2</sup> Webster H. Primitive Secret Societies. N.Y., 1907.

монии инициации любого порядка, т.е. не только те, которые открывают доступ в возрастные классы и тайные общества, но и те, которые сопровождают посвящение в сан жреца и колдуна, возведение на престол, пострижение в монахи, посвящение в сакральные протитутки и проч.

У девочек физиологическая зрелость сопровождается набуханием груди, расширением таза, появлением растительности на лобке и главным образом первой менструацией. Казалось бы естественным именно этот момент считать началом перехода от детства к отрочеству. Но в реальной жизни все происходит иначе. Это объясняется в первую очередь факторами физиологического порядка: 1) сексуальное наслаждение не зависит от половой зрелости, его испытывают и раньше и позже в зависимости от особенностей человека; оргазм можно испытать намного раньше, так что половая зрелость имеет значение лишь для возможности зачатия; 2) первая кровь у женщин различных расовых типов появляется не в одном и том же возрасте, и даже внутри одной и той же расы сроки разнятся. Эти различия настолько значительны<sup>1</sup>, что никакие установления не могут основываться на столь трудноопределимом и непостоянном явлении, как половое созревание. Даже в Европе варианты отличаются от официальных данных. В Риме девочки официально считаются достигшими возраста половой зрелости в 12 лет, но только двенадцатая часть юных римлянок имеет регулы в этом возрасте; у громадного большинства они начинаются лишь в возрасте между 14 и

<sup>1</sup> Ploss—Bartels. Das Weib. 8-е изд. Т. I. Lpz., 1905, с. 394—420. Авторы собрали значительное количество свидетельств первого появления регул как нормальных, так и ненормальных (начиная с двух месяцев) у различных народов. Срок первых регул зависит одновременно от: климата, питания, профессии и наследственности. Наблюдатели, по большей части медики, весьма затрудняются в определении среднего возраста, в котором появляются первые регулы у относительно крупных народов, взятых в целом (Франция, Россия и др.) или даже в рамках ограниченной территории (например, большого города). Мы должны были бы признать негров, океанийцев и других прекрасными статистиками, раз считаем, что они способны установить средние данные для их собственных племен при отсутствии методических исследований о влиянии климата и питания. Вот данные о 584 женщинах Токио: регулы установились в 11 лет — у двух; в 12 лет — у двух; в 13 лет — у 26; в 14 лет — у 78; в 15 лет — у 224; в 16 лет — у 228; в 17 лет — у 68; в 18 лет — у 44; в 19 лет — у десяти; в 20 лет — у двух.

Вот средние данные по Африке: регулы устанавливаются у волоф — от 11 до 12 лет; в Египте — от 10 до 13 лет (Прюнер-Бей) или от 9 до 10 лет (Риглер); у богос — с 16 лет, у суахили — от 12 до 13 лет; у ваньямвези — от 12 до 13 лет; у берберок Египта — от 15 до 16 лет; у сомалиек — с 16 лет; у лоанго — от 14 до 15-ти, редко с 12 лет; у арабок Алжира — от 9 до 10 лет; в Фещуане — от 10 до 15 лет.

15 годами, а у некоторых — очень редкие случаи — с 9 лет. В Париже узаконен возраст вступления в брак начиная с 16 с половиной лет, но средним возрастом половой зрелости считается 14 лет и 4 месяца (согласно Бриер де Буамону) и 15 лет 4 месяца (согласно Арану). У девочек из богатых сословий половая зрелость наступает раньше, чем в семьях рабочих. *Таким образом, в Риме социальная зрелость предшествует физиологической зрелости, а в Париже — наоборот.*

Не следовало бы давать обрядам инициации название «обряды половой зрелости». Я далек от мысли полностью отрицать, что существуют обряды по поводу наступления физиологической зрелости, но они редко совпадают с обрядами инициации. В этих случаях девушки изолированы, иногда они даже считаются мертвыми, а затем якобы воскресают<sup>1</sup>, а у других народов<sup>2</sup> этот момент не отмечен никакими обрядами, хотя обряды инициации у них совершаются.

Таким образом, можно утверждать, что большая часть обрядов, сексуальный характер которых нельзя отрицать (о них еще говорят, что они делают юношу мужчиной, девушку — женщиной или способны это сделать), входит в ту же категорию, что и некоторые обряды отсечения пуповины, обряды детства, отрочества и др., и является обрядами отделения от бесполого мира, за которыми следуют обряды включения в мир, разделенный по признаку пола. Индивид входит в конкретное сообщество людей своего пола, участвуя одновременно во всех других объединениях общего или специального характера. Все изложенное выше относится в первую очередь к девушкам<sup>3</sup>, так как общественная деятельность женщины значительно проще, чем мужчины.

Вопрос еще больше усложняется, когда речь идет о мальчиках, — ведь первому извержению спермы может предшествовать

<sup>1</sup> Факты обобщены Дж.Дж.Фрэзером (Frazer J.-G. The Golden Bough. T. III, с. 204–233); еще ср: Hutter F. Nord-Hinterland von Kamerun. Brunswick, 1902, с. 427; Stevenson. The Zuni — ABAE. T.XXIII, с. 303–304 и др.; Du Bois C.-G. The Religion of the Luiseno Indians of Southern California. — Univ. Cal. Publ. T.VIII, № 3, 1908, с. 93–96.

<sup>2</sup> Jenks. The Bontoc-Igorrot. — Philippines Dep. Int., Ethnol. Survey Publ. T. I, 1904, с. 66 и везд.

<sup>3</sup> Можно было бы прийти к идентичным результатам, сравнивая возраст, в котором совершают искусственную дефлорацию (разрыв девственной плевы), и возраст половой зрелости (эти два момента, за редкими исключениями, не связаны даже в рамках одного народа или племени). Более того, разрыв девственной плевы — это не только подготовка к акту соития, будь то соитие в браке либо предшествующее помолвке и браку. Об этом обряде см.: Hartland E.S. At the temple of Mylitta — Anthropological Essays presented to E.-B. Tylor. Oxf., 1907, с. 195–198.

выделение слизи, и часто это проходит незамеченным для субъекта, и, наконец, у большей части индивидов семяизвержение происходит лишь под влиянием внешнего толчка, момент его зависит от обстоятельств, которые невозможно ни предвидеть, ни контролировать. Таким образом, половая зрелость мальчиков, по общему мнению, определяется по росту растительности на лице и лобке. Но и при этом важную роль играют этнические и индивидуальные различия.

Таким образом, для обоих полов очень трудно установить рубеж физической зрелости. Может быть, поэтому так мало исследований проведено на эту тему. Представляется непростительным вводить в науку выражение «обряды половой зрелости» для обозначения совокупности обрядов, церемоний, всякого рода религиозных действий, которые у разных народов сопровождают переход от детства к отрочеству. Следует отличать понятие *половая зрелость* от понятия *социальная зрелость* (совершеннолетие), так же как различают понятия *физическое родство* (кровное) и *родство социальное*.

Примечательно, что даже вдумчивые исследователи не всегда понимают, что речь идет о двух различных явлениях, и пользуются при их описании лишь одним понятием «половая зрелость». Вот несколько примеров: подробно описывая церемонии, связанные с достижением «половой зрелости» девушек у индейцев томпсон, которые проводились в специальной хижине в отдалении от деревни и включали табуирование, омовение, симпатические обряды<sup>1</sup> и т.д., Тейт добавляет: «Девушки часто были помолвлены еще в детском возрасте с мужчинами на двадцать лет старше; считалось, что они могут выйти замуж, лишь завершив все церемонии, связанные с наступлением половой зрелости, т.е. приблизительно в 17 или 18 лет, но иногда замужество откладывалось и до 23 лет»<sup>2</sup>. Согласимся, что физическое созревание едва ли может быть главной причиной столь длительных и многоэтапных церемоний. В отношении мальчиков четко указывается<sup>3</sup>, что характер исполняемых церемоний зависит от рода занятий (охотник, воин и т.д.), который они предполагают выбрать. Каждый подросток начинает их со времени своих первых мечтаний о стреле, лодке или женщине (обычно это происходит в возрасте от 12 до 16 лет). В церемониях по поводу

<sup>1</sup> Teit J. The Thomson Indians of British Columbia. Jesup North Pacific Expedition. — MAMNH. T. I. N.Y., 1898–1900, с. 311–321.

<sup>2</sup> Там же, с. 321.

<sup>3</sup> Там же, с. 317–318.

наступления половой зрелости у лиллоэт в Британской Колумбии<sup>1</sup> также ничто не указывает на то, что речь идет о физической зрелости. Напротив, всё (особенно тот факт, что для молодых людей, желающих стать шаманами, обрядовый переход продолжался очень долго) доказывает, что речь идет о «социальной зрелости», так же как, например, у китайцев<sup>2</sup>.

Напомню, что даже у нас возраст, когда молодым людям дозволено вступить в брак, не совпадает с физиологической зрелостью. Если когда-нибудь эти два момента — социальный и физический — совпадут, можно будет считать это следствием научного прогресса.

У готтентотов мальчики оставались в женском и детском обществе до 18-летия<sup>3</sup>, напротив, у элема залива Папуа первая церемония совершалась, когда ребенку было пять лет, вторая — когда ему было 10 лет, и третья — через много лет, фиксируя превращение ребенка в воина, т.е. человека, имеющего право жениться<sup>4</sup>. Короче, на вопрос, который ставил Лео Фробениус<sup>5</sup>, не пытаясь даже ответить на него, «совпадает ли период ученичества в какой-либо мере с достижением сексуальной зрелости», я отвечу определенно нет. Я исхожу из того, что церемонии по поводу первых регул<sup>6</sup> или устраиваются теми народами, у которых нет обрядов инициации, или они имеют более выраженный характер потому, что речь идет о *первом* появлении<sup>7</sup> феномена, который затем всегда будет сопровождаться особыми обрядами, связанными с понятием «нечистоты» женщины как таковой и ее менструальной крови.

Несоответствие сроков физической и социальной зрелости особенно четко проявляется в некоторых церемониях тода<sup>8</sup>, которые практикуют многожество. Девочки и мальчики бывают помолвлены с трех лет. Незадолго до того, как девушка достигнет физиологической зрелости, мужчина из группы, отличной от той, к которой принадлежит девушка, приходит днем в ее деревню, ложится рядом

<sup>1</sup> Teit J. The Lilloet Indians. — Там же, т. II. Leide—New York, 1906, с. 263—267.

<sup>2</sup> Ср. выше, с. 53—54.

<sup>3</sup> Kolben P. The Present State of the Cape of Good Hope. T. I, с. 121. Цит. по: Webster H. Primitive Secret Societies, с. 23.

<sup>4</sup> Holmes J. Initiation ceremonies of the natives of the Papuan Gulf. — Journal of the Anthropological Institute. XXXII (1902), с. 418—425.

<sup>5</sup> Frobenius L. Die Masken und Geheimbünde Afrikas. — Nova Acta Leopoldina. Halle, 1898, с. 217.

<sup>6</sup> Ср. Frazer J.-G. The Golden Bough. 2-е изд. T. I, с. 326.

<sup>7</sup> Ср. ниже, гл. IX.

<sup>8</sup> Rivers W.H. The Toda. L.—N.Y., 1906, с. 502—503.

с ней и накрывает ее и себя накидкой; несколько минут они лежат вместе, затем мужчина уходит. Через две недели хорошо сложенный и сильный мужчина (из любой группы или клана) приходит провести ночь с этой девушкой и лишает ее девственности. «Это должно совершиться до наступления половой зрелости, и мало что так дискредитирует женщину, как невыполнение этой церемонии; это даже может помешать ей выйти замуж». И лишь когда девушке исполнится 15–16 лет, т.е. несколько лет спустя после наступления половой зрелости, начинаются свадебные церемонии в собственном смысле слова.

Уже сами различия в возрасте подвергаемых обряду обрезания свидетельствуют о том, что это акт не физиологического, а социального значения<sup>1</sup>. У многих народов этот обряд совершался через довольно большие промежутки времени, например каждые 2, 3, 4 или 5 лет, т.е. над мальчиками разного возраста. Более того, в одной и той же области, населенной народами одного соматического типа, наблюдаются поразительные различия. Так, в областях Марокко<sup>2</sup>, изученных Дутте, оказалось, что обрезание совершается: у дуккала через 7–8 дней после рождения либо в 12 или 13 лет; у рехамна — от 2 до 5 лет; в Фесе — между 2 и 10 годами; в Танжере — в 8 лет; у джбала — от 5 до 10 лет; в окрестностях Могадора — от 2 до 4 лет; в Алжире — к 7–8 годам; у ортодоксальных мусульман, если не точно на седьмой день после рождения, то, по крайней мере, как можно раньше<sup>3</sup>. Подобную же картину можно составить и по материалам, собранным Р.Андре<sup>4</sup>, доктором Ласне в Сенегале<sup>5</sup> и др.

<sup>1</sup> Вебстер пришел к довольно странным результатам (*Webster H. Primitive Secret Societies*, с. 36, 200–202, 205–206).

<sup>2</sup> *Doutté E. Marrakech*, с. 262–263, 351–352 и др.

<sup>3</sup> Удаление клитора также не зависит от физиологической зрелости, но определяет социальную зрелость (и, следовательно, право вступать в брак). Это видно из следующей таблицы, которую я составил по: *Ploss-Bartels. Das Weib*. 8-е изд. Т. I, с. 248–249:

Аравия — через несколько недель после рождения; Сомали — от 3 до 4 лет; Южный Египет — в 9–10 лет; Нубия — в раннем детстве; Абиссиния — к 8 годам или на 80-й день после рождения; дельта Нигера — в детстве, без фиксированного возраста; малинке, бамбара — от 12 до 15 лет; малайцы и др. — во время смены молочных зубов на коренные; яванцы — от 6 до 7 лет; макасары — с 3 до 7 лет; горондоло — в 9, 12 или 15 лет.

<sup>4</sup> *Andree R. Beschneidung*. — *Ethnographische Parallelen*. Lpz., 1889, с. 166–212.

<sup>5</sup> *Lasnet (D-r). Une Mission au Sénégal*. P., 1900, с. 14 — мавры с 7 лет, с. 108 — хасонке с детства, и чем богаче семья, тем позже, до 15 лет; в обычном возрасте (от 10 до 15 лет): у фульбе (с. 64), малинке (с. 88), серер (с. 145). Обрезание осуществляется с более или менее значительными интервалами в зависимости от числа детей.

Таким образом, один и тот же обряд означает вступление или в детство, или в отрочество, но не имеет никакого отношения к физической зрелости.

Немного найдется религиозных обрядов, как обряд обрезания, о которых судят и вкривь и вкось. Из всех известных мне работ об обрезании уже упоминавшаяся работа Рихарда Андре лучше всего отражает сложность проблемы. Однако он не отметил тот важный факт, что обрезание не может быть понято, если обряд изучать изолированно. Его следует включать в группу обрядов, которые путем очевидного для всех приема (ампутации, раздробления, членовредительства — неважно какой части тела) изменяют социальный статус человека. Дутте<sup>1</sup> с полным правом сблизил смысл «обрезания» с первой стрижкой волос и церемониями по поводу прорезывания молочных зубов, Лаш<sup>2</sup> и Вестермарк<sup>3</sup> сблизают этот обряд с разными видами уродования тела. Однако первый ошибался, видя в них обряды очищения, а второй неверно интерпретировал всю серию обрядов уродования как обряды, совершаемые ради привлечения женщины. Обрезать крайнюю плоть — все равно что вырвать зуб (как это делают в Австралии и других местах), отрезать крайнюю фалангу мизинца (в Южной Африке), отрезать или проколоть мочку уха, нанести татуировку или насечки, подстричь волосы определенным способом. Изуродованного человека благодаря обряду отделения (идея отсечения, сверления и т.д.) «выводят» из человеческого рода и автоматически включают в определенную группу. Если увечье неустраимо, включение в группу становится окончательным. Обрезание у евреев не представляет собой ничего особенного: оно является «знаком единения» с определенным божеством и знаком принадлежности к единому сообществу верующих<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Doutté E. Merrâkech, с. 353.

<sup>2</sup> Lasch R. Mitteilungen. — Soc. Anth. de Vienne, 1901, с. 21 и сл.

<sup>3</sup> Westermarck E. The Origin of Moral Ideas, t. I, с. 205.

<sup>4</sup> В предположении Дж.Фрэзера (The Independant Review, 1904, с. 204 и сл.), что обрезание есть жертва частью во имя спасения целого, учтены только некоторые аспекты обряда. Идею Кроули (The Mystic Rose, с. 396, 397) о том, что цель обрезания и разрыва девственной плевы — «предотвратить гилоидеалистическую опасность, которая исходит от явной преграды», следует отнести к области фантазии. Идея Рейнака (Reinach. La lutte de Jacob et de Moïse avec Jahvé et l'origine de la circoncision. — Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques, 1908, с. 360, 362), что обрезание — это вид *кровного договора*, вводит бесполезный элемент — кровь (так как нужно было бы доказать, что кровь от раны, хотя ее немного, собирали и она становилась частью последующих обрядов); если эта теория годится для евреев, она не объясняет ни обрезания, ни вырезания у полудициализованных народов. Именно поэтому Р.Андре (Andree R. Beschaidung, с. 206–207) принимает объяснение, основанное на святости пролитой крови, но как последнее из возможных.

Если еще принять во внимание удаление клитора<sup>1</sup>, разрыв девственной плевы, рассечение промежности, нанесение порезов и т.д., можно констатировать, что тело человека рассматривалось как простой кусок дерева, который каждый обтесывал и прилаживал по своему усмотрению: отрезали то, что выступало, продырявливали перегородки, обрабатывали плоские поверхности, иногда с настоящим разгулом фантазии, как, например, в Австралии. Среди всех этих обрядов обрезание — один из самых простых и наименее важных. То, что древние евреи практиковали этот обряд, поистине достойно сожаления, так как это затруднило его правильную интерпретацию: многочисленные комментаторы Библии на основании этого факта отводят обряду обрезания особое место, на которое он не имеет никакого права. Если бы евреи в знак слияния с Яхве разрывали бы девственницам плеву, насколько меньше ошибок попало бы в этнографические сочинения!

Понятно, что я не рассматриваю обрезание как обряд, имеющий отношение к деторождению, по многим причинам: 1) возраст, когда его совершают, варьируется от 7 дней до 20 лет (и позже — в случае усыновления, обращения в иудаизм, ислам и т.д.); 2) обрезание наряду с другим уродованием половых органов практикуется народами, которые понятия не имеют о физиологическом механизме зачатия<sup>2</sup>; 3) обрезание притупляет сексуальное желание вследствие меньшей чувствительности железы. Удаление клитора (т.е. эrogenного центра), рассечение промежности, насечки на пенисе — все это также уменьшает сексуальную возбудимость. По сути дела, менее цивилизованные народы и не вникали так глубоко: они делали надрезы на органах, которые, выступая так же, как нос или ухо, привлекали взгляды и которые в силу своего гистологического строения могли выдержать всякого рода обработку без ущерба для жизни или трудоспособности индивида<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Длина клитора варьируется у женщин, принадлежащих к различным народам. Возможно, что в каких-то случаях его удаление имеет целью уничтожить отросток, наличие которого приближает женщину по виду к мужчине (тогда операция справедлива с точки зрения анатомии), и удаление клитора в этом случае не что иное, как обряд половой дифференциации того же порядка, что и первое приобщение (ритуальное) к костюму, инструментам и утвари и тому подобным предметам, свойственным каждому полу.

<sup>2</sup> Ср. *Gennep A., van. Mythes, Lég. Austr.*, гл. V; его же статьи в журнале «*Man*» за 1907, 1908 гг.

<sup>3</sup> Отрезанную крайнюю плоть или выбрасывают, или хранят. Приемы поведения варьируются до бесконечности, так же как в отношении пуповины, волос и т.д. (ср. выше). Напомню, что длина крайней плоти различна у представителей разных народов. Она относительно короткая у светлоокрашенных европейцев, у негров и арабов она

Был ли каждый вид членовредительства изобретен однажды, а затем переходил от народа к народу путем заимствования, или его придумывали многократно и независимо друг от друга — эти вопросы не представляют интереса для нашего исследования. Позволю себе только одно соображение: так как каждый вид членовредительства является приемом коллективной атрибуции, заимствование может быть у сопредельных племен только в том случае, если это неведомое до сих пор увеще может послужить более четкому отделению данной группы племен от соседей.

Членовредительство — это средство окончательной дифференциации. Но есть и другие виды атрибуции — ношение специального костюма или маски, нанесение на тело рисунков (особенно из цветной глины), которые означают временную дифференциацию. Мы увидим, что именно эти виды дифференциации играют значительную роль в обрядах перехода, так как они повторяются при каждой перемене в жизни индивида.

Теперь следует подробно рассмотреть некоторые этапы процесса включения. Я начинаю с посвящения в тотемические общества.

Благодаря главным образом Б.Спенсеру и Ф.Гиллену<sup>1</sup>, В.Э.Роту<sup>2</sup>,

достигает непропорциональной длины. На этот счет были бы очень полезны разного рода исследования. Старая теория, согласно которой обряд обрезания придавалось сексуальное значение, еще поддерживается П.Лагранжем (*Lagrange P. Études sur les religions sémitiques*, с. 242 и сл.): «Это подобно освящению — через кровавую жертву — сексуальной жизни, к которой отныне допущен молодой человек», В.Шмидтом (*Schmidt W. Note. — Anthropol.* 1908, с. 602–603): «Кажется все более и более очевидным, что полудивилизованные народы наивно и ошибочно полагают, что обрезание должно было облегчить акт зачатия. Оно практиковалось в большей части во время этих таинственных праздников половой зрелости, когда достигнут возраст возмужания». Кажется невозможным в таком малом количестве слов нагромоздить столько теоретических ошибок, сколько допустили эти два эрудита! Что касается мнения Прейсса (публикация в журнале «Глобус») (*Globus*. Т. LXXXVI, с. 362), то он полагает, что обрезание облегчает «первоначальное дыхание», благодаря которому отец передает свою душу ребенку. Г.Шурц также считает, что обрезание имеет целью облегчить зачатие (*Schurtz H. Alterklassen und Männerbünde*, с. 96–97). Все это было бы очень хорошо, если менее цивилизованные народы были бы осведомлены так же, как наши медики, и лучше, чем наши крестьяне, о действии механизма зачатия. Я горячо рекомендую тем, кого интересуют эти вопросы, прочитать: *Havelock E. Les Études de Psychologie sexuelle* (t. I. P., 1908; t. II. P., 1909) и *Ploss—Bartels. Das Weib*, — и вообще развернутое исследование по сексуальной физиологии и психологии.

<sup>1</sup> *Spencer B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia*. L., 1899, с. 212–386; *они же. The Northern Tribes of Central Australia*. L., 1904, с. 328–379.

<sup>2</sup> *Roth W.-E. Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*. L., 1897; *North Queensland Ethnography Bulletins*, 1901 и последующие годы.

А.У.Хауитту<sup>1</sup> и Р.Г.Мэтьюзу<sup>2</sup> нам до мельчайших подробностей известны церемонии инициации в тотемические группы у многих австралийских племен. Они совершаются в возрасте от 10 до 30 лет. Первый акт — это отделение ребенка от среды, в которой он находился прежде, т.е. от среды женщин и детей. Посвящаемого, как и беременную женщину, изолируют в определенном месте (в специальной хижине в чаше), для него устанавливают всякого рода табу, особенно связанные с пищей. Иногда связь посвящаемого с матерью продолжается еще некоторое время, но всегда наступает момент, когда насильственным приемом или его имитацией он окончательно отлучается от матери, которая часто оплакивает его. Хауитт рассказывает о племени курнаи следующее: «Смысл всех актов этого обряда заключается в том, чтобы вызвать резкое изменение в жизни новичка; прошлое должно быть отделено от него рубежом, который он никогда не сможет переступить. Узы его родства с матерью резко обрываются, и начиная с этого времени он уже причисляется к мужчинам. Он должен оставить все игры и спортивные занятия детства с того самого момента, когда прерываются прежние домашние связи между ним и матерью или его сестрами. Теперь он становится мужчиной, осведомленным, осознающим обязанности, возлагаемые на него как на члена сообщества муррингов<sup>3</sup>. То, что Хауитт сообщает об обрядах курнаев, можно отнести и к обрядам других племен Южной, Юго-Восточной и Центральной Австралии и т.д.

У некоторых из этих племен новообращенный считается мертвым на время всего испытательного срока. Это испытание продолжается достаточно долго и состоит в ослаблении тела и духа иницируемого, по-видимому, с целью изгладить в его сознании всякое воспоминание о его детской жизни. Затем наступает позитивная часть: обучение своду обычного права, постепенное приобщение к знаниям путем выполнения перед ним тотемических церемоний, рассказывания мифов и т.д. Финальным актом является религиозная церемония и главным образом особое членовредительство, различное у разных племен (вырывают зуб, надрезают пенис и т.д.). После прохождения этих обрядов посвящаемый навсегда идентичен взрослым членам клана. Иногда инициация совершается за один раз, иногда поэтапно. Там, где посвящаемый рассматривается как мертвый, его «воскрешают», учат жить, но иначе, чем в детстве. Как бы

<sup>1</sup> Howitt A.-W. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904, с. 509—677.

<sup>2</sup> Matthews R.-H. Многочисленные статьи в журналах *Revue des Sociétés d'Anthropologie de Paris*, *Vienne*, *Londres*, *Washington* и научных обществ Австралии.

<sup>3</sup> Howitt A.-W. The Native Tribes, с. 532.

ни варьировались детали, всегда удается выявить последовательность, соответствующую общей схеме<sup>1</sup>.

Магически-религиозные «братства» основаны главным образом на клановых принципах, т.е. на социальном родстве, но, по сути, они представляют собой нечто другое. По крайней мере, если в Британской Колумбии тотемический клан совпадает по существу с братством, то на равнинах эти две формы только сосуществуют, а у индейцев пуэбло (где братство основано на территориальной основе) тотемический клан уже исчез (как, например, у тусаян, хопи и др.). Что касается церемоний инициации у квакиютль, то я отсылаю читателей к работе Боаса<sup>2</sup>. У австралийцев право входить в тотемический клан передается по наследству. У квакиютль это право, кроме того, приобретается при вступлении в брак. Человек входит в клан лишь благодаря церемониям перехода, которые отделяют его от прежней среды и включают в новую. Если у австралийцев ребенка в процессе инициации отлучают от матери, мира женщин и детей, то у квакиютлей прежний мир персонифицируется с «духом», и речь идет о том, чтобы его изгнать. Это подобно изгнанию сатаны во время христианского крещения. Идея смерти и воскрешения также встречается здесь. Наконец, включение в общество выражается в обретении общего «духа» — покровителя клана, подобного австралийскому тотему.

Анимизм ярко выражен в обрядах омаха, оджибве и др. В их представлениях могущественный покровитель, которого они хотят обрести, не индивидуализирован, он утратил все конкретные признаки. Дж.Х. Коль подробно описал<sup>3</sup> церемонии принятия в «орден

<sup>1</sup> Обычно тому, что делается с отрезанным кусочком крайней плоти, придают преувеличенное значение. Как я уже упоминал, эта частица индивида, несомненно, имеет свойства своего бывшего носителя, но не в большей степени, чем отрезанные волосы, ногти, слона, моча и т.д. или зубы, выгнанные при обряде инициации. У австралийских племен, соблюдающих этот обряд, зуб подбирают и бережно хранят (Howitt A.-W. *The Native Tribes*, с. 542, 562, 565, 569 и т.д.; Spencer B., Gillen F. *The Northern Tribes*, с. 593, 594) или измельчают, смешивают с мясом, и его проглатывает мать дочери, подвергшейся инициации, или теща молодого человека; или же зуб бросают в маленький пруд, чтобы отогнать дождь, или, наконец, закапывают (там же, с. 594); этот зуб всегда является предметом в какой-то степени сакральным (там же, с. 594, 595); однако у кайтиш зуб оставляют на земле там, где он упал, и не используют для магических действий (там же, с. 589). Я не вижу основания считать крайнюю плоть воплощением жизненной силы в большей степени, чем волосы, зубы, ногти, моча, кровь, дефекации. Она, конечно же, не служит воплощением силы воспроизводства и не является каким-то живым и самостоятельным эмбрионом.

<sup>2</sup> Boas Fr. — Rep. Un. St. Nat. Mus. for 1895. Wash., 1897. Эта работа подробно проанализирована Г.Шурцем (за исключением того, что касается обрядов) и Г.Вебстером; см. также *Handbook of the American Indians*. Т. I (*Квакиютль*).

<sup>3</sup> Kohl J.-A. *Kitschi-Gami*. Т. I. Brème, 1859, с. 59—76.

Миде» у оджибве. Их последовательность такова: строят сакральную хижину<sup>1</sup>, ребенка привязывают к доске, и в течение всей церемонии он остается совершенно отстраненным; участники надевают особые костюмы и раскрашивают себя. Общая процессия входит в хижину, вожди-жрецы-колдуны «убивают» всех присутствующих, затем «воскрешают» одного за другим (торжественное шествие, «убийство» и «воскрешение» совершаются после каждого важного этапа церемонии), отец в сопровождении крестного отца и крестной матери представляет ребенка вождям, затем танцует с теми, кто его сопровождает. Это продолжается до полудня; после полудня в центре хижины помещают сакральное сооружение из ветвей, покрытых материей. Процессия обходит его один или несколько раз, пока сооружение не покроется грудой крашенных ракушек, выплюнутых на него каждым участником. Затем шествие возобновляется, и, проходя, каждый подбирает ракушку, которая, получив сакральную силу, становится «лекарством». После этого каждый присутствующий поочередно бьет в барабан и поет нечто вроде молитвы, при этом мужчины курят (ритуальный акт). К вечеру вожди и жрецы принимают подарки, подносимые отцом иницируемого, в обмен они дают ему «лекарство», амулеты и т.д.; затем главный жрец произносит речь, называемую «божественным благословением Kitschamanitou (Китчиманиту)». А в завершение следует совместное угощение вареной кукурузой (при этом новообращенным тоже выделяются порции). Во время церемонии ребенок получает имя.

У зуни в Аризоне каждый мальчик должен быть принят в братство *Ko'tikili*, созданное на основе мифологических представлений, и включен в один из сакральных церемониальных домов (*kiwitsiwe*), некоторым образом подобный храму. Таковым он является для мужа, старшего сына или старшего брата повитухи, которая в свое время принимала иницируемого ребенка. Один из этих мужчин становится крестным отцом ребенка во время инициации либо независимо от воли ребенка (если ему мало лет), либо по его воле (по достижении 12 или 13 лет)<sup>2</sup>. Кроме того, каждый человек — мужчина или женщина — входит во многие «братства» (например, дождя, магически-лечебные и т.п.), для вступления в которые обряды инициации различны<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же, т. II, с. 71.

<sup>2</sup> *Stevenson M.-C. The Zuni.* — *ABAE* Т. XXIII (1904), с. 65.

<sup>3</sup> Ср. там же, с. 490–511, 522–527, 532–564, 570–572, 578 и др.; 413, 415, 421, 426 и сл.

Вот схема обрядов во время добровольной инициации в это братство: 1) крестный отец вводит обращаемого в сакральный дом; 2) две женщины кладут ему на спину четыре сложенных четверо коврика; 3) крестный отец завязывает ему глаза, чтобы он не мог ничего видеть; 4) обращаемый получает от каждого из четырех «божеств» (*Sayathlia*, их представляют мужчины в масках) по четыре удара по спине ветвями юкки; 5) женщины получают от каждого из этих маскированных удар южкой по спине и снимают коврики; 6) обращаемый снова получает по четыре удара от каждого «божества»; 7) крестный отец снимает повязку с его глаз и закрепляет в его волосах перо орла, сакральное украшение; 8) четыре «божества» снимают свои маски, и новичок узнает известных ему мужчин; 9) четверых обращаемых подводят к четверем «божествам», и каждый из них вручает мальчику маску и ветвь юкки; 10) новички ударяют каждого маскированного ветвью юкки по правой и левой руке и правой и левой лодыжке; 11) обращаемые возвращают маску каждому из «божеств»; 12) последние вновь надевают маски и бьют каждого крестного отца по рукам и по лодыжкам, на этом обряд инициации заканчивается<sup>1</sup>. Отметим, что во всей этой церемонии бичевание<sup>2</sup> вначале явно имеет смысл обряда отделения, а затем — обряда включения. Бичевание в обрядах инициации у навахо<sup>3</sup>, где последовательность церемонии почти идентична только что описанной, отличается числом «божественных» актеров, полученных ударов и т.д. Кроме того, новообращенных женщин обсыпают мукой, к ним прикасаются специальным сакральным предметом. Он состоит из четырех ветвей юкки, к каждой из которых прикреплен колос с четырьмя очень тесно сидящими зернами. Этими ветвями поочередно прикасаются к подошвам ног, ладоням, предплечьям, верху грудной клетки, лопаткам, двум выступающим бугоркам на голове, обсыпая их мукой. Можно отметить аналогию этих обрядов с обрядами христианского крещения: это обряды включения в общность. Добавлю, что нет фиксированного возраста для инициации и что обряд должен быть повторен в той же последовательности четыре раза, чтобы человек мог присутствовать на всех без исключения церемониях и носить сакральные маски. Последними актами являются: 1) надевание на себя маски; 2) обсыпание маски новообращенного сакраль-

<sup>1</sup> Там же, с. 103–104; по поводу инициации детей в раннем возрасте ср. там же, с. 94–101.

<sup>2</sup> О бичевании как обряде инициации см. интересные факты у Лафито (*Meurs des Sauvages Américains*. Т. I. P., 1724, с. 273).

<sup>3</sup> *Matthews Wash*. The Night Chant, a Navaho ceremony. — MAMNH. T. V. N.Y., 1902, с. 116–120.

ной пудрой; 3) вдыхание инициируемым сакрального дыма. Раньше опрокидывали сосуд, чтобы он служил барабаном, теперь его поворачивают. На этом церемония заканчивается. Прежде чем описать другие этапы, считаю необходимым отметить, что центральным актом церемонии в Северной Америке, так же как и в Австралии, является факт раскрытия обращаемым того, что крокмитены<sup>1</sup> их детства являются просто сакральными предметами: в Австралии<sup>2</sup> это — ромб, в Америке — маска; кроме того, привилегией инициируемого является возможность манипулировать этими предметами при условии точного соблюдения правил, не опасаясь гнева сверхъестественных сил. Названные выше три элемента церемонии также являются кульминационными моментами инициации в азиатских, греческих и других мистериях.

Очень интересен ритуал повторного крещения, которому подвергались сабии. Их религия, якобы основанная святым Иоанном Крестителем, является соединением маздеизма, иудаизма, христианства, ислама и т.д. Существуют три вида крещения: 1) крещение ребенка до года; 2) крещение как очищение от всякого рода скверны; 3) коллективное крещение в течение пяти дней ежегодного праздника — *Pancho*. Все участники обряда — сабии по рождению; ни один чужеземец не может быть допущен к их религии; следовательно, в их ритуалах не было актов отделения<sup>3</sup>. Это ставит сабиев в особое положение.

«Тайные общества» океанийцев (за исключением жителей Австралии) и африканцев не нацелены на контроль за природой, подобно тотемическим кланам и братствам. Магически-религиозный характер позволяет им выполнять, скорее, политические и экономические задачи в повседневной жизни. По общему сценарию, а часто и в деталях обряды инициации в тайные общества подобны тем, которые были описаны выше. Особенно поразителен параллелизм в обрядах Конго, подробно описанных де Жонгом<sup>4</sup>. К сожалению, автор видит в них обряды половой зрелости, хотя возраст вновь обращенных

<sup>1</sup> Крокмитен — пугало, представляемое как чудесное и злое существо, которым страдают непослушных детей. — *Примеч. пер.*

<sup>2</sup> О пугалах, внушающих суеверный страх, см: *Gennep A., var. Mythes, Lég. Austr.*, гл. VII.

<sup>3</sup> Подробнее см: *Siouffi M. Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs.* P., 1880, с. 76–82.

<sup>4</sup> *Jonghe M., de. Les sociétés secrètes au Bas-Congo.* Bruxelles, 1907; с большой осторожностью обратимся к работе Лео Фробениуса: *Frobenius L. Die Masken und Geheimbünde Afrikas*; М. де Жонга дополняют Х.Нассай (*Nassau H. Fetishism in West Africa.* L., 1904, с. 250–263) и Пешуэль-Лёш (*Pechuel-Loesche. Volkskunde von Loango.* с. 452).

обычно колеблется между 10 и 15 годами, а иногда между 7 и 20 годами<sup>1</sup>. Возраст физиологической зрелости негров Конго точно не установлен. Впрочем, все представители племен Нижнего Конго не обязаны присоединяться к тому или иному сообществу (*нкимба* или *ньембо*). Это не только свидетельствует о том, что речь идет об особых ограниченных обществах, которым я оставляю их название «тайные»<sup>2</sup>, но главным образом доказывает, что в церемониях посвящения такие моменты, как достижение возраста половой зрелости, происхождение и право на вступление в брак, не принимаются во внимание.

«Тайные общества» у конго, так же как и «общества» жителей Гвинейского побережья и других мест, пересекают границы племенных территорий. В них допускают лишь сыновей самых способных свободных мужчин или богатых рабов. В зависимости от обычаев племени и ревнителей традиций продолжительность церемонии включения растягивается от двух месяцев до шести лет. Церемонии включают разного рода запрещающие обряды (табу) и обряды разрешающие. Последовательность обрядов следующая: отделение обращаемого от домашней среды (изоляция в лесу<sup>3</sup>), очищение (люстрация), бичевание, отравление пальмовым вином, доводящее его до беспамятства<sup>4</sup>. Все эти приемы делают его «мертвым» для прежней среды и готовят его включение в новую среду. Между этими актами находится промежуточный период, во время которого совершают членовредительства (среди них обрезание, которое иногда практикуется в раннем возрасте без связи с тайным обществом), разрисовывание тела (белым<sup>5</sup> и красным); обращаемые на протяжении всего церемониального срока ходят голыми, ибо они

<sup>1</sup> Ср. его дискуссию: *Jonghe M., de. Les sociétés secrètes*, с. 21–23.

<sup>2</sup> Этот термин не точен, потому что рядовые члены племени хорошо знают, кто входит в общество, тогда как в европейском обществе не знают, кто является (к примеру) франкмасоном, по крайней мере условно.

<sup>3</sup> Так как первым актом большинства церемоний, описанных в этой книге, является достаточно строгая и длительная изоляция, бесполезно — на мой взгляд — обсуждать странные интерпретации М. де Жонга (*Les sociétés secrètes*, с. 30) и Лео Фробениуса (*Die Masken und Geheimbünde*).

<sup>4</sup> Состояние беспамятства обращаемого — очень важный элемент. В Америке он достигается глотанием сока табака и других растений, обладающих наркотическими свойствами; в других местах — путем окуривания, бичевания, истязаний. Цель — заставить новичка «умереть», утратить воспоминание о его первоначальной личности и его прежнем мире.

<sup>5</sup> Ср. *Frazer J.-G. The Golden Bough*. Т. III, с. 430 (примеч.); *Webster H. Primitive Secret Societies*, с. 44. Вебстер отмечает, что белый цвет считается цветом мертвых. Все практические действия также указывают на то, что обращаемый «мертв».

мертвые. Им не разрешается выходить из своего убежища и показываться на людях. Они получают наставления от жреца-колдуна (*нганга*), пользуются особым языком, соблюдают пищевые запреты. Затем следуют обряды реинтеграции в прежнюю среду (элемент, которого нет у посвященных в тотемический клан или братство). Посвященные делают вид, что они не могут ни ходить, ни есть, короче, ведут себя как новорожденные (воскресшие) и вновь обучаются всем действиям обычной жизни. Для этого им требуется несколько месяцев. Прежде они купались в реке, сжигали сакральную хижину. Действия подчинялись двойному сценарию: обряды отделения от общей среды, обряды включения в сакральную среду; промежуточный период; обряды отделения от локальной сакральной среды; обряды реинтеграции в общую среду. Благодаря прохождению через сакральный мир у посвященного остается особое, магически-религиозное свойство. Общей схеме отвечают также церемонии инициации у яунде Южного Камеруна<sup>1</sup> и в целом у населения Гвинейского залива (в обществах *поро*, *эбо*, *оро*, *мумо-юмбо* и др.).

Для ознакомления с тайными обществами Меланезии я в первую очередь предлагаю обратиться к прекрасной книге Кодрингтона<sup>2</sup>, где вы найдете описания церемоний инициаций на Фиджи, островах Банкс и Новых Гебридах. Наука не располагает достоверными данными о том, что эти общества связаны с тотемизмом<sup>3</sup>. Недавно Р. Паркинсон<sup>4</sup> опубликовал новые сведения о тайных обществах, называемых *дук-дук*, на Архипелаге Бисмарка и на Соломоновых островах. Вот последовательность обрядов, которые лишь немного варьируются в деталях<sup>5</sup>: 1) посвящаемого приводят в сакральное место; 2) там он получает удары хлыстом, интенсивность которых зависит от его возраста; удары наносит руководитель тайного союза — *тубуан*, в данном случае берущий на себя функцию крокмитена; 3) столам посвящаемого издалека вторят причитания матери и других родственников; 4) поручитель раздает подарки присутствующим и дает поесть посвящаемому; 5) тубуан полностью разоблачается, и посвящаемые узнают в нем мужчину; 6) одежда тубуана, насаженная на каркас, остается в стоячем положении — таким образом демонстрируется пронизывающая его сила (аналогичная

<sup>1</sup> Ср. *Frobenius L. Die Masken und Geheimbünde*, с. 67–74; *Zenker. Mitteil. aus den Deustch. Schutzgeb. T. VIII* (1895).

<sup>2</sup> *Codrington H. The Melaneseians*. Oxf., 1891, с. 69–100.

<sup>3</sup> О меланезийском тотемизме см. дискуссию: *Lang A. Social Origins*. L., 1903, с. 176–207.

<sup>4</sup> *Parkinson R. Dreissig Jahre in der Südsee*. Stuttgart, 1907, с. 567–612.

<sup>5</sup> Там же, с. 582–586.

меланезийской *мана*); 7) присутствующие танцуют и обучают своим пляскам, а также секретам тайного общества посвящаемых; 8) все присутствующие принимают участие в общей трапезе; 9) каждый посвящаемый, если его возраст приближается к 12 годам, получает церемониальное одеяние; если это маленький ребенок, он должен подождать несколько лет. Дарение одеяния, которым заканчивается инициация, совершается на следующий день и сопровождается особым ритуалом. Очевидно, что церемония состоит из обрядов отделения, промежуточного периода и обрядов включения<sup>1</sup>.

То же самое можно сказать о фазах фиджийских церемоний, где посвящаемый помимо прочего должен пройти между двумя ложными трупами, окрашенными с ног до головы в черный цвет и с вываливающимися внутренностями (для этого используются внутренности жертвенных свиней)<sup>2</sup>.

В обществе ароев на Таити и в других местах Полинезии существовало семь разрядов, или ступеней, участия индивида в общественной жизни, военных операциях и грабительских набегах. Знаками различия разрядов служили разные виды татуировки. По мере продвижения посвящаемых по иерархической лестнице татуировка усложнялась и покрывала все большую часть тела<sup>3</sup>. Такое общество набиралось из представителей всех социальных классов. Если кто-то хотел стать его членом, он выставлял себя напоказ, разодетый и разукрашенный необычным образом, делая вид, что он «не в себе». Далее, если считали, что он им подходит, то принимали в общество в качестве прислужника. Таким образом, первый акт заключался в том, чтобы показать, что ты отличаешься от обычного человека, и в этой церемонии я усматриваю обряд добровольного отделения. По истечении определенного срока посвящаемого принимали в общество: 1) меняли ему имя; 2) он давал присягу умерщвлять своих детей; 3) он должен был научиться принимать особую позу для того, чтобы исполнять священную песнь; 4) он хватал одежду жены вождя и благодаря этому входил в седьмой класс. Переход из одного

<sup>1</sup> Мальчики п-ва Газелл (*presqu'île de la Gazelle*) принимаются в общество, называемое *маравот* (*marawot*) или *ингьет* (*ingiet*), с детства. Для этого отец или дядя делает «тайному обществу» взнос в местных деньгах. Период посвящения этих мальчиков длится долго. Он заключается в обучении специальным, очень сложным пляскам. Мне кажется, что это общество, судя по сведениям Р. Паркинсона (*Dreissig Jahre...*, с. 598 и сл.), входит в ту же категорию, что и некоторые магически-врачующие братства *зуны*.

<sup>2</sup> Ср. детальное описание, дополняющее описания Физона и Йоске: *Thomson V. The Fijians*. L., 1908, с. 148–157.

<sup>3</sup> *Ellis W. Polynesian Researches*. T. I. L., 1829, с. 319–324.

класса в следующий совершался следующим образом: 1) все ареои собирались, надев церемониальную одежду; 2) они обращались с молитвой к священной свинье, к своим святилищам и перечисляли имена кандидатов, указывая, в какой класс общества они намерены вступить; 3) следуя церемонии, входили в святилище, и кандидат подносил божеству священную свинью (ее или убивали и съедали сообща, или отпускали); 4) далее устраивали совместную трапезу, во время которой отменяли сексуальные и пищевые табу (их соблюдение в обычное время предписывается членам каждого класса этого общества); из текста Эллиса<sup>1</sup> вырисовывается картина не просто гетеросексуального разврата, но чуть ли не Содомы; 5) все танцуют, поют, устраивают драматические представления; 6) кандидату наносят татуировку в соответствии с его местом в новом классе.

В Меланезии<sup>2</sup> церемонии вступления в тайное общество и перехода с одной его ступени на другую гораздо проще. Центральными моментами являются: церемониальный обмен монетами (моту, о-ва Банкс) или циновками [о-в Прокаженных (современное название Аоба; один из островов Республики Вануату, расположенной на о-вах Новые Гебриды. — *Примеч. пер.*)]; дарение свиней членам общества (*сукве* и *хукве*) и совместные трапезы (*коле*)<sup>3</sup>, напоминающие *потлач* в Британской Колумбии. Хотя само общество *сукве* носит лишь социальный и экономический характер, магически-религиозная природа его проявляется в том, что степень богатства, определяющая переход с одной ступени на другую (на о-вах Банкс их бывает 18), зависит от *мана* человека. Следовательно, чем выше становился ранг человека в этом обществе, тем более сильная *мана* ему приписывалась<sup>4</sup>. Каждая ступень *сукве* имеет свою *мана* большей или меньшей силы так же, как у братств американских индейцев есть аналогичные понятия *маниту*, *оренда*, *ноаль* и др.

Касаясь посвящения в возрастные классы, я намерен описать подробно возрастные церемонии лишь у масаев. У многих австралийских племен обряды растягиваются на продолжительное время, поэтому объяснима ошибка, допущенная Г.Шурцем<sup>5</sup> и Г.Вебстером<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Ср. там же, с. 325.

<sup>2</sup> Codrington H. The Melanesians, с. 101–115.

<sup>3</sup> Ср. там же, с. 110–112 (очень интересный отрывок для магически-религиозной значимости совместной церемониальной трапезы).

<sup>4</sup> Там же, с. 103.

<sup>5</sup> Schurtz H. Alterklassen und Männerbünde, с. 141–151; этот автор ввел в систему своих рассуждений другую категорию — категорию матримониальных групп или фратрий.

<sup>6</sup> Webster H. Primitive Secret Societies, с. 84–85.

они смешали обряды посвящения в тотемическую группу с обрядами перехода в возрастные классы.

У масаев половая зрелость наступает к 12 годам<sup>1</sup>, обрезание мальчиков совершается, «как только они становятся достаточно сильными, т.е. между 12 и 16 годами». Родители должны располагать средствами, чтобы оплатить расходы на церемонию, поэтому обряд может состояться и до 12 лет (у богатых родителей), и позднее, в 16 лет, если родители бедны. Это обстоятельство свидетельствует о том, что социальная зрелость не совпадает с физической. Обрезание проводится каждые четыре или пять лет, и все, над кем этот обряд был совершен одновременно, образуют возрастной класс, имеющий особое имя, выбранное вождем<sup>2</sup>. У масаев, расселенных на английской территории, мальчик или девочка могут быть подвергнуты обряду обрезания лишь в том случае, если их отец пройдет церемонию «перехода через изгородь», после которой он получает право стать «стариком» и называться «отец своего ребенка»<sup>3</sup>. Последовательность церемоний инициации у мальчиков следующая: 1) собираются все посвящаемые (без оружия); 2) они обмазываются белой глиной и в течение двух или трех месяцев соревнуются в беге от краая к краалу; 3) им обривают голову, затем убивают быка или барана; 4) на следующий день каждый из них должен срубить дерево (*asparagus*), которое девушки предварительно сажают перед хижинкой каждого кандидата; 5) на следующий день они располагаются в холодном месте, моются холодной водой (чтобы приглушить чувствительность, согласно объяснению Меркера); 6) исполнитель обряда обрезает крайнюю плоть и кладет на постель мальчика кожу быка, пропитанную кровью; 7) мальчики остаются в изоляции четыре дня; 8) затем они выходят и дразнят девушек, часто одеваясь в женское платье; лицо обмазывают белой глиной; 9) украшают голову птичками и страусовыми перьями; после того как мальчики выздоравливают, им бреют голову, и, как только волосы становятся достаточно длинными, чтобы можно было заплести косички, они становятся воинами. Инициация девочек происходит в следующем порядке: 1) убивают быка или барана; 2) операция (обрезание) совершается в доме; 3) девочки украшают голову листьями пальмы или травами; как только они выздоравливают, их отдают замуж<sup>4</sup>. У масаев на немецкой территории последователь-

<sup>1</sup> Merker M. Die Masai. В., 1904, с. 55; речь идет, по-видимому, о физиологической зрелости, но не уточнено — мальчиков или девочек.

<sup>2</sup> Там же, с. 60—61.

<sup>3</sup> Hollis A. The Masai. Oxf., 1905, с. 294—295.

<sup>4</sup> Там же, с. 296—299.

ность действий для инициации мальчиков та же, за некоторым исключением: 1) после самой операции (обрезания) устраивается пышная трапеза, в которой участвуют отцы вновь обращенных и все мужчины, живущие по соседству; 2) молодые воины (холостые) танцуют и развлекаются с девушками, своими возлюбленными; 3) изоляция обращенных длится семь дней; 4) в день первого выхода они убивают белого козла, тушу которого делят между собой, а кости бросают в костер. Для девочек последовательность действий такова: 1) делают обрезание нескольким сразу; 2) затем им бреют голову; 3) девочки остаются дома, пока рана не заживет; 4) они украшают голову травой и страусовыми перьями, обмазывают лицо белой глиной; 5) все женщины краале принимают участие в совместной трапезе; 6) сразу после этого жених выплачивает все, что он задолжал из свадебных выплат, и вскоре устраивается свадьба<sup>1</sup>. Из всего описанного выше вытекает, что церемонии, о которых идет речь, если и не зависят от наступления половой зрелости, то, по крайней мере, имеют сексуальный характер, так как лица, прошедшие обряд обрезания, включаются в общество сексуально зрелых людей. Помимо того, цель операции — подготовить человека к вступлению в брак, который является общественным институтом, а не союзом полов. До обрезания (возраст Меркер не указывает) девочки живут в краале молодых воинов (первый возрастной класс). Каждая имеет одного или нескольких партнеров при условии, что она не должна забеременеть<sup>2</sup>.

Следующий возрастной класс — это класс замужних женщин. Седые волосы и менопауза отличают последний возрастной класс. Мальчики (*aijoni*), подрастая, становятся вначале кандидатами (*siboli*); находясь в среде воинов в течение двух лет, они остаются новичками, или учениками (*barnoti*), после чего становятся воинами в собственном смысле слова (*morani*). Они остаются в этом качестве до 28–30 лет, затем женятся и становятся взрослыми (*moruo*)<sup>3</sup>. Таким образом, свадебные церемонии масаев, как у многих других народов, являются обрядами перехода от одного возрастного класса к другому.

Необходимо отметить обряды ваяо, потому что в них одновременно есть черты, свойственные обрядам возрастных классов и обрядам этапов и последовательных переходов (каковые встречаются

<sup>1</sup> Merker M. Die Masai, с. 60–66.

<sup>2</sup> Там же, с. 83.

<sup>3</sup> Там же, с. 66–67; за подробностями отсылаю к книге Меркера: у масаев вступить в брак — это изменить образ жизни до основания, что кардинально отличается от браков в нашем обществе.

у индийских тода). Обряды инициации (*inyago*) девочек ваю делятся на четыре этапа: 1) *chirutu* — начиная с 7, 8 или 9 лет до первых регул; заточение; обучение сексуальной дисциплине, систематическое вытягивание малых губ до 7 сантиметров длины и больше; эротические танцы и т.д.; 2) *matengusi* — праздник первых регул; еще на предыдущем этапе девочка была выдана замуж, но она оставляет своего мужа с появлением первых регул; девочка находится в изоляции; ее обучают табу, относящимся к периоду регул; 3) *chitumbi* — совокупность обрядов первой беременности; на 5-м месяце женщине сбывают волосы; на 6-м месяце ее изолируют, просвещают в вопросах материнства и табу для беременных женщин; 4) *watwana* — первые роды; право возобновить супружеские отношения дается по просьбе мужа вождем деревни тогда, когда ребенок уже может садиться или ему исполнится 6–7 месяцев. Во всех церемониях, касающихся сексуальных аспектов, солидарность коллектива выражается очень отчетливо<sup>1</sup>. Итак, мы видим, какое развернутое толкование получают у ваю «обряды инициации».

У некоторых американских индейцев, например у арапахо и др.<sup>2</sup>, переход из одного класса в другой сопровождается ритуалом скорее магически-религиозного характера, но у большей части народов, у которых есть деление на возрастные классы, социальному продвижению способствуют геройство на войне или в разбойничьем набеге, всякого рода подношения, организация пиршеств. Возраст при этом не играет слишком большой роли.

Я перехожу к обрядам вступления в христианство, ислам. Здесь же я рассматриваю и античные мистерии, хотя последние принадлежат к той же категории, что и магически-религиозные братства индейцев пуэбло. Христианство столько позаимствовало из египетских, сирийских, азиатских и греческих мистерий, что трудно понять один аспект, не учитывая другие. В исследованиях В.Мангардта<sup>3</sup>, Дж.Фрэзера<sup>4</sup>, С.Рейнака<sup>5</sup>, Харрисона<sup>6</sup>, Гоблета д'Альвиеллы<sup>7</sup>, Фр.Кю-

<sup>1</sup> *Weule K.* Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Ostafrikas. — Mitteil. aus den Deutsch. Schutzgeb. Ergänz. H. 1, 4, с. 31–34. В., 1908.

<sup>2</sup> Ср. *Kræber A.-L.* The Arapaho. — MAMNH. TXVIII (1904), с. 156–158.

<sup>3</sup> *Mannhardt W.* Wald und Feldkulte. В., 1904.

<sup>4</sup> *Frazer J.-G.* The Golden Bough; *он же.* Adonis, Attis, Osiris. 2-е éd., 1907.

<sup>5</sup> *Reinach S.* Cultes, mythes et religions. 3 vol. 1906–1908. Ср. т. I, с. 85–122.

<sup>6</sup> *Harrison E.* Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge, 1903.

<sup>7</sup> См. статьи Гоблета д'Альвиеллы в: *Revue de l'histoire des religions* (1902, 1903).

мона<sup>1</sup> и других прекрасно раскрыта экономическая направленность древних мистерий (Осирис, Исида, Адонис, сирийская богиня, Атис, Дионис, орфики). Они либо касаются только сферы земледелия, либо охватывают хозяйственную жизнь в целом (увеличение поголовья скота, рост урожая, повышение плодородия, улучшение орошения и проч.), а также регулярный ход небесных светил, который обуславливает жизнь вообще. Обряды, которые составляют эти церемонии, были хорошо изучены лишь как симпатические обряды размножения или плодородия, воздействия на космические и земные процессы.

Их последовательность, напротив, почти не исследовалась<sup>2</sup>, тогда как изучение некоторых современных ритуалов, известных до самых мельчайших подробностей (например, в Австралии или у индейцев пуэбло), и анализ древних книг—ритуальных руководств (египетских, индийских) показывает, что порядок, в котором следуют обряды, должен быть соблюден как в основных чертах, так и порой в мельчайших деталях. Порядок сам по себе является существенно значимым магически-религиозным элементом.

Основная цель этой книги состоит именно в том, чтобы выдвинуть контраргументы «фольклорному», или «антропологическому», методу, который позволяет из последовательного ряда выдергивать отдельные обряды — запретительные или разрешающие — и рассматривать их изолированно, что лишает их основного смысла и логического места в слаженном механизме церемониального действия.

Под мистериями Харрисон<sup>3</sup> понимает «обряд, который сопровождается демонстрацией определенных *сакральных предметов*, скрытых от взора тех, кто не подвергся очищению в какой-либо форме». Я же под «мистериями» понимаю следующее: совокупность церемоний, которые, проводя неофита из профанного мира в сакральный, оформляют его прямую и окончательную связь с последним. Демонстрация *святынь* во время элевсинских мистерий, как в Австралии (*чуринага*, сакральный ромб) или в Америке (маски, священные колосья, *кацины* и т.д.), является кульминационным обрядом, но сама по себе не представляет «мистерию». Вот последовательность обрядов инициации в Элевсине<sup>4</sup>: 1) смотр

<sup>1</sup> Cumont Fr. Les religions orientales dans le paganisme romain. P., 1907.

<sup>2</sup> Харрисон пишет: «Точный порядок различных обрядов инициации, конечно, малоозначителен» (Harrison E. Prolegomena to the Study, c. 155).

<sup>3</sup> Harrison E. Prolegomena to the Study, c. 151.

<sup>4</sup> Для описания элевсинских мистерий я использовал цитированную выше книгу Харрисон, а также: Foucart P. Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis. T. I. Le culte de Dionysos en Attique. P., 1895; t. II. Les grands mystères

кандидатов; жрец путем наложения запрета (табу) отстраняет тех из них, чьи руки нечисты и речь невнятна<sup>1</sup> (такой отбор встречается и в Африке во время посвящения в тайные общества, он вмещается в обязанность жрецу-колдуну); 2) неофитов вводят в Элевсинское святилище, и, попадая за ограду, они окропляют себя священной водой из сосуда, помещенного возле двери (ср. наши кропильницы); 3) *Alade mysthai!* — неофитов ведут (бегом?) к берегу моря; этот бег называется *elasis*, т.е. «отстранение» или «изгнание»; подобное же по смыслу объяснение вновь можно встретить в оценке торжественного шествия (*pompe*)<sup>2</sup>; этот обряд до сих пор интерпретировался как «устранение дурных влияний, демонов или зла»; я же вижу в нем отделение непосвященного от его прежней жизни, предварительный обряд, подкрепленный последующими действиями; 4) купание в море; это обряд очищения: неофита отмывают от его профанности и нечистоты; каждый неофит приводил свинью, которую мыл одновременно с тем, как купался сам; этот обряд напоминает многие меланезийские обряды<sup>3</sup>; 5) возвращение в Элевсинское святилище и принесение жертвы — церемония, завершающая первый акт. Мисты, принимавшие участие в церемониях 15 и 16 месяца боздромиона, обученные малым мистериям, после бега к морю и принесения жертвы не появлялись более на людях, а в уединенном месте ждали отправления в Элевсин, соблюдая пищевые и другие табу; 6) 19–20 боздромиона отправлялась процессия от Афин до Элевсина (20 км) с перенесением Иакха (*Iacchos*) и святынь, многократно останавливаясь в пути: у священной смоковницы, у двора Крокона, на священном гумне, у колодцев Каллихора, у камня Деметры и т.д. Все эти священные места связаны с зем-

---

d'Eleusis. P., 1900; d'Alviella G. De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis. — RHR. T.XLVI (1902), с. 173–203, 339–362; t. XLVII (1903), с. 1–33, 141–173; я оставаю в стороне как не имеющие отношения к инициации в собственном смысле слова церемонии, происходившие 13 (отправление эфбев в Элевсин) и 14 (принесение святынь — *hierai* — в Афины) боздромиона. Известно, что знание обрядов, руководство церемониями, охрана святынь и тому подобное были закреплены за определенными семьями (*Eumolpides* и т.д.); так же в Австралии и у пуэбло и др. определенные кланы (тотемические или нетотемические) «владеют мистериями». О распорядителях (*mystagogues*) ср.: Foucart P. Recherches sur l'origine..., т. II, с. 93–95.

<sup>1</sup> Ср. Foucart P. Там же, т. I, с. 31–33; т. II, с. 110–111; d'Alviella G. De quelques problèmes, с. 354–355.

<sup>2</sup> Harrison E. Prolegomena to the Study, с. 152; Reinach S. Cultes, mythes, т. II, с. 347–362.

<sup>3</sup> Ср. названные выше работы В.Эллиса, Кодрингтона и др. Относительно Деметры-свиноматки см. работу Г. д'Альвиеллы (с. 189–190).

ледельческими культами<sup>1</sup>; 7) вход за ограду, высокие стены которой, как и в Афинах например, должны были скрывать от взоров непосвященных все, что происходило в сакральном мире; запрет входить распространялся на все святилище, его нарушение каралось смертью, во всяком случае в дни мистерий. У нас нет достаточных сведений о дальнейших церемониях. Известно лишь, что инициация состояла из<sup>2</sup>: а) шествия через зал, разделенный на темные отделения, каждое из которых олицетворяло один из участков ада; подъема по лестнице; прибытия в ярко освещенное помещение, вступления в мегарон, где выставляются святыни<sup>3</sup>; б) разыгрывания похищения Кору; оно включало детали, неизвестные непосвященным и не содержащиеся в легенде, имевшей хождение в народе. Эта часть церемонии точно соответствует представлениям о деяниях предков эпохи альчеринга во время австралийских мистерий. Первая часть тоже почти универсальна: новички умирают для мирского, проходят через Гадес, а затем возрождаются, но в сакральном мире<sup>4</sup>; 8) следующие обряды состояли из всякого рода песнопений, танцев, шествий, о которых нет достаточных сведений<sup>5</sup>.

Мы видим, что в основных чертах последовательность обрядов инициации в элевсинских мистериях соответствует церемониям того же рода, которые мы уже рассматривали. В такой же последовательности разворачивается представление в лицах, изображающее «смерть» новообращенного и его воскресение в церемониях посвящения орфиков, во фракийских религиозных обществах, в обществах Диониса, Митры<sup>6</sup> (посвящение по этапам), Аттиса, Адониса, Исиды и др. Посвящение в «братство Исиды» достаточно известно, и «переход через стихии», о которых говорит Апулей, выражает идею «смерти» неопита еще в большей мере, чем шествие через

<sup>1</sup> О первых двух остановках см. у Рейнака: *Reinach S. Cultes, mythes*, t. III, с. 102–104.

<sup>2</sup> Ср. *Foucart P. Recherches sur l'origine*, t. I, с. 43–74; t. II, с. 137–139.

<sup>3</sup> О том, что это за святыни, см.: *Harrison E. Prolegomena to the Study*, с. 158–161.

<sup>4</sup> Вот почему Плутарх говорил: «Познать — значит умереть»; зато инициации в мистериях орфиков были «сакральным браком» или «сакральным рождением».

<sup>5</sup> Само собой разумеется, что теория Фукара о египетском происхождении элевсинских мистерий не представляется мне приемлемой ни в целом, ни в частности. Сходство, в котором Фукар видит заимствования, обусловлено действиями, выразившими идею перехода из одного состояния в другое. Как же иначе можно объяснить точное подобие обрядов греческих, египетских или азиатских с обрядами австралийцев, негров банту или Гвинеи и индейцев Северной Америки?

<sup>6</sup> О семи этапах посвящения и переходе души неопита последовательно через семь планетных сфер см.: *Cumont F. Les religions orientales*, с. 299–300 и 310.

Гадес<sup>1</sup>, ибо предполагалось, по-видимому, что неофит распадается на составные элементы, которые затем соединялись вновь, и возникала новая личность.

Те же представления отражают обряды инициации в культуре Аттиса. Напоминаю, что Аттис, как и Адонис, вообще божества растительности, они умирают осенью и возрождаются весной. Церемонии их культа включают: 1) театрализованное представление их смерти с похоронными запретами (трауром и др.), оплакивание; 2) промежуточный период, когда прерывается обычное течение жизни; 3) воскрешение или, скорее, возрождение. Это до мельчайших подробностей описано Мангартом, Фрэзером<sup>2</sup> и их учениками, но они не заметили, что комплекс этих церемоний является совокупностью обрядов перехода одновременно космического, религиозного, хозяйственного и лишь как составная часть входит в значительно более обширную группу, определение которой и составляет предмет настоящего исследования. Так, смерть, промежуточный период и воскрешение тоже элементы церемоний, совершаемых при беременности, родах, посвящении в сообщества, не имеющих отношения к земледелию, при помолвках, свадьбах, похоронах<sup>3</sup>. Из того что Аттис умирает, а затем возрождается, становится ясно, что обряды инициации также заставляют умереть и возродиться будущего приверженца: 1) он постится, т.е. удаляет из своего тела профанную нечистоту; 2) он принимает пищу и питье из сакральных предметов (барабана и кимвала); 3) его опускают в яму и обливают кровью зарезанного над ним жертвенного быка<sup>4</sup>; затем он выбирается из ямы с ног до головы в алой крови; 4) в течение нескольких дней ему дают пить только молоко, подобно новорожденному. Мне кажется, что в основе кровавого обряда, в котором обыкновенно видят крещение в христианском смысле слова,

<sup>1</sup> Об этих путешествиях в страну мертвых ср: *Félice L., de. L'Autre monde, mythes et légendes, le purgatoire de Saint Patrice.* P., 1906. Автор, однако, не увидел, что эти мифы и легенды могут в некоторых случаях быть лишь отзвуком обрядов инициации; ибо не следует забывать, что в церемониях инициации главным образом старики, наставники, руководители церемоний возглашают то, что другие члены «общества» исполняют. Ср. по этому поводу: *Genner A., van. Mythes, Lég. Austr.* гл. IX (*Mythe et Rite*). По поводу общей теории см. гл. VIII настоящей книги.

<sup>2</sup> *Frazer J.-G. Adonis, Attis, Osiris.* 2-nd ed., с. 229–230.

<sup>3</sup> См. ниже, гл. IX.

<sup>4</sup> Отсутствие места не позволяет мне развернуть дискуссию о сути обряда омовения кровью жертвенного быка, но мне кажется, что ни одна из предложенных до сих пор интерпретаций не может быть принята, если учесть некоторые параллели, относящиеся к полудивилизованным народам, а также принять во внимание все, что сказано здесь об обрядах перехода.

т.е. обряд отпущения грехов, лежит прямой и материальный смысл: неофит выходит из ямы окровавленный, как младенец из материнского лона. В этом я полагаюсь на сообщения Климента Александрийского, Фирмика Матерна и др., писавших по свежим следам.

Под влиянием как греческих и египетских, так и азиатских культов христианская община, вначале единая, мало-помалу разделилась на категории, соотносившиеся со ступенями мистерий<sup>1</sup>; обряды принятия в общину постепенно усложнялись и были обобщены в *orde baptismi* (начало XI в.) и в требнике папы Геласия. Благодаря быстрому распространению христианства наступил момент, когда крестить нужно было только детей, но ритуал надолго сохранил черты, которые подходят лишь для крещения взрослых. Именно его я рассматриваю. Первая ступень была ступенью для оглашенных. Восхождение на эту ступень включало: 1) выдох, сопровождаемый формулой изгнания бесов; 2) начертание знака креста на лбу; 3) манипулирование заговоренной солью. Как видим, эти обряды не являются больше прямыми, как у некоторых полуцивилизированных народов, но они анимистические, как у некоторых негритянских племен или американских индейцев<sup>2</sup>. Первая часть — это обряд отделения; вторая отделяла и приобщала одновременно (тождественна обряду запечатления — *σφραγή* в мистериях греков и первых христиан<sup>3</sup>); третья часть — это обряд приобщения, судя в первую очередь по сопровождающей ее молитве<sup>4</sup>. Затем следует промежуточный период: оглашенный, подобно посвященному в малые мистерии, может присутствовать на религиозных собраниях, на особом месте в церкви, но должен удалиться до начала настоящих мистерий (мессы). Периодически его подвергали процедуре изгнания бесов, чтобы все больше и больше отделять его от нехристианского мира; его постепенно наставляли, «отверзали слух». После последнего изгнания бесов следовала *effeta*: священник, смочив палец слюной, прикоснулся к верхней губе и ушам каждого оглашенного. Кандидаты раздевались, над ними совершали обряд помазания, нанося

<sup>1</sup> См. уже названные работы Г. д'Альвиеллы, С. Рейнака и Ф. Кюмона, а также см.: Hatch E. The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church (Hibbert Lectures, 1888). L., 1904; Duchèsne L. Les origines du culte chrétien. 3-е éd. 1902.

<sup>2</sup> О происхождении этих анимистических обрядов см.: Hatch E. The Influence of Greek Ideas, с. 20, примеч. 1; Reinach S. Cultes, mythes, t. II, с. 359–361 (*l'abrenun-tiatio*).

<sup>3</sup> См.: Hatch E. The Influence of Greek Ideas, с. 295 и примеч.

<sup>4</sup> Duchèsne L. Les origines du culte chrétien, с. 296–297.

елей на спину и на грудь<sup>1</sup>, они отрекались от сатаны, клялись связать себя с Христом и читали молитву «Верую» (*Credo*). Этим кончается промежуточный период, включающий одновременно обряды отделения и подготовки к приобщению; продолжительность этого периода не ограничивалась; можно было находиться на этой стадии до кануна смерти. Затем шли обряды приобщения в собственном смысле слова. Освящали воду<sup>2</sup>, окропляли ею оглашенного, который оказывался таким образом возрожденным (*regeneratus*)<sup>3</sup>, вновь зачатым в соответствии с самим смыслом молитвы, произносимой во время следующего обряда<sup>4</sup>. Окрещенные с помощью крестных отца и матери снимали свои одежды, облачаясь в белые. Они представляли перед епископом, который «запечатлевал» их знаком креста — явный обряд приобщения к божеству<sup>5</sup> и включения в общину верующих. Только тогда неофитов допускали к причастию. После чего им давали выпить освященный несколькими минутами раньше напиток из меда, воды и молока. Узенер (по мнению Дюшена, ошибочно) связал это с мистериями Диониса. Считаю нужным добавить: это был напиток, который давали новорожденным, вероятно, до появления молока у матери. «Возрождение» отмечалось, наконец, шествием окрещенных с зажженными свечами. Великий свет напоминал свет в греческих мистериях и означал, что «мертвые» возродились при свете «истинного дня».

Таков сценарий римско-католического ритуала; те же идеи и та же последовательность существуют в галликанском ритуале. Однако

<sup>1</sup> Ср. обряды публо, приведенные выше, и последовательность при соборовании умирающего, которое является обрядом перехода из мира живых христиан в царство мертвых.

<sup>2</sup> См. *Duchèsne L. Les origines du culte chrétien*, с. 311, 321; *Dieterich A. Mutter Erde*, с. 114–115. Непосредственная сексуальная интерпретация, предложенная этими авторами, должна быть дополнена: посвящаемые, подобно ребенку брахмана, мертвы и должны быть вновь зачаты. Отметим, что в самых древних христианских церквях кропильница находилась вне церкви, так что до средних веков посвящаемые, каюшиеся, новорожденные и недавно окрещенные должны были находиться в предваряющем пространстве. Впрочем, не случайно храмы всех народов имеют двор, преддверие, тамбур, которые препятствуют резкому переходу от профанного к сакральному.

<sup>3</sup> Глагол *regenerare* должен пониматься в буквальном смысле слова.

<sup>4</sup> В вопросах, задаваемых крестным отцу и матери, и в их ответах отражается главное назначение всего этого ритуала; сравним с этой точки зрения ортодоксальный ритуал и религиозную практику современных славян. Я не имею возможности осветить здесь «родство», особо создаваемое кумовством в обрядах посвящения как у полуцивилизованных, так и у христианских народов.

<sup>5</sup> О переходе от состояния человека к божественному состоянию см.: *Farnell A. Evolution of Religion*. L., 1905, с. 49; *Reinach S. Cultes, mythes*, t. I, с. 127.

не следует забывать, что систематизация ритуала крещения относительно недавняя и что в первые века обряды были не столь многочисленны и менее сложны. Мощное влияние оказал гностицизм с его последовательными ступенями и обрядами инициаций, входящими в нашу схему обрядов перехода<sup>1</sup>. Первоначальное христианское крещение включало: 1) пост; 2) погружение в купель или обливание освященной водой. Впрочем, в зависимости от места и эпохи к основным обрядам прибавились всякого рода частные обряды (очищение, изгнание бесов и т.д.) под влиянием местных верований и религиозной практики.

Нетрудно заметить, что ритуал мессы складывается из чередования обрядов отделения, промежуточного периода и включения. Единственное отличие между инициацией и мессой заключается в том, что последняя периодически обновляется, так же как жертвоприношение сомы в ведической Индии и любые жертвоприношения, цель которых обеспечить нормальный ход вещей — космических и земных одновременно.

Как известно, для принятия ислама надо пройти обряд обрезания и прочесть первую суру Корана. Однако детальное изучение как повествований о нерушимом обращении в веру, так и вариантов обряда обрезания у различных мусульманских народов покажет, вероятно, что там, где существует тенденция к развитию ритуала, например в Малой Азии, на Кавказе, в Центральной Азии, Индии, равным образом просматривается выявленная нами схема из трех частей.

Ту же последовательность обрядов можно встретить при переходе из одной религии в другую. В этом случае обряд отделения заключается в отречении<sup>2</sup>. При возвращении в первоначальную религию, например в христианском ритуале покаяния, кающийся рассматривается как христианин, который по той или иной причине утратил свое посвящение и пытается его вернуть. Религиозное обучение и экзамены заменяются «аскезой»: не вступать в брак, расторгнуть уже заключенный брак, освободиться от обязанностей, ограничивать себя в пище и тратах. Таким образом, кающийся более «отделен» от светского мира, чем оглашенный. Покаяние заканчивалось благословением епископа, публичной исповедью кающегося, который затем должен был надеть траур и удалиться в монастырь. Церемония повторного включения в сообщество правовер-

<sup>1</sup> Ср. *d'Alviella G. De quelques problèmes*, с. 145–146.

<sup>2</sup> О ритуале отречения от ислама см. статьи Монте в RHR (t. LIII, 1906, с. 145–163) и Эберсольда (t. LIV, с. 230–231).

ных содержит наставление, моление о «примирении», о возвращении в лоно церкви. В Испании присовокуплялась еще церемония *индульгенции*<sup>1</sup>.

Перехожу к обрядам посвящения в религиозные братства. Оставив в стороне обряды вступления в буддийские братства, данные по которым легкодоступны<sup>2</sup>, приведу последовательность церемонии вступления в секту сикхов<sup>3</sup>: освящают молитвой сладкую воду, помешивая ее маленьким кинжалом; ею опрыскивают голову и глаза неофита, который выпивает остаток; затем вместе с теми, кто совершал освящение, он съедает особый сорт пирога; «это возрождает неофита», который независимо от национальности, отвечая на поставленные вопросы, должен был говорить, что родился в Патна, живет в Аливалиа (Aliwalia, место рождения и пребывания гуру Говинд сингха) и что он сам — сын Говинд сингха, последнего из Десяти гуру сикхов. В церемониях посвящения в секту *чамар* из Синарайани существует пятидневный испытательный срок; после него неофит моет большой палец на ноге гуру и выпивает эту воду; затем он раздает пироги членам братства; кроме того, жгут камфару<sup>4</sup>.

Посвящение в мусульманские братства в Марокко называется *уирд*. Оно предполагает спуск к источнику, утоление жажды. И действительно, акт испития или жадного поглощения жидкости или же процедура, когда неофиту вливают жидкость в рот, является главным обрядом включения. Так, при посвящении в орден йасавийа неофит широко раскрывает рот, и руководитель церемонии трижды плюет ему в глотку; к этому главному обряду добавляются другие<sup>5</sup>.

В Каире обряд инициации *ахд*, согласно Лейну, почти одинаков для различных братств: посвящаемый садится напротив шейха и

<sup>1</sup> Duchèsne L. Les origines du culte chrétien, с. 434–445.

<sup>2</sup> Ср. Oldenberg H. Le Bouddah, sa vie, sa doctrine, sa communauté. P., 2-е éd., 1902. Об обрядах посвящения в китайскую буддийскую секту Lung-hwa см.: De Groot. Sectarism and religious persecution in China. T. I. Amsterdam, 1903, с. 204–205.

<sup>3</sup> Oman J.-C. Cults, Customs, Superstitions of India. L., 1908, с. 95.

<sup>4</sup> Census of India 1901. Ethnographical Appendices. Calcutta, 1903, с. 173–174. Гуру — это как бы священник, духовник, направляющий сознание, мораль. Напомним, что в Индии нет организованного и иерархического духовенства.

<sup>5</sup> Ср. Montet. Les confréries religieuses de l'Islam marocain. — RHR. T. XLV (1902), с. 11; ср. Douitté E. Merrakech, с. 103, примеч. 3. О плевке как обряде включения см. Hartland E.-S. Legend of Perseus. T. II, с. 258–276; но плевание на кого-то является иногда также обрядом отделения (см. Nassau H. Fetishism in West Africa. L., 1904, с. 213) и изгнания из общины, например у цыган (Journal of the Gypsylore Society. N. S. T. II. 1908, с.185).

протягивает ему правую руку, поднимая большой палец; то же самое делает шейх. Они прижимают друг к другу большие пальцы, их руки прикрыты рукавами одежды шейха. Неофит повторяет вслед за шейхом определенное число раз некоторые священные формулы. Затем новообращенный целует шейху руку. Эти обряды идентичны обрядам заключения брачного контракта, за исключением того, что руки жениха и представителя невесты покрывают платком, произносимые формулы имеют юридический смысл, жених целует руки присутствующим лишь в тех случаях, когда он происходит из низшего социального сословия<sup>1</sup>.

В церемониях вступления в католический религиозный орден часть обрядов остается фиксированной раз и навсегда в соответствии либо с римскими ритуалами, либо с галликанскими и проч. Другая часть варьирует в разных религиозных орденах. Например, вступление в орден кармелитов включает обряды похорон, за которыми следуют обряды воскрешения.

Сакральные девственницы и сакральные проститутки, чтобы утвердиться в своем новом положении, также должны совершить церемонии, построенные по схеме обрядов перехода. Вот последовательность при посвящении католических девственниц по установлениям римского понтификата<sup>2</sup>: 1) приводят девственниц в одежде послушниц — «без вуали и капюшона»; 2) они разбиваются на пары, зажигают свечи и преклоняют колена; 3) епископ трижды произносит: «Подойдите», и девушки подходят к нему в три этапа; 4) затем они становятся в круг, каждая подходит к епископу и обещает ему посвятить свою девственность Иисусу Христу; 5) он спрашивает согласия девушек «на благословение, посвящение и соединение союзом как жен нашего Господа Иисуса Христа»; они отвечают: «Мы этого хотим»; 6) епископ поет *Veni Creator spiritus* и освящает одежды, которые предстоит надеть девственницам; 7) девушки снимают светские одежды и надевают новые; 8) епископ освящает вуаль каждой девушки<sup>3</sup>, затем кольца и венцы; 9) девственницы поют: «Я презрела светское царство и все мирские украшения... Я не в силах более сдерживать сердечный порыв, пове-

<sup>1</sup> Lane E.W. *Manners and customs of the modern Egyptians*. Ed. de 1895, с. 252–253 и 174–175.

<sup>2</sup> Migne. *Encyclopédie théologique*, t. XVII; Boissonnet. *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés* (t. III, col. 539–563).

<sup>3</sup> Мы не располагаем старинным описанием этих обрядов; во всяком случае, эта вуаль не имеет ничего общего с покрывалом (заменяющим баранью шкуру в римском обряде), которое натягивали над супругами во время первоначального обряда христианской свадьбы.

лителю теперь я посвящена. Ему, которого узрела»; 10) епископ творит молитву и читает *vere dignum...*; он надевает митру и говорит: «Подойдите, дорогая душа, вы будете моим престолом: повелитель возжелал союза с вами»; 11) девушки приближаются парами, преклоняют колена, и «епископ надевает вуаль на голову каждой, спускает ее на плечи, грудь и надвигает до глаз, говоря: «Получите священную вуаль в знак того, что Вы презрели мир и... стали законной супругой Иисуса Христа»; 12) когда все девушки покрыты вуалью, епископ напутствует их: «Идите праздновать вашу свадьбу и т.д.», надевает им кольца на безымянный палец правой руки, говоря: «Я вас соединяю» и т.д.; 13) та же церемония повторяется с венцом; 14) далее следуют литургические песнопения, молитвы, аллилуйя, причастие, благословение; в тех монастырях, где монахини имеют право читать Часослов и совершать богослужение в церкви, ритуал продолжается по требнику; 15) в завершение церемонии посвященных девственниц передают аббатисе. Идеи, заложенные в описанной церемонии следующие: отделение от светского мира, символом чего служит перемена одеяния и покрывание вуалью; приобщение к божественному миру благодаря браку с Иисусом Христом (кольцо и венец также являются ритуальными предметами светского брака). Отметим, что обряды отделения завершают промежуточный период (послушничество), который сопровождается неполной изоляцией. Полная изоляция наступала после окончания церемонии посвящения. Однако и в период послушничества, и во время самого посвящения девственницы были отделены от профанного мира материальными преградами — монастырскими стенами, решетками и т.п.

Мы мало осведомлены о ритуале посвящения сакральных проституток в древнем мире<sup>1</sup>. Поэтому я приведу описание индийских обрядов. В касте музыкантов *каиколан* в г. Коимбатур по крайней мере одна дочь в каждой семье должна была быть отдана служению в храме как танцовщица, музыкантша и проститутка. Первая серия церемоний свидетельствует о помолвке, вторая — о свадьбе: брахман обвязывает вокруг шеи девушки повязку *тали* — эквивалент нашего кольца во время помолвки и бракосочетания. Дядя с материнской стороны обвязывает ей золотую ленту на лоб и кладет посвящаемую на подмостки перед людьми. Перед первым соитием между соединяющимися на несколько минут кладут саблю

---

<sup>1</sup> Я не касаюсь здесь временного сакрального гетеризма (Милитта, Гелиополь, Анаит); ср. *Hartland E.-S. At the temple of Mylitta — Anthropological Essays presented to E.-B. Tylor. Oxf., 1907, с. 189–202.*

(очень распространенный в Индии свадебный обряд). Таким образом, церемонии посвящения божеству лишь в деталях отличаются от обычных свадебных обрядов; то же самое наблюдается в касте ткачей<sup>1</sup>. В церемониях посвящения в *базави* (сакральные проститутки) в округе Беллари (Bellary), меч, представляющий отсутствующего жениха, кладут рядом с посвящаемой. Она держит его правой рукой; после различных ритуальных действий девушка встает, направляется к алтарю, чтобы положить меч на божественный алтарь. Если речь идет о сакральной танцовщице, то отсутствующего жениха символизирует барабан. Вместо того чтобы склониться перед женихом, она склоняется перед барабаном. На шее базави повязана тали, она татуирована при помощи диска с выемкой в центре (*шапра*) и раковины (*turbinella rara*)<sup>2</sup>.

Классы, касты, профессии. Хотя принадлежность к той или иной касте, или общественному классу, является наследственной, как и принадлежность к той или иной тотемической либо магически-религиозной группе, редко бывает, чтобы ребенок с момента рождения рассматривался как полноправный член этой группы.

В возрасте, варьирующем у разных народов, человек должен быть включен в такую группу, пройдя через церемонии, отличающиеся от приведенных выше тем, что в них меньше магически-религиозного, а больше политически-юридического и социального элементов. У лекутнен Британской Колумбии<sup>3</sup> существует четыре класса: вожди (наследственные), знать (наследственная), простолюдины и рабы; приняты внутрикласовая эндогамия и строгий этикет в повседневной жизни (место за столом и т.д.). Принадлежность к тому или иному классу находит отражение в имени, поэтому церемония наречения всегда следует после церемоний половой зрелости. Отец организует большое пиршество; когда все приглашенные собрались, он заводит сына, сопровождаемого крестными отцами, на крышу дома (углубленного в землю). Затем поют и танцуют семейные песни и танцы. После этого происходит распределение подарков от имени предков. Отец просит сорок человек из высшей знати быть свидетелями. Два старейших вождя выходят вперед, молодой человек становится между ними, самый старый громко провозглашает имя и титулы того из предков, наследником которого отец желает сделать своего сына; обычно это имя и титул деда.

<sup>1</sup> Thurston E. Ethnographic notes in Southern India Madras, 1906, с. 29–30.

<sup>2</sup> Там же, с. 40, ср. еще с. 41.

<sup>3</sup> Hill C. Report on the Ethnology of the South-Eastern Tribes of Vancouver Island, British Columbia. — Journal of the Anthropological Institute. T. XXXVII (1907), с. 308–310.

Согласие присутствующих выражается аплодисментами и возгласами. Происходит распределение подарков между присутствующими, и если отец богат, то кое-что достается и простолюдинам, пришедшим полюбопытствовать. Затем следует совместная трапеза. Отныне молодой человек известен под именем и титулом, обретенными таким путем. Это, как мы видим, упрощенная форма церемоний, которые были детально разработаны в другом месте, например в средневековой Европе (интересно сравнить их с ночным бдением у фамильного герба и послушничеством), в Японии и т.д. Внешними знаками здесь являются гербы, коим у тотемических классов соответствуют изображения тотемов, а у возрастных классов и тайных обществ — это насечки на теле, татуировка и т.д. Признание герба, как и тотемического знака, является таким же обрядом включения, как и «мечение» в мистериях; только формы варьируют у разных народов и зависят от характера узкой группы<sup>1</sup>.

Принадлежность к касте, по определению, наследственная; кроме того, каждая каста профессионально специализирована, и человек занимает определенное место в иерархии<sup>2</sup>. Таким образом, включение в касту происходит лишь при определенных условиях: 1) включение ребенка; эти церемонии входят в категорию церемоний детства (см. гл. V). Само собой разумеется, что ритуальное использование специальных профессиональных инструментов занимает здесь важное место; это обряд не симпатической магии, как у народов, не имеющих каст, но настоящий обряд включения человека в ограниченное сообщество; 2) нельзя подняться из низшей касты в высшую, а можно только спуститься. Из этого следует, что обряды включения или очень упрощаются, или даже принимают обратный смысл, поскольку именно низшей касте оказывается честь, а не вновь вступающим. С другой стороны, некоторые касты в отдельных областях Индии первоначально были племенами; в этом случае кастовую принадлежность не принимают во внимание, а сохраняют лишь характерные черты церемоний включения чужеземца в клан или племя, совершаемых в других местах, кроме Индии<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> Я разовью эту тему в подготавливаемом мной труде «Возникновение геральдики» (*Débuts du Blason*). Ср. также *Gennep A., van. Héraldisation de la marque de propriété. — Revue Héraldique. P., 1906.*

<sup>2</sup> По поводу теории каст см.: *Bouglé C. Essais sur le régime des castes. P., 1908.*

<sup>3</sup> Для случаев этого порядка совместная трапеза становится особым обрядом пищевого включения. Ср. *Risley H.-H. The Tribes and Castes of Bengal. T. II. Calcutta, 1896, с. 41—49* и сл. Напомню, что включение в касту может происходить и благодаря браку. У племени кота, живущего в горах Нилгири (*Nilghiri Hills*), девушка меняет касту, выходя замуж, отсюда церемония, называемая «племенной рubeж»: женщины

3) наконец, обряды отделения играют здесь важную роль, хотя в них может отсутствовать элемент осознанности и добровольности. Каждая каста отделена от других табу, достаточно человеку иной касты прикоснуться к человеку низшей касты, или поесть с ним, или лечь на его ложе, или войти в его дом, чтобы автоматически быть исключенным из своей касты (но при этом, впрочем, человек не включается в ту касту, к которой принадлежал некто, к кому он прикоснулся). В этой ситуации часто случается, например в Бенгалии<sup>1</sup>, что человек, оказавшийся вне касты, становится мусульманином, исповедует ислам (по крайней мере, формально) и в некоторых областях Индии, где не признают кастовой иерархии. К тому же представители всех каст могут вступать в буддийские религиозные братства или «секты», которые являются в разной степени компромиссными между индуизмом, брахманизмом, буддизмом и исламом (такие, как *арьясамадж*, *синараяни*, и проч.).

Наконец, вступление в профессиональную деятельность сопровождалось у нас особыми церемониями, содержащими некоторые обряды религиозного характера (в основном в тех случаях, когда корпорации совпадали с определенными религиозными братствами). Если прежде период ученичества начинался без отделения от среды, в которой ученик находился раньше, то заканчивался он обрядами включения (совместной трапезой и проч.). Как известно, прием новых членов в корпорации был строго регламентирован. Однако не следует полагать, что в наши дни исчезли все барьеры внутри одной профессии или ремесла или между различными профессиями и ремеслами. Препятствия, противодействующие переходу, по-видимому, не имеют ничего ритуального, но следует об этом сказать несколько слов, так как новая форма соответствует тенденциям, выражением которых также являются обряды перехода, но на иной основе. Подмастерью (кузнеца, столяра или другого ремесленника) уготована судьба всю свою жизнь оставаться подмастерьем, у него нет возможности перейти в разряд мастеров, каковы бы ни были его способности. Такая возможность открывалась лишь в исключительных случаях, например благодаря его женитббе на дочери мастера.

Эта тенденция в жесткой форме была выражена в Соединенных Штатах, например борьба между подмастерьями каменщиков и

---

из племени жениха готовят обед, приглашают на него невесту и таким образом отделяют ее от касты, к которой она принадлежала прежде, и включают в свою касту.

<sup>1</sup> Ср. *Gennep A., var. Pourquoi on se fait musulman au Bengale? — Revue des Idées. 15 décembre 1908, с. 549 и сл.*

каменщиками. Мастера запрещали подмастерьям пользоваться своими инструментами<sup>1</sup>. По свидетельству К.Корнелиссена<sup>2</sup>, такое положение вещей не зависело от личных способностей (силы, сноровки или иных качеств). Такова была традиция, в соответствии с которой человек должен был двигаться по узкой стезе, избранной им в начале жизни: ученик—подмастерье—каменщик или подмастерье—каменщик. Вся последующая жизнь зависела от первого шага. Но внутри разряда учеников или подмастерьев было довольно легко перейти от одной профессиональной специализации к другой: подручный каменщика мог стать подручным каменотеса; плотник — столяром или краснодеревщиком. Если же рассматривать уровни оплаты труда, принимая во внимание факторы переквалификации, становится очевидно, что они колеблются между двумя крайностями — минимумом и максимумом; кроме того, существует еще промежуточный период, который человек должен преодолеть, прежде чем достигнет полного удовлетворения своих потребностей в данной стране, в данную эпоху, в данном ремесле<sup>3</sup>.

Брахманы, «дважды рожденные», занимают переходную ступень между кастой и магически-священной деятельностью. Термин «дважды рожденный» указывает на подлинную роль обрядов перехода. Брахман, принадлежащий к своей касте по рождению и включенный в нее обрядами детства, затем подвергается церемониям инициации, в процессе которых он умирает для прежнего мира и возрождается в новом. Эти церемонии посвящения дают ему возможность заниматься магически-религиозной деятельностью, которая становится его профессией. По-видимому, нельзя говорить о посвящении в брахманы подобно тому, как посвящаются в сан католические священники, так как брахман священнослужителем рождается<sup>4</sup>. Но что бы ни думал об этом К.Бугле<sup>5</sup>, для брахманов послушничество и посвящение совершенно необходимы, потому что в их ритуале чрезвычайно важны формулы и точное их произнесение. Брахманом рождаются, но нужно учиться, чтобы функционировать как брахман. Иначе говоря, внутри сакрального мира, в котором живет брахман с момента рождения, есть три периода: пре-лиминарный, до представления наставнику (*urapanayana*), лиминар-

<sup>1</sup> Bull. Bureau of Labour. Nov. 1906. Wash., c. 746–747.

<sup>2</sup> Cornélissen C. Théorie du salaire et du travail salarié. P., 1908, c. 173–201.

<sup>3</sup> Там же, с. 658.

<sup>4</sup> Ср. Burnouf. Essai sur le Véda, c. 283–285, Bouglé C. Essais sur le régime des castes, c. 73–76.

<sup>5</sup> Там же, с. 77. Моя интерпретация примиряет точки зрения Бурнуфа и Ольденберга.

ный (послушничество) и последний, постлиминарный (жречество). Последовательность этих периодов для брахмана идентична той, которая устанавливается для сына царя у полувцилизированных народов: и тот и другой всегда развиваются внутри сакрального мира, тогда как любой другой — внутри профанного мира, за исключением особых периодов (инициации, жертвоприношения и т.д.).

Церемонии состоят из пострижения, омовения, перемены одежды, овладения сердцем, изменения имени, рукопожатия — ребенок «мертв»<sup>1</sup>. Посвящаемый (*brahmacārin*) соблюдает всякого рода запреты; приобщается к священной литературе; учит формулы и жесты. Союз ребенка и наставника подобен брачному состоянию: наставник «совершает зачатие» в тот момент, когда кладет руку на плечо ребенка; на третий день во время чтения *savitri* ребенок «рождается вновь»; согласно другим текстам, рождение брахмана происходит «в момент, когда посвящаемый прислоняется к учителю». Таким образом, в противоположность тому, что было отмечено по поводу австралийских, конголезских и др. церемоний, «смерть» посвящаемого не длится в течение всего испытательного срока. «Смерть» брахмана продолжается до некоего момента, который в текстах не уточняется. Затем следует церемония «возвращения» (*samāvartana*): посвящаемый расстается с отличительными знаками периода послушничества (поясом, палкой, шкурой антилопы) и бросает их в воду, он совершает омовение и надевает новые одежды<sup>2</sup>. И таким образом он вновь включен в сакральное общество благодаря отделению от промежуточного состояния (также сакрального).

Я не останавливаюсь на периоде послушничества и церемониях посвящения в сан католических и православных священников. Там встречается та же последовательность: обряды отделения, промежуточного состояния и включения, но они систематизированы согласно собственным правилам<sup>3</sup>. Выбывание тонзуры, точно так же как и покрытие вуалью, является одновременно обрядом и отделения и включения. Тонзура является постоянным признаком, а ее выбывание представляет собой главный ритуал.

<sup>1</sup> Ср. Oldenberg H. La religion du Vêda. P., 1903, с. 399–402.

<sup>2</sup> Ср. Oldenberg H. Там же, с. 350. Другие детали см.: Henry V. La magie dans l'Inde antique. P., 1904, с. 84–85.

<sup>3</sup> См.: Boissonnet. Dictionnaire des cérémonies, col. 985–1032 и col. 1032–1043 — «посвящения в сан». Они имеют аналогии с многочисленными однотипными обрядами — обрезанием, заключением брака и т.д. По поводу древних званий и ритуалов (римских, галликанских и восточных) см.: Duchêsne L. Les origines du culte chrétien, с. 344–378.

По завершении обряда посвящения священнику остается провести свою первую мессу, и в некоторых случаях этот ритуальный акт принимает форму скрепления брачных уз. Часто он сочетается с местными свадебными обрядами, например в некоторых коммунах Тироля<sup>1</sup>: церковь там персонифицирует девочку от 8 до 12 лет, сестра или близкая родственница кюре. Совсем как настоящую невесту, девочку пытаются «украсть», т.е. отводят ее не в тот трактир, где приготовлено свадебное угощение, следующее за первой мессой, а в другой, стреляют из ружей, взрывают петарды, поют свадебные песни (даже эротические). Однако присутствие священнослужителей, друзей кюре и помощников или крестных отцов на свадебном пире способно охладить ритуальный пыл. Впрочем, церковные власти постарались устранить подобные обычаи в некоторых епархиях, но они сохраняются, например, в епархии Зальцбурга.

Я полагаю, что среди современных сообществ мало таких, в которых были бы столь же четко отработаны ритуалы чистого и нечистого, как у сабиев (субба) в окрестностях Багдада. При переходе с одной духовной ступени на другую крещение играет важную роль, так же как и во всей жизни посвящаемых, дьяконов, священников и епископов. Посвящаемый должен быть законным сыном священника или епископа, не иметь физических недостатков. Если его признают достойным по результатам экзамена, то он получает особое крещение, учится с 7 до 19 лет и затем посвящается в дьяконы. По истечении шести месяцев или года, в зависимости от пожелания народа его посвящают в сан священника. Затем его изолируют в тростниковой хижине; он должен соблюдать целомудрие, не спать в течение семи дней и семи ночей. Каждый день он меняет одежду и раздает милостыню. «На восьмой день ему устраивают „похороны“, потому что он считается „мертвым“; после этого он отправляется к реке в сопровождении четырех священников, которые совершают над ним обряд крещения». В течение последующих шестидесяти дней он трижды в день совершает омовение; если у него ночью произошла поллюция, он должен вновь начать отсчет дней; те дни, когда у его матери или жены бывает менструация, ему также не засчитываются, и т.д. Иногда для того чтобы набрать 60 дней, свободных от всякой скверны, требуется четыре или пять месяцев. Соблюдаются пищевые табу, раздается милостыня. Треба священника — совершать крещение, а епископа — венчать. Епископ избирается священниками; в течение двух месяцев ему предписывается сексуальное воздержание; крещение, публичное толкование священ-

<sup>1</sup> Kobl Fr. Die Tiroler Bauernhochzeit. Vienne, 1908, с. 275–281.

ных книг, присутствие (обязательный обряд) при смерти одного из «*bon Soubba*» (праведника), который берет на себя обязанность вручить послание божеству Аватер (*Avater*); через три дня служится молебен по случаю смерти; благословение (также обязательный обряд) брака священника; крещение всех священников является завершающим обрядом<sup>1</sup>.

Посвящение в колдуны вводит нас в категорию явлений смешанного характера. И действительно, колдуны (за исключением колдунов Северо-Западной Америки, где они представляют нечто вроде класса или касты) не проходят обрядов объединения в определенную общественную группу. Но им предстоит включение в сакральный мир, а оно может произойти лишь путем приведения в действие схемы обрядов перехода.

По поводу австралийцев я отсылаю читателя к источникам, приведенным в монографии Мосса<sup>2</sup>; в них мы видим, что австралийский колдун меняется до такой степени, что умирает, чтобы затем воскреснуть (извлечение органов, путешествие во сне в другой мир и т.д.). Шаман урало-алтайских народов<sup>3</sup> характеризуется следующими чертами: 1) с юных лет он легко возбудим и раздражителен; 2) неоднократно бывает «одержим духами» (галлюцинации, фобии, эпилепсия, трансы, катаlepsия и т.д.), откуда и проистекает представление о временных смертях; 3) он удаляется в леса, глушь, тундру, подвергает себя различным лишениям, невропатической и психологической тренировкам; 4) ему все чаще и чаще являются духи, антропоморфные или животные, враждебные или покровительствующие, единичные или многочисленные, они обучают его профессиональным знаниям и приемам; 5) шаман умирает, его душа отлетает в страну духов, богов, мертвых, чтобы узнать ее топографию и усвоить необходимые знания, чтобы приручить злых духов, а добрых сделать помощниками; 6) шаман возвращается к жизни, возрождается, затем отправляется к себе домой или ходит от деревни к деревне. Наконец — и это факт важный, но не отмеченный в исследованиях о шаманстве, — «шаманство», т.е. совокупность действий шамана, во время церемонии имеет ту же последовательность: трансы, смерть, путешествие души в другой мир, возвраще-

<sup>1</sup> *Siouffi N. Études sur la religion des Soubbas*, с. 66–72.

<sup>2</sup> *Mauss M. L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*. P., 1904.

<sup>3</sup> Это место является выжимкой из многих глав книги «Шаманство у народов Европы и Северной Азии», над которой долгое время работаю и которая главным образом базируется на венгерских, финских и русских документах. Само собой разумеется, что у различных народов вариации в деталях значительны.

ние; в особом случае (болезнь и т.д.) применение знаний, приобретенных в сакральном мире. Таким образом, это полный эквивалент жертвы классического типа.

Теперь несколько слов о посвящении в колдуны (*пьяй*) у кариббов: 1) посвящаемый должен жить со «старейшиной» иногда в течение 10 лет, до 25 или 30 лет он подвергается испытаниям, продолжительному посту и т.д.; 2) старейшины собираются, запираются в хижине, стегают посвящаемого и заставляют его плясать, пока он не упадет в обморок; 3) на его тело напускают черных муравьев, чтобы они «прочистили ему кровь», и заставляют его прыгать, поддерживая силы соком табака; 4) в течение трех лет он придерживается поста, который постепенно становится менее строгим, и пьет иногда сок табака<sup>1</sup>. Внутренний смысл этой последовательности обрядов вытекает из описаний фон ден Штайнена: 1) посвящаемого доводят до изнеможения и гиперэстезии; 2) он засыпает и умирает; 3) его душа поднимается на небо, а затем спускается; 4) он пробуждается и возрождается уже *колдуном*<sup>2</sup>. У варунди Немецкой Восточной Африки<sup>3</sup> становятся жрецом-колдуном-чародеем (*киранга*): 1) путем наследования и посвящения в сан: мать или отец перед смертью передают священное копье старшим сыну или дочери; 2) в результате удара молнии; 3) благодаря внезапному повелению свыше: «во время „церемоний копья“ мальчик (или девочка) внезапно встает, становится перед колдуном, совершающим священнодействие, или, скорее, напротив священного копья, склоняется к колдуну или копью, пристально смотрит на него, пока ноги не подкашиваются и он (или она) не падает в обморок, как мертвый; потерявшего сознание кладут на циновку, осторожно несут в дом, где он спит три-четыре дня. Когда он (или она) приходит в себя, то становится посвященным в сан жреца (или жрицы — супруги бога). Созывают соседей и соседок; совершают „церемонию копья“, и новый *колдун* впервые председательствует и совершает богослужение». Итак, гипноз, смерть, промежуточный период и возрождение. «Идея временной смерти является основной как для магической инициации, так и для религиозной», — справедливо отметили и А.Юбер и М.Мосс, приводя примеры того же порядка у эскимосов, хамитов, греков, индонезийцев, меланезийцев и индейцев

<sup>1</sup> Lafitau J.-F. Mœurs des Sauvages Américains, с. 330–334.

<sup>2</sup> Steinen K., von den. Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens. В., 1897, с. 297–298, 300–301 (бакайри, аюэто и др.).

<sup>3</sup> Burgt, van der. L'Urundi et les Warundi. — Extrait du Dictionnaire Kirundi. Barle-Duc, 1904, с. 107.

Северной Америки<sup>1</sup>. Нам важно установить в описании этих церемоний последовательность, идентичную церемониям многих других переходов из одного состояния в другое.

То, что было сказано о жрецах и колдунах, в равной мере применимо к вождям и царям, чей священный, а иногда и божественный характер выявлен Дж. Дж.Фрэзером<sup>2</sup>. Поэтому церемонии возведения на трон<sup>3</sup>, или коронации, демонстрируют в основных деталях и последовательности весьма большое сходство с церемониями посвящения в сан. Следует рассмотреть два случая: преемник возводится на трон при жизни предшественника, или это происходит после смерти предшественника. Иногда возможность наследования престола появляется лишь благодаря обряду умерщвления преемником своего предшественника. И в том и в другом случае, как при инициации и посвящении в сан, практикуется передача и присвоение сакральных предметов, именуемых в данном случае *регалиями*. Ими могут быть барабаны, скипетр, корона, «реликвии предков»<sup>4</sup>, а также особые сиденья, одновременно являющиеся знаком и средоточием царско-магически-религиозной власти.

Промежуточный период в этих случаях также предстает как период подготовки и уединения, насыщенный всякого рода табу и особыми предписаниями, иногда он длится с детства; это аналог послушничества. Другой промежуточный период протекает от момента смерти предшественника до вступления на трон преемника. В это время приостанавливается общественная жизнь, это явление того же порядка, что и пресечение жизни посвящаемого, о чем будет сказано ниже.

Обращаясь к конкретным описаниям, легко заметить, что здесь тоже применима предложенная схема<sup>5</sup>. Я приведу лишь два примера — возведение на престол фараона в древнем Египте и избрание вождя — *огона* у хабе в бассейне р. Нигер. В эту же категорию входят церемонии инвеституры, временной передачи власти и проч.

<sup>1</sup> Hubert H., Mauss M. Esquisse d'une théorie générale de la magie. — *Année sociologique*. T. VII (1904), с. 37–39.

<sup>2</sup> Frazer J.-G. *The Golden Bough; or же. Lectures on the Early History of the Kingship*. L., 1905.

<sup>3</sup> Я предпочитаю этот термин термину «коронация», так как особое сиденье чаще является знаком отличия царской власти, чем венец или корона.

<sup>4</sup> Ср. Gennep A., *van. Tabou et totémisme*, с. 115–117. О регалиях в целом как знаках царской власти см.: Frazer J.-G. *Lectures on the Early History*, с. 120–124.

<sup>5</sup> Ср. хорошее описание последовательности: Pallas. *Le sacre et couronnement de Louis XVI, précédé de recherches sur le sacre des Rois de France depuis Clovis, etc.* P., 1775.

Механизм действия этих обрядов обусловлен отделением от прежней среды и постепенным или немедленным включением в новую, по сути, сакральную среду.

Приведу последовательность обрядов, проводимых при возведении на трон фараона, известную нам по превосходной монографии А.Море<sup>1</sup>. Будущий фараон рождался богом<sup>2</sup>, однако в период от рождения до вступления на престол он утрачивал абсолютную сакральность, что видно из первого обряда, который делал его «чистым», т.е. вновь включал в сакральный мир и отождествлял с богами, между прочим благодаря тому, что его вскармливала грудью<sup>3</sup> богиня. Затем правящий фараон представлял его народу, брал его на руки и совершал пассы, посылающие жизненные флюиды. Следующий обряд: посвящаемому присваивали имена, сакральные и божественные, и присутствующие на церемонии «провозглашали» имена и титулы нового фараона, затем расходились, совершая прыжки (ритуальные?) и громко выкрикивая все имена и титулы, чтобы донести их до слуха каждого. Затем провозглашенный фараон «получал короны от глав божественных обителей», т.е. от богов, короны закреплялись священной повязкой; одновременно ему передавали другие регалии (крюк, хлыст, скипетр); затем происходило «объединение двух областей» (Южного и Северного Египта) их богинями; затем богини передавали их новому фараону. Он принимал их во владение, совершая круговой обход — «обход стены», так же как мертвый, ставший богом, «принимал во владение» жилища Гора и Сета. Затем фараон в сопровождении процессии направлялся в святилище бога, бог «обнимал его, передавая ему жизненные флюиды», и укреплял на голове нового фараона диадему. Это — окончательное освящение, приравняемое к записыванию имен и титулов. Эти обряды восходят к глубокой древности, они совершались до эпохи Птолемеев и частично сохранились в Эфиопии. Наконец, совершались паломничества к различным святилищам, проводились народные увеселения за счет фараона, собирались пожертвования, производился ремонт в храмах и т.д. Таким образом, мы видим, что церемония начиналась с обряда отделения от светского мира, про-

<sup>1</sup> Moret A. Du caractère religieux de la royauté pharaonique. P., 1903, с. 75–113. Те же последовательность и отдельные обряды встречаются при открытии храма; ср. Moret A. Le rituel du culte divin journalier. P., 1902, с. 10–15, 25–26, примеч. 1, 101, с. 29–32, табл. 1 (всего четыре таблицы, соответствующие четырем фазам церемонии).

<sup>2</sup> О теогамии ср: Moret A. Royauté pharaonique, с. 49–52, 59–73.

<sup>3</sup> О божественном вскармливании грудью см. там же, с. 63–65 и 222.

должалась путем обрядов включения в сакральный мир, обрядов вступления в обладание божественным и земным мирами — все это совершалось поэтапно (впрочем, недостает сведений о промежуточных периодах).

Хабе Нигерийского плато управлялись вождями — огонами, наделенными одновременно политическими, юридическими и религиозными полномочиями. Эти полномочия можно приравнять к тем, которыми были наделены великие жрецы и выбираемые цари. *Регалии* одновременно являются *святынями* того храма, где живет вождь: копье с опалом, железный браслет на правой ноге, медное кольцо в правом ухе и серебряный перстень на среднем пальце левой руки — явные знаки приобщения к божеству; кроме того, у вождя есть жезл, особые одежды и т.д. К вождю не следует прикасаться, имя, которое он носил до восшествия на престол, не должно произноситься, с ним разговаривают лишь на старинном диалекте сараколе, он имеет право на первые плоды земли, соблюдает особую диету. У каждого племени или клана есть свой огонь, но есть также и Великий огонь. Огонь возводится на трон передачей ему знаков власти и введением во храм, который отныне станет его местопребыванием. В течение трех лет после смерти Великого огона продолжается междуцарствие, поскольку его смерть скрывается от народа. После объявления о смерти Великого вождя у народа испрашивают согласие на его обожествление; устраиваются большие празднества и народные гулянья, совет проводит выборы и передает новому огону знаки власти. «В сопровождении толпы должностных лиц и танцующих молодых людей новый огонь направляется в храм божества — богато украшенную хижину, которая отныне будет его священной обителью. Это шествие рассматривается и как похоронная процессия, так как с момента вступления в дом огона и получения „знаков единой власти“ великий жрец божества считается умершим для его семьи»<sup>1</sup>.

По отношению к обрядам инициации обратное значение имеют обряды изгнания, исключения, отлучения, которые, по сути, являются обрядами отделения и десакрализации. Обряды католической церкви достаточно известны. Следует отметить вслед за Роб.Смитом<sup>2</sup>, что принцип отлучения от церкви и посвящения в сан один и тот

<sup>1</sup> *Despalagnes L. Le Plateau Central Nigérien. P., 1907, c. 321–328.* У племени удио, проживающем на равнине Баразана (*plaine du Barasana*), церемонии несколько отличны: между прочим они содержат обряд отречения (см. *Genner A., van. Religions, mœurs et légendes. P., 1908, c. 137–154.*) Там также огонь считается «умершим» для своей прежней среды.

<sup>2</sup> *Smith Rob. Die Religion der Semiten, c. 118–119.*

же — отделить определенный объект или определенное лицо. Поэтому столь сходны многие из этих обрядов.

Классификация различных особых обществ, которую я предпринял, чтобы изучить обряды включения, основана не на случайных фактах, а на различиях элементов, характеризующих каждое из обществ. Это значит, что я не принимаю классификации и теории ни Шурца, ни Вебстера. Последний видит пережитки там, где я вижу исходные обрядовые формы. Что касается Шурца<sup>1</sup>, то он был поражен удивительным сходством, которое представляют обряды посвящения в тотемические общества, братства, тайные общества и возрастные классы, и на этом основании сделал заключение об идентичности перечисленных институтов. Однако цель настоящей книги показать, что в этих случаях, как и во многих других, речь идет о сходстве не институтов, а обрядов, об одной категории сходных обрядов, ибо они подчинены достижению одной цели. Вот почему теория Шурца кажется мне неприемлемой<sup>2</sup>.

На протяжении всего испытательного срока обычные связи как хозяйственные, так и правовые видоизменяются, иногда даже явно нарушаются. Посвящаемые находятся вне общества, общество не властно над ними, и тем не менее важно, что их персоны являются, в сущности, сакральными и священными, следовательно, они неприкосновенны, опасны, вероятно, так же как боги. Таким образом, с одной стороны, табу, как негативные обряды, воздвигают барьер между посвящаемыми и обществом в целом, а с другой — у общества нет защиты от действий посвящаемых. Этим проще всего объяснить явление, обнаруженное у очень многих народов и оставшееся непонятым многими наблюдателями. Оно заключается в том, что во время испытательного срока посвящаемые могут безнаказанно воровать и грабить, угощаться, обогащаться за счет сообщества. Приведу два примера. В Либерии, когда молодых ваи обучают политическим и правовым обычаям своего народа, «их воровство не воспринимается как правонарушение, молодежь под руководством своих наставников совершает ночные нападения на соседние деревни и хитростью или силой присваивает все, что может пригодиться (рис, бананы, куры и другие припасы), и относит в священный лес»

<sup>1</sup> Schurtz H. Altersklassen und Männerbünde, с. 392.

<sup>2</sup> Принятая Юбером и Моссом (Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. — Année sociologique. Т. II, с. 90) теория Фрэзера (Frazer J.-G. The Golden Bough. Т. I, с. 344 и везде) неприемлема как слишком узкая. Согласно этой теории, обряды инициации имеют целью вдохнуть душу в тело; если бы это было так, мы встретили бы целую серию конкретных обрядов изменения души, аналогичных обрядам в некоторых церемониях врачевания.

(несмотря на то что на их плантациях есть все необходимое<sup>1</sup>). На островах Архипелага Бисмарка члены обществ дук-дук и ингьет во время церемоний инициации могут вволю обворовывать дома и плантации, но стараются не трогать имущество других членов тайного общества<sup>2</sup>. Впрочем, эти поборы там, как и в Меланезии, приняли форму принудительных взносов в местной монете.

Почти повсеместное распространение описанных здесь порядков достаточно известно<sup>3</sup>, но, чтобы понять их механизм, следует напомнить, что общая распушенность, временное прекращение общественной жизни в равной мере отмечают междуцарствие и промежуточный период между предварительными и окончательными похоронами. Тем же может объясняться — по крайней мере, частично — сексуальная распушенность, которая наблюдается у некоторых народов в период между помолвкой и окончанием свадебных церемоний. Она заключается в возможности для мужчины присвоить себе женщину (например, в Австралии и других местах). И хотя временное прекращение действия обычных правил поведения не всегда приводит к таким эксцессам, тем не менее оно составляет существенный элемент промежуточных периодов.

<sup>1</sup> Buttikofer J. Reisebilder aus Liberia. T. II. Leyde, 1890, с. 305—306.

<sup>2</sup> Ср. Parkinson R. Dreissig Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907, с. 609—610.

<sup>3</sup> Во Французской Западной Африке знаком инициации является обрезание и право воровать, которое для посвящаемого длится от начала рубцевания члена до его полного заживления, т.е. приблизительно три недели. Lasnet (D-r). Une mission au Sénégal, с. 50 — фульбе; с. 65 — лоби; с. 77 — тукулор; с. 89 — малинке; с. 101 — сонинке; с. 127 — хасонке; с. 145 — серер и др.

## Глава VII

### ОБРУЧЕНИЕ И СВАДЬБА

*Обручение как промежуточный период. — Категория обрядов, составляющих церемонии обручения и свадьбы. — Общественный и экономический смысл брака. — Промежуточный период у башкир (многоженство), тода и бхотия (многомужество). — Обряды отделения: так называемые обряды захвата, или похищения. — Обряды, объединяющие людей одного пола. — Обряды, объединяющие родственников. — Обряды, объединяющие соседей. — Обряды отделения. — Обряды включения. — Продолжительность и значение промежуточного периода. — Большое число одновременных свадеб. — Сходство свадебных церемоний с церемониями адаптации, возведения на трон, инициации. — Обряды развода*

По теме настоящей главы имеются многочисленные описания отдельных сюжетов, но недостаточно исследовательских монографий, а выдвигаемые интерпретации резко между собой расходятся. Я же вижу, что в данных сюжетах выявляются уже известная нам схема обрядов перехода и их внутреннего последовательности. Именно потому, что теоретики рассматривали обряды изолированно, вместо того чтобы сравнивать между собой обрядовые комплексы, они запутались в интерпретациях частных, нередко ими самими усложняемых.

Мы видели ребенка, принятого в категорию юношей и достигшего половой зрелости. Следующая стадия — зрелый возраст, который лучше всего характеризуется созданием семьи. Изменение социальной категории — самое важное, так как влечет за собой, по крайней мере для одного из супругов, перемену семьи, клана, деревни, племени; иногда молодые супруги поселяются в отдельном новом доме. Обряды отделения имеют отношение главным образом к этому реальному переходу — перемене места жительства.

Брак как социальный союз затрагивает интересы многих групп. Поэтому естественно, что промежуточный период приобретает в

данном случае столь большую значимость. Именно этот период обычно называют обручением<sup>1</sup>. У многих народов обручение образует особую самостоятельную группу свадебных церемоний. Оно включает обряды отделения и промежуточные обряды и заканчивается обрядами либо предварительного включения в новую среду, либо обрядами отделения от переходного состояния (его рассматривают как отдельный самостоятельный этап). Затем следуют свадебные обряды, которые включают главным образом обряды окончательного включения в новую среду и часто (но все же менее часто, чем можно было бы полагать) обряды супружеского соединения. Таким образом, схема обрядов перехода здесь более сложная, чем в церемониях, исследованных выше.

В приведенных ниже описаниях мы увидим последовательность действий, их параллелизм, а также фактический материал, который делает бесполезным всякое обсуждение контагионистической и индивидуалистической теории Э.Кроули<sup>2</sup>. В действительности брак — это социальный акт.

Некоторые обряды классифицируются таким же образом, как и те, о которых было рассказано в гл. I и в главах о беременности, родах и т.д.: свадебные церемонии включают также обряды магической защиты от порчи и обряды, нацеленные на обеспечение будущего потомства (обычно именуемые обрядами плодородия). Они могут быть симпатическими или контагиозными, анимистическими или динамическими, прямыми или косвенными, позитивными или негативными (табу). И именно эта категория обрядов изучена лучше всего<sup>3</sup>; они до такой степени привлекли внимание специалистов, что свадебные церемонии интерпретируются всеми исключительно

---

<sup>1</sup> Лучшее известное мне исследование об обручении рассматривает обряд одновременно и с правовой стороны, и с точки зрения ритуалов: *Corso R Gli sponsali popolari*. — *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*, 1908, nov.-déc. Однако нельзя согласиться с автором в том, что обряды (целование, подарок, покрытие вуалью, букет, пояс, соединение рук, кольцо, туфля, поцелуй, обмен хлебами, фруктами, вином и т.д., обычай лежать рядом друг с другом и т.д.) имеют лишь символическое значение: они соединяют фактически.

<sup>2</sup> Ср. *Crawley E. The Mystic Rose*, с. 321, 350 и др. Э.С.Хартланд хорошо видел коллективный характер обрядов включения; большая часть других ученых уклонилась от детального и систематического изучения церемоний, особенно церемоний обручения.

<sup>3</sup> Общее отношение специалистов хорошо отражено в следующей фразе: «Свадьба подразумевает, что стороны находятся под воздействием „табу“, и обряды имеют целью устранить „вредоносные силы“, особенно те, которые мешают деторождению» (*Crooke W. The Natives of Northern India* L, 1907, с. 206). Я отмечу, что, принимая во внимание все, что было сказано в гл. I, табу не может быть «вредоносной силой», но в некоторых случаях это средство, помогающее предотвратить опасность.

как обряды профилактические, очистительные, обряды плодородия. Необходимо опровергнуть это упрощение, узость которого очевидна при сопоставлении с детальным описанием свадебных церемоний у любого народа Европы или Африки, Азии или Океании, древнего или ныне живущего, цивилизованного или полудицивилизованного.

Так как эти обряды хорошо изучены, в следующих ниже рассуждениях я не стану останавливаться на них. Вполне понятно, что в этом исследовании я ставлю на первый план обряды отделения и включения как таковые, в их последовательности, но это не значит, что я хочу свести только к этим обрядам все элементы свадебных церемоний. Отмечу, впрочем, что обряды защиты и обряды плодородия появляются среди обрядов перехода в собственном смысле слова как бы стихийно. Сравнивая описания свадебных церемоний у одного и того же народа, но отмеченные разными наблюдателями, убеждаешься, что последовательность обрядов перехода представлена в них с безукоризненным постоянством, а разночтения появляются лишь во времени, месте и деталях обрядов магической защиты и обрядов плодородия. Кроме того, не всегда можно вполне полагаться на интерпретацию каждого частного обряда; два приводимых ниже описания следует рассматривать как очень неполные. Я отбросил интерпретации, принятые для многих обрядов, но, безусловно, не для каждого случая. Если бы в каждом отдельном случае я давал обоснования, которыми располагаю, то эта глава превратилась бы в целый том.

Совокупность обрядов, участвующих в них людей и преследуемых ими целей может варьироваться в зависимости от типа семьи, которую предстоит создать<sup>1</sup>. Во всяком случае, за исключением «свободного брака», большие или меньшие коллективы заинтересованы в акте соединения двух индивидов. Упомянутыми выше коллективами являются: 1) два сообщества противоположного пола, иногда представленные шафером и подружкой невесты, родителями мужского пола с одной стороны и женского — с другой; 2) группы

<sup>1</sup> Н.В.Томас предлагает следующую классификацию:

А. Промискуитет: I — не регламентированный: а) первичный, б) вторичный; II — регламентированный: а) первичный, б) вторичный.

Б.Брак: III — полигамия, первичная или вторичная, простая или братская, односторонняя или двусторонняя; IV — полиандрия; V — полигиния — те же деления, но всегда односторонние; VI — моногамия — существуют три формы моногамного брака: матрилокальная с временным возвращением в прежнюю семью и патрилокальная; VII — свободный союз; VIII — связь (с санкции общества). Все эти формы могут быть временными или постоянными. По-видимому, форма семьи не влияет на последовательность обрядов обручения и свадьбы (Thomas N.-W. Kingship and marriage in Australia. Cambridge, 1906, с. 104–109).

родственников по восходящей линии — или с отцовской или с материнской стороны; 3) группы родственников по восходящей линии одновременно с двух сторон, т.е. семьи в обычном смысле слова, а иногда семьи в широком смысле, включая всех родственников; 4) особые сообщества (тотемический клан, братство, возрастной класс, сообщество верующих, профессиональная корпорация, каста), к которым принадлежит один из двух молодых людей или оба вместе, или их отец и мать, или все их родственники; 5) локальная группа (хутор, деревня, городской квартал, большая ферма и т.д.).

Кроме того, напомним, что брак всегда имеет большее или меньшее экономическое значение и что материальные траты (их фиксация, возвращение приданого либо девушки, либо юноши, размер выкупа за невесту, различные выплаты со стороны жениха и т.д.) чередуются с обрядами в собственном смысле слова. Итак, все перечисленные выше группы заинтересованы в переговорах и соглашениях экономического порядка. Если семья, деревня, клан теряют живую производительную силу, девушку или парня, то ущерб необходимо компенсировать. Отсюда распределение съестных припасов, одежды, украшений и особенно многочисленные обряды, когда что-нибудь «выкупают», в частности свободный проход к новому жилищу. Обряды «выкупа» всегда совпадают с обрядами отделения, иногда до такой степени, что их можно рассматривать, по крайней мере частично, как обряды отделения в собственном смысле слова. Экономический элемент, например калым у тюрков и монголов, столь важен, что обряд, окончательно завершающий заключение брака, совершается лишь после полной выплаты калыма, т.е. иногда даже спустя несколько лет. В этом случае промежуточный период увеличивается, что, однако, не препятствует супружеским отношениям.

Так, например, у башкир<sup>1</sup> вопрос о браке может решаться тогда, когда будущие супруги еще совсем дети; именно посредники (которые соответствуют сватам у славян) ведут переговоры об экономических условиях: ими намечается общая сумма расходов, дата уплаты калыма, или «выкупа за невесту» (по закону он принадлежит лично самой девушке)<sup>2</sup>. Соглашение о калыме отмечается совмест-

<sup>1</sup> Назаров П. К этнографии башкир. — Этнографическое обозрение. Вып. IV (1890), с. 186–189.

<sup>2</sup> Если подсчитать общую сумму калыма у урало-алтайских народов, сравнить ее со стоимостью скота, затем вычесть стоимость подарков и свадебных затрат, приходящихся на долю родителей девушки, а также уяснить, кому по закону принадлежит калым (целиком или частично), то можно констатировать, что термины «выкуп за невесту» и «приданое» неточны; имеет место целая система компенсаций. У нее свои особенности, в экономическом отношении она аналогична системе потлача

ной трапезой, затем следуют взаимные визиты двух семей, обмен дарами, подносимыми родственниками, их друзьями и соседями. Во время этих визитов мужчины и женщины проводят время в разных комнатах. Когда обмен дарами закончен, жених может свободно приходить к невесте и жить в ее доме, если он обычно живет в другой деревне; при этом выдвигались условия: 1) жених не должен показываться своей будущей теще; 2) он не может видеть лица своей невесты, поэтому должен приходить ночью. Ребенок, рожденный в этот промежуточный период, вверялся заботам матери невесты. «Короче, отношения между молодыми людьми были супружескими, и ничто, кроме смерти, не могло их нарушить». В случае смерти вступали в силу обычаи левирата и сорората.

И по этому поводу замечу, что эти обычаи были основаны не только на соображениях экономического порядка, но и на традиции. Так как в момент заключения брака в семью был принят новый член, то для выхода из семьи требовались специальные церемонии. Ведь брак связал не только двух людей, но прежде всего два коллектива, которые в новой ситуации стремятся сохранить свою связь. Это отмечается также и в обрядах развода.

Вернемся к обрядам башкир: когда калым выплачен полностью, а это иногда происходит лишь через несколько лет, отец невесты на средства жениха устраивает угощение, на которое приглашаются все члены двух семей и мулла (мусульманский священник); будущие супруги едят в отдельной комнате, куда могут войти лишь близкие родственники. С наступлением вечера подружки невесты уводят ее и прячут во дворе или где-то в деревне. Молодой человек ищет невесту, иногда всю ночь. Найдя невесту, он передает ее подружкам и возвращается в ту комнату, где собрались все приглашенные. Но прежде чем войти, он должен разорвать ногой красную нить, которую держат две женщины, перегораживая ею дверь. Если он не заметит нить и упадет, все смеются над ним. Затем он садится, гости один за другим уходят; когда жених остается один, подружки приводят невесту и уходят. Она снимает ему обувь, он хочет ее поцеловать, она отталкивает его, он дает невесте монету, и тогда она целует его. На следующий день новобрачная, сопровождаемая подружками, прощается с каждым членом своей семьи. Она садится в телегу и отправляется жить в семью мужа. Больше года новобрачная не должна показывать лицо свекру. Разрывание нити — это об-

---

у американских индейцев, большим празднествам, устраиваемым негритянскими вождями, и т.п. Это перемещение богатств (то их сосредоточение, то раздача) препятствует, согласно мнению Маркса, их концентрации в одних руках.

ряд перехода. Прятание невесты и ее нахождение — обряд отделения от местной половозрастной группы. Очевидно, что обручение предполагает супружеские отношения, но брак как общественный акт заключается лишь после выполнения экономических договоренностей.

К таким же выводам мы приходим, изучая обряды народов, которые практикуют полиандрию (а не полигамию). Отдельные «этапы» четко просматриваются в церемониях тода, подробно описанных Риверсом<sup>1</sup>. Чтобы понять их, следовало бы вникнуть досконально в систему родства тода и их клановую организацию. Напомним только, что эти церемонии начинаются до наступления половой зрелости и продолжаются до разрешения от бремени<sup>2</sup>. Вот последовательность этих церемоний у бхотия Южного Тибета и Сиккима. 1) Колдуны определяют, будет ли предполагаемый брак благоприятным; 2) дяди девушки и дяди юноши собираются в доме юноши и затем отправляются в дом девушки просить ее согласия на брак; 3) если подарки, которые они принесли, приняты (церемония *nang-chang*), сделка заключена; затем договариваются о стоимости приданого; 4) посредникам предлагают ритуальное угощение, которое сопровождается молитвой (церемония *khelen*). После этих двух церемоний, которые являются обрядами соединения двух семей, юноша и девушка могут видеться совершенно свободно; 5) через год проводят церемонию *nyen* — это трапеза (за счет родителей жениха), на которой присутствуют родственники с обеих сторон и выплачивается стоимость выкупа за невесту; 6) через год после *nyen* совершается церемония *changthoong*: а) колдун определяет день, благоприятный для отъезда невесты из дома родителей; б) устраивают большое празднество, на которое приглашаются ламы; в) двое мужчин, называемые в этот момент «воры», врываются в дом якобы для того, чтобы украсть невесту; разыгрывается сцена борьбы; «воров» колотят, им засовывают в рот недоваренное мясо; чтобы освободиться, «воры» дают деньги охранителям невесты. Два дня спустя «воров» чествуют и называют «удачливыми стратегами»; г) приглашенные

<sup>1</sup> Rivers H.-H. The Toda. L., 1906, с. 502–539.

<sup>2</sup> Другой пример свадебных обрядов, образующих органическое целое с обрядами инициации и обрядами, связанными с беременностью, см.: *Delbaise Ch. Ethnographie congolaise: chez les Wabemba. — Bulletin Sociologique Belge de géographie, 1908, с. 185–207.* Последовательность соответствует общей схеме. Обряды *перешагивания* более многочисленны и лучше систематизированы, чем я предполагала; они заслуживают отдельной монографии, тем более что это очень важные обряды, помогающие понять принципы функционирования полудивилизованных обществ, как мне кажется, до сих пор недостаточно изученные.

преподносят подарки невесте и ее родителям; д) праздничный кортеж отъезжает от дома родителей невесты; е) отец и мать жениха выходят навстречу кортежу, ведут гостей к себе в дом; праздник длится два или три дня; ж) невеста с родственниками возвращается в родительский дом; 7) год спустя снова проводится церемония *palokh*: родители девушки передают ее приданое (по стоимости вдвое или даже больше превышающее то, что было заплачено за нее) и ведут ее в сопровождении гостей в дом жениха, где на этот раз она остается окончательно<sup>1</sup>. Церемонии обручения и свадьбы длятся у бхотия по крайней мере три года.

Обращаясь к обрядам отделения, я считаю необходимым сказать вначале обо всей категории сходных обрядов, рассматриваемых обычно «как пережитки брака умыканием, или уводом»<sup>2</sup>. Такой путь создания *постоянного общественного союза* встречался очень редко. Следует без возражения принять мнение Э.Гроссе, что это индивидуальная, спорадическая и ненормальная форма. Более того, женщины, добытые таким образом, например во время разбойничьего набега, остаются рабынями или наложницами и, согласно общему правилу, всегда занимают более низкое положение, чем женщины того клана или племени, к которому принадлежат захватчики. Соплеменницы соединяются с мужчинами после совершения особых церемоний, которые не проводятся, если речь идет о женщинах другого клана или племени или женщинах, захваченных силой.

С другой стороны, если двое влюбленных хотят соединиться против воли их семей или в нарушение общественных правил, которые кажутся им в какой-то мере бесполезными или даже абсурдными, тогда обычно заключается соглашение; их семьи либо примиряются с совершившимся фактом, либо выполняют лишь часть церемоний. Однако комплекс этих церемоний тем не менее присутствует в устойчивых формах для всех, кто заключает брак согласно

<sup>1</sup> Earle A. Note on polyandry in Sikkim and Tibet. — Census of India. T. VI, ч. I, прил. V, 1901, с. XXVIII—XXIX.

<sup>2</sup> Post A.G. Afrikanische Jurisprudenz. T. I. Oldenburg—Leipzig, 1887, с. 324. Он различает: А — умыкание против воли девушки: 1) в качестве военной добычи; 2) юношей и его друзьями либо внутри племени, либо вне его. Б — умыкание по договоренности между заинтересованными лицами: 1) после заверения, что свадьба состоится; 2) после договоренности между двумя семьями. В — умыкание как «свадебная игра». Мы видим, что три последних случая являютя просто обрядами, а два первых индивидуальны и спорадичны; и, наконец, посредством военной добычи поставляют рабынь, а не свободных женщин, пользующихся правами племени. Вестермарк (*Westermarck E. The Origin of human marriage*, 1891) ничего не добавил к точке зрения Поста, во всяком случае не больше, чем другие историки семьи; в отношении сведений о свадебных обрядах в Африке см.: *Post A.G. Afrikanische Jurisprudenz*, с. 326—398.

обычаям своего племени. Таким образом, претензии на определение брака умыканием как института основываются не на действиях непосредственных, а на интерпретации целой категории особых обрядов, которые не поддаются иному объяснению.

Достаточно изучить непредвзято подробные описания и сопоставить обряды умыкания с аналогичными обрядами инициации, чтобы понять, что речь идет действительно о конкретном похищении, а не о пережитке формы брака умыканием, как это принято понимать. В данном случае речь идет не о пережитке, а о явлении современном, которое повторяется при каждой инициации, на каждой свадьбе, как и при каждой смерти, и которое означает изменение состояния определенного человека и среды его пребывания. Жениться — это значит перейти из общества детского или юношеского в общество взрослых, или из одного клана в другой, или из одной семьи в другую, или часто из одного селения в другое. Отделение человека от определенных групп ослабляет их, но одновременно усиливает другие; урон является численным (стало быть, динамическим), экономическим и моральным одновременно. Отсюда практика, согласно которой сторона, ставшая сильнее, компенсирует в определенной мере ослабление другой стороны, с которой ныне она связана узами родства и взаимными обязательствами (в данный момент и в будущем). Соппротивление, оказываемое ущемленной стороной, выражается обрядами, называемыми умыканием (похищением). Соппротивление будет большим или меньшим в зависимости от значимости, которую придают уходящему члену коллектива, и сравнительного достояния сторон. Компенсации примут форму приданого, пиршеств, общественных увеселений, денежного откупа от препятствий, которые создает одна сторона, чтобы помешать отъезду другой. Наконец, следует учитывать, что и полуцивилизованные народы испытывают различные чувства, хотя и выражают их не так, как принято у нас в литературе и фольклорном творчестве. Когда дочь покидает мать, проливаются слезы, и хотя они и соответствуют ритуалу, тем не менее отвечают реальному чувству печали. Подружки и друзья будущих супругов также способны испытывать огорчение и выражать его своим способом, иногда очень отличным от нашего.

Я резюмирую одно из описаний, которые чаще всего приводились в доказательство теории древней формы «брака умыканием». Речь идет об описании свадебных церемоний у синайских арабов, опубликованном Буркхардом<sup>1</sup>: 1) юноша с помощью двух друзей

<sup>1</sup> *Burckhardt. Voyage en Arabie. T. III, c. 190 и везд.*

захватывает девушку в горах и приводит в шатер ее отца; 2) чем активнее она защищается, «тем больше одобряют ее соплеменницы»; 3) молодые люди силой водворяют ее на женскую половину шатра; 4) родственник жениха покрывает ее тканью и восклицает: «Никто другой, кроме (называет имя будущего мужа), не покроев тебя»; 5) мать девушки и ее родственники одевают девушку в церемониальные одежды; 6) ее сажают на верблюда, но она продолжает отбиваться, в то время как друзья жениха удерживают ее; 7) таким образом ее заставляют трижды объехать вокруг своего шатра; подружки все это время причитают; 8) затем ее доставляют на женскую половину шатра жениха; 9) если этот шатер находится далеко, она плачет всю дорогу. Очевидно, что речь идет об отделении девушки от девичьей группы родного места, а для того чтобы этот обряд можно было бы считать пережитком брака умыканием, следовало бы, чтобы и семья, и племя девушки сопротивлялись действиям племени, семьи и друзей юноши-жениха. Однако на деле в борьбе участвуют только две группы равного возрастного уровня — юноши и девушки.

В другой, не менее распространенной практике поддержку сопротивляющейся невесте оказывают не только девушки, но и все женщины, молодые и старые, замужние и вдовы, из числа ее родственниц или племени. В этом случае, характерном для кхондов, как это будет показано ниже, солидарность выражают люди не одного возрастного класса, а сгруппированные по признаку пола. Я не знаю случая, когда солидарность проявлялась бы всеми представителями одного пола, т.е. когда девушки и женщины семьи, клана или племени юноши-жениха тоже сопротивлялись бы вхождению в эту семью невесты. Одного этого достаточно, чтобы опровергнуть теорию Кроули<sup>1</sup>, который вслед за Физоном, Вестермарком<sup>2</sup>, Гроссе<sup>3</sup> прекрасно понимал, что рассматривать обряд как «пережиток брака умыканием» просто фантазия, но утверждал при этом, что «первоначально девушку отнимали не у племени или семьи, а у группы

<sup>1</sup> *Crawley E. The Mystic Rose, с. 333, 354, 367 и сл.*

<sup>2</sup> Он склоняется к тому, чтобы принять теорию Спенсера, трактующего сопротивление невесты как ставшее традиционным выражение стыдливости; это имеет значение для отдельных случаев, но не объясняет, почему борющиеся партии не всегда те же самые, ни то, что эта борьба не является столь же универсальным институтом, как и сам брак.

<sup>3</sup> *Grosse E. Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Fribourg-en-Brigau, 1896, с. 107–108.* Автор хочет видеть в этой церемонии искаженную форму настоящего умыкания путем войны у тех народов, которые стали мирными, но считающими за честь сохранить репутацию храбрецов!

ее сверстниц»<sup>1</sup>. Она не может быть вырвана из группы определенного пола ни «первоначально», ни во вторую очередь: она не меняет свой пол. Но она покидает определенное, ограниченное по половому признаку сообщество, как семейное, так и локальное, чтобы быть включенной в другое ограниченное по половому признаку сообщество, также семейное или локальное. Это отражается в следующем обряде самоедов<sup>2</sup>. (Самоедами во времена Палласа именовали ненцев. — *Примеч. пер.*) Самоеды «искали девушку в другом роду» (клановая экзогамия). Посредник вел переговоры о калыме, одну половину которого получал отец, а вторую — другие родственники невесты; будущие тесть и жених делили трапезу; отец готовил «подарок новобрачным». В установленный день «претендент в сопровождении нескольких женщин из рода, чужого для девушки, шел за своей женой; они посещали всех родственников, у которых есть доля калыма; последние делали небольшие подарки супругам; женщины, приведенные молодым человеком, хватали новобрачную, силой сажали в сани, привязывали и отправлялись в путь». На другие сани складывали подарки; новобрачный ехал в последних санях. Прибыв в юрту супруга, молодая жена готовила постель для себя и мужа. Они спят в одной постели, но супружеские отношения разрешаются лишь через месяц; если жена была девственницей, муж делал подарок теще; впоследствии молодая женщина периодически навещала своего отца, и он каждый раз щедро одаривал дочь (компенсация за калым). В случае смерти дочери или разрыва отношений тесть возвращал калым.

<sup>1</sup> *Crawley E. The Mystic Rose, с. 351–352, 370 и везде.* Обряды солидарности по признаку пола особенно развиты в исламе, где, впрочем, разделение по признаку пола отражается на всех аспектах общественной жизни. Ср. материалы относительно Северной Африки: *Gaudefroy-Demombrynes. Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie. P., 1901; on же. Coutumes de mariage en Algérie.* — Выдержки из *Rev. Trad. Pop., 1907; Douitté E. Merrakech, везде (с. 334 — подробная библиография для Северной Африки); Les Archives Marocaines и La Revue Africaine, везде; Narbeshuber K. Aus dem Leben der Arabischen Bevölkerung in Sfax. Lpz., 1907, с. 11–16 и примеч.; Destaing E. Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous. T. I. P., 1907, с. 287–291.* В описании сообщается, что жених, чтобы войти в комнату, где его ждет невеста, должен перепрыгнуть через мать невесты, которая лежит на пороге (с. 289); во всех этих церемониях, часто очень сложных, всегда находишь среди множества предохранительных обрядов и обрядов плодородия линию, определяемую обрядами перехода. И всегда прослеживается, как и в других североафриканских церемониях, сочетание местных, берберских элементов и мусульманских или даже собственно арабских элементов.

<sup>2</sup> *Pallas P.S. Voyages du Professeur Pallas dans plusieurs provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale. P., 1794, t. I, с. 171–174.*

Итак, «покупная цена» (калым) невесты компенсируется подарками, которые ей дарят обязательно; именно представители нового сообщества, ограниченного по половому признаку, силой вырывают девушку из сообщества ее отчества. У кхондов Южной Индии<sup>1</sup> на стороне девушки-невесты не только ее подружки, но все молодые женщины деревни. Когда все договоренности между семьями соблюдены, девушку одевают в красные одежды и дядя с материнской стороны ведет ее в селение жениха в сопровождении молодых женщин ее деревни. Они несут подарки, предназначенные жениху. Компания молодых людей вместе с женихом, вооруженная бамбуковыми палками, располагается на дороге; женщины из деревни невесты атакуют молодых людей палками, камнями, комьями земли; молодые люди обороняются бамбуковыми палками. По мере приближения к деревне борьба постепенно прекращается. Дядя жениха вводит невесту в дом жениха. «Борьба это не просто игра: часто мужчины бывают серьезно ранены». Затем устраивается совместная трапеза на средства жениха. Этот обряд встречается у всех племен, отличаясь только в деталях. Я привожу его описание, потому что Тарстон<sup>2</sup> увидел в обряде «отличный пример древнего обычая брака умыканием». Однако: 1) именно сторона невесты заставляет отступать сторону жениха; 2) происходит борьба между двумя группировками разного пола и из разных местностей. Вот почему я вижу в этом обычае обряд отделения девушки от группы своего пола и возраста, к которой она раньше принадлежала, а также от семьи и деревни.

Наконец, в приведенном ниже случае борьба ведется не между представителями разных полов, а между претендентом и группой родственников девушки по боковой линии. (Слово «брат» здесь можно употребить в том смысле, которое оно имеет в классификационной системе родства; братья в данном случае представляют, по-видимому, тотемический род.) На Мабуйге (Mabuiag, о-ва Торресова пролива) именно девушка предлагала юноше вступить в брак, она сплетала из травы браслет, который сестра юноши закрепляла на его запястье; в обмен он посылал свой символический предмет (*takamak*), который девушка привязывала к ноге; молодые люди устраивали свидания и днем и ночью и были в интимных отношениях; юноша оказывал мелкие услуги родителям девушки, которые

<sup>1</sup> Thurston E. Ethnographical Notes in Southern India. Madras, 1906, с. 8–13. В этой книге (с. 1–131) помещено подробное описание свадебных церемоний у различных племен Южной Индии.

<sup>2</sup> Там же, с. 8.

делали вид, что ничего не знают о близости молодых, но братья девушки затевали драку с влюбленным, стараясь ударить его по ноге и, наконец, дубинкой по голове. После драки брат девушки брал ее за руку и отдавал юноше. Жених собирал всякого рода ценности, в назначенный день раскладывал их на скатерти, расстеленной в общественном месте, вокруг нее на корточках усаживались все родственники девушки. Девушка была одета и разукрашена, как принято при такой церемонии, ее сопровождали две женщины — жены ее старших братьев, которые принимали подарки и передавали их девушке, а она раздавала их братьям. Затем устраивалась совместная трапеза. Брак был заключен<sup>1</sup>. Очевидно, что сексуальный и социальный моменты — это явления разного порядка. Вначале проводятся обряды персонального включения, за ними следуют промежуточный период, обряд отделения и обряд социального включения и, наконец, компенсация за утрату, которую понесла семейная группа<sup>2</sup>, так как эта последняя основана на тотемической и классификационной системе. Однако женщина не становилась членом клана своего мужа, он являлся ее абсолютным собственником, «так как заплатил за нее»<sup>3</sup>.

У иртышских остяков<sup>4</sup> (устаревшее название хантов. — *Примеч. пер.*), как только свадебный поезд отправляется в путь к деревне жениха, юноши из деревни невесты останавливают сани, натягивая веревку, и отпускают ее лишь за выкуп монетами, которые им бросает невеста. Затем они вновь натягивают веревку, получают деньги еще раз, потом все повторяется заново, и лишь после третьего выкупа сани могут проехать. Напомню, что у остяков недостает женщин, и зачастую они живут в свободном союзе с русскими женщинами.

Часто (и это факт, на который я хочу обратить внимание читателя) связи юноши или девушки со средой, в которой они прежде находились (по возрасту, полу, родству, племени), столь крепки, что, для того чтобы разорвать их, приходится неоднократно оказывать сопротивление: несколько раз совершать побег в лес или в горы; подвергаться преследованию; приданое или выкуп передавать частями; повторять обряды. Иногда включение в новую среду (семью, общественный класс женщин или мужчин, состоящих в браке, или

<sup>1</sup> Haddon A.-C. Cambridge anthropological expedition to Torres Straits. T.V (1904), с. 223—224; ср. с. 224—229 и t. VI (1907), с. 112—119.

<sup>2</sup> Эта мысль выражена там же.

<sup>3</sup> Что касается «компенсаций» экономического порядка, ср. там же, с. 230—232.

<sup>4</sup> Патканов С.К. Иртышские остяки. Т. I. СПб., 1897, с. 141.

лиц, состоящих в свободном союзе, в род, племя и т.д.) также совершается не с первого раза; в течение достаточно длительного времени вновь пришедший является чужим, особенно по отношению к малой семье. Этим я объясняю табу тестя и тещи по отношению к зятю, свекра и свекрови — к невестке, неопределенность положения женщины до наступления беременности или рождения сына. Иногда нужно скреплять сближение двух семей, уже установленное путем церемоний, предшествующих интимному союзу супругов, новыми подарками, совместными пирами, короче, серией послесвадебных церемоний, которые в Северной Африке, например, продолжаются семь дней. Из сведений Годефруа-Демомбина о жителях г. Тлемсен в Алжире следует, что мужчины включают в свое сообщество нового мужчину, а женщины двух семей, а вслед за ними и все женщины принимают в свой круг новую женщину<sup>1</sup>. В г. Константина, по-видимому, это включение имеет значение только для мужчин и женщин двух семей. Таким образом не нарушается равновесие мужской и женской групп.

Как пример обрядов отделения, кроме обрядов «умыкания», о которых только что было сказано, назову другие действия: полагалось переменить одежду; опорожнить кувшин с молоком и раздавить три ягоды — так, например, принято у народа галла; разрезать, сломать, выбросить какую-нибудь вещь, имеющую отношение к детским годам или к холостяцкой жизни; изменить прическу, остричь волосы, бороду; закрыть глаза; снять украшения; посвятить божеству свои игрушки (куклы и т.д.). Тот же смысл имеет предварительная дефлорация девственной плевы и всякое другое членовредительство; предписывалось разорвать цепочку, символизирующую девственность; развязать пояс, изменить меню и временно придерживаться пищевых ограничений; распределить между друзьями детства свои игрушки, украшения или раздать им «сувениры»; бить, бранить своих товарищей детства или быть избитым и изруганным ими; помыть ноги или заставить кого-то их вымыть; выкупаться, натереться жиром и т.д.; испортить, разрушить, перенести очаг, изображения божеств, *сакральные* предметы прежней семьи; сомкнуть кисти рук, скрестить руки и т.д.; накрыться покрывалом, укрыться на носилках, в паланкине, в повозке и т.д.; подвергнуться грубому обращению, быть толкаемым; извергать рвоту; изменить имя, внешний вид; подвергнуться сексуальным табу, принятым на время или навсегда, и т.д.

<sup>1</sup> Gaudefroy-Demombynes. Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie. P., 1901, с. 71–76.

Кроме того, к этой категории я отношу два более сложных обряда. Обряд, который заключается в том, чтобы заставить весь свадебный поезд, или новобрачных, или только одного из них переступить через какой-либо предмет, может быть интерпретирован различно. Действия, на первый взгляд одинаковые, рассматриваются их участниками по-разному: перешагивание девушкой через препятствие может быть истолковано как обряд плодородия; в других случаях прыжки, возможно, способ «перепрыгнуть» из одного мира в другой, из одной семьи в другую. Независимо от того, касается ли препятствия тот, кто прыгает, действие может рассматриваться как обряд перехода, плодородия или приобщения к миру сакрального (предохранительный обряд). Не только прыгнуть, но и что-либо приподнять — такой же обряд перехода, как и преодоление препятствия (веревки, натянутой поперек дверного проема, преграды на пороге и т.д.). Выломать дверь или заставить открыть ее (силой или по просьбе) — действия того же порядка. Изучать этот обряд можно, лишь опираясь на подробное описание<sup>1</sup>.

Обряд подмены невесты или жениха<sup>2</sup> может в некоторых случаях иметь целью переместить опасность на замещающее лицо (как полагает Кроули). Исходя из подробных описаний, я склоняюсь к мнению, что чаще всего цель этого обряда — не допустить ослабления поло-возрастной группы, семьи и т.д. Поэтому старались подменить жениха или невесту особой меньшей социальной и экономической значимости (девочкой, старухой, мальчиком и т.д.); об этом свидетельствуют насмешки над «заместителями» и яростные протесты со стороны друзей и родственников противоположной стороны<sup>3</sup>.

Перехожу к обрядам включения. Довольно часто в описаниях свадебных церемоний наблюдается стремление выделить обряд, имеющий самое большое значение и определяющий в целом окончательные переговоры. Обычно таким обрядом считается совместная

<sup>1</sup> Материалы, справки и теории, отличные от моих, см.: *Hartland E.-S. The Legend of Perseus*. T. I, с. 173 и сл.; *Crawley E. The Mystic Rose*, с. 337; *Crooke W. The Lifting of the Bride*. — *Folk-Lore*. T. XXII (1902), с. 226–244; *Trumbull Cl.-H. The Threshold Covenant*, с. 140–143.

<sup>2</sup> Факты см.: *Hepding H. Die falsche Braut*. — *Hessische Blätter für Volkskunde*. T. V (1906), с. 161–164; *Thurston E. Ethnographical Notes in Southern India*. Madras, 1906, с. 3, 39 (отметим, что здесь муж идет жить к жене, поэтому именно его и подменяют).

<sup>3</sup> Я хочу напомнить о табу тещи по отношению к зятю и свекра — к невестке и т.д., в этом Тэйлор хотел видеть *cutting*, т.е. обряд отделения (*Journal of the Anthropological Institute*. T. XVIII (1887), с. 246 и сл.). Э.Кроули (*The Mystic Rose*, с. 406) включает его в более широкую категорию табу — группы людей, объединенных по признаку пола.

трапеза, следующая за последней выдачей калыма или приданого или же вовсе не связанная с этой материальной договоренностью. Обрядом включения является и коллективное участие в религиозной церемонии. Среди обрядов включения можно выделить те, которые имеют значение для отдельного лица, и те, которые объединяют друг с другом двух молодых людей: они должны одарить друг друга или обменяться поясами, браслетами, кольцами<sup>1</sup>, одеждой; связать друг друга; привязать одежду одного к одежде другого; прикоснуться друг к другу тем или иным образом<sup>2</sup>; пользоваться предметами друг друга (молоком, бетелем, табаком, инструментами); угощать друг друга; есть вместе (причастие); закутываться вместе в одни одежды, покрываться одним покрывалом; садиться на одно и то же сиденье; пить кровь друг друга; есть одно и то же кушанье или есть из одного блюда; пить одно и то же питье или пить из одного сосуда; растирать, смазывать друг друга (кровью, глиной), мыть друг друга; вместе входить в новый дом. Это все обряды единения. Обряды включения также имеют значение для коллектива в целом. Они либо соединяют того или иного человека с новой группой, либо объединяют две или несколько групп. В эту категорию входят: обмен подарками<sup>3</sup>, обмен сестрами (Австралия; баса-комо в Западной Африке и т.д.), участие в коллективных церемониях, таких, как ритуальные танцы, трапезы по поводу обручения и свадьбы; обмен визитами; угощение гостей; надевание костюма замужних или взрослых женщин и мужчин; для женщины — быть беременной или родить. Некоторые обряды относятся одновременно и к одному человеку, и к коллективу: согласие принять подарок — это действие, налагающее обязательства не только на лицо, которое принимает дар, но и на его группу в целом. Этот обряд часто является первым из обрядов обручения.

В качестве особого обряда включения я отмечу «брак с деревом», который часто озадачивал специалистов. Он легко объясняется, если вспомнить, что в некоторых случаях, между прочим у колов в Бенгалии<sup>4</sup>, свадьба является церемонией инициации, т.е. включе-

<sup>1</sup> О побуждающей к единению силе обручального кольца, ставшей сюжетом легенд, ср. *Saintyves P. Les saints successeurs des dieux*. P., 1907, с. 255–257.

<sup>2</sup> В частности: соединять кисти рук, переплетать пальцы, целоваться, обниматься, прижимать голову к голове, садиться на колени один к другому или садиться один напротив другого, ложиться рядом и т.д.

<sup>3</sup> Отказ от подарка является знаком неприятия предлагаемого союза; в случае обручения до рождения или в раннем возрасте возвращение подарка — знак разрыва соглашения.

<sup>4</sup> *Hahn F. Einführung in das Gebiet der Kolsmission. Gütersloh, 1907, с. 74–82, 87–88.* Колы — часть народа группы *мунда*.

ния в тотемический род. В наши дни свадьбу празднуют юноши в возрасте от 16 до 18 лет и девушки в возрасте от 14 до 16 лет, а в прежние времена люди вступали в брак в более раннем возрасте. Факты, к которым я хочу привлечь внимание, следующие: души умерших отправляются в особую область, но дети не могут туда попасть, так как у них нет души; они не могут даже стать демонами; до свадьбы юноша не соблюдает пищевые табу, принятые в его роде, он может вступать в интимные отношения, не заботясь о правилах экзогамии; именно заключение брака дает ему душу и включает его в род. У колов роды — тотемические; основные тотемы это манго и махуа (*Bazzia latifolia*); один из свадебных обрядов у колов состоит в том, что вначале брак заключают путем объятий мальчика с деревом манго и девочки — с деревом махуа. Совокупность этих фактов дает мне основание думать, что в «фиктивной» свадьбе следует видеть не замену персонажа для «обеспечения успеха подлинной церемонии»<sup>1</sup>, но обряд посвящения в тотемический род, вплетенный в свадебные церемонии, которые в целом у колов являются церемониями вступления в род. Человек, исключенный из рода по той или иной причине, может вернуться в него, собрав представителей различных деревень и поручив жрецу своей деревни принести в жертву белую козу или белого быка. Он выпивает немного крови жертвенных животных. Иногда этой кровью окропляют крышу его дома, призывая Бога-Солнце; затем мясо съедают все представители рода<sup>2</sup>.

Все эти обряды включения должны рассматриваться не в символическом, но строго реальном смысле: веревка, кольцо, браслет, венец выполняют реальные принудительные действия. Очень интересными с этой точки зрения являются обряды, имеющие отношение к порогу<sup>3</sup> и дверям: их преодолевают, применяя силу или с согласия жителей того сообщества, в которое вступают. Так, в Палестине девушка с полным кувшином на голове приближается к дому своего будущего мужа, а он сбрасывает кувшин в тот момент, когда девушка перешагивает через порог; это не жертвенное возлияние, как полагает Трамбалл, но скорее отделение от прежней среды и включение в новую путем совершения действия, подобного крещению. То

<sup>1</sup> *Crawley E. The Mystic Rose*, с. 340–341. Свадебный обряд с деревом, описанный Далтоном (*Dalton. Ethnologie of Bengal*, с. 194), по-видимому, вышел из практики, как считает Рисли (*Risley H.-H. Ethnographic Appendices. — Census of India. T. I. 1901*, с. 155). Однако Ф.Хан, кажется, говорит об этом как очевидец. См. еще: *Thurston E. Ethnographical Notes*, с. 44–47.

<sup>2</sup> *Hahn F. Einführung*, с. 159.

<sup>3</sup> *Trumbull Cl.-H. The Threshold Covenant*, с. 26–29.

же значение имеет обычай, существующий на о-ве Скарпанто; там переламывают паку, преграждающую дверь. Э.Шаванн описывает интересный китайский обычай, когда действительный переход совершается не за один раз, а по этапам<sup>1</sup>: в племени этнической группы ха-ни (Южная Юньнань), когда будущий зять идет искать свою жену в доме будущего тестя, «тесть ведет зятя, заставляя его пройти второй и третий залы, пересечь помещение для книг, чтобы провести в туалетную комнату. У каждой двери помощник громко объявляет обряд, который надо исполнить, и зять дважды падает ниц. Этот обряд называется „упасть ниц к дверям“. За позволение увидеть свою дочь тесть чинит препятствия зятю, придавая особое значение дверям»<sup>2</sup>.

У черемисов (устаревшее название марийцев. — *Примеч. пер.*) свадебный поезд, который прибывает за невестой, останавливают у дома ее родителей<sup>3</sup>. Руководитель церемонии (*сабу*) входит в избу, хозяин дает ему выпить и закусить. *Сабу* просит разрешения войти в дом участникам поезда; отец спрашивает, не потеряли ли они что-нибудь; да, отвечает *сабу*, такой-то (жених) потерял рукав от куртки, и мы хотим посмотреть, не у вас ли он; отец отвечает отрицательно, и *сабу* уходит; затем он опять возвращается, и лишь на третий раз отец дает согласие, двери открываются, и начинаются обряды включения.

Промежуточный период может иметь или не иметь значения для начала сексуальных отношений. У некоторых народов жених спит с невестой, и дети, зачатые или рожденные в этот период, считаются законными (ср. случаи, приведенные выше). В других местах двое молодых людей абсолютно отделены, и ребенок, который родился бы в нарушение этого правила, оказался бы лишенным законного места в семье или обществе. Так, «лопари никогда не позволяют жениху и невесте спать вместе до дня свадьбы; если бы родился ребенок, то его объявили бы незаконнорожденным, даже при очевидности его зачатия после обручения и данного обещания. К этому ребенку, мальчику или девочке, всегда относятся наихудшим образом, братья и сестры его презирают; когда он становится взрослым, его часто выгоняют из дома, несмотря на то что его труд используют в уходе за оленями»<sup>4</sup>. Последняя деталь интересна

<sup>1</sup> T'oung-Pao. 1905 (déc.), с. 602—603.

<sup>2</sup> Шаванн видит в этом обряде пережиток брака похищением, что, по моему мнению, ошибочно.

<sup>3</sup> Яковлев Г. Религиозные обряды черемисов. Казань, 1887, с. 55—56.

<sup>4</sup> Scheffer J. Histoire de la Laponie. Trad. par le P. Aug. Lublin—Paris, 1678, с. 395 и еще 275.

как доказательство того, что человек всегда считается неполноценным, если он был зачат в табуированный период жизни его родителей.

Таково же поведение джага (или ваджага) из Немецкой Восточной Африки, у которых свадебные церемонии разделяются на очень четкие этапы. 1) Юноша (16 лет), остановив свой выбор на девочке (12 лет), просит ее согласия; 2) если она проявляет благосклонность, отец юноши обращается к главе своей семьи и за разрешение на обручение отдает козу и четыре кувшина пьянящего напитка; 3) затем он обращается к отцу девушки и просит его согласия, так же как и согласия самой девушки; 4) юноша дает девушке жемчужины и браслет, мать юноши приглашает девушку на угощение и оставляет ее ночевать в хижине; эти приглашения часто повторяются; 5) девушка проводит два последних месяца обручения в хижине своей будущей свекрови; 6) период обручения длится несколько лет, в течение которых жених постепенно выплачивает тестю и теще и их родственникам «плату за невесту» согласно установленной договоренности; 7) напоследок забивают быка, задняя часть туши и лопатка которого предназначаются отцу девушки. Ему также дарят козу. Коза, украшенная листьями драцены и приведенная в хижину тестя, составляет главную деталь свадебного пира, на котором присутствуют родственники жениха и невесты; 8) после пира все отправляются в хижину юноши, девушка идет позади него, положив руки на его плечи. Родственники девушки причитают, чтобы показать, что семья потеряла дочь, сестру и т.д. Это обряд отделения; 9) в течение трех месяцев девушка не должна ничего делать, так как всю работу выполняют ее мать и свекровь, которые обучают ее вести дом; юношу также обучают его отец и тесть; 10) период обучения заканчивается праздником, называемым *uali*, который «и означает истинное бракосочетание». Ребенок, родившийся прежде срока, считается незаконным. Этот праздник организуется через 2–5 месяцев после начала совместной жизни молодых и зависит от сроков жатвы. Во время праздника все родственники пьют опьяняющий напиток *wari*, танцуют, поют и т.д.; на празднике присутствуют все родственники, соседи и друзья. Песни по большей части эротические. Юноша дарит своей жене тяжелое медное кольцо, которое она надевает на левую руку. Если она уже беременна, то приглашают лишь стариков. На третий день убивают коз, мясо которых съедают все вместе; праздник закончился, женщина должна работать<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Merker M. Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga. — Peterm. Mitteil. Suppl. 1902, № 138, с. 4–6.

Мы видим, что до праздника *uali* свадьба была действием, интересующим жениха и невесту и две ограниченные группы (по половозрастному и семейному признаку), и только праздник *uali* придает этому действию социальную и общую значимость.

У сиена «верный национальным обычаям юноша, который хочет жениться, не решается посвятить девушку или ее семью в свои планы. Он высматривает, как родители его избранницы ходят по своим делам, и, заметив, что мать невесты пошла в чащу за хворостом, поджидает ее. Когда она возвращается, он устремляется к ней и услужливо освобождает ее от ноши, которую водружает себе на голову. В другой раз он помогает отцу девушки отнести домой кусок термитника для корма курам. Через несколько дней воздыхатель сам отправляется собирать хворост и приносит его в дом своей возлюбленной. Затем, раздобыв несколько орехов кола, он приходит в дом, чтобы преподнести их отцу девушки. Позже он приносит в подарок цыпленка, затем сколько-нибудь каури (раковины, эквивалент денег. — *Примеч. пер.*). Тогда отец девушки собирает семью, приглашает на совет деревенского нотабля и сообщает, что такой-то очень предупредителен по отношению к нему и что он был бы счастлив вознаградить его за услужливость, отдав ему в жены свою дочь. Собрание одобряет это решение, и нотабль объявляет воздыхателю, что он может считать себя принятым. Но на этом заботы будущего супруга не кончаются: когда приближается сезон полевых работ, он должен с помощью братьев и друзей вспахать поле будущего тестя. После посевных работ наступает время прополки сорняков. Затем юноша покупает просяное пиво для всей семьи невесты. И тогда только приступают к официальному обручению. Очень часто к этому времени девушка еще не достигла возраста половой зрелости. Она остается жить у своего отца до наступления этого срока, и в течение периода ожидания жених продолжает помогать семье невесты по хозяйству и деньгами. Когда девушка достигает возраста половой зрелости, отец передает ее жениху, который делает ее отцу и матери подарки стоимостью 5–10 каури. После того как молодые супруги прожили вместе месяц, отец забирает свою дочь на два-три месяца и затем возвращает ее мужу за несколько каури (порядка десяти франков). Второй период совместной жизни молодых также продолжается месяц, в конце которого отец снова забирает свою дочь на два-три месяца, чтобы потом окончательно передать ее мужу („за десять франков“). Если женщина во время этого периода беременеет, то ее отец при рождении ребенка обязан подарить мужу набедренную повязку. Цель этого обычая, как говорят старики, дать будущим супругам необхо-

димое время, чтобы узнать и оценить друг друга и предотвратить неподходящие союзы»<sup>1</sup>.

В случае, описанном ниже, видно, что промежуточный период обручения совпадает с аналогичным периодом инициации настолько, что время от начала инициации до оформления брачного союза составляет единый период.

У ваи в Либерии разделение полов в некоторых случаях обеспечивается тем, что девушка выходит из санди (*sandy*) лишь для того, чтобы выйти замуж. *Санди* — это сакральное место, в лесу, где поселяют всех девочек в возрасте до 10 (или около 10) лет и где они остаются до (или после) первой менструации. Как и мальчики в бели (*belly*)<sup>2</sup>, девочки считаются там как бы мертвыми, так же как старые женщины, которые приходят их навещать; их обучают домашним делам и правилам интимной жизни; ежегодный праздник выхода из санди является «воскрешением из мертвых». Однако часто родители обручают девочку тогда, когда она находится в санди, и в этом случае она не выходит оттуда во время ежегодного праздника и должна оставаться там до первой менструации<sup>3</sup>. Об этом событии немедленно извещают родителей, они сообщают жениху, который посылает в санди подарки; девушку натирают ароматическими маслами, надевают на нее украшения. Родители приходят за ней к священному лесу. После церемониальной трапезы мать девушки ведет ее в хижину жениха; соитие совершается в то время, когда пируют обе семьи и их друзья; по завершении полового акта муж выходит из хижины и принимает участие в трапезе. Если обручение происходило после выхода из санди, совершалась такая же церемония<sup>4</sup>.

Таким образом, у ваи период обручения накладывается на период инициации, и первая менструация дает возможность выхода из санди лишь в том случае, если девушка уже обручена; впрочем, для ваи физиологическая зрелость является законным условием для брака, как и для многих других народов. Более того, разделение обрученных обеспечивается священным характером санди.

Из всех этих описаний с очевидностью вытекает, что отдельные этапы свадебной церемонии и особенно главный этап — обручение имеют наряду с другими и экономическое значение. Кроме того, всякая свадьба — это переломный момент в социальной жизни

<sup>1</sup> Delafosse M. Le peuple Siéna ou Sénoufo. — Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques 1908, с. 457.

<sup>2</sup> Büttikofer J. Reisebilder aus Liberia. Т. II. Leyde, 1890, с. 304—308.

<sup>3</sup> Данная ситуация свидетельствует, что церемония инициации не имеет никакого отношения к возрасту половой зрелости.

<sup>4</sup> Büttikofer J. Reisebilder aus Liberia, с. 308—313.

именно потому, что задействованы не только два человека, но и достаточно обширный круг лиц. Во время свадебного праздника две группы действующих лиц перемещаются, обмениваются местами, что влечет нарушение равновесия. Это явление, мало ощутимое в наших больших городах, более заметно в удаленных уголках сельской местности. Там свадьбы являются поводом для прекращения работы, растрачивания сбережений, эмоционального всплеска, ломающего привычные будни. Подобное нарушение равновесия наиболее ярко выражено у тюрков и монголов или арабов (в оазисах) и, наконец, еще больше у полудивилизованных народов, которые живут небольшими группами и тесно связаны между собой. Последствия свадьбы, сказывающиеся на жизни общества, отвечают в какой-то мере биологической теории Вестермарка и Гавелока Элиса и объясняют, как мне кажется, почему свадьбы устраиваются весной, зимой или осенью, т.е. в мертвый сезон, а не в момент полевых работ. Я не склоняюсь к полному отрицанию ни устойчивости древних периодов спаривания, ни влияния космических циклов, которые проявляются обновлением растительности и возбуждают сексуальность животных и человека. Но это почти не объясняет множества свадеб осенью, и все-таки часто говорят, что это время выбирают охотно, так как осенью закончены сельскохозяйственные работы, чердаки и лари полны, и холостякам предоставляется хорошая возможность устроить свою семейную жизнь на зиму. Поэтому я не могу принять довольно распространенную интерпретацию, согласно которой одновременные свадьбы значительного числа пар — это пережиток либо устоявшегося периода спаривания, либо форма древней групповой свадьбы, так как «первоначальный промискуитет» — это чистая фантазия.

Впрочем, мне кажется, что одновременное устройство многочисленных свадеб в один или два периода года уместнее сопоставить с другими церемониальными синхронизмами: праздником всех детей, родившихся в один и тот же день или в тот день, когда родился ребенок короля или принца (или в тот же месяц, или в тот же год); ежегодным праздником в честь женщин, родивших в один и тот же год (например, у лушей); таковы же периодические праздники возвращения инициированных или годовщины инициации и особенно инициаций многих детей одновременно, либо каждый год, либо каждые два-три года и т.д.; ознаменование памяти усопших или ежегодный день поминовения мертвых<sup>1</sup>. Без сомнения, все эти

<sup>1</sup> Ежегодно возобновляемое освящение церквей у сабиев (субба) в окрестностях Багдада (*Siouffi N. Études*, с. 120).

акты имеют общее социальное значение. Система, о которой идет речь, и выражает этот общий социальный характер. Вместо церемоний с участием ограниченных групп (семьи, рода и т.д.) устанавливаются церемонии, в которых принимает участие все общество. Это, например, явствует из любопытных свадебных церемоний в оазисе Уаргла, тщательно описанных М.Биарне<sup>1</sup>.

Иногда же, наоборот, события, происходящие в промежуточный период и во время обрядов обручения, весьма незначительны. Так, у гереро<sup>2</sup> юноша дарит девушке железное украшение, которое она прикрепляет к переднику; затем он не должен больше видеть ее до свадебной церемонии и заходить в ее крааль. Типичные элементы этой церемонии таковы: трапеза сугубо сакрального характера, свидетельствующая о солидарности девушки со своими подругами и своим родом; ни юноша, ни его друзья на ней не присутствуют. По окончании трапезы молодые люди приходят за девушкой и уводят ее в свой крааль. Затем следуют обряды включения девушки в новые домашний культ и племенное сообщество. После трапезы, но еще до супружеского соединения, которое происходит в краале мужа, мать надевает дочери «головной убор» и одежду замужней женщины; новобрачный передает матери «девичий передник» своей супруги. Гереро, организованные в тотемические кланы, выплачивают калым.

Аналогии, а зачастую и тождество в деталях свадебных церемоний с актом усыновления (адопции) представляются естественными, если вспомнить, что в конечном счете свадьба — это обряд включения чужака в сообщество. Именно таков свадебный обряд у айнов, где или муж входит в семью жены, или жена — в семью мужа, т.е. налицо участие каждого в домашнем культе: вхождение в прежде чужую семью явно тождественно усыновлению<sup>3</sup>. Свадебные церемонии обнаруживают часто также детальное сходство с церемониями возведения на трон: покрывало распростерто над королем,

---

<sup>1</sup> Рене Бассе любезно предоставил мне корректуру книги Биарне об Уаргла. Свадьбы там устраиваются ежегодно весной; серия обрядов следует в четкой последовательности; вначале в них принимают участие заинтересованные лица и две группы разных полов; затем обряды все больше и больше социализируются; в них участвуют семьи, кварталы оазиса и, наконец, весь оазис. Я сожалею, что не могу дать даже краткое описание этих обрядов, которые Биарне выявил с самой большой обстоятельностью, учитывая все индивидуальные и местные варианты магически-религиозного механизма (ср. *Biarnay. Étude sur le dialecte de Ouargla*. P., 1909; ср. Приложение, с. 379–492).

<sup>2</sup> Irle J. Die Herero. Gütersloh, 1906, с. 105–109.

<sup>3</sup> Ср. *Batchelor J. The Ainu and Their Folk-Lore*. L., 1901, с. 224–225.

так же как над супругами — венец; сакральные предметы, отличающие жениха и невесту, подобны *регалиям* будущего царя; сходство особенно проявляется там, где, как, например, в Северной Африке и некоторых областях Индии и др., жених объявляется *царем, султаном* или *принцем*, а невеста — *царицей, султаншей* или *принцессой* или, как в Китае, где жениха величают *мандарин*ом. В редких случаях свадьба рассматривается как возрождение, значительно чаще она воспринимается как обряд инициации или рукоположения. Все эти сходства выражаются через обряды перехода, в которых всегда заложена одна и та же идея: придание нового статуса реальному изменению общественного состояния.

Теперь мне следует сказать несколько слов о церемониях, которые являются противоположными свадебным — церемониях развода и вдовства.

Обряды развода у большей части народов сводятся к их самому простому выражению. Либо женщина уходит из супружеского дома и возвращается в родительский, либо муж прогоняет жену из их общего дома. Однако, если судить по этнографической литературе, кажущаяся простота церемоний развода объясняется недостаточным интересом исследователей к этой проблеме. Они или не понимают смысла отдельных действий, или видят в личном отделении и разводе лишь юридический и экономический акты. Однако естественно, что как личная, так и коллективная связь, установленная с такими хлопотами и сложностями, не может быть разорвана в один прекрасный день и единственным жестом. Например, известно, что католическая церковь вообще не допускает развода, аннулирование брака достигается лишь через суд, без какого-либо собственно магически-религиозного действия. Евреи, наоборот, разработали очень сложный церемониал развода, такой, что он сам по себе является для многих препятствием к разводу. Прощение о разводе, подаваемое женщиной, должно быть написано в столь же совершенном стиле, как Священное писание; раввин подбрасывает этот документ вверх, и один из свидетелей женщины должен поймать его на лету; если это не удастся, то все начинается сначала; это окончательный обряд отделения<sup>1</sup>. У хабе Нигерийского плато, если брак освящен церемонией домашнего культа, нужно, как в классической античности, принести жертву, чтобы разорвать связь с семейными божествами того из супругов, который уходит<sup>2</sup>. У эскимосов

<sup>1</sup> *Jugendres. Jüdisches Zeremoniell oder Beschreibung etc. Nürnberg, 1726; Jewish Encyclopedia.*

<sup>2</sup> *Desplagnes L. Le Plateau Central Nigérien. P., 1907, c. 222.*

муж смотрит на жену, затем выходит из жилища, не говоря ни слова. У чувашей муж, недовольный женой и желающий с ней расстаться, завладевает ее покрывалом и рвет его. Этот обряд встречается также у черемисов, мордвы, вотяков и вогулов (устаревшее название манси. — *Примеч. пер.*)<sup>1</sup>. На Яве священник разрезает «свадебную нить»<sup>2</sup>. У южных галла если муж плохо обращается со своей женой, то ее брат может прийти за ней, но, если муж это запрещает, брат не имеет права войти ни в хижину, ни в деревню. Он должен ждать, пока его сестра не выйдет, например, за водой, и тогда похищает ее; женщина, разведенная подобным образом, не может повторно выйти замуж, а ее муж не имеет права потребовать ее возвращения, но оба заинтересованных сообщества примиряются, рассчитываясь баранами и козами<sup>3</sup>. У вазарамо муж сообщает жене, что он не хочет больше жить с ней, давая ей особый сорт тростника; в Уньоро (Унуоро) муж разрезает пополам кусок шкуры, половину он сохраняет у себя, а другую отправляет отцу своей жены<sup>4</sup>. В исламе обряд отделения вербальный: достаточно мужу трижды сказать жене: «Ты разведена» или «Я развожусь с тобой», и она должна уйти, взяв свои вещи; муж обычно отдает треть приданого; но если развестись хочет женщина, то нужно получить решение судьи, функция и юрисдикция которого в основном религиозного порядка. Первоначально это троекратное повторение представляло собой настоящую магическую формулу. Она играет такую же роль в Индии и у суахили<sup>5</sup>. Иногда собирают племенной совет, который объявляет развод, решая имущественный вопрос в пользу той или другой стороны. Но гораздо чаще развод не имеет ничего церемониального или ритуального: он заключается в том, что один из супругов или просто уходит, или выдворяет другого.

Эти факты, однако, не вступают в противоречие ни со схемой обрядов перехода, ни с социологическим объяснением, которое я предлагаю: так как после заключения брака девушка и юноша пе-

<sup>1</sup> Georgi J.-G. Russland. Beschreibung aller Nationen des Russischen Reiches. T. I. Lpz., 1783, с. 42.

<sup>2</sup> Crawley E. The Mystic Rose, с. 323.

<sup>3</sup> Wakefield E.-S. Marriage Customs of the Southern Gallas. — Folk-Lore. T. XVIII (1907), с. 323–324.

<sup>4</sup> Post A.G. Afrikanische Jurisprudenz. T. I, с. 452.

<sup>5</sup> Grooke W. The Folk-Lore in the Legends of Panjab. — Folk-Lore. T. X (1899), с. 409–410. Формула развода у суахили: «Я не хочу больше иметь дело с твоей нагой...». Ср. Velten. Sitten und Gebräuche der Suahéli. Göttingen, 1903, с. 237–238. Прощение о разводе также в обычае у мусульман Марокко, Палестины, Турции, у суахили и других народов.

решили в категорию социально зрелых женщин и мужчин, ничто не может заставить их (равно как вдовцов и вдов) вернуться в прежнее положение. К тому же связь, сложившаяся между семьями, не может быть нарушена из-за того, что супруги расходятся, так как всякая угроза разрыва устранена соглашениями, определяющими будущее положение разошедшихся и разведенных, если не считать индивидуальных исключений душевного порядка. Родственные связи продолжают существовать, особенно при наличии детей. Это настолько важно, что у многих народов в этом случае развод не разрешается. Я не претендую на то, чтобы предложенные мной схема и система интерпретаций считались абсолютно неоспоримыми и универсальными. Но мне кажется, что отсутствие разработанных ритуалов развода не дает основания отрицать их безоговорочно.

Примечательно, кроме того, что супружескую связь, которую столь легко разрушает развод, факт смерти только ослабляет или не ослабляет вовсе (самоубийство вдовцов). Я понимаю, что траур включает большое число обрядов, которые являются просто профилактическими или защитными; однако похоронные церемонии, в которых принимают участие вдовцы, включают кроме траура нечто другое, позволяющее видеть социальный смысл происходящего, что согласуется с общей теорией<sup>1</sup>.

Это видно, между прочим, в обряде юпов: вдове, для того чтобы освободиться от брачных обязательств, достаточно пройти между ног мужа-покойника, прежде чем его вынесут из дома; в противном случае она осталась бы связанной с ним на всю жизнь и любая неверность умершему навлекла бы на нее несчастье<sup>2</sup>. Повторные браки вдовцов, как и разведенных, оформляются значительно проще с церемониальной точки зрения (по причинам, изложенным ниже).

Трудно представить себе обряды по поводу менопаузы или поседения волос. Эти состояния, однако, означают вступление в новую жизненную фазу, очень важную у полудивилизованных народов.

<sup>1</sup> У евреев существует обряд, который тоже входит в категорию обрядов перехода: вдова, которая не желает стать женой брата усопшего мужа (по обычаю левирата), развязывает башмак на ноге своего деверя, плочет перед ним на пол и читает определенную формулу (*Jewish Encyclopedia*. N.Y.—L., 1904. T. VI, с. 170—173 (*halizah*)). Речь явно идет об обряде отделения от семьи мужа, обряде, совершаемом ради обеспечения перехода в категорию или свободных вдов, или женщин, повторно собирающихся выйти замуж.

<sup>2</sup> *Goddard P.E. Life and culture of the Hupa*. — Calif. Univ. Public. T. I, fasc. 1. Berkeley, 1903, с. 70.

---

Действительно, пожилые женщины или приравняются к мужчинам и тогда принимают участие в их церемониях, политических акциях и т.д., или приобретают в сообществе женщин особое положение, главным образом руководящих церемониями; что касается стариков, то они занимают в общественной жизни самое значительное место.

## Глава VIII

### ПОХОРОНЫ

*Обряды отделения, промежуточного периода и включения в похоронных церемониях. — Траур как обряд отделения и промежуточного периода. — Два этапа похорон. — Путешествие из этого мира в иной мир. — Вещественные препятствия, встающие на пути прохождения мертвых. — Включение в сообщество мертвых. — Топография мира мертвых. — Ежедневное возрождение мертвеца в древнем Египте. — Множественность миров мертвых. — Умершие, которые не могут приобщиться к общему миру мертвых. — Обряды возрождения и перевоплощения. — Обряды, проводимые в тех случаях, когда местом обитания покойника считается его дом, могила или кладбище. — Перечень обрядов отделения и включения*

На первый взгляд может показаться, что в похоронных церемониях самое важное место занимают именно обряды отделения, тогда как обряды промежуточные и обряды включения, наоборот, выражены слабо. Однако изучение фактов показывает, что дело обстоит иначе: обряды отделения немногочисленны и очень просты, а обряды промежуточные столь продолжительны и сложны, что иногда приходится признать за ними некую автономию. И наконец, из всех похоронных обрядов наиболее разработаны обряды, совершаемые ради приобщения умершего к миру мертвых: именно им придается самое большое значение.

Ограничусь несколькими краткими замечаниями: каждый знает, что ничто так не изменяется в зависимости от этнической принадлежности, возраста, пола, социального положения человека, как похоронные обряды. Однако во множестве частных вариантов можно выявить основные признаки (некоторые из них будут охарактеризованы совокупно). Кроме того, похоронные обряды усложняются в связи с тем, что у одного народа может быть множество различных и даже противоречивых представлений о загробном мире. Сложное переплетение этих представлений, естественно, отражается

в обрядах. Считается, что человек состоит из многих элементов (тело, жизненная сила, душа—дыхание, душа—тень, душа—большой палец, душа—животное, душа—кровь, душа—голова и т.д.), которым при наступлении смерти уготована разная судьба. Некоторые из этих душ продолжают жить всегда или временно, другие умирают и т.д. В последующем изложении я буду абстрагироваться от всех этих вариантов, памятуя, что они влияют лишь на внешнюю сторону обрядов перехода, но не на их внутреннюю структуру.

Траур мне кажется теперь более сложным явлением, чем в недавнем прошлом. Прежде я усматривал в нем лишь совокупность запретов и приемов, свидетельствующих об изоляции от общества в целом тех, кого смерть как реальная, материальная данность ввела в сакральное, «нечистое», состояние<sup>1</sup>. На самом деле траур — промежуточное состояние для тех, кто остается в живых, в которое они входят благодаря обрядам отделения и из которого они выходят благодаря обрядам реинтеграции в общество в целом (обряды снятия траура). В некоторых случаях этот промежуточный период для живых повторяет смысл промежуточного периода для мертвых, прекращение первого совпадает иногда с прекращением второго, т.е. с включением умершего в мир мертвых<sup>2</sup>. Так, хабе Нигерийского плато говорят, что «период вдовства соответствует продолжительности скитаний души усопшего до ее вступления в мир божественных духов прародителей или до ее реинкарнации»<sup>3</sup>.

В период траура живые и умерший составляют особое сообщество, которое находится между миром живых, с одной стороны, и миром мертвых — с другой. Длительность траура зависит от степени родства и устанавливается согласно свойственному каждому народу обыкновению вести счет родства (по отцу, матери или групповое и т.д.). Обычно вдовец или вдова дольше всех принадлежат к этому особому миру, из которого они выходят, совершив соответствующие обряды. (Для вдовы срок траура растягивается на то время, в течение которого может обнаружиться ее беременность.) Обряды снятия всяких запретов и всех атрибутов траура (например, одежды

<sup>1</sup> Genner A., *van. Tabou et totémisme*, с. 40, 58–77, 88, 100–103, 338–339, 342.

<sup>2</sup> Это отмечал Вилькен для Индонезии (*Wilken J.-A. Ueber das Haaropfer*. — *Revue coloniale internationale*. Т. I, 1886; т. II, 1887, ср. с. 254), к которому Р.Герц присоединил свои обобщения (*Hertz R. Contribution à l'étude d'une représentation collective de la mort*. — *Année sociologique*. Т. X (1907), с. 82–83, 101, 105, 120). В действительности продолжительность траура чаще всего зависит, как это будет показано ниже, от двух других факторов.

<sup>3</sup> *Desplagnes L. Le Plateau Central Nigérien*. P., 1907, с. 221; о верованиях, относящихся к потустороннему миру, см. там же, с. 262–268.

и т.д.) следует рассматривать как обряды частичной или полной реинтеграции в общественную жизнь. Эта реинтеграция подобна той, которую проходит всякий новообращенный, возвращаясь в свою социальную группу. Для тех, кто носит траур, участие в общественной жизни приостанавливается, причем срок тем продолжительнее, чем, во-первых, теснее была связь с умершим (вдовы, родственники) и, во-вторых, чем более высоким было общественное положение умершего. Если умерший был вождем, то временно прекращается вся общественная жизнь. После смерти некоторых африканских царьков в период общего траура людям даровали льготы и временно освобождали от работы и т.д.

В наши дни можно видеть, как в Китае под воздействием политических, экономических, административных обстоятельств смягчаются тяжелые последствия смерти императора или императрицы-регентши, из-за которых прежде общественная жизнь совершенно прекращалась, даже в ее домашних формах, причем на долгие месяцы. В наши дни это стало бы настоящим стихийным бедствием.

Промежуточный период в похоронных обрядах прежде всего выражается практически в достаточно продолжительном нахождении трупа или гроба в помещении, где протекает ночное бдение (таковым может служить прихожая в доме или нечто подобное). Это лишь смягченная форма целой серии обрядов, на универсальность и значение которых указывал Ж.Ф.Лафито: «У большей части диких народов тела умерших находятся как бы на временном хранении в месте первоначального погребения. По истечении определенного срока им устраивают еще одни пышные похороны и заканчивают церемонию отправлением новых полагающихся им похоронных почестей»<sup>1</sup>. Затем он описывает обряды караибов: «Они убеждены, (что умершие) идут в страну душ лишь в том случае, если они бестелесны». Идея промежуточного периода интересовала также Н.М.Михайловского<sup>2</sup>. Главный обряд состоит в том, что уничтожают тело или ждут, когда оно подвергнется разложению; именно на этом представлении основываются, например, похоронные церемонии бецилео на Мадагаскаре, совершаемые в два приема. Вначале, пока труп разлагается в доме (разложение ускоряют с помощью большого костра), это — обряды ожидания, затем следует серия обрядов погребения костей<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Lafitau J.F. Mœurs des Sauvages Américains, с. 444.

<sup>2</sup> Михайловский Н.М. Шаманство. Вып. I. М., 1892, с. 13.

<sup>3</sup> См. примеч. в моей книге «Tabou et totémisme à Madagascar» (гл. VI и с. 277—278).

Кроме того, постлиминарный период иногда распадается на множество этапов. Это явление в форме поминовения (восемь дней, две недели, месяц, сорок дней, год и т.д.) можно отнести к той же категории, что и обряды возвращения в свадебном цикле, повторение обрядов по поводу рождения и иногда — обрядов инициации.

Так как этапы похорон в Индонезии тщательно изучены, я приведу примеры обрядов, принятых в других регионах<sup>1</sup>. Церемонии тогда, по сути, те же: сжигание трупа, сохранение останков и очень разработанные промежуточные обряды; затем сжигание останков и погребение праха в земле; затем возведение надгробия в форме круга из вертикально стоящих камней. Этот обряд длится несколько месяцев; по поверьям, умершие отправляются в Амнодр, подземную страну, и называют их теперь *аматолы*. Путь в подземную страну не одинаков для разных категорий людей; он усеян препятствиями: «злодеи» падают с проволоки, которая служит мостом в реку. На берегах реки они живут какое-то время, смешиваясь с представителями самых разных племен; буйволы также отправляются в Амнодр; аматолы там много ходят, и когда они сотрут ноги до колен, то возвращаются на землю<sup>2</sup>. Обдорские остяки<sup>3</sup> освобождают дом от всего, что там находится, за исключением орудий труда умершего; его одевают, кладут в выдолбленную лодку, шаман спрашивает умершего о причине смерти, потом лодку тащат к месту родового погребения; ставят ее на мерзлую землю так, чтобы покойник лежал ногами на север, а вокруг раскладывают все, что понадобится ему в ином мире. Тут же устраивают прощальную трапезу, участие в которой почитается долгом, и уходят. Женщины — родственницы покойного изготавливают куклу, изображающую умершего, ее одевают, моют, кормят каждый день в течение двух с половиной лет, если умер мужчина, и в течение двух лет, если умерла женщина<sup>4</sup>. По

<sup>1</sup> Cp. Hertz R. Contribution à l'étude d'une représentation collective de la mort. — Année sociologique. T. X (1907), с. 50–66. Подробные описания загробного мира, путешествий в этот мир и т.д. см.: Kruijt A.-C. Het Animisme in den Indischen Archipel. La Haye, 1906, с. 323–385 (работа, основанная, впрочем, на теориях и точках зрения Тэйлора, Вилькена и Летурно).

<sup>2</sup> Rivers H. The Toda L., 1906, с. 336–404; описание обрядов ср: Thurston E. Ethnographical Notes in Southern India. Madras, 1906, с. 145–146, 172–184.

<sup>3</sup> Я оставляю им название, которое дает информатор, хотя обдорские остяки представляют собой смешение настоящих остяков с самоедами; ср: Genner A., *van*. Origine et fortune du nom de peuple «Ostiak». — Kéleti Szemle. Budapest, 1902, с. 13–22.

<sup>4</sup> Гондатти Н.А. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888, с. 43. Этот автор указывает срок траура в шесть месяцев. По его сведениям, вдова кладет куклу рядом с собой. У иртышских остяков, согласно Патканову

истечении этого срока куклу относят на могилу. Траур по мужчине длится пять месяцев, по женщине — четыре месяца. Мертвые отправляются длинным и извилистым путем на север, где находится страна мертвых; там темно и холодно<sup>1</sup>; длительность пути, по видимому, соответствует продолжительности хранения куклы.

Таким образом, в похоронных обрядах выделяются предварительные, промежуточные и окончательные стадии, когда умерший достигает своего последнего пристанища. Северные остяки помещают страну мертвых за устьем Оби, в Северном Ледовитом океане<sup>2</sup>. Она освещается лишь лунным светом. Недалеко от этого места расходятся три дороги, которые ведут к трем входам: один предназначен для убиенных, утопленников, самоубийц и т.д., другой — для иных грешников и третий — для тех, кто жил обычной жизнью. Для иртышских остяков иной мир — это небо; это восхитительная страна, куда поднимаются по лестницам, высотой от 100 до 300 метров каждая, или карабкаются по цепи, по которой, как гласят эпические легенды<sup>3</sup>, боги, сакральные медведи, может быть, тотемы<sup>4</sup> и мертвые иногда спускаются на землю. Я полагаю, что должна быть связь между продолжительностью хранения куклы и продолжительностью путешествия в иной мир.

Похоронные обряды колов в Индии<sup>5</sup> являются примером сочетания известных профилактических обрядов и обрядов перехода. Вот их последовательность: 1) тотчас после смерти труп кладут на землю, «чтобы душе было легче найти путь к местопребыванию мертвых», расположенному под землей; 2) труп обмывают и окрашивают в желтый цвет, чтобы прогнать демонов, которые могли бы задержать душу на пути в иной мир; 3) с той же целью собравшиеся родственники и соседи исторгают жалобные вопли; 4) труп кладут на подставку ногами вперед, чтобы душа не нашла дорогу в жижину; с той же целью похоронная процессия движется к месту захоронения обходными путями; 5) в погребальной процессии не

(Патканов С.К. Иртышские остяки. СПб, 1897, с. 146), кукла в настоящее время заменяется подушкой и нательным бельем покойного.

<sup>1</sup> Бартнев В.В. Погребальные обычаи обдорских остяков — Живая старина. Т. V (1905), с. 487—492; Гондатти Н.Л. Следы язычества, с. 44.

<sup>2</sup> Я не понимаю, почему Гондатти и вслед за ним Патканов (с. 146), говоря об этом мире, называет его «подземным», тогда как он подводный; в представлении вогулов и остяков по этому поводу имели место христианские вкрапления (дьявол, ад, наказание). Это не подлежит сомнению.

<sup>3</sup> Патканов С.К. Иртышские остяки, с. 146.

<sup>4</sup> Ср. мое резюме в RHR (1899, Т. XL) записок Н.Харузина (*Kharouzine N. Le serment par l'ours et le culte de l'ours chez les Ostiak et les Vogoul*).

<sup>5</sup> Ср. *Hahn F. Einführung in das Gebiet der Kolsmission*, с. 82—88.

должно быть ни детей, ни девушек; женщины голосят, мужчины хранят молчание; 6) каждый мужчина несет кусок сухого дерева, чтобы потом бросить его в костер; 7) туда, где будет костер, кладут рис, инструменты (в зависимости от пола умершего), в рот покойнику вкладывают рисовые хлебцы и серебряные монеты для его путешествия, так как душа — «тень тела»; 8) после ухода женщин разводят костер<sup>1</sup>, в нем сжигают умершего вместе с носилками, чтобы помешать ему возвратиться; 9) мужчины собирают обгоревшие кости, кладут их в горшок, который относят в дом умершего и подвешивают к столбу; 10) по дороге рассыпают зерна риса, перед дверью кладут пищу, для того чтобы умерший, если он вернется, несмотря на принятые меры предосторожности, мог бы поесть и никому не причинил вреда; 11) всю утварь, ставшую «нечистой», уносят подальше, опасаясь, что умерший может в нее спрятаться; 12) устраивают сакральную трапезу, после которой дом считается очищенным; 13) по истечении определенного времени наступает церемония «обручения», или «соединения умершего с жителями нижнего мира»; поют свадебные песни, танцуют, и женщина, которая несет горшок с костями, пританцовывает; 14) процессия, имитирующая свадебную, с музыкой и т.д. отправляется к деревне, откуда были родом умерший и его предки; 15) горшок помещают в небольшое углубление, над которым водружают камень (вертикально); 16) по возвращении все участники церемонии должны искупаться.

Те, кто был искалечен, погиб от руки кровожадного человека или по воле несчастного случая, становятся злыми духами и не могут отправиться в страну мертвых. Эта страна — место пребывания предков. Туда отправляются только те, кто состоял в браке<sup>2</sup>; время от времени они возвращаются на землю и, когда им захочется, перевоплощаются в новорожденных, особенно это свойственно девушкам и прадедушкам<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Если идет сильный дождь, труп закапывают, следуя определенным обрядам, чтобы после сезона дождей выкопать его и сжечь; в этом случае церемония проходит в три этапа.

<sup>2</sup> Ср. выше, с. 123.

<sup>3</sup> Я привел эти свидетельства, так как они подтверждают сказанное мной на с. 53 относительно обычной класть новорожденных на землю, как это делают колы (см. *Hahn F. Gebeit det Kolmission*, с. 72), и умерших. В этом обряде Дитерих (*Dieterich A. Die Mutter Erde*, с. 25–29) объединил параллели, трактуемые им как «возвращение в лоно Матери-земли»; мы видим, что здесь эта теория неприемлема. Добавлю, что колы погребают детей, но не сжигают их, «потому что у них нет души» (колы обретают душу лишь в день свадьбы), и дети не имеют права идти в страну предков. Ведь цель кремации как раз в том, чтобы открыть доступ в страну мертвых. Следовательно, рухнет также другая теория Дитериха (там же, с. 21–25).

Здесь не место давать сравнительное описание загробных миров<sup>1</sup>. Согласно распространенному представлению, загробный мир подобен нашему, но более приятный, общество там организовано так же, как и здесь. Так что каждый умерший оказывается включенным в род, возрастной класс, имеет профессию и т.д., как это было на земле. Следовательно, логично предположить, что дети, еще не включенные в сообщество живущих, не могут попасть и в иной мир. Таким образом, дети, умершие до католического крещения, вечно остаются в промежуточном мире — чистилище. Полуцивилизированные народы погребают ребенка, не имеющего имени или не прошедшего обряда обрезания, без обычных церемоний, или просто выбрасывают его, или сжигают. Особенно это принято у тех народов, по представлениям которых у ребенка еще нет души.

Путешествие в другой мир и вход в него сопровождаются серией обрядов перехода, различающихся деталями в зависимости от расстояния и месторасположения иного мира. Вначале отмечу Острова Мертвых (Египет<sup>2</sup>, Ассирия-Вавилония<sup>3</sup>, Гадес из XI песни «Одиссеи»<sup>4</sup>, греки различных эпох и регионов, кельты<sup>5</sup>, полинезийцы<sup>6</sup>, австралийцы<sup>7</sup> и другие). Отсюда, по-видимому, берет начало практика снабжать умершего лодкой с веслами или класть в могилу миниатюрную копию лодки. Некоторые народы воображают иной мир как крепость, окруженную стенами, ворота которой заперты на засов (таков *шеол* у иудеев<sup>8</sup>, *аралу* у вавилонян<sup>9</sup>). В представлениях других народов иной мир — это пространство, разделенное на ячейки (*дуат* у египтян) или расположенное на высокой горе (у даяков и др.) либо находящееся внутри горы (в ведической Индии и др.). Здесь важно подчеркнуть следующее: так как умершему предстоит совершить путешествие<sup>10</sup>, живые заботятся о том,

<sup>1</sup> Кроме прочего, см.: Tylor E.-B. The Primitive Culture, гл. XIII.

<sup>2</sup> О полях и островах иалу (ялу), о суде над умершим и его путешествии см.: Maspéro G. Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. P., 1895. Т. I, с. 180 и др. Там же см. библиографию.

<sup>3</sup> Maspéro G. Там же, с. 574 и везде.

<sup>4</sup> Кроме прочего, см.: Rohde E. Psyche. Fribourg-en-Brisgau, 1898; Dieterich A. Nekyia. Lpz., 1893; Reinach. Victor Bérard et l'Odyssee. — Les Essais. 1904, с. 189–193.

<sup>5</sup> Meyer K., Nutt A. The Voyage of Bran (Grimm Library). L., 1895.

<sup>6</sup> Zennrich J. Toteninseln und verwandte geographische Mythen. — Int. Archiv für Ethnogr. T.IV.

<sup>7</sup> Ср.: Strehlow—Leonhardi Jh. Die Aranda und Luritja-Stämme. T. I (1907), с. 15; т. II (1908), с. 6. Francfort.

<sup>8</sup> Ср.: Schwally. Das Leben nach dem Tode. Giessen, 1892.

<sup>9</sup> Maspéro G. Histoire ancienne, т. I, с. 693 и др.

<sup>10</sup> О мирах мертвых в представлении сабиев ср.: Siouffi N. Etudes sur la religion des Soubbas, с. 156–158; о путях, которые туда ведут и связывают один мир с дру-

чтобы снабдить его всеми необходимыми предметами, как материальными (одеждой, пищей, оружием, инструментами), так и магически-религиозными (амулетами, опознавательными знаками, пароями и т.д.), которые обеспечат ему, так же как живому путешественнику, благополучное продвижение вперед или переправу в иной мир, а затем и прием в нем. Следовательно, эти обряды в некоторых деталях идентичны обрядам, описанным в гл. III настоящей книги. Именно поэтому лопари стремились убить на могиле оленя, чтобы умерший мог совершить на нем трудное путешествие, прежде чем достигнет своего конечного места пребывания. По одним данным, оно продолжалось три недели, по другим — три года<sup>1</sup>. Можно было бы привести множество аналогичных фактов. Идея перехода просматривается, между прочим, в обряде «обол Харону»<sup>2</sup>; во Франции умершего снабжали самой большой серебряной монетой, для того «чтобы его получше приняли в ином мире»<sup>3</sup>. Подобный обряд есть в современной Греции. У славян деньги предназначены для оплаты затрат на путешествие, а японские буддисты считают, что их надо дать старухе, которая пропускает через реку Сандзё, которая отделяет потусторонний мир; бадага платят деньги, чтобы пройти по нити мертвых. Мусульмане могут пройти по тонкому как лезвие сабли мосту, только если они чисты или «праведны»; в «Авесте» написано, что мост Чинват охраняют собаки, в «Ригведе» четырехглазые псы Ямы охраняют дороги, ведущие к одному из загробных мест пребывания древних индийцев (это нечто вроде пещеры — «огороженное место, укрытое и замкнутое», куда ведет подземный ход<sup>4</sup>).

---

гим, см. там же, с. 126–129; о соответствующих похоронных обрядах см. там же, с. 120, примеч. на с. 121, 124–126. По их поверьям, душа тратит 75 дней на путешествие, но траур длится лишь 60 дней; коллективная трапеза и поминки абсолютно обязательны; обряд «последней закуски» дополняет рацион умершего в ином мире, как правило скудный.

<sup>1</sup> Харузин Н. Русские лопари. М., 1890, с. 157–158. О других фактах того же порядка ср.: Михайловский Н.М. Шаманство, с. 19–24.

<sup>2</sup> Ср.: Andree R. Totenmünze. — Ethnographische Parallelen, с. 24–29; Mélusine, *везде*.

<sup>3</sup> Thiers J.-B. Traité des superstitions. P., 1667; по поводу других французских параллелей см.: Sébillot P. Le Folk-Lore de France. P., 1907. Т. I, с. 419, где можно встретить сведения о переправе через внутреннее море на пути в ад.

<sup>4</sup> Ср.: Oldenberg H. La religion du Véda. P., 1903, с. 450–462; другое место находится на небе; Ольденберг прав, считая эти две концепции независимыми и сопоставимыми, но это не элементы дуалистической системы. Сосуществование различных верований у одного народа — явление довольно частое. Локализация некоторых умерших в одном мире, а других — в ином отвечает не этическому принципу, а социальному и магически-религиозному.

Обязанность показывать мертвым дорогу или вести их группами (*psychopomps*) возлагается на особые силы (магов, демонов, божества). Роль Ириса и Гермеса-Меркурия достаточно известна. У мускогов проводника умершего к загробным прериям во время обряда снятия траура изображает молодой воин, который принимает имя умершего. Он несколько миль скачет верхом, затем поворачивает и возвращается; с этих пор он носит имя умершего и считается приемным сыном его родителей<sup>1</sup>.

Наконец, у лусеньо в Калифорнии разыгрывают настоящее драматическое представление, которое путем прямого воздействия: 1) удаляет духов мертвых от земли, 2) «привязывает» их как будто материальной связью к четырем частям неба и особенно к Млечному Пути<sup>2</sup>.

Теперь я подробно останавливаюсь на представлениях о загробном мире<sup>3</sup>, которые бытуют у хайда. На основании комплекса изученных сюжетов известно, что дорога, ведущая в страну мертвых, достигает берегов некоего залива, по другую сторону которого и находится страна душ. Некая душа посылает умершему плот, который движется сам. Прибыв на другой берег, умерший отправляется на поиски своей жены. Поиски продолжаются очень долго, так как деревни находятся в отдалении одна от другой так же, как у хайда в этом мире. Поиски затрудняются и тем, что мертвец имеет лишь одну предопределенную ему жену. Умирая, человек указывает, в какой деревне он хочет жить, и посланцы спешат к нему, чтобы сопроводить его в пути. Каждое подношение умершему умножается при его употреблении живыми, похоронные песни способствуют тому, что умерший гордо входит в свою деревню. Умершие посылают на землю дары своим бедным родственникам. В стране душ исполняют священные танцы, веселятся. По ту сторону страны душ обитает вождь, именуемый Большое Движущееся Облако, от которого зависит, будет ли изобилие лосося. По истечении некоторого времени умерший снаряжает лодку, собирает свое имущество и, оплакиваемый сотоварищами, отправляется в страну, называемую Ксада (*Xáda*), — там происходит его вторая смерть; затем он проходит через третью и четвертую. Умерев в пятый раз, он возвращается на землю в виде голубой мухи. Некоторые полагают, что четыре смерти бывают лишь после нескольких воскрешений человека. К

<sup>1</sup> Owen. Folk-Lore of the Musquakie. L. (Folk-Lore Society), 1902, с. 83–86.

<sup>2</sup> Goddard du Bois C. The Religion of the Luisenio Indians. — Univ. Cal. Publ. T. VIII, № 3. Berkeley, 1908, с. 83–87.

<sup>3</sup> Swanton J.-R. Contribution to the Ethnology of the Haida. — Jesup North Pacific Expedition. T. V, pt 1. New York—Leyde, 1905, с. 34–37.

тому же есть различные страны для утопленников, умерших насильственной смертью, шаманов и т.д.

Вот каковы похоронные обряды [у хайда] в случае обычной смерти<sup>1</sup>. Лицо умершего раскрашивают, на голову ему надевают сакральный головной убор, затем умершего укладывают в гроб; там он остается от четырех до шести дней. Поют особые магические песни. Вначале песни исполняют члены рода умершего, затем члены противоположного (по законам экзогамии) рода. В «костер скорби» бросают еду, напитки, листья табака. Все это покойник унесет в иной мир в умноженном количестве; родственников отличают знаки траура (они обривают голову, мажут лицо смолой). Гроб выносят через отверстие в стене, устанавливают его в «погребальном доме», где собираются представители одного рода. В течение десяти дней вдова постится, вместо подушки под голову подкладывает камень, ежедневно совершает омовение, однако лицо не умывает. Затем она собирает детей из противоположного рода и предлагает им угощение, для того чтобы «можно было вступить в брак» (хайда экзогамны). Другой информатор указал Свентону на то, что обряды траура «очень похожи на обряды, совершаемые девушками в то время, когда у них наступает половая зрелость». Эти обряды, совершаемые с целью соединить покойника с умершими ранее членами его рода и снабдить всем, что ему необходимо на пути в иной мир и для пребывания там, являются одновременно профилактическими анимистическими (вынос через отверстие в стене дома, гроб, склеп и прочее должны мешать возвращению умершего) и профилактическими контагиозными (траур, омовение и т.д.).

Похороны в древнем Египте — это хороший пример системы обрядов перехода как обрядов приобщения к миру мертвых. Я рассмотрю здесь лишь ритуал Осириса<sup>2</sup>. Основная идея — это отождествление Осириса и умершего человека, с одной стороны, а с другой — отождествление Солнца и умершего. Я полагаю, что вначале должны были иметь место два различных ритуала, объединенные темой смерти и возрождения. Так же как и Осириса, умершего расчленяли, затем воссоздавали; он умирал и возрождался в мире мертвых, отсюда и проистекает серия обрядов воскрешения. Как и Ра-Солнце, мертвый заново умирает каждый вечер: когда он достигает Гадеса, его мумию бросают в угол и оставляют. Но серия обрядов,

<sup>1</sup> Там же, с. 52–54 и 34–35.

<sup>2</sup> *Maspéro G. Les hypogées royales de Thèbes. — Ét. de myth. et d'arch. ég. T. II (1893), с. 1–187; Jéquier G. Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès. P., 1894; Moret A. Le rituel du culte divin journalier. P., 1902; он же. Du caractère religieux de la royauté pharaonique. P., 1903.*

через которые проходит эта мумия, плывущая в солнечной ладье в течение ночи, его воскрешает. И вот утром он снова живой, готовый вновь предпринять свое ежедневное путешествие в солнечных лучах над миром живых. Эти неоднократные возрождения, присущие солнечному ритуалу, соединились с тем единственным воскрешением, подобным ритуалу Осириса, которое произошло во время первого прибытия умершего в Гадес и послужило тому, что этот ритуал стал совершаться ежедневно. Впрочем, это соединение отвечало общему представлению о том, что сакральное, божественное, магическое, чистое неизбежно утрачивается, если оно не обновляется в периодических обрядах.

Представим себе общую схему, вырисовывающуюся на основании «Книги о том, что находится в загробном мире» и «Книги о вратах»<sup>1</sup>.

Гадес (или дуат) в разное время и в разных местах представлялся различно. Комбинируя разнообразные представления, фиванские жрецы разработали его подробный план. Он, «как огромный храм, очень длинный, с множеством помещений, разделенных дверями, с внешним двором с каждого края и пилоном, прилегающим к внутреннему и внешнему миру одновременно»<sup>2</sup>. В первом часу ночи уже умершее солнце приказывает открыть себе врата, охраняемые павианами и духами, и принимает в свою ладью «чистые» души, т.е. погребенные согласно обрядам и снабженные необходимыми талисманами; другие умершие будут прозябать у порога вечно<sup>3</sup>. Согласно «Книге о вратах», ворота, подобно крепостным воротам, охраняются на входе и выходе мумией божества, а по углам — двумя чудищами, извергающими пламя. Проход становится возможным благодаря заклинаниям<sup>4</sup>. Затем начинается путешествие в соответствии с «Путеводителем путешествующего в ином мире»<sup>5</sup>. Что касается деталей, то я отсылаю читателя к цитированным работам и хочу подчеркнуть, что каждое помещение храма отделено от предыдущего и последующего дверями; для того чтобы они открылись, необходимо было совершить определенный ритуал. Названия первых трех дверей и последней неизвестны; названия четвертой и по-

<sup>1</sup> Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès; Le livre des Portes. Цель последней книги — примирить солнечную теорию и теорию Осириса, поскольку первая из названных книг не принимала в расчет теорию Осириса. См. по этому поводу работу Г.Масперо в: *Etudes de myth. et d'arch.* éd. T. II, с. 163–179.

<sup>2</sup> Jéquier G. Le livre de ce qu'il, с. 19.

<sup>3</sup> Jéquier G. Там же, с. 20, 39–41; Maspéro G. Les hypogées, с. 43–44: разговор божества с павианами по поводу «открытия врат».

<sup>4</sup> Maspéro G. Там же, с. 166–168; о вратах, через которые идут к месту суда, см. *Livre des Morts*, гл. CXXV, 1. 52 и сл.

<sup>5</sup> Maspéro G. *Études*, t. I, с. 384.

следующих таковы: «Та, которая скрывает коридоры», «Опора богов», «Хранилище мечей», «Портал Осириса»; «Та, которая держится прочно, неподвижно(?)», «Хранящая от наводнения», «Высшая из сущего, создающая порядок», «Та, которая запирает богов Гадеса». При выходе также был вестибюль. Повседневный ритуал заключался в том, что открывали двери наоса, изображая тем самым отмыкание мифических врат: 1) ломали запор; 2) срывали печать; 3) отодвигали засовы<sup>1</sup>. Затем расчленили и восстанавливали бога — ритуал, который имел место и при похоронных обрядах (например, покойнику открывали рот и др.<sup>2</sup>). Далее божество обмывали водой, окуривали ладаном, обматывали сакральными повязками, румянили и натирали ароматическими маслами. Наконец, статую вновь помещали в наос, устанавливая ее на песке, точно так же как в похоронном обряде мумию и статую умершего, затем следовало ритуальное закрывание наоса, и это был главный обряд выхода из святилища<sup>3</sup>. Итак, цель божественного культа заключалась в ежедневном воскрешении солнечного Ра-Осириса. Точно так же похоронные обряды, во-первых, «воскрешали» умершего, превращая его в бога благодаря мумификации и различным обрядам, а во-вторых, отводили от мертвого настоящую, окончательную смерть благодаря воссозданию его ночью и воскрешению<sup>4</sup>.

В этом мы видим параллелизм похоронных обрядов<sup>5</sup>, культа воскрешения дня, торжественного открытия храма и ритуала возведения на престол. Этот параллелизм является, конечно, наиболее выразительным и систематизированным примером из всего, что я знаю о драматическом представлении на темы смерти и возрождения (смерть и возрождение Ра-Солнца, Осириса, Гора, фараона, жреца и каждого «чистого» умершего). Под конец добавлю, что рождение в земной жизни является, по сути, само по себе возрождением<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Moret A. Le rituel, с. 35 и сл.

<sup>2</sup> Там же, с. 73–83, 87–89; ср. Maspéro G. Le rituel du sacrifice funéraire. — Etudes, t. II, с. 289–318.

<sup>3</sup> Там же, с. 102–212 и табл. III.

<sup>4</sup> Moret A. Le rituel, с. 226; ср. там же, с. 10–15.

<sup>5</sup> Отделения Гадеса, согласно фиванскому ритуалу, принадлежат к двум первоначально различным системам. Окончательное возрождение достигается переходом в 12 часов божественной ладьи через гигантскую змею от хвоста до головы. По мнению Г.Жекье, эта змея — «Жизнь Богов», символ обновления, ставший таковым благодаря свойству змеи обновлять ежегодно кожу (Jéquier G. Le livre, с. 132–133). Но это не объясняет смысла перехода через две головы быка (Maspéro G. Les hypogées. T. II, с. 169–171). О 12 часах см.: там же, с. 96–101.

<sup>6</sup> Кроме прочего, ср. Maspéro G. Les hypogées, t. I, с. 23 и 29. Отметим, что цель мумификации — обеспечить возрождение, загробную жизнь.

Все эти обряды не позволяли покойнику каждый день «умирать» заново. Дело в том, что многие народы считают это возможным; иногда это представление сочетается с верой в то, что каждый раз умерший переходит из одного места пребывания в другое. Такие представления мы уже наблюдали у хайда, подобно им, черемисы верят, что человек может умереть однажды или умирает семь раз (черемисы на р. Вятка), переходя из одного мира в другой и, наконец, превращается в рыбу<sup>1</sup>. Обряды черемисов состоят в кормлении умершего — в первое время частом, затем периодическом — во время «поминок». Этим отчасти объясняются обряды с обильными угощениями у вогулов и остяков, среди которых бытует представление о том, что душа умершего какое-то время живет под водой или на небе<sup>2</sup>, затем постепенно уменьшается до размера маленького насекомого или превращается в это насекомое и, наконец, совсем исчезает<sup>3</sup>. Учение о мирах, расположенных один над другим, распространено в Азии и отражено в митраизме (семь планетных миров и последовательные инициации).

Те умершие, по поводу смерти которых не были выполнены похоронные обряды, так же как и дети (некрещенные, не получившие имени и не прошедшие инициацию), обречены на жалкое существование. Они никогда не смогут проникнуть в мир мертвых и включиться в сообщество, которое там сложилось. Это самые опасные мертвецы: они хотели бы вновь приобщиться к миру живых, но, поскольку у них нет возможности это сделать, они ведут себя по отношению к этому миру как враждебно настроенные чужаки. Им не хватает средств существования, которые другие умершие находят в ином мире, и потому они вынуждены обеспечивать себя за счет живых. Кроме того, эти умершие, не имея, как говорится, ни кола ни двора, часто испытывают острое желание мести. Вот почему похоронные обряды можно считать практическими обрядами длительного действия: они помогают живым избавиться от вечных врагов. Категория подобных мертвецов пополняется, согласно верованиям разных народов, различным образом: в нее входят бессемейные, самоубийцы, умершие в пути, погибшие от удара молнии, лишенные жизни за нарушение табу и т.д. Я излагаю эти соображения в общетеоретическом плане, так как отнюдь не во всех поверьях один и тот же акт влечет за собой одинаковые последствия. Подчеркиваю,

<sup>1</sup> *Smirnov J.N.* (Пер. П.Бойера.) *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama. T. I. Thérémisses et Mordves.* P., 1898, с. 138.

<sup>2</sup> См. выше, с. 138.

<sup>3</sup> *Гондатти Н.А.*, с. 39.

что я не претендую на универсальность и абсолютную обязательность схемы обрядов перехода.

В качестве иллюстрации приведу примеры различных судеб самоубийц в загробном мире. Р.Лаш<sup>1</sup> выделяет четыре категории самоубийств: 1) самоубийство рассматривается как обычное действие, и судьба самоубийцы та же, что и судьба обычных умерших; более того, самоубийство в случае серьезной болезни, членовредительства и т.д. признается средством сохранения души, душа не должна быть ослабленной или изуродованной; 2) самоубийство (например, война, вдовы и т.д.), которое вознаграждается в ином мире; 3) самоубийство, в результате которого умерший не может приобщиться к другим умершим и должен скитаться между мирами мертвых и живых; 4) самоубийство, которое наказывается в ином мире, и самоубийца должен скитаться между двумя мирами до тех пор, пока не истечет срок, который он прожил бы в своей земной жизни, или он допускается лишь в нижний круг мира мертвых, или же, наконец, он подвергается мукам и попадает в ад. Само собой разумеется, что в зависимости от того, входит ли самоубийца в ту или другую из этих четырех категорий, похоронные обряды различаются, являясь или обрядами профилактическими очистительными, или обрядами перехода.

Обряды перехода встречаются еще в обрядах воскрешения и перевоплощения. Действительно, если душа была отделена от живых и приобщена к миру мертвых, она может затем перемещаться в обратном направлении и появиться среди нас либо сама по себе, либо по принуждению. Механизм этого очень простой: достаточно, чтобы душа поместилась в женщину и вновь появилась в образе новорожденного ребенка. Таковы, между прочим, представления у арунта в Австралии; они думают, что души помещаются в камнях, деревьях и т.д. и оттуда устремляются в молодых полных и пышущих здоровьем женщин. Обряды реинтеграции в мир живых были изучены мною в связи с рождением детей и присвоением им имен. Интересный пример этого «вечного возвращения» дают церемонии лушей в Ассаме<sup>2</sup>. Умерший одет в свои лучшие одежды и привязан в сидячем положении к подмосткам из бамбука; в зависимости от его пола рядом кладут необходимую утварь и оружие; убивают свинью, козу, собаку, мясо которых делят между собой родственники, друзья и соседи, умершему также дают питье и еду. С наступ-

<sup>1</sup> Lasch R. Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele der Selbstmörder. — Globus, T. LXXVII (1900), с. 110—115.

<sup>2</sup> Shakespear. См. Census of India. T. I. 1901 (Ethnographical Appendices). Calcutta, 1903, с. 225.

лением вечера умершего кладут в могилу, вырытую рядом с домом; самый близкий из его родственников прощается с ним и просит его приготовить все необходимое для тех, кто присоединится к нему позже. Далее душа, одетая и снабженная всем необходимым, в сопровождении душ свиньи, козы и собаки, без которых она не нашла бы дорогу, отправляется в страну *Ми-тхи-хуа*, где жизнь сурова и трудна. Но если при жизни умерший убил на охоте зверя или врага или устроил пир для всей деревни, то он отправляется в приятную страну по другую сторону реки, где постоянно пирует; женщины, которые не могут ни сражаться, ни охотиться, ни устраивать празднества, могут попасть в эту прекрасную страну лишь в том случае, если их приведут туда мужья. Через какое-то время душа покидает ту или другую из этих стран и возвращается на нашу землю в виде шершня; по истечении следующего отрезка времени она превращается в воду, затем испаряется, становясь росой, и, если капля росы падает на мужчину, он дает зачатие ребенку, который станет воплощением умершего<sup>1</sup>. Когда ребенок рождается, убивают двух цыплят, затем мать сама совершает омовение и моет ребенка. Первые семь дней душа ребенка цепляется, как птица, за одежду родителей; вот почему они стараются как можно меньше двигаться и ублажают домашних богов жертвоприношениями. Затем следуют всякого рода церемонии, во время одной из которых самый близкий родственник с материнской стороны дает ребенку имя, т.е. окончательно включает его в состав рода.

Наконец, напомним, что иногда души умерших перевоплощаются непосредственно в тотемы — животных, растения и т.д. В этом случае совершаются обряды включения умершего в тотемический род.

В загробном мире для умерших не всегда отводится особое, предназначенное для них место. Случается, что они пребывают где-то неподалеку от дома, или в могиле (называемой вотяками «изба умершего»), или на кладбище (называемом манданами «деревня умерших»). В этом случае именно погребение является настоящим обрядом приобщения умершего к общему миру мертвых. Это очень четко проявляется у черемисов, которые, впрочем, верят и в существование иного мира (возможно, под влиянием татар-мусульман<sup>2</sup>), аналогичного загробному миру в мифологии остяков. У остяков иной мир напоминает небо, туда добираются по жерди, перекинутой, как мост, над котлом, либо по приставной лестнице. У мордвы, как и у

<sup>1</sup> Это один из случаев, очень редких, когда предполагаемое перевоплощение совершается через отца.

<sup>2</sup> Smirnov J.N. Les populations finnoises, с. 133–144.

вотяков, жилищами умерших служат могилы и кладбища<sup>1</sup>. Промежуточный период — время связи умерших и живых — длится порой более продолжительное время, так как живые периодически возобновляют эту связь, как уже говорилось выше, либо устраивая совместную трапезу, либо посещая могилу, либо подкармливая умершего, оставляя на могиле съестные припасы. В давние времена на могильной насыпи делали отверстие наподобие окошечка, в гробу просверливали дырочки. Произносили специальные заклатья. [Окошечки и дырки (которые позже заменили застекленными отверстиями) в давние времена проделывали, чтобы покойник мог общаться с верхним миром. Заклатие произносили, положив на его голову гребень для расчесывания льна, говорили: «По одну сторону море, по другую — заросли тростника». — *Примеч. пер.*]

Эта связь постепенно ослабевает, и, наконец, наступает момент, когда прерывается совсем. Именно последние поминки или последнее посещение могилы имеют значение обрядов отделения (по отношению к умершему) и повторного единения сообщества живущих (ограниченного или широкого).

Теперь приведу перечень обрядов перехода, которые я рассматриваю изолированно. Как и другие данные, опубликованные в этой книге, перечень не претендует на исчерпывающую полноту.

Среди обрядов отделения, частично уже рассмотренных, следует выделить: различные приемы вынесения тела покойного из дома; сжигание орудий труда, самого дома, ценностей и имущества умершего; умерщвление его жен и рабов, любимых животных; омовение, натирание и другие обряды, обобщенно называемые очистительными; всякого рода табу. Кроме того, имеют место вещественные приемы отделения: могила, гроб, кладбище, ограда, деревья, на которых помещают умерших, гряда камней и т.д.; ритуальные сооружения или строятся заново, или используются уже существующие. Закрытие гроба или засыпание могилы — самая торжественная часть, завершающая обряд. Коллективными обрядами являются периодические церемонии изгнания душ из дома, деревни, с территории племени. «Похищению невесты» соответствует борьба за тело покойника (распространенная в Африке), подлинный смысл которой, видимо, до сих пор не понят: живые лишь под нажимом соглашаются расстаться с одним из своих членов, ибо такая утрата ведет к уменьшению социальной значимости сообщества. Чем выше положение умершего в обществе<sup>2</sup>, тем сильнее борьба за его тело.

<sup>1</sup> Там же, с. 357–376.

<sup>2</sup> Примеч. см.: Hertz R Contribution à l'étude, с. 128, примеч. 2.

Уничтожение трупа (сожжение, ускорение гниения и т.д.) совершается с целью разъединить тело и душу; лишь очень редко останки (кости, пепел) образуют новое тело умершего в другой жизни (что бы ни думал об этом Герц<sup>1</sup>).

В качестве обрядов включения в первую очередь назову трапезы, совершаемые непосредственно после похорон, и трапезы последующих поминок. Трапеза устраивается ради восстановления связи между членами сообщества живых и покойным. Эта связь оказалась разорванной после утраты одного из звеньев цепи. Часто трапеза такого порядка совершается во время снятия траура. Когда похороны совершаются в два этапа (предварительный и окончательный), то в конце первого этапа устраивают трапезу причащения, на которой, как предполагается, присутствует умерший. Наконец, если племя, род, деревня участвуют в похоронах, то способ созыва (барабан, глашатай, вестник и т.д.) еще больше подчеркивает ритуальный, коллективный характер трапезы, на которую созываются члены заинтересованных групп.

Обряды приобщения к иному миру однотипны с обрядами гостеприимства, включения в род, усыновления и т.д. Часто намек на это есть в легендах, центральной темой которых является спуск в ад или путешествие в страну мертвых с соблюдением определенных табу: нельзя трапезничать вместе с умершими, нельзя ни есть, ни пить ничего из того, что произведено в их стране, нельзя позволить им прикоснуться к себе или обнять себя, нельзя принимать от них подарки и т.д. С другой стороны, питание совместно с умершим приобщает к нему самому и к другим мертвым и вследствие этого позволяет путешествовать среди них, ничего не опасаясь, все равно как если бы путешествующий внес пошлину (деньги и т.д.). Среди обрядов приведу удар дубинкой по голове, который наносят мертвые вновь прибывшему<sup>2</sup>, христианское соборование умирающего, положение умершего в землю. Наконец, возможно, в эту категорию следует включить «танцы мертвых», исполняемые некоторыми из американских индейцев, африканскими аньянга<sup>3</sup> и т.д., членами тайных обществ или других особых магически-религиозных сообществ.

<sup>1</sup> Там же, с. 78. Герц несколько изменил слишком абсолютную теорию Клайнпауля.

<sup>2</sup> Haddon A.C. Cambridge Expedition to Torres Straits. T.V. 1906, с. 355; этот же обряд является одним из свадебных обрядов.

<sup>3</sup> См.: Werner A. The Natives of British East Africa. L., 1906, с. 229; Rattray R.-S. Some Folk-Lore, Stories and Songs in Chinyanja. L., 1907, с. 179.

## Глава IX

### ПРОЧИЕ КАТЕГОРИИ ОБРЯДОВ ПЕРЕХОДА

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

Теперь следовало бы рассмотреть каждый обряд перехода и показать, является ли он обрядом отделения, промежуточного состояния или включения. Но подобное исследование потребовало бы многих томов, так как почти каждый обряд может быть интерпретирован по-разному и в зависимости от того, составляет ли он часть целой системы или является изолированным обрядом, выполненным по тому или иному поводу<sup>1</sup>. Перечень подобных примеров приводился неоднократно<sup>2</sup>, и все обряды, содержащие, с одной стороны, акт разрыва, а с другой — акт связи, почти не представляют повода для новой дискуссии. Так, обрезание я объясняю как обряд отделения, а противоположный смысл заключен в «сакральной связи», очень широко применявшейся, особенно в свадебных обрядах и обрядах по поводу вступления на престол. Такой связью были веревка, узел, а также их аналоги — пояс, кольцо, браслет, венец (первоначальной формой венца была повязка).

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

---

<sup>1</sup> В связи с этим ср. обряды, отмеченные в *Monsieur E. La proscription religieuse de l'usage récent.* — RHR. T. LIII (1906), с. 290–305.

<sup>2</sup> См. выше, с. 20–22, 31–33, 40–41, 49, 52–55, 61, 120–124, 148–150.

1. Волосы. Они стали предметом монографии Вилькена<sup>1</sup>, положения которого были приняты и развиты Роб. Смитом<sup>2</sup>, С.Хартландом и другими. В действительности акт, который называют «приношение в жертву волос», включает два различных действия: а) отрезание волос, б) посвящение волос кому-нибудь или чему-нибудь, освящение или жертвоприношение. Отрезать волосы означает отделиться от прежнего мира; посвятить волосы значит связать себя с сакральным миром вообще, а более конкретно с божеством или демоном, которого превращают таким образом в своего родственника. Но это только одна из форм использования отрезанных волос, в которых пребывает часть личности, точно так же как в крайней плоти или срезанных ногтях. Очень часто в некоторых местностях такого представления нет, и с волосами, ногтями и прочим ничего не делают. В других местностях, где это представление существует, их закапывают в землю, сжигают, хранят в мешочке, доверяют кому-либо из родственников и т.д. Обряд стрижки волос и выбривания части шевелюры (тонзуры) выполняется по поводу различных обстоятельств: обривают голову ребенка, чтобы подчеркнуть, что он вступает в новую стадию жизни; бреют голову девушки в момент свадьбы, чтобы обозначить изменение возрастного класса; вдовы также отрезают себе волосы, чтобы разрушить связь, созданную браком (причем обычай класть волосы на могилу придает обряду большую силу); иногда умершему отрезают волосы (все с той же целью). Этот обряд отделения основан на том, что волосы своей формой, цветом, длиной, способом укладки представляют легко узнаваемую отличительную черту, как индивидуальную, так и коллективную. «Девочкам рехамна (Марокко), когда они очень малы, бреют голову, сохраняя пряди спереди и клоки на макушке. Достигнув возраста половой зрелости, девушки отрашивают волосы, сохраняя пряди надо лбом и подбирая остальные наверх. Когда девушка выходит замуж, то заплетает волосы в две косы, ниспадающие сзади; став матерью, женщина перекидывает косы на грудь»<sup>3</sup>. Таким образом, рехамна прической отмечают стадии жизни девушек и их принадлежность к той или иной категории женского сообщества. Можно привести много других свидетельств того же порядка. Я хочу подчеркнуть, что различные манипуляции с волосами очень часто входят в класс обрядов перехода<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Wilken J.-A. Ueber das Haaropfer. — *Revue coloniale internationale*. Т. III; кроме того, ср. многочисленные примеры у Фрэзера: *Frazer J.-G. The Golden Bough*. Т. I, с. 368–389.

<sup>2</sup> *Smith Rob. Die Religion der Semiten*, с. 248–255.

<sup>3</sup> *Doutté E. Merrâkech*, с. 314–315.

<sup>4</sup> Роб. Смит (*Die Religion der Semiten*, с. 250–252) справедливо заметил, что отрезать или подстригать волосы — распространенный обряд инициации, идентичный

2. Покрывало. «Почему, — спрашивал себя Плутарх, — покрывают голову, поклоняясь богам?» Ответ прост: чтобы отделиться от мирского и находиться только в сакральном мире. Ведь даже взгляд, как сказано по поводу шаммар, это уже контакт. Когда поклоняются богам, участвуют в жертвоприношении или свадебных обрядах и проч., под покрывалом скрываются временно. Но в других случаях (обряды отделения или приобщения или и то и другое) носят покрывало постоянно. Таков, например, порядок для мусульманок, евреек Туниса и др. С одной стороны, они принадлежат к сообществу одного пола, с другой — к определенному семейному сообществу и поэтому должны изолировать себя от остального мира, скрываясь под покрывалом. То же в католицизме: перейти из начальной стадии (послушничество) в стадию окончательного приобщения к сообществу монахов называется «скрыться под покрывалом». Наконец, у некоторых народов вуаль, которую носит вдова, отделяет ее от умершего мужа или от других замужних женщин либо только на время траура, либо навсегда. Еще один пример: Сократ, чтобы отделиться от мира живых и приобщиться к миру мертвых и богов, испив чашу цикуты, накинул на себя покрывало. Но, когда он должен был посоветовать Критону принести в жертву Эскулапу петуха, т.е. снова совершить действие живого человека, он приоткрыл лицо и тотчас закрыл его снова<sup>1</sup>.

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

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

---

посвящению. Точнее было бы сказать, что один и тот же обряд существует в ритуале перехода и ритуале посвящения одновременно.

<sup>1</sup> Нет основания, как сделал Рейнак в исследовании о «покрывале евхаристии», связывать это с представлением, что «взгляд трупа осквернил бы божественный свет» (*Reinach. Cultes, Mythes et Religions. T. I, с. 299–311*). На с. 309 он нашел некоторое объяснение того же порядка, как и мое, но не справился с аргументом — соотношением между очищением, покаянием и трауром». А между тем связь обряда покрывания посвящаемого с использованием общего покрывала во время свадебных римских и христианских церемоний могла бы открыть ему смысл обряда отделения и приобщения одновременно с религиозной практикой, о которой идет речь.

обществе или неупотребителен в нем, а иногда специфика его состоит в запрете употреблять некоторые общепринятые слова. Таким образом, имеются языки для женщин, посвящаемых, кузнецов, священников (язык литургии) и т.д. Это явление того же порядка, что и перемена костюма, нанесение увечий, специальная пища (пищевые запреты), т.е. совершенно естественный способ отличия. Я не останавливаюсь на этом пункте, так как более подробно рассматривал его в другом месте<sup>1</sup>.

4. Сексуальные обряды. Запрет полового акта — один из элементов значительной части церемониальных комплексов. У тех народов, которые в соитии не видят ни нечистоты, ни магически-религиозной опасности, нет необходимости в его табуировании. И естественно, что там, где представление о нечистоте существует, любой человек, желающий войти в сакральный мир и действовать в нем, должен «очиститься» и сохранять себя в этом состоянии. С другой стороны, соитию придается противоположный смысл — сакральный. Здесь перед нами одна из форм «вращения», т.е. изменение понятий сакрального на противоположное (о чем было сказано в I главе). Будучи нечистым, сексуальный контакт является «силой, наделенной могуществом», вот почему он и считается обрядом высшей эффективности. Очевидно, что соитие с проституткой, посвященной божеству, это лишь одно из средств того же порядка, что и причастие. Оно совершается для того, чтобы приобщиться к божеству или даже идентифицироваться с ним<sup>2</sup>. За половым актом следует сохранить и его естественный смысл — внедрение. Некоторые обряды более сложны, например обрядовая проституция в храме богини Милитты: каждая девушка должна была однажды отдаться чужеземцу за деньги. Лучшую интерпретацию этому дал Вестермарк, полагавший, что соитие с чужеземцем было средством обеспечить девушке чадородие, так как считалось, что чужеземец обладает сакральной силой<sup>3</sup>. Девушка не была сакральной проституткой в собственном смысле слова: акт, совершавшийся в сакральном месте, одновременно преследовал, возможно, и еще одну цель — приобщить чужеземца к божеству или сообществу девушки.

<sup>1</sup> *Gernep A., van.* Essai d'une théorie des langues spéciales. — *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*, 1908, с. 327–337.

<sup>2</sup> Я считаю бесполезным рассматривать все теории, предшествующие теории Кроули, Фрэзера и других; нет лучшего способа для выражения тесного интимного приобщения. Даже совместная трапеза представляется более сложной по сравнению с соитием.

<sup>3</sup> *Westermarck E.* The Origin and Development of Moral Ideas. T. II, с. 445–446.

Соитие как завершающий акт церемоний инициации я рассматриваю как обряд включения. В Австралии, например, обрядом такого порядка является соитие, совершаемое ради приобщения вестника к племени<sup>1</sup>; в иных случаях цель такого акта — обеспечить благоприятный ход церемоний<sup>2</sup>, иногда это акт братания (обмен женами, сестрами, одалживание их и т.д.).

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

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

Все, что было сказано о гетеросексуальных обрядах, полностью применимо и к гомосексуальным. Но, так как суждения по этому вопросу запутанны и описания не богаты деталями, следует привести несколько конкретных примеров. Вот один из них: во время инициации в тайный мужской союз *инициет* голый пожилой человек, обмазанный известью с головы до ног, держит в руке конец циновки, другой конец которой дает испытуемому; каждый из них поочередно тянет циновку на себя до тех пор, пока старик не падает на новичка и не совершает половой акт; все испытуемые поочередно должны подвергнуться этому обрядовому действию. Педерастия у этой группы меланезийцев не считалась пороком, а скорее рассматривалась как развлечение<sup>3</sup>. Известно, что в античности педер-

<sup>1</sup> Ср. выше, с. 36–37.

<sup>2</sup> *Gennep A., van. Mythes, Lég. Austr. P., 1906, с. LVI–LVII.*

<sup>3</sup> *Parkinson R. Dreissig Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907, с. 611; содомия практиковалась как обряд инициации в Новой Гвинее: Chalmers J. Notes on the Bugilai, British New-Guinea. — Journal of the Anthropological Institute. T. XXXIV (1904), с. 109.*

растия была нормальным явлением в сообществе эфебов. То же самое мы наблюдаем среди албанцев, для которых подобный акт служит подтверждением соглашения о дружбе, а также среди обитателей «общих домов», где юноши и девушки не проживают совместно<sup>1</sup>, и в этом случае первый акт педерастики является обрядом братания. Нет необходимости, как это делает Рейнак, связывать педерастию с представлением о «передаче сильным воином мужской силы эфебу, прикрепленному к нему для получения гражданского и военного воспитания»<sup>2</sup>. У евреев роль сакральных проституток выполняли посвященные божеству мужчины, которые предназначались для пассивной педерастики, т.е. акт соития являлся обрядом приобщения. Я не касаюсь здесь мужчин-жен, однако нужно напомнить об обряде на острове Кос: жрецы Геракла носили женскую одежду, и жених также одевался в женское платье, встречая невесту<sup>3</sup>. Этот параллелизм легко объясняется, если допустить, что: 1) жрецы были «женами» Геракла, и, следовательно, обряд соединения с этим богом предполагал педерастию; 2) жених действовал подобно супружеской чете корякских шаманов, в которой муж изображает жену, а жена — мужа<sup>4</sup>. Таким образом, параллелизм, о котором идет речь, это лишь совпадение; проще предположить, что свадебный обряд оказал влияние на храмовой обряд, и в данном случае каковы бы ни были мотивы переодевания жениха, храмовой обряд может быть опять лишь обрядом приобщения к божеству<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Факты и примечания см.: *Havelock E. Études de psychologie sexuelle. T. II. L'Inversion sexuelle. P., 1909; Westernarck E. The Origin and Development of Moral Ideas. T. II, с. 456–489* и периодическое издание Ф.-С.Крауса *Anthropophyteia. Lpz. (в свет вышло пять томов).*

<sup>2</sup> *Reinach. La lutte de Jacob avec Jahveh. — Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques. 1908, с. 356, примеч. 5.*

<sup>3</sup> *Frazer J.-G. Adonis, Attis, Osiris. L., 1907, с. 433.*

<sup>4</sup> Ср. *Jochelson V.J. The Koryak: religion and myth. — Jesup North Pacific Exp. T. VI, pt 1. New York—Leyde, 1905, с. 52–54.*

<sup>5</sup> Однако женский костюм жрецов и колдунов — явление довольно распространенное, и, может быть, поэтому нужно искать другое объяснение этому обычаю; ср. интересное примечание Йохельсона: *Jochelson V.J. The Koryak, с. 53; Burgt, van der. L'Urundi et les Warundi. Bar-le-Duc, 1905, с. 107; Frazer J.-G. Adonis, Attis, Osiris, app., с. 428–435.* Смысл переодевания состоит, по-видимому, в том, что жрец считает себя воодушевленным женским духом или богиней, с которой он хочет идентифицироваться. Фрэзер описывает обряд переодевания как свадебный и полагает, что его цель — обеспечить рождение детей мужского пола (там же, с. 434). Такое объяснение неприемлемо: если это так, то жених должен был бы рожать только девочек или давать зачатие только девочкам! По-моему, речь идет здесь об обряде приобщения юноши к семье девушки и девушки к семье жениха или, точнее, о простом обряде соединения двух людей, идентичном обмену кольцами, продуктами и т.д.

Ритуальная педерастия встречается и у индейцев пуэбло, которые специально «холят и нежат» молодых людей, чтобы использовать их в различных церемониях<sup>1</sup> и несомненно с той же целью, что и индейцы арунта, в ритуалах которых присутствует интимная связь с женщинами; в обоих случаях половой акт является «магической смазкой».

Достаточно также привести несколько фактов, чтобы показать, что в некоторых случаях обрядом приобщения может быть совокупление с животными (скотоложство). Оно проявляется в очень четкой форме на Мадагаскаре: у антаиморо мужчина может вступить в супружеские отношения с женой лишь после полового акта с телкой, которую специально выхаживают, украшают цветами и гирляндами; название *антаиморо* означает «коровьи женихи». Обряд, по-видимому, связан с тотемизмом<sup>2</sup>. У некоторых племен Британской Новой Гвинеи совокупление со скотиной — один из обрядов церемоний инициации<sup>3</sup>. Важную роль в обрядах инициаций играет если не сам акт, то драматическое представление совокупления со скотиной. По крайней мере, это наблюдается у некоторых австралийских племен, у американских индейцев, а также у бушменов Калахари, которые исполняют танец быков и коров, танец индюков или танец дикобраза, весьма похоже изображая совокупление этих животных<sup>4</sup>. О магически-религиозном эффекте, ожидаемом от совокупления с животными, можно судить на основании рецептов, записанных д-ром Ал.Митровичем в Далмации. Для того чтобы избавиться от болезненного исхудания, нужно совокупиться с курицей или уткой, а от гонореи — с курицей, которой в момент совокупления отрезают голову; чтобы овладеть дьявольским искусством, совокупаются с коровой; чтобы стать счастливым, нужно совокупиться с курицей; чтобы научиться языку животных — с самкой змеи; чтобы *виллы* (злые феи) не причиняли вреда скотине — с кобылой; чтобы украсть и не быть пойманным — с кошкой; чтобы иметь счастье в доме — с козой; также рекомендуется собрать сперму и помазать ею дверь дома<sup>5</sup>. Скотоложство (с курами, утками и т.д.) у аннамитов столь распространено, что европейцы никогда не едят домашнюю птицу, если она не была забита у них на глазах.

<sup>1</sup> Karsch F. Uranismus oder Päderastie und Tribadie bei den Naturvölkern. — Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen. T. III (1901), с. 141–145.

<sup>2</sup> Genep A., van. Tabou et totémisme, с. 249–251, 280–281, 343.

<sup>3</sup> Chalmers J. Notes on the Bugilai, с. 109.

<sup>4</sup> Passarge. Die Buschmänner der Kalahari. B, 1907, с. 101–104.

<sup>5</sup> Krauss Fr.-S., Reiskel R. (Пер. с добавлениями Дюлора.) Des Divinités génératrices. Lpz., 1909, с. 181.

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

Вне этой функции обряды бичевания обычно объясняются как обряды изгнания демона зла, нечистоты и т.д. По теории В.Мангардта (которую изложил С.Рейнак<sup>1</sup>, собравший факты бичевания в древности), сечение плетью в обрядах луперкалий имело целью удалить демонов. Дж. Дж.Фрэзер предпочитал видеть в этом обряд очищения<sup>2</sup>, а Томсон — средство передать бичуемому крепость и жизненную силу дерева (орешника) или животного (козла или козы) в зависимости от того, из чего сделано орудие бичевания. С.Рейнак принимает эту теорию и видит в бичевании «обряд причастия», я называю его обрядом приобщения. Эта интерпретация должна быть принята как для луперкалий, так и для бичевания на алтаре Артемиды Ортии. Бичевание является важным обрядом во многих церемониях инициации (это видно на примере обычаев индейцев зуни)<sup>3</sup>. Обряд равноценен совершаемому на Новой Гвинее ритуалу нанесения удара дубинкой по голове, чтобы приобщить индивида к тотемическому роду, семье, миру мертвых<sup>4</sup>. Однако следует отметить, что в некоторых местах (Либерия, Конго) бичевание или удары служат обрядом физического отделения от мира, в котором человек находился прежде. В данном случае ударять равносильно понятиям «отрезать» или «разбить, оторвать, отбить». Под конец напомним, что обрядовые действия, включающие удары по предмету, довольно распространены. «Удар о землю» или «удар по рубечам» — составная часть обрядов присвоения, овладения чем-либо<sup>5</sup>.

6. Обряды первого раза. Поговорка утверждает: «Лиха беда — начало» (*франц.* букв. «Лишь первый раз принимается в расчет»). Небезынтересно отметить, что это восприятие первого раза, первого

<sup>1</sup> Reinach S. La flagellation rituelle. — Cultes, Mythes et Religions. T. I, c. 173–183.

<sup>2</sup> Frazer J.-G. The Golden Bough. T. II, c. 149 и сл.

<sup>3</sup> Ср. выше, с. 76–77, а для других типичных случаев см.: Webster H. Primitive Secret Societies, c. 113.

<sup>4</sup> См. выше, с. 150.

<sup>5</sup> Ср. Brand. Popular Antiquities, гл. XXXVI; Fowler W. The Roman Festivals, c. 319.

шага, почина не только универсально по сути, но и выражается в большей или меньшей степени повсюду в особых обрядовых действиях.

Мы неоднократно убеждались, что обряды перехода предстают в их законченном виде, ярче выявляются во время первого перехода из одной социальной категории в другую или из одной ситуации в другую. Поэтому, чтобы не перегружать и без того разбухшую книгу, я ограничусь только отдельными замечаниями. Напомню вначале, что в эту категорию входят все обряды основания и торжественного открытия дома, храма, деревни, города. Они включают церемонии отделения от общего, или мирского, и овладения или признания прав владения. Эти церемонии, в частности, содержат обряды профилактические, искупительные и т.д., но их реальная основа — обряды перехода — особенно явственна в обрядах первого вхождения. Для того чтобы чужеземца принять в определенное общество, надо совершить обряды включения; а затем он волен выходить из него и снова входить. Первая беременность и первые роды — ритуально самые важные, хотя прогресс в области медицины стирает разницу между первым разом и последующими. Рождение первого ребенка и особенно первого сына — самое важное событие. Юридически оно подкрепляется правом старшинства или первородства. Первая стрижка волос, первый зуб, первое прикармливание, первый шаг, первые регулы — столько поводов для церемоний различных по форме, объединенных основной идеей и сходных по общей схеме. Первая помолвка значит больше, чем другие. Известно, в какую немилость впадает девушка, помолвка которой растроена. Первый половой опыт женщины имеет ритуальный характер, отсюда целая серия обрядов, относящихся к потере девственности. Первая свадьба — самая важная, и не только по причине утраты девственности. У некоторых народов обыкновением считается предварительный период близости с молодыми мужчинами (как, например, в «общих домах» филиппинцев), и зачастую девушка передается жениху лишь после предварительной дефлорации. Во время повторного брака разведенной или вдовы свадебные церемонии упрощаются или даже пародируются. Таковы свадьбы в Уаргла, и я привожу наблюдения М.Биарне, потому что они имеют общую значимость<sup>1</sup>.

«В Уаргла различаются четыре категории свадеб.

1. Свадьба двух молодых людей, которые прежде никогда не состояли в браке. Совокупность празднеств и церемоний, совершае-

<sup>1</sup> *Biarnay M. Etude sur le dialecte de Ouargla. P., 1909, app.*

мых во время свадьбы или предшествующих ей, называется *ислан* (*islan*); молодой человек именуется *асли* (*asli*), а девушка *таслет* (*taslet*) или *тасельт* (*taselt*).

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

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

4. Свадьба, когда новобрачные уже состояли в браке.

Увеселения и праздники, сопровождающие брачные церемонии, уменьшаются по количеству и размаху, начиная со свадеб первой категории, которые можно назвать полными свадьбами, до свадеб четвертой категории. Последние рассматриваются как банальная формальность, интересующая только будущих супругов.

Добавлю, что при полигамии первая жена имеет определенное право главенства над другими женами. Первое отцовство у много-мужних тогда<sup>1</sup> определяет многие последующие отцовства, и муж у полигамных сакалава стремится через особый обряд подтвердить свое отцовство при рождении первого ребенка, чтобы считаться также отцом следующих детей<sup>2</sup>. Наконец, часто рождение именно первого ребенка завершает свадебные обряды или вводит молодую жену в класс женщин в собственном смысле слова (как, например, у жителей Камеруна<sup>3</sup>).

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

Из этого беглого перечня вытекает, что «обряды первого раза» носят характер универсальный, о котором Г.Шурц, занимавшийся ими лишь в связи с обрядами инициации, почти не подозревал<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Rivers H. The Toda, с. 322, 517.

<sup>2</sup> Walen A. The Sakalava. — Antananarivo Annual. Вып. VIII (1884), с. 53—54.

<sup>3</sup> Hutter F. Nord-Hinterland von Kamerun. Brunswick, 1902, с. 421.

<sup>4</sup> Schurtz H. Alterklassen und Männerbünde, с. 354—355.

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

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

Церемонии по поводу конца года и начала нового года достаточно известны, так что небесполезно будет опереться на них<sup>1</sup>. В Пекине<sup>2</sup> в последний день года за трапезой объединяются все члены семьи и даже те, кто в обычное время разделен разногласиями. Обряд «прощения» вторичен: это подготовительный обряд, цель которого — объединить всю группу. Затем «прощаются» с уходящим годом. Все члены семьи, начиная с самых старших, простираются ниц перед дочечками с именами предков. Замужние дочери в этой церемонии не участвуют, так как им предстоит совершать обряд в другой семье. Затем старший в семье сын наносит визиты родственникам.

Промежуточный период включает в зависимости от обычаев каждого народа либо целую ночь, либо время от полуночи до часу ночи, либо несколько минут, т.е. сам момент смены года. Так, в Пекине на полчаса закрывают ворота, отделяющие маньчжурские и китайские кварталы, украшают двери домов гербами, полосками красной бумаги и прочими знаками. Затем следуют обряды встречи Нового года; в Пекине это жертвоприношения предкам, божествам, совместные трапезы родственников. Промежуточный период принимает здесь форму праздничных или отпускных дней. Он может продолжаться один день, неделю или месяц. Таков месяц официального прекращения работы, который в Китае называют «скрепление печатью», а за-

<sup>1</sup> Помимо прочего, ср.: Fowler W. The Roman Festivals, с. 33–43, 48–50.

<sup>2</sup> Grube W. Zur Peking Volkskunde. В., 1901, с. 93 и 97–98.

канчивает его «вскрытие печати»<sup>1</sup>. У многих народов в первый день нового года приостанавливается общественная жизнь, в Индокитае верят даже, что мертвые выходят в этот день из своих обиталищ, чтобы приобщиться к земной жизни<sup>2</sup>. Период «двенадцати дней», или «двенадцати ночей», — промежуточное время, изучение которого с точки зрения обрядов перехода одно из самых поучительных.

Обычная схема обрядов перехода встречается в сезонных церемониях, связанных с летним и зимним солнцестоянием (последние совпадают в Европе с церемониями по поводу конца года), весенним и осенним равноденствием. Отмечу только, что обряды отделения и приобщения заключаются в том, что зиму изгоняют<sup>3</sup>, а лето доставляют в деревню<sup>4</sup>; в других случаях зима «умирает», а лето или весна «возрождаются».

Для человека времена года представляют интерес лишь постольку, поскольку определяют его хозяйственную деятельность: зимой люди занимаются ремеслами, весной и летом обрабатывают землю и пасут скот. Из этого следует, что у собственно сезонных обрядов перехода есть точные параллели в обрядах, совершаемых ради возрождения растительности (после промежуточного периода замедления растительной жизни зимой), возобновления спаривания скота, увеличения стада. Все эти церемонии включают, во-первых, обряды перехода, а во-вторых, обряды симпатической магии, прямые и косвенные, позитивные и негативные, обряды плодородия, умножения скота и его роста. Примечательно, что только последние из перечисленных обрядов привлекли внимание Мангардта, Фрэзера и их последователей, например Гофман-Крайера<sup>5</sup>. Публикации этих ученых достаточно подробны, поэтому легко обнаруживается, что в действительности схема обрядов перехода в этих церемониях вполне соответствует схеме обрядов симпатической магии, о чем я упоминал выше. Самый примечательный элемент схемы — это выраженные в драматической форме идеи смерти, ожидания и возрождения: сезонная хозяйственная потенция персонифицирована в образах Осириса, Адониса и им подобных персонажах<sup>6</sup>. Адонису

<sup>1</sup> Ср: *Doolittle J. Social life of the Chinese*, 1867, t. II, с. 38–40; *Grube W.* Там же, с. 98–99.

<sup>2</sup> По поводу фактов см.: *Frazer J.-G. Adonis, Attis, Osiris*, с. 306 и др.

<sup>3</sup> *Frazer J.-G. The Golden Bough*. Т. III, с. 70 и др.

<sup>4</sup> Там же. Т. I, с. 208; t. II, с. 91 и др.

<sup>5</sup> *Hoffman-Krayer E. Die Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch*. — *Archives suisses des Trad. Pop.* Т. XI (1907), с. 238–268.

<sup>6</sup> Ср: *Frazer J.-G. The Golden Bough*. Т. II (почти целиком); т. III, с. 138–200; *он же. Adonis, Attis, Osiris*, с. 187–193, 219–230, 254–259, 299–345; *Cumont Fr. Les reli-*

устраивают торжественные похороны, соблюдают траур, вся общественная жизнь замирает; когда он возрождается, возобновляется связь, которая объединяла его с социумом, и общественная жизнь восстанавливается. Наконец, отмечу факт из жизни эскимосов. Бёша и Мосс<sup>1</sup> сообщают, что их общественная жизнь летом и зимой строится на различной основе и что переход от одного образа жизни к другому сопровождается характерными обрядами перехода. Другая категория обрядов, а именно церемонии, связанные с фазами Луны, была интерпретирована совершенно неверно из-за незнания схемы обрядов перехода. Фрэйзер объединил и описал их (во множестве)<sup>2</sup>, но заметил в них лишь одну из составных частей обрядов симпатической магии. Соответствие фаз Луны сначала подъему, а затем убыванию жизни растительной, животной и общественной — одно из самых древних представлений человечества. Оно действительно отвечает — хотя и приблизительно — реальности в том смысле, что фазы Луны сами по себе являются элементом великих космических ритмов, которым подчинено все — от небесных тел до кровообращения<sup>3</sup>. Отмечу, что, когда нет Луны, приостанавливается жизнь не только физическая, но также социальная, как сообщества в целом, так и отдельных групп<sup>4</sup>, т.е. наступает промежуточный период. Цель церемоний, о которых идет речь, — пре-

---

gions orientales dans le paganisme romain. P., 1907, с. 300–310; *Reinach S. Cultes, Mythes et Religions. Vol. 1–3.*

<sup>1</sup> *Beuchat–Mauss. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. — Année sociologique. T. IX (1906), с. 39–132.* Авторы не посвятили специального исследования обрядам, совершаемым во время перемены жилища, но в цитируемых ими источниках можно найти соответствующие описания (переезд на новое место жительства, обоз, различные умиловительные жертвы и т.д.). Сопоставим с ними обряды перехода от жизни в долине к жизни в горах (выгон скота на летние пастбища в Савойе, Швейцарии, Тироле, в Карпатах и т.д.), когда отправление и возвращение всегда сопровождаются совместной трапезой, деревенскими празднествами, процессиями и благословениями и т.д. В эту категорию входят все обряды, подобные русскому: с окончанием зимы при первом выгоне скот заставляют перешагивать через поперечину, положенную на пороге (*Trumbull Cl.-H. Threshold Covenant, с. 17*), очевидно, это должно отделить их от замкнутого домашнего мира и вновь приобщить к внешнему миру на открытом пространстве.

<sup>2</sup> Ср.: *Frazer J.-G. The Golden Bough. T. I, с. 156–160; он же. Adonis, Attis, Osiris, с. 369–377.* О Сине, ассиро-вавилонском божестве Луны, ср.: *Gombe Ét. Histoire du culte de Sin. P., 1908.*

<sup>3</sup> *Havelock E. Études de psychologie sexuelle. T. I (1908), с. 120–225.*

<sup>4</sup> Ср. уход в леса членов общества дук-дук на время последней четверти Луны (*Webster H. Primitive Secret Societies, с. 114*).

кратить этот период, обеспечить подъем жизненных сил и сделать так, чтобы период убывания был не окончательным, а лишь временным. Вот почему в этих церемониях в драматизированной форме передаются идеи обновления, периодических смерти и возрождения. Они воплощаются в обрядах отделения, вхождения, промежуточного периода и выхода. Соответствующие церемонии происходят либо при каждой фазе Луны, либо только при полнолунии. Так как неделя является лишь частью месяца, обрядов перехода, относящихся к неделе, нет, за исключением тех, что связаны с ведением торговли (особенно в Африке). Но известны обряды этого порядка, относящиеся ко дню (например, в древнем Египте<sup>1</sup>), и все церемонии, предназначенные обеспечивать ход Солнца, содержат среди прочих элементов схему обрядов перехода.

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

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

Необходимо, чтобы два противоположно направленных движения были разделены нейтральной точкой. По законам механики движение сводится к минимуму при удалении от центра вращения. Но если физическое тело может двигаться в пространстве по кругу с постоянной скоростью, то на биологические и социальные явления эти законы не могут быть перенесены. Они с течением времени слабеют и должны возрождаться через большие или меньшие временные интервалы. Этой насущной необходимости и отвечают, по существу дела, обряды перехода. В конечном счете они принимают формы обрядов умирания и воскрешения. Одним из самых поразительных элементов сезонных церемоний является драматическое представление по поводу смерти и возрождения Луны, време-

<sup>1</sup> См. выше, с. 143–144 и дальше, с. 169–170.

ни года, растительности и божеств, которые на нем председательствуют и им руководят. Но этот же самый элемент встречается и в других обрядовых циклах, и для того чтобы объяснить этот параллелизм, не следует предполагать заимствование и перенос элементов одного цикла в другой. Идея, о которой идет речь, бывает обозначена либо в общих чертах, либо выражена в драматической форме: в сезонных церемониях, во время церемоний, связанных с беременностью и родами<sup>1</sup>, рождением детей у народов, которые верят в перевоплощения<sup>2</sup>, в церемониях по поводу усыновления<sup>3</sup>, полового созревания<sup>4</sup>, инициации<sup>5</sup>, свадьбы<sup>6</sup>, возведения на трон<sup>7</sup>, рукоположения в сан<sup>8</sup>, жертвоприношения<sup>9</sup>, похорон у народов, которые верят в загробную жизнь или, более того, в перевоплощение<sup>10</sup>, и вероятно, равным образом его можно встретить в обете и паломни-

<sup>1</sup> Например, на Мадагаскаре беременная женщина считается «мертвой», и лишь после родов ее поздравляют с тем, что она «воскресла». Ср: *Genette A., van. Tabou et totémisme*, с. 165.

<sup>2</sup> Ср. выше, с. 53—54.

<sup>3</sup> Ср. выше, с. 40—41.

<sup>4</sup> Ср. выше, с. 66 и очень яркий пример, приведенный Фрзэром: *Frazer J.-G. Golden Bough*. Т III, с. 210 (Борнео).

<sup>5</sup> См. выше, с. 87—88; в книге Фрзэра (*Frazer J.-G. The Golden Bough*. Т III, с. 422—446) приведены примеры смерти и воскрешения во время церемоний инициации. Но объяснение, которое дает Фрзэр, неприемлемо. Он считает, что это — обряд перемещения души с целью идентификации с тотемом. Не только эта теория неприменима к подобным обрядам, совершаемым в перечисленных мной церемониях, но и вообще ничто не подтверждает того факта, что в основе анимистического представления лежит идентификация с тотемом или соединение с ним. Обряды могут совершаться непосредственно, например благодаря ритуальному съеданию тотема («тотемическое причастие», по выражению Роб. Смита), как видно на примерах из Центральной Австралии. О смерти и воскрешении во время обрядов инициации еще см.: *Külischer. Zeitschrift für Ethnologie*. Т. XV, с. 194 и везде; *Webster H. Primitive Secret Societies*, с. 38 и везде; *d'Alviella G. De quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Eleusis*. — *RHR*. Т. II. 1902, с. 341—343 (*элевсинские мистерии*); *Harrison E. Prolegomena to the Study of Greek Religion (ορφικα)*, с. 590; *Farnell. The Evolution of Religion*. L., 1905, с. 57 и примеч.; *Dieterich A. Eine Mithrasliturgie*. Lpz., 1902, с. 157—178; *Schurtz H. Altersklassen und Männerbünde*, с. 98, 99—108 (*общие вопросы и детали*); Шуру не понял, что обряды, в драматической форме изображающие смерть и воскрешение, располагаются среди других обрядов инициации в определенной последовательности.

<sup>6</sup> См. выше, с. 127, 129—130.

<sup>7</sup> См. выше, с. 105.

<sup>8</sup> См. выше, с. 101—103.

<sup>9</sup> Ср: *Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. — *Année Sociologique*. Т. II (1898), с. 48, 49, 71, 101.

<sup>10</sup> Ср. выше: *Hertz R. Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort*. — *Année Sociologique*. Т. X (1907), с. 126.

честве. «Логическая идея» этих параллелизмов состоит в переходе из одного состояния в другое, буквально это означает «переродиться», «обновить кожу». Г.Шурц, обративший внимание на некоторые из этих параллелей, не смог выявить их «логическую идею» и даже, по-видимому, отрицал ее<sup>1</sup>. Однако трудно решить, что в идее смерти и возрождения является причиной, а что следствием. Следствием эта идея является в церемониях инициации, при рукоположении в сан, которые, среди прочих элементов, включают экстатические состояния, представления о перемещении души<sup>2</sup> или, по поверьям многих американских индейцев, гипнотические состояния: сон или дремоту. Так, например, у мускогов в последний вечер инициации (которая длится девять лет) посвящаемые ложатся спать на пол дома для танцев, засыпают и просыпаются мужчинами<sup>3</sup>. Идея смерти является следствием также в сезонных церемониях, когда природа «засыпает» и «пробуждается»; но эта же идея является и причиной в особых ритуалах, исполняемых в драматической форме и присущих культам Осириса, Адониса, Аттиса и др.; идея смерти живет собственной жизнью в христианстве (смерть и воскресение Спасителя — отправная точка в символической интерпретации смерти и возрождения послушников). Из самого факта, что эта идея, кроме обрядов инициации, пронизывает и другие обряды, следует заключить, что она может служить для объяснения гипнозов, катаlepsии, временной утраты памяти и других психопатических явлений. Короче, речь идет о простой и ясной идее перехода из одного состояния в другое как о важном действии, которое не может совершиться без особых предосторожностей<sup>4</sup>. Наконец, в некоторых случаях ритуальные смерть и возрождение могут происходить из-за того, что этапы человеческой жизни уподобляются фазам Луны — здесь следует подчеркнуть, что многие народы первопричину смерти приписывают Луне<sup>5</sup>.

Серия обрядов перехода (отделение, промежуточное состояние, включение) составляет основу ритуала жертвоприношения. Он сис-

<sup>1</sup> Schurtz H. Alterklassen und Männerbünde, с. 355—356.

<sup>2</sup> Stoll O. Suggestion und Hypnotismus in der Völkpsychologie. Lpz., 1904, с. 298 и др.

<sup>3</sup> Owen. Folk-Lore of the Musquakie Indians, с. 69.

<sup>4</sup> В некоторых случаях погребение в положении на короточках может быть выражением идеи возрождения после смерти. Однако в противоположность А.Дитериху и многим другим теоретикам Андре убедительно доказал, что этот обряд не повсеместно связан с идеей загробного возрождения и даже что эта идея в нем не основная. См.: *Andree R. Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung.* — *Archiv für Anthropologie.* Т. IV (1907), с. 282—307.

<sup>5</sup> Среди прочего см.: *Genmer A., van. Mythes et Légendes d'Australie,* с. 183—184; *Hollis A. The Masai,* с. 271.

тематизирован до мелочей в ритуалах индуистов и древних евреев<sup>1</sup>, а также паломников и тех, кто посвящает себя божеству (*devotio*). Существуют определенные правила предварительного освящения паломничества у католиков, которые позволяют паломнику выйти из светского мира и приобщают его к миру сакральному еще до того, как он отправится в путь. Внешне он отличается тем, что носит с собой особые знаки (амулеты, четки, раковины и т.п.), ему предписано соблюдение пищевых запретов (постная пища) и другие табу (запрещены половые контакты, ограничены расходы, предписан временный аскетизм). Тот мусульманин<sup>2</sup>, который дал обет совершить паломничество в Мекку, оказывается в особом состоянии, называемом *ихрам*, с момента пересечения границы священной территории (Мекки и Медины); но по древнему обычаю считалось, что паломник входит в сакральное состояние, как только покидает свой дом. Таким образом, оказывается, что каждый паломник с момента отправления в путь до возвращения находится вне общественной жизни, в промежуточном периоде. То же самое можно обнаружить в практике буддизма. Само собой разумеется, что при отправлении совершаются обряды отделения, а по прибытии в святилище особые паломнические обряды, включающие, между прочим, обряды приобщения к божественному (прикосновение к Черному Камню и, может быть, первоначально Бросание Камней), затем обряды отделения от святынь и обряды возвращения в общественную жизнь — коллективную и семейную. Тот же механизм действует при посвящении себя божеству (*devotio*). Это особая форма в ряду жертвоприношений — принесение в жертву себя. Впрочем, фанатизм в своей основе связан с обрядами инициации<sup>3</sup>.

Не рассчитывая абсолютно исчерпать тему в этом первом очерке о различных ситуациях, в которых схема обрядов перехода вступает в силу, обращаю внимание на некоторые обрядовые действия промежуточного периода. Они обладают определенной автономией в качестве второстепенной системы, включенной в ритуальный комплекс. Так, среди обрядов, почти обязательных в различных церемониях, через которые проходят в течение жизни, встречается ситуация, при которой человек, проходящий обряд, в течение более

<sup>1</sup> Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. — Année Sociologique. T. II (1898).

<sup>2</sup> Среди прочего см.: Smith Rob. Religion der Semiten, с. 255–259. Интерпретация обрядов семитов должна быть дополнена обрядами православных. См.: Ciszewski S. Künstliche Verwandtschaft, с. 4 и др.

<sup>3</sup> Источники см.: Darenberg et Saglio. Dict. des antiq. gr. et rom. (*devotio*); Hurvelin. Les tables magiq. et le droit rom.

или менее продолжительного времени не должен касаться земли. Его носят на руках или носилках, его сажают на лошадь, на быка, в экипаж; его устраивают на подвижной или закрепленной решетке, на помосте или поднятом сиденье, на троне. Этот обряд существенно отличается от обряда, требующего перешагнуть через что-то или быть перенесенным через что-то, хотя иногда они комбинируются. Смысл церемонии перенесения в том, что субъект должен быть приподнятым или высоко поднятым. Неверно полагать, что цель этого обряда — помешать осквернению земли, почитаемой сакральной, или Матери-земли из-за контакта с нечистым существом. Так как этим обрядом отмечают рождение, достижение половой зрелости, инициации, свадьбы, восшествие на трон, рукоположение в сан, похороны, перемещение священных особ (короля, священника и т.д.), здесь следует искать общее и самое простое объяснение. По-моему, эти действия надо рассматривать как обряд промежуточного периода. Его цель — показать, что в этот момент человек не принадлежит ни к сакральному, ни к светскому миру или, если он все же принадлежит к одному из них, то нежелательно его несвоевременное приобщение к другому. Поэтому человека изолируют, удерживают в промежуточном положении, помогая ему находиться между небом и землей, подобно тому как умерший, покоящийся на решетке или во временном гробу, находится «в подвешенном состоянии» между жизнью и подлинной смертью.

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

Различные обряды присвоения, содержащие наложение и снятие табу и нацеленные на то, чтобы изъять что-либо из общего владения и включить в собственное, также содержат элементы схемы обрядов перехода. Важно отметить, что в Аравии за обрядом сакрального присвоения новых земель (например, божеству) следует промежуточный период, только по истечении которого эти земли могут быть использованы<sup>1</sup>. Этот принцип, по-видимому, действует также в Океании и в Африке.

<sup>1</sup> Ср: *Smith Rob. Die Religion der Semiten*, с. 124 и примеч.

Обряды перенесения мощей тоже включают промежуточный период между отправлением из места, где мощи хранились первоначально, в то место, куда они будут помещены окончательно. В католическом храме исполняется особый ритуал (промежуточное состояние), когда все участники действия перенесения мощей впадают в особое сакральное состояние. Во время ритуального шествия, посвященного божеству и святому, или же во время выезда короля, священника смысла промежуточного состояния заключается в том, что центральный объект церемонии несут на руках.

Итак, схема обрядов перехода лежит в основе не только церемониальных комплексов, сопровождающих, облегчающих или обуславливающих переход от одного этапа жизни к другому или из одного социального положения в другое, но и в основе многих автономных систем, нацеленных на благополучие сообществ в целом (а также отдельных групп или же одного человека). Таким образом, между всеми этими церемониальными системами выявляется параллелизм не только в отдельных формах, но и в самой основе. Этот параллелизм был сознательно развит египтянами, которые проявили в нем свою склонность к систематизации. Действительно, в Египте Фиванской эпохи те же основные ритуальные элементы имели значение: во-первых, для возведения на трон фараона<sup>1</sup>, во-вторых, божественной службы, отправляемой фараоном в качестве жреца<sup>2</sup>, и, в-третьих, приобщения умершего к миру мертвых и богов<sup>3</sup>. Каждый раз, согласно установленной последовательности, совершается уподобление Гору, так же как в других ритуальных системах — уподобление Осирису: это проявляется в особом богослужении<sup>4</sup>, способе приобщения к миру мертвых<sup>5</sup> и, наконец, в ритуале космического значения, благодаря которому Солнце каждое утро восходит и следует, не затмеваясь, своим нормальным путем, чтобы закатиться на Западе, а затем, пройдя через страну мертвых, вновь появляется на Востоке<sup>6</sup>. Это различие двух разных по существу ритуалов<sup>7</sup> не было замечено А.Море, вероятно, из-за объединяющей их основной темы — «расчленение Гора» в первом ритуале и «расчленение Осириса»<sup>8</sup> в ритуале Осириса.

<sup>1</sup> См. выше, с. 103–105.

<sup>2</sup> Ср: Moret A. Du caractère religieux de la royauté pharaonique P, 1903, с. 209–233.

<sup>3</sup> Moret A. Там же, с. 95–100 и 228–229.

<sup>4</sup> Moret A. Там же, с. 150–167, 176–183, 232–233.

<sup>5</sup> Ср. выше, с. 143–145.

<sup>6</sup> См.: Moret A. Rituel du culte divin, с. 91; он же. Du caractère, с. 98.

<sup>7</sup> Не знаю, выявил ли кто-нибудь из египтологов это различие и смог ли определить момент совпадения.

<sup>8</sup> Третий ритуал — это ритуал бога солнца (Ра).

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

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

## Глава X

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наше беглое рассмотрение церемониальных циклов, через которые проходит человек при всех важных обстоятельствах своей жизни, закончено. Это лишь набросок к огромному полотну, каждую деталь которого следовало бы тщательно изучить.

Мы видели человека либо в определенный момент его жизни, либо последовательно причисляемого к различным общностям (группам). Чтобы перейти из одного состояния в другое, из одной группы в другую, объединиться с людьми этой группы, человек вынужден со дня рождения до дня смерти четко следовать церемониям, часто различным по форме, но сходным по механизму действия. В одних ситуациях человек как индивид противопоставлялся всем группам, в других он, будучи членом определенной группы, отделялся от прочих сообществ. Первоначально было два больших подразделения в сообществе: одно — основанное на признаке пола (мужчины и женщины); другое — на магически-религиозном признаке (светское, с одной стороны, и сакральное — с другой). Эти два подразделения есть во всех обществах, во всем мире и были всегда в истории человечества. На следующем уровне развития мы видим новые формы разделения: религиозные общины, тотемические группы, фратрии, касты, профессиональные классы, отличающиеся характерными признаками. Затем внутри каждого такого сообщества появляется разделение на возрастные классы, семьи, политически-административные и ограниченные географические единицы (провинции, коммуны). Наряду с этим сложным миром живых существует мир, предшествующий жизни, и тот, который будет после смерти. Это постоянные величины, с которыми мы соотносим частные и временные события: беременность, болезни, опасности, путешествия и т.д. И всегда одна и та же цель определяет ту же форму деятельности. Для групп людей, как и для одного человека, жить — это значит беспрестанно разъединяться и воссоединяться, менять состояние и форму, умирать и возрождаться. Это значит действовать, затем останавливаться, ждать и отдыхать, чтобы вновь начать дейст-

вывать, но по-другому. И всегда необходимо преодолевать новые пороги: пороги лета или зимы, сезона или года, месяца или ночи; пороги рождения, вступления в отрочество или зрелость; порог старости, порог смерти; порог потусторонней жизни (для тех, кто в нее верит).

Конечно, я не первый, кто был поражен сходством (и в целом, и в деталях) многих элементов церемоний, рассмотренных на этих страницах. Так, Э.С.Хартланд<sup>1</sup> обратил внимание на сходство некоторых обрядов инициации и некоторых свадебных обрядов; Дж.Дж.Фрэзер<sup>2</sup> провел аналогию между некоторыми обрядами, связанными с половым созреванием и похоронами; Чишевский<sup>3</sup> сопоставил обряды крещения, побратимства, усыновления и свадебные; Дилс<sup>4</sup>, а вслед за ним А.Дитерих<sup>5</sup> и Р.Герц<sup>6</sup> сравнили родильные, свадебные и похоронные церемонии, церемонии по поводу инициации. Герц добавил церемонии по поводу закладки нового дома (но без доказательства)<sup>7</sup> и жертвоприношения; Г. д'Альвиелла<sup>8</sup> сопоставил церемонии крещения и инициации; Г.Вебстер — обряды посвящения в тайные общества и посвящения в шаманы<sup>9</sup> и т.д.

Среди названных авторов исключение составляет Герц. Он интересовался последовательностью похоронных обрядов и выявил аналогию между «переходным состоянием» в периоде от свадьбы до рождения первого ребенка<sup>10</sup> и «переходным состоянием» умерших (в Индонезии, особенно на о-ве Борнео). Все остальные перечисленные выше ученые, а также и Э.Кроули отмечали только сходство в деталях<sup>11</sup>. Так, например, совместная трапеза (которую Роб.Смит интерпретировал как ритуальную тотемическую трапезу-жертвоприношение), единение через кровь и множество других обрядов приобщения послужили для Э.С.Хартланда материалом для многих интересных глав. Также некоторые обряды отделения, такие, как

<sup>1</sup> Hartland E.-S. The Legend of Perseus. T. II. L., 1895, с. 335, 355, 398–399 и др.

<sup>2</sup> Frazer J.-G. The Golden Bough. 2-е изд., с. 204–207, 209, 210, 418 и др.

<sup>3</sup> Ciszewski S. Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven. Lpz., 1897, с. 1–4, 31, 36, 53, 54, 107–111, 114 и др.

<sup>4</sup> Diels. Sibyllinische Blätter, с. 48.

<sup>5</sup> Dieterich A. Mutter Erde. Lpz., 1905, с. 56–57.

<sup>6</sup> Hertz R. Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort — Année Sociologique. T. X (1907), с. 117, 126–127.

<sup>7</sup> Там же, с. 104.

<sup>8</sup> d'Alviella G. De quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Eleusis. — RHR. T. II, 1902, с. 340.

<sup>9</sup> Webster H. Primitive Secret Societies. N.Y., 1908, с. 176, примеч. 2.

<sup>10</sup> Hertz R., с. 130, примеч. 5.

<sup>11</sup> Crawley E. The Mystic Rose. L., 1905. На с. 369 автор подчеркивает формальное сходство свадебных и похоронных обрядов, на с. 326 — свадьбы и инициации; по последнему поводу еще ср: Reinach S. Cultes, Mythes et Religions. T. I. P., 1905, с. 309.

временное заточение, пищевые и половые табу, были обнаружены Фрэзером и Кроули во множестве церемониальных циклов. Дилс, Дитерих и все, кто специально занимались классическими религиями, показали важность для них обрядов, называемых очистительными (миропомазание, люстрация и др.). Отдельные обряды (например, обмен кровью), рассмотренные всесторонне, демонстрируют сходство в широком контексте.

Целая армия этнографов и фольклористов показала, что в разного рода церемониях у большей части народов встречаются идентичные обряды, подчиненные одной идее. Так, вначале благодаря Бастиану, затем Тэйлору и Андре были опровергнуты многие односторонние теории. Ныне интерес к этому направлению поддерживается возможностью с течением времени определить культурные круги и ареалы цивилизации.

Цель настоящей книги совсем иная. Во-первых, нас интересовали не обряды в деталях и подробностях, а скорее их истинное значение и относительное расположение в церемониальных комплексах, их *последовательность*. Отсюда некоторые несколько растянутые описания, призванные показать, как обряды отделения, промежуточные и включения (предварительные и окончательные) располагаются по отношению друг к другу ради достижения определенной цели. Их место может варьироваться в зависимости от того, идет ли речь о рождении или смерти, об инициации или свадьбе и т.д. Их целенаправленное расположение всегда одно и то же, и при множестве форм выявляется выраженная либо осознанно, либо в потенции типовая последовательность — *схема обрядов перехода*.

Во-вторых, момент, который следует подчеркнуть и в котором никто, по-видимому, не разглядел общее положение, — это существование *промежуточных* обрядов. Иногда они приобретают некую самостоятельность, например испытательный период, обручение. Эта интерпретация позволяет легко ориентироваться в сложностях обрядов, предшествующих свадьбе, и понять обоснованность их последовательности.

В-третьих, момент, который мне кажется важным, — это отождествление перехода через различные социальные ситуации с *материализованным переходом* (вхождением в деревню или дом, с переходом из одной комнаты в другую, переходом через улицу, площадь). Вот почему переход из одной возрастной группы в другую, из одного общественного класса в другой так часто ритуально выражается проходом под портиком<sup>1</sup> или через «дверь». Лишь из-

<sup>1</sup> Грамбалл даже отметил, что китайцы, греки, евреи и другие народы отождествляют женщину и дверь (*Trumbull Cl.-H. The Threshold Covenant, c. 252-257*).

редка речь здесь идет о «символе»; для полуживилизованных народов сама идея перехода обозначалась материализованным переходом. У полуживилизованных народов согласно общей социальной организации имеется реальное разделение на особые группы. Дети до определенного возраста живут с женщинами; молодые люди и девушки живут отдельно от женатых и замужних, иногда в особом доме или в особом квартале или краале; вступая в брак, один из супругов либо оба меняют место жительства; воины не общаются с кузнецами; иногда каждый профессиональный класс имеет свое, предназначенное ему жилище. В средние века евреи расселились в гетто; христиане первых веков жили в удаленных кварталах; реальным было разделение кланов, также очень четкое<sup>1</sup> (например, при передвижении у австралийских аборигенов каждая группа размещалась лагерем в определенном месте<sup>2</sup>). Итак, изменение социального статуса влечет за собой изменение места жительства — событие, которое отмечается различными формами обрядов перехода. Я далек от мысли (и об этом неоднократно говорил), что все родильные обряды, обряды инициации и проч. являются лишь обрядами перехода и что все народы выработали по случаю рождения, инициации и проч. характерные ритуалы перехода. Так, в частности, похоронные церемонии (в зависимости от сугубо местных представлений о судьбе после смерти) могут содержать лишь немногие элементы типовой схемы. Они состоят по большей части из обрядов защиты от души умершего или из профилактических обрядов против трупного заражения. Кроме того, следует внимательно относиться к материалу: так, например, в кратком описании похоронных церемоний у одного конкретного народа схема не выявляется, но при подробном описании она различается отчетливо. Также часто бывает, что женщина во время беременности не считается нечистой, каждый может присутствовать при родах, которые в этом случае являются лишь обычным актом, болезненным, но нормальным. Однако в этом случае схема перемещается на обряды детства, а иногда включается в церемонии обручения и свадьбы.

Действительно, отступления от схемы у некоторых народов не соответствуют отступлениям, принятым у нас или у большей части народов, которым посвящены главы этой книги. Например, у народности тода от времени отрочества будущих родителей до рождения их первого ребенка проводился полный цикл церемоний: отделение

<sup>1</sup> См. о размещении кланов в деревнях публо; ср. *Mindeleff C. Localization of Tusayan Clans. — XIX Ann. Rep. Bur. Ethnol. T. II. Wash., 1900, с. 635–653.*

<sup>2</sup> Среди прочего ср. *Howitt A.W. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904, с. 773–777 (Camping rules).*

через церемонии, предваряющие половое созревание, церемонии при достижении половой зрелости, церемонии свадьбы, беременности, родов, рождения ребенка, по-видимому, произвольно прерывало предыдущее состояние. Это «перешагивание» встречается в традиции многих других племен и народностей. Если в отдельных случаях кажется, что схема обрядов перехода выглядит как-то иначе, она все равно присутствует и четко разработана.

Позволю себе привести еще одно общее соображение. Из сказанного выше следует: социальные составляющие варьируются, но и степень их отличия также неодинакова — от воображаемой тонкой линии до широкой промежуточной области. Для каждого народа это можно представить в виде диаграммы, где верхние величины зигзигообразной линии суть периоды, а нижние — промежуточные этапы. В одном случае эти величины — отдельные вершины зигзага, а в другом они образуют более или менее длинные линии. Так, например, считается, что у некоторых народов якобы отсутствуют обряды обручения, если не считать коллективную трапезу в момент заключения предварительного соглашения, а свадебные церемонии начинаются тотчас после него. У других народов, наоборот, начиная с обручения в раннем возрасте до вступления в совместную жизнь молодых супругов проходит целая серия этапов, каждый из которых относительно самостоятелен.

Как бы ни усложнялась схема (от рождения до смерти), чаще всего она прямолинейна. Однако у некоторых народов, как, например, у лушей, она представляет круг: люди бесконечно проходят через ту же серию состояний и переходов от жизни к смерти и от смерти к жизни. Эта крайняя, циклическая форма схемы нашла этическое и философское обоснование в буддизме, а в теории Ницше о вечном возвращении приобрела психологическое значение.

И наконец, схема переходов в человеческом обществе связывается у некоторых народов с серией космических переходов, вращением планет, фазами Луны. Это грандиозно — связать этапы человеческой жизни с этапами жизни животных и растений и далее (как выражение своего рода донаучного предвидения) с великими ритмами вселенной.

## Указатель этнических названий\*

- австралийцы (аборигены, племена) 8, 36, 41, 73, 74, 81, 87, 101, 140, 157, 174
- айны 36, 53, 54, 129
- албанцы 156
- америна (антимерина, хова) 45
- аннамиты 157
- антаиморо 157
- аньянга 150
- арабы 27, 65, 71, 128
- араңда см. арунта
- аралахо 84
- арунта (араңда) 54, 147, 157
- аюэто 102
- бадага 141
- бакаири 102
- бамбара 69
- банту 60—61, 63, 87
- баса-комо 122
- башкиры 108, 111—112
- берберы 65
- беңилео 136
- богос 65
- болгары 46
- бонток-игорот 49
- бушмены 157
- бхотия 108, 113—114
- вабемба 49
- вазарамо (зарамо) 34, 53, 131
- ваи 106, 127
- ваньямвези 65
- варамунга 54
- варунда 102
- ваю 54, 83—84
- вогулы 13, 16, 138, 146; см. также манси
- волоф 62, 65
- вотяки 40, 131, 148—149; см. также удмурты
- галла (оромо) 120, 131
- гереро 129
- горонтало 69
- готтентоты 68
- греки 89, 102, 140, 174
- даяки 54, 140
- делавары 41
- джабала 69
- джага (ваджага) 125
- дуккала 69, 71
- евреи 27, 42, 71, 130, 132, 153, 156, 167, 174
- египтяне 84, 140, 169
- зуньи 63, 75
- индейцы 34, 39, 41, 45, 63, 81, 84, 87, 89, 112, 150, 166
- индийцы 141
- индонезийцы 102
- ишого 48
- кабилы 36
- кайтиш 54, 74
- камчадалы 26
- караибы 102, 136
- квакиютль 74
- кельты 140
- кимбунда 41
- китайцы 56, 68, 174
- колы 122—123, 138—139
- конго 78
- коряки 156

\* Составители Ю.В.Иванова, А.В.Покровская.

- кота 47, 96  
курнаи 73  
кхонд (кхонды, куи, локаи) 116, 118
- лекутнен 95  
лиллуэт 68  
лоби 62, 107  
лопары 124, 141  
луисеньо 142  
лушей 50, 128, 147, 175
- мавры 62, 69  
макасар 69  
малайцы 69  
малинке 69, 107  
мальгаш 45  
маңдан 148  
маңдинго 62  
манси 131  
марийцы 124  
масаи 34, 81–83  
меланезийцы 102, 155  
мерина см. антимерина  
монголы 111, 128  
мордва 131, 148  
моту 81  
мускоги 46, 142, 166  
мунда 122
- навахо 76  
нарриньери 52  
ненцы 117
- оджибве 59, 74–75  
омаха 74  
онойда 41  
ораиби 45, 52, 63  
остяки 119, 137–138, 146, 148; см. также ханты
- пауни 62  
пёль см. фульбе  
полинезийцы 140  
пуэбло 46, 63, 74, 84–86, 90, 157, 174
- рехамна 51, 69, 152
- сабии (сабийцы, субба) 77, 100, 128, 140  
сакалава 160  
самоеды 117, 137; см. также ненцы
- селиш 34  
серер 62, 69, 107  
сиена (сенуфо) 126  
синайские арабы 115  
славяне 32, 40, 46–47, 90, 111, 141  
сомалийцы 65  
сонинке 107  
суахили 34, 65, 131  
субба см. сабии
- тарахумара 17, 63  
татары 148  
тода 44, 49, 68, 84, 108, 113, 137, 160, 175  
томпсон 67  
тукулор 62, 107  
тусаян 74  
тускарора 41  
тюрки 111, 128
- удио 105  
удмурты 40  
урало-алтайские народы 101, 111
- Филиппинцы 159  
фульбе (пёль) 62, 69, 107
- хабе 103, 105, 130, 135  
хайда 142–143, 146  
ха-ни (хо-ми) 124  
ханты 119  
хасонке 69, 107  
хова см. америна  
хопи 74  
хуичоли 17
- цыгане 92
- чви 54  
черемисы 124, 131, 146, 148; см. также марийцы  
чувашы 131
- шаммар 35, 153
- элема 68  
эскимосы 32, 102, 130, 163
- юпа 132
- яванцы 69  
янде 79

## Указатель географических названий\*

- Абиссиния 69  
 Австралия 21, 33, 40, 59, 70—71, 77, 85—86, 107, 122, 147, 155, 168  
     Центральная 13, 31, 37, 54, 73, 164—165  
     Юго-Восточная 73  
     Южная 73  
 Азия 110, 146  
     Малая 91  
     Северная 101  
     Центральная 91  
 Алжир 36, 65, 69, 120  
 Аливалия (Aliwalia) 92  
 Альпы 25  
 Америка 77—78, 85  
     Северная 77, 87, 103  
     Северо-Западная 101  
     Южная 59  
 Англия 11—12  
 Анды 25  
 Аоба (о-в Прокаженных) 81  
 Аравия 69, 168  
 Аризона 45, 52, 75  
 Ассам 25, 50, 147  
 Асьют 23  
 Афины 86—87  
 Африка 24, 38, 65, 86, 110, 114, 149, 164, 168  
     Восточная 53—54  
     Западная 122  
     Северная 38, 117, 120, 130  
     Южная 46, 70  
 Багдад 100, 128  
 Бакаранг (Bakarang) 54  
 Балканы 32  
 Банкс 79, 81  
 Баразана (plaine du Barasana) 105  
 Белари (Bellary) 95  
 Бельгия 11  
 Бенгалия 122  
 Бисмарка Архипелаг 79, 107  
 Блада 60  
 Борнео 39, 42, 165, 172  
 Британская Новая Гвинея 157  
 Вавилон 42  
 Вануату 81  
 Вятка 146  
 Габон 62  
 Газел (presqu'île de la Gazelle) 80  
 Гвинейский залив (о-ва) 54, 79  
 Гвинея 87  
 Германия 10, 12  
 Голландия 10  
 Греция 24, 141, 170  
 Далмация 157  
 Дальний Восток 24, 58  
 Европа 21, 65, 96, 101, 110, 162  
 Египет 25, 42, 65, 69, 103, 104, 134, 140, 143, 151, 164, 169  
 Зальцбург 100  
 Иерусалим 42  
 Индия 39, 40, 44, 51, 54, 55, 91—92, 95—97, 118, 130, 131, 138, 140, 170  
 Индокитай 162  
 Индонезия 38, 135, 137, 172  
 Испания 92  
 Кавказ 91  
 Каир 92  
 Калахари 157  
 Калифорния 142  
 Камерун 79, 160  
 Камчатка 26  
 Карпаты 163  
 Китай 20, 25, 33, 39, 51, 59, 130, 136, 162  
 Коимбатур 94  
 Колумбия Британская 68, 74, 81, 95  
 Конго 21, 48—49, 77—78, 158  
 Константина 120

\* Составители Ю.В.Иванова, Л.В.Покровская.

- Кос 156  
 Кот-д'Ивуар 21  
 Либерия 106, 158  
 Лоанго (Loango) 20—21, 41, 65  
 Мабуяг (Mabuiag) 118  
 Мадагаскар 37, 39, 136, 157, 165  
 Марокко 25, 36, 51, 69, 92, 131, 152  
 Медина 167  
 Мезоамерика 63  
 Мекка 167  
 Мексика 17  
 Меланезия 79, 81, 107  
 Могадор 38, 69  
 Монголия 25  
 Немецкая Восточная Африка 102, 125  
 Нигер 69, 103  
 Нигерийское плато 105, 130, 135  
 Нилгири (Nilghiri Hills) 47, 96  
 Новая Гвинея 21, 155, 158  
 Новые Гебриды 79, 81  
 Нубия 69  
 Обь 138  
 Океания 110, 168  
 Палестина 22, 123, 131  
 Папуа 68  
 Париж 66  
 Патна 92  
 Пекин 23, 25, 56, 161  
 Пенджаб 52, 55  
 Полинезия 38, 80  
 Рим 22, 40, 65—66  
 Россия 11, 32, 65  
 Савойя 163  
 Самоа 52  
 Северный Ледовитый океан 138  
 Северо-Западная Сибирь 137  
 Сенегал 69  
 Сикким 113  
 Сирия 27  
 Скарпанто (Карпатос) 124  
 Соединенные Штаты (Америки) 11—12, 97  
 Соломоновы о-ва 79  
 Сомали 69  
 Спарта 22  
 Суринам 21  
 Таити 80  
 Танжер 69  
 Тибет 25, 113  
 Тироль 100, 163  
 Тлемсен 120  
 Токио 65  
 Торрессова пролива о-ва 118  
 Тунис 153  
 Турция 131  
 Уаргла 129, 159  
 Уньоро (Шуоро) 131  
 Фес 69  
 Фецуан 65  
 Фиджи 29, 79  
 Филиппины 49  
 Франция 10, 12, 27, 65  
 Французская Западная Африка 107  
 Фучжоу 23, 39, 56  
 Швейцария 12, 163  
 Элевсин 85, 87  
 Эфиопия 104  
 Южная Юньнань 124  
 Ява 131  
 Япония 24—25, 96

### Принятые сокращения

- АВАЕ — Annales of the Republican Bureau of American Ethnology. Wash.  
 МАМНН — Memoires of the American Museum of Natural History  
 RHR — Revue de l'histoire des religions. P.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

11 мая 1958 года на одной из улиц городка Бур-ля-Рен, что расположен недалеко от Парижа в провинции Иль-де-Франс, собралась группа людей, среди которых были мэр города, муниципальный советник и другие официальные лица, а также президент и вице-президент Французского этнографического общества, президент Федерации фольклорных групп Парижа, работники архива и прочие деятели культуры. После торжественных речей со стены одного из домов сняли покрывало, и взорам присутствующих открылась мраморная доска, на которой значилось: «В этом доме с 1935 по 1957 год Арнольд ван Геннеп (1873—1957), мэтр фольклорных исследований Франции, создал свой метод и написал основные труды. В знак признания — Фольклорная федерация Иль-де-Франс и Французское этнографическое общество».

После этого кортеж торжественно отправился в другое место и утвердил табличку с новым названием улицы: «Улица Арнольда ван Геннепа».

Так в годовщину смерти почтили память выдающегося ученого, после кончины которого «Фольклорный бюллетень Иль-де-Франс» в трех номерах подряд публиковал соболезнования по поводу скорбной утраты.

Кем же был Арнольд ван Геннеп, заслуживший столь глубокое уважение своих соотечественников? Известный этнограф и фольклорист, автор десятков книг, содержащих тысячи страниц, собиратель сведений по этнографии народов буквально всего мира, на основании которых он создал ныне всем известную теорию «обрядов перехода», разработчик метода картографирования этнографических фактов и анкет для их фиксации, основатель и сотрудник многих периодических изданий, музейный работник... Невозможно перечислить все его ученые заслуги, но, главное, это был труженик, который знал 18 языков, обладал феноменальной работоспособностью и был самоотверженно предан своим научным идеям.

Родился будущий ученый 23 апреля 1873 г. в г. Людвигсбург (в Германии), который покинул в возрасте шести лет после развода родителей. Школьное образование получил в Ницце, Шамбери и Гренобле (мать Арнольда после нескольких переездов в конце концов обосновалась в Савойе). Юношей он увлекался нумизматикой, что указывает на склонность к коллекционированию и систематизации. Его интересовали знаки собственности, надписи и обозначения на монетах (например, на пиренейских и тех, которые были атрибутированы как кельтско-иберийские), что привело

его позже к гипотезе о происхождении письменности. Тяга к предметной сфере культуры, пристрастие к систематизированию в будущем очень помогли в его библиографических изысканиях.

Дар усвоения языков не просто помог А. ван Геннепу в будущей работе, но и помог сформулировать мысль о роли подсознания в овладении живыми языками. И еще одна черта характера — коммуникабельность, легкость общения с людьми. Эти врожденные особенности натуры и привели ван Геннепа к увлечению этнографией.

В Сорбонне, слушателем которой Арнольд стал после завершения школы, не было курса этнографии (ее стали преподавать значительно позже — с 1943 г.). В те годы господствовал социологический метод Дюркгейма, который не мог увлечь ван Геннепа и удовлетворить его любознательность. Поэтому юноша покинул знаменитый университет и поступил в Национальную школу живых восточных языков, потом в Практическую школу высших знаний. Ван Геннеп получил подготовку в области общей лингвистики, древнеарабского языка, египтологии, ислама, религии первобытных народов.

В 90-х годах XIX в., когда ван Геннеп приобщался к научным исследованиям, во Франции наибольшим авторитетом пользовалась социологическая теория Эмиля Дюркгейма, поддержанная Клодом Леви-Стросом. По мнению этих ученых, общество — это система, ассоциация индивидуумов, где господствует принудительная система моральных факторов. Каждое человеческое сообщество рассматривалось как самостоятельная, независимая от других единица. Всемирно-исторического процесса в развитии общества Дюркгейм не признавал<sup>1</sup>. Такое механическое видение общества вне реальных жизненных связей, трудовых отношений, построенного только на моральных устоях, не могло привлекать ван Геннепа. Ему больше импонировал эволюционизм английской школы, представленной Джеймсом Фрззером и его единомышленниками. Они отстаивали мнение о последовательной умственной эволюции человечества<sup>2</sup>.

Всем, кто пытался возражать Дюркгейму, дорого обходилась идейная борьба: взгляды основателя социологической теории всегда побеждали, а доводы его оппонентов отвергались. Самостоятельность научной позиции стоила ван Геннепу научной карьеры — он всегда оставался вне официальных научных учреждений, зарабатывал на жизнь переводами, журнальными публикациями, издательской деятельностью.

В 1897 г. ван Геннеп женился и на четыре года с семьей уехал в Польшу преподавать французский язык. Пребывание в Восточной Европе расширило его кругозор, он освоил польский и русский языки. Возвратившись во Францию, он возглавлял Отдел переводов Министерства сельского хозяйства. С 1907 по 1914 г. работал секретарем в Международном институте этнографии и социологии.

<sup>1</sup> Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М., 1978, с. 206—228.

<sup>2</sup> Там же, с. 126—127.

В этот период были написаны его крупные работы, принесшие автору известность: «Табу и тотемизм на Мадагаскаре» («Tabou et totémisme à Madagascar», 1904), «Мифы и легенды Австралии» («Mythes et Légendes d'Australie», 1905), «Формирование легенд» («La formation des Légendes», 1910); разнообразие интересов и обширность знаний подвинули его на работу по классической филологии «Гомеровский вопрос» («La question d'Homère», 1909). С 1908 г. ван Геннеп целиком посвятил себя научному труду, основал несколько периодических изданий: «Журнал этнологических и социологических исследований» («Revue des études ethnographiques et sociologiques»), «Журнал по этнографии и социологии» («Revue d'ethnographie et de sociologie»), «Живой фольклор» («Folklore vivant»), «Новый журнал о народных традициях» («Nouvelle Revue des traditions populaires»). На их страницах он помещал многочисленные статьи и рецензии. Кроме того, сотрудничал в журнале «Меркурий Франции» («Mercure de France»), связь с которым длилась 40 лет: он вел рубрики по первобытной истории, антропологии, этнологии, фольклору и истории религии.

В этот период было создано самое знаменитое его произведение — «Обряды перехода» («Les rites de passage», 1909). Небольшая по объему книга принесла автору всемирную известность и стала причиной изменения его интересов, что в конце концов привело его к этнографическим исследованиям в самой Франции.

Ван Геннеп был скрупулезным собирателем этнографических фактов, привлекал материалы многочисленных публикаций, в которых благодаря своей интуиции ориентировался так, как будто сам побывал в описываемых странах. Непосредственных полевых наблюдений ученый почти не проводил. Только в 1911 г. состоялись две поездки в Алжир: его интересовали искусство и местные ремесла — ткачество, гончарное ремесло. Результатом поездки стали статьи «Очерки этнографии Алжира» («Etudes d'ethnographie algérienne», 1911—1914), изданные позже отдельной книгой под названием «В Алжире» («En Algérie», 1914). Эти работы заложили основу изучения технологических процессов — новое слово во французской этнографии того времени.

На тот период, когда ван Геннеп работал над «Обрядами перехода», приходится и создание его обширного труда «Религии, нравы и легенды» («Religions, Mœurs et Légendes»). Первый том вышел в 1908 г., второй — в 1909, третий — в 1911, четвертый — в 1912, пятый — в 1914 г. В этих томах ученый собрал свои статьи, опубликованные в различных журналах в период с 1908 по 1914 г. Уже одно это издание указывает на необычайную плодовитость исследователя. А ведь он издал не все публикации, а только те, которые считал наиболее интересными! Здесь отразилась вся широта его деятельной натуры: его наблюдательность, любознательность, всесторонняя образованность, вкус к полемике. В этой работе проявились историографическая скрупулезность и принципиальность ван Геннепа: пятый том посвящен истории науки, где снова и снова формулируются и утверждаются основные тезисы и позиции исследователя.

1912–1915 годы были единственным периодом, когда А. ван Геннеп преподавал в университете: в швейцарском городе Невшатель он заведовал кафедрой этнографии. Одновременно с этим он занимался реорганизацией местного музея и стал инициатором созыва Первого конгресса этнологов. Независимый характер ученого не позволял ему идти по пути тривиального университетского профессора того времени, когда преподаватели формировали из студентов себе подобных специалистов. Он не примыкал ни к одному модному течению в науке и оставался верен своим убеждениям. Независимый нрав и абсолютная честность привели к тому, что ван Геннеп потерял профессорское место: в годы первой мировой войны он во всеулышание заявил, что швейцарское правительство не соблюдает объявленный нейтралитет. За это он был изгнан из Швейцарии и был вынужден вернуться во Францию.

С 1915 по 1922 г. ван Геннеп работал в Париже в Министерстве иностранных дел, одновременно он прочитал несколько лекций в США и Канаде, темы — ремесла и народные песни Франции.

К этому времени ученый уже добился известности. Он выполнял обязанности Генерального секретаря Международного конгресса этнографов (1928), делегата от Франции в Международной комиссии искусств и народных традиций (1929–1933), с 1944 г. был президентом Фольклорной федерации Иль-де-Франс, с 1952 г. — президентом Французского этнографического общества. Был удостоен звания Почетного президента Международной комиссии искусств и народных традиций.

Интересы ученого сконцентрировались на французском фольклоре. Одно за другим увидели свет его сочинения: «В Савойе: от колыбели до могилы» («En Savoie: du berceau à la tombe», 1916), «Фольклор Дофине» («Le folklore du Dauphiné»), «Фольклор Бургундии» («Le folklore de la Bourgogne»), «Фольклор Фландрии и Эно» («Le folklore de la Flandre et du Hainaut»), «Фольклор Оверни и Веле» («Le folklore de l'Auvergne et du Velay»). Этим работам (1932–1936) предшествовала небольшая книга под названием «Фольклор» («Le folklore», 1924), в которой ученый изложил свои взгляды на предмет науки. Надо принять во внимание, что в то время под фольклором понималось и собственно народное творчество (как это принято в нашей стране), и этнография в широком смысле (что у нас не употребительно).

Лобознательность, эрудиция и широта мировоззрения побуждали ван Геннепа браться за обсуждение самых разных, порой неожиданных тем. В молодости он отдал дань увлечению классикой и написал работу о датировке текстов Гомера<sup>1</sup>; одновременно он брался за изучение феномена наречий<sup>2</sup>, выяснял сущность знаков собственности на домах<sup>3</sup>, наконец, заду-

<sup>1</sup> *Genep A., van.* La question d'Homère. P., 1909.

<sup>2</sup> *Он же.* La décadence et la persistance des patois. P., 1909.

<sup>3</sup> *Он же.* De l'héraldisation de la marque de propriété et des origines du blason. P., 1906.

мывался о проблемах национальности, народных движениях, которые исследовал, применяя сравнительно-исторический метод<sup>1</sup>.

В 1935 г. ван Геннеп поселился в небольшом городке Бур-ля-Рен, считая тихую жизнь в провинции наиболее благоприятной для спокойной научной работы. Он сотрудничал в периодических научных изданиях, издавал книги, которые зачастую состояли из собрания его статей на определенную тему. Ван Геннеп признавался, что научная деятельность для него не средство заработка и даже не предмет удовольствия, а нормальное состояние, органическая потребность, без работы он терял душевное равновесие<sup>2</sup>. Материальной поддержкой со стороны государства ученый не пользовался. Впервые он получил ее в 1945 г., когда ему исполнилось 72 года.

Последний период жизни ван Геннеп посвятил изучению этнографии Франции. С 1937 г. началась работа над многотомником «Руководство по современному французскому фольклору». Было издано семь томов, содержащих сотни страниц каждый, и составлен проспект восьмого, но этот грандиозный труд остался неоконченным — ван Геннеп умер 7 мая 1957 г. в возрасте 84 лет<sup>3</sup>.

\* \* \*

Через все творчество Арнольда ван Геннепа проходит четко сформулированное понимание фольклора и этнографии — двух отраслей знания, которые нами воспринимаются как разные, хотя и близкородственные науки. Современники ван Геннепа имели несколько иное представление об этих науках, основанное на немецкой классификации: этнография для них была подобна *Völkerkunde*, т.е. науке, призванной изучать все народы мира, а фольклор был сопоставим с *Volkskunde*, т.е. с изучением собственного европейского этноса (в данном случае, французского). Фольклор при таком понимании — это наука о нравах и обычаях, методическая каталогизация фактов, связанных определенными законами.

«Что такое этнография?» — так озаглавил ван Геннеп одну из своих теоретических статей («*Qu'est que l'ethnographie*», 1911). По его мнению, этнография изучает генезис человеческой культуры, служит своего рода введением в общую культурологию (отсюда и его «биологизированная» лексика: «эмбриологический метод», т.е. метод происхождения, изначального состояния). Этнография, по мнению ученого, «стремится распознать отправной пункт искусств, технологий, учреждений, способов чувствовать и думать, говорить и петь; именно она создает основы, на которых затем воздвигается

<sup>1</sup> Он же. *Traité comparatif des nationalités*. P., 1922; он же. *La nationalité géorgienne*. P., 1920.

<sup>2</sup> Он же. *En Algérie*, с. 125—126.

<sup>3</sup> Подробную биографию ван Геннепа см.: *Gennep A., van. Notice des titres et travaux scientifiques de A. van Gennep*. P., 1911; *Belmont N. Arnold van Gennep, créateur de l'ethnographie française*. P., 1974; *Pelizzo A. La préface. — Gennep A., van. Coutumes et croyances populaires en France*. P., 1980, с. VI—VII.

благодаря другим отраслям знаний точное и полное познание человечества — человека думающего и действующего»<sup>1</sup>.

Такое понимание этнографии как основы, введения в науку о человеческом обществе господствовало в нашей стране в 1920-е годы, когда в Московском университете был создан Этнологический факультет, включавший в числе прочих подразделений Историческое отделение<sup>2</sup>.

Итак, для ван Геннепа этнография и фольклор — понятия неразделимые, это одна область знания, которая призвана изучать жизнь коллектива (согласно установкам того времени — коллектива сельских жителей), выявляя пережиточное состояние традиций, но не отрицая и включение в них новых форм (т.е. явлений, которые мы называем инновациями).

В книге «Фольклор» ван Геннеп сформулировал свое понимание фольклора: фольклор это наука, методом наблюдений изучающая живые факты в естественной среде (подобно тому как биологи изучают живые организмы). Он даже был склонен находить связь постоянно изменяющихся фактов человеческого бытия с космическими законами вариативности<sup>3</sup>. Свой подход ученый противопоставлял историческому методу, полагая, что последний изучает лишь факты прошлого, «мертвые», по его выражению<sup>4</sup>. Поэтому он именовал фольклор наукой «биологической», т.е. живой. По его мнению, историк, который захочет понять смысл учреждений минувших эпох, неизбежно обратится к этнографическим фактам<sup>5</sup>. Конечно, на протяжении своей длительной научной деятельности ван Геннеп несколько изменял тон формулировок, но в общем с течением времени они становились все более категоричными. Ван Геннеп был настолько убежден в приоритете этнографии над историей, что пророчил будущность XX века как эры этнографии: «В XX веке этнография станет основой, на которой будет создана новая философская концепция человечества»<sup>6</sup>.

На практике в своих работах знаменитый фольклорист не пренебрегал сопоставлением живых фактов, непосредственно наблюдаемых, с фактами, известными из прошлого, из исторических изысканий. Таким образом, формально противопоставляя живое наблюдение книжным знаниям, отрицая «исторический метод», он невольно подчинялся логике исследования. Впрочем, полемический задор против «исторического метода» объяснить можно тем неприятием социологического подхода Дюркгейма, которое он высказывал неоднократно.

Для нашей этнографии сочетание непосредственного наблюдения с историческим анализом — безусловная основа любого исследования. Концеп-

<sup>1</sup> *Genner A., van.* Notice des titres et travaux. P., 1911, с. 16.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Иванова Ю.В.* Петр Федорович Преображенский. — Репрессированные этнографы. М., 1999, с. 235–264.

<sup>3</sup> *Genner A., van.* Le folklore, с. 25.

<sup>4</sup> *Он же.* Religions, Mœurs et Légendes. Essais d'Ethnographie et de Linguistique. T. I. P., 1908, с. 22–88, 173–185.

<sup>5</sup> Там же, с. 230.

<sup>6</sup> *Genner A., van.* Notice des titres et travaux, с. 21.

ция ван Геннепа импонирует нам в той части, в которой он утверждает, что человека надо воспринимать в его естественном окружении: «...человек находится в природе, а не вне ее и не над ней. Он подчиняется великим естественным законам постоянства, изменчивости и колебания. Одна из главных задач этнографии — определить, в какой форме эти общие законы управляют человеческой деятельностью»<sup>1</sup>.

Итак, человек — это звено системы «человек—природа» (на этом, собственно, основана наука «этноэкология»<sup>2</sup>).

Ван Геннеп занимал особое место в выборе научных методов и способов изложения материала. Ближе всех ему был сравнительный метод английской антропологической школы, чего ему не могли простить соотечественники. Конечно, ван Геннеп не повторял буквально концепцию английских ученых, из которых наиболее ярким был Джеймс Фрэзер — автор знаменитой «Золотой ветви» (по мнению Дж. Фрэзера, умственное развитие человечества проходило последовательно стадии магии, религии и науки). Ван Геннеп критиковал английского коллегу за то, что тот раскладывал исследуемое явление на отдельные элементы, каждому из них искал аналогии в обширной коллекции фактов из жизни самых различных народов и разных времен. В целом значимость предмета не проявляется в результате такой работы<sup>3</sup>. И все же ван Геннеп находил в работе Фрэзера и нечто позитивное: ведь когда ставится задача открыть, уяснить неизменность законов ментальных, социальных, культурных, нет другого метода, кроме сравнения. Многие специалисты высказывали с резкой критикой Фрэзера. Дюркгейм называл его метод рейдом по народам и нагромождением фактов, в том же грехе он упрекал и ван Геннепа. Таким образом, защищая Фрэзера, ван Геннеп в некотором роде пытался отвести обвинения от себя, подчеркивая, что считает нужным изучать факты, относящиеся к определенному месту и указывать связь этих фактов с явлениями, которые им предшествовали<sup>4</sup>.

Ван Геннеп слыл ярким полемистом (хотя не всегда мог противопоставить критикуемой точке зрения свою теорию); с большой энергией он критиковал астральную теорию возникновения мифологии (достаточно упомянуть его статью «Мифология и этнография», направленную против П.Эренрайха<sup>5</sup>).

Критики упрекали ван Геннепа в том, что у него якобы не было четко сформулированной теории. Защитники ученого утверждают, что он не ставил перед собой такую цель, поэтому и не формулировал законы науки, а лишь предлагал схему, в которой видел инструмент исследования, техни-

<sup>1</sup> Там же, с. 17.

<sup>2</sup> Козлов В.И. Этническая экология: становление дисциплины и история проблемы. М., 1994.

<sup>3</sup> *Genep A., van. Religions, t. V, c. 26—43.*

<sup>4</sup> Там же, с. 32.

<sup>5</sup> *Ehrenreich P. Allgemeinen Mythologie und ihrer ethnologischen Grundlagen.* Lpz., 1910.

ческий прием, при помощи которого надеялся привести в систему накопленные авторами многочисленные факты<sup>1</sup>.

Факты следует собирать в серии и устанавливать циклы, объединяющие серии. Метод сопоставления фактов одного порядка ван Геннеп называл то биологическим, то этнографическим, то сравнительным. Для него эти определения были фактически синонимами.

Существенно выявить, какое содержание ван Геннеп вкладывал в понятие «народное»: это плоды творчества людей, воспринятые народом; творцами же (а равным образом и модификаторами) являются или отдельные личности, или небольшие группы людей. Коллектив, бывает, соглашается с предложением, изобретением индивида. Другими словами, коллектив утверждал индивидуальное творчество и коллективное восприятие творения. Чтобы понять сущность общественного бытия, надо принимать во внимание человека, а не общество, которое, по мнению ван Геннепа, не что иное, как абстракция. Этого тезиса ван Геннеп придерживался по отношению к самым различным этнографическим реалиям: легендам австралийцев, песням савояров, становлению государственного строя<sup>2</sup>. То же самое он подметил в отношении распространения культа того или иного католического святого во Франции: часто популярность святого в определенной местности зависела от деятельности епископа, монастыря, местной знати. Но это наблюдение не относится к народному творчеству как таковому, тут сказывается многообразие, присущее ван Геннепу: описывая жизнь провинции, он рассматривал жизненные ситуации самого различного происхождения.

Современники справедливо критиковали ван Геннепа за то, что он преимущественно регистрировал факты и события, не учитывая их связь с экономикой и социальной средой, т.е. отдельно от повседневного быта обследуемой провинции.

Для этнографов нашего времени неприемлемо резкое противопоставление ван Геннепом города и деревни. Он полагал, что в сельской жизни коллективная психология выражается в разного рода обычаях, часто очень древних, иногда опозитизированных, иногда грубых. Они представляют собой звенья цепи постоянного, непреходящего течения традиционной жизни<sup>3</sup>.

Городской быт исключался ученым из общего понятия о традиционной культуре народа, его интересовала лишь степень сохранения в городской среде культурных навыков, принесенных из деревни<sup>4</sup>.

Конечно, мы должны воздать должное ученому, которого интересовали психологические причины возникновения новой обрядности<sup>5</sup>, но сомнения начинаются в том пункте, где автор не затрудняет себя объяснением причин появления коллективной психологии.

<sup>1</sup> *Gennep A., van. Religions, t. IV, c. 47—81.*

<sup>2</sup> Там же, t. I, c. 230—238; t. III, c. 181—263.

<sup>3</sup> Там же. *Le folklore, c. 28—29.*

<sup>4</sup> Там же, c. 29.

<sup>5</sup> Там же, c. 28.

\* \* \*

На первом этапе научной деятельности ван Геннеп отдал дань обычному для специалистов того времени интересу к так называемым малоцивилизованным, экзотическим народам<sup>1</sup>. На втором этапе он сосредоточился на обычаях, обрядах, народном творчестве сельских жителей разных провинций Франции.

То, что было написано ван Геннепом об экзотических народах, живущих в колониях европейских стран, представляет собой по преимуществу компиляции. Однако они интересны тем, что в них ученый развивал свои основные взгляды на культуру этого круга народов.

Тотемизм<sup>2</sup> он рассматривал как необходимое условие для существования общественной группы. Ее общность поддерживается верой в родственную связь, соединяющую группу физических либо социальных родственников, с одной стороны, и предмета, животного, растения и т.п. — с другой. Весь комплекс верований и ритуалов, связанных с тотемизмом, имеет и позитивные аспекты (включение в группу через определенные церемонии), и негативные (запреты, тяготеющие над членами тотемной группы).

Тотемная группа экзогамна (или ограниченно экзогамна), это вносит определенный порядок в жизнь. Итак, по мнению ван Геннепа, функция тотемизма — стремление поддержать единство группы и обеспечить ее существование.

Большинство авторов, писавших об экзогамии, видели в ней только негативное содержание, а именно запрет. Ван Геннеп усмотрел в ней и нечто позитивное: экзогамия призвана соединить между собой общественные группы (при помощи брачных уз), которые без этого условия могли бы не войти между собой в контакт. Экзогамия не обязательно связана с тотемизмом, но если оба эти элемента есть у одного народа, то это значит, что данный этнос (или иное сообщество, например соплеменность) усиливает свои внутренние связи благодаря родству — как физическому, так и общественному.

Ван Геннеп указывал на территориальные права тотемической группы. Отсюда его рассуждение о том, что любое сообщество (начиная с тотемной группы, включая племя, городскую округу, вплоть до государства) ставит перед собой одну и ту же цель: обеспечить внутреннюю связь и продолжительность жизни данного сообщества, несмотря на тенденцию к сепаратизму, исходящую от групп более мелкого порядка — семьи, клана, касты и т.п. единиц, другими словами, уравновесить центробежные и центропритягательные силы.

<sup>1</sup> Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973, с. 182—191.

<sup>2</sup> Genep A., van. Tabou et totémisme à Madagascar. P., 1904; *он же*. L'état actuel du problème totémique. P., 1920. Ван Геннеп не ограничивался проблемами собственно тотемизма, в первую из названных работ он включил главу о языке банту.

<sup>3</sup> Genep A., van. Tabou et totémisme, с. 352.

Таким образом, ван Геннеп, верный своим принципам, расставляет факты не по хронологической шкале (как это делают столь нелюбимые им последователи исторического метода), а в зависимости от общего смысла — укрепления сообщества в целом и каждого из его подразделений в частности. Он не отрицает возможности инноваций, которые могут быть жизненны только в той мере, в какой способны интегрироваться в систему. Но главное, что интересует ученого, — механизмы, которые позволяют жить и развиваться любому сообществу.

Придав своей работе «Табу и тотемизм на Мадагаскаре» подзаголовок «Критический обзор теорий о происхождении религии и социальной организации», ван Геннеп подчеркивал, что его интересует прежде всего «социальный механизм» — именно этот термин он бы предпочел, если бы понятие «тотемизм» не закрепилось столь прочно.

В споре о том, что первично в обряде — ритуал или текст (легенда), ван Геннеп занимает позицию первичности текста: ритуал — это драматизированная передача мифа. Миф в этом случае является сценарием. Эта схема может быть прослежена от обрядов инициаций через мистерии до современного театра<sup>1</sup>. По его мнению, архаический миф первичен по отношению к волшебной сказке.

Касался ван Геннеп и проблемы литературной обработки фольклорных текстов. Размышляя о происхождении произведений устного народного творчества, ученый придерживался мнения о существенной роли индивидуального творчества (вопреки позиции Дюркгейма). Однако последовательности в разработке данного тезиса у ван Геннепа нет: позже, в книге «Обряды перехода», он был склонен отдать приоритет коллективу (правда, в ней шла речь об обрядах, а не об устных сказаниях).

Приступая к изучению этнографии Франции, ван Геннеп основывался на принципах, разработанных в книге «Обряды перехода». Именно предложенная им схема — наличие в каждом обряде стадий отделения, промежуточного состояния и включения — помогла ему разобраться в том обилии фактов, в котором без четкой классификационной схемы исследователь рискует безнадежно запутаться. Примером такого подхода служил ему обычай обсыпать молодых в свадебном обряде жителей Савойи. Внешне обычай подобен обрядам защиты от нечистой силы в Египте или обычаю обсыпать молодых супругов, практиковавшемуся в Древнем Риме и т.п. До-

---

<sup>1</sup> *Genep A., van.* La formation de légendes. P., 1910; *он же.* De la méthode à suivre dans l'étude des rites et des mythes. Bruxelles, 1911. Признание первичности ритуала господствовало в теории мифа и фольклора в XX в, однако такое утверждение односторонне: «имеются мифы, восходящие к ритуалу, и ритуалы, представляющие инсценировки мифа, имеются мифы с ритуальными эквивалентами и без них» (*Мелетинский Е.М.* Миф и историческая поэтика фольклора. — *Фольклор. Поэтическая система.* М., 1977, с. 26); также см.: *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику. — *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.* М., 1988, с. 17 и сл.

пуская внешнее сходство, автор для настоящего понимания сути этого обряда создает собственную схему перехода, и в результате весь обряд предстает не как набор отдельных действий, а как драматическое действие, разворачивающееся по традиционному сценарию.

Многочисленные и объемистые издания ван Геннепа по этнографии и фольклору французских провинций представляют собой скорее описание фактов, чем исследование. Например, в книге о провинции Савойя помещены, кроме всего прочего, легенды о кладах, привидениях, сообщается о своеобразном «шутливом» счете и его рифмованном варианте; здесь же и сведения о рифмах и мелодиях народных декламаций, и тексты народных песен и т.д. и т.п. Сами по себе эти книги могут стать источником, практически неисчерпаемым, для будущих исследователей.

Для осуществления своей задачи автор привлекал публикации, критически их перерабатывая, пользовался и методом опроса.

Работая над книгами, посвященными отдельным провинциям, ван Геннеп ощутил почти полное отсутствие научных работ в этой области знания. А те, которые были опубликованы, концентрировали внимание на отживших обычаях и обрядах, игнорируя современную реальность. Пытливый ум ван Геннепа не мог принять такого подхода: он остроумно называл фольклористов конца XIX — начала XX в. «антикварами» и «любителями собирать увядшие цветы народной культуры»<sup>1</sup>.

Биографы ван Геннепа полагают, что именно в этот период им было задумано фундаментальное издание «Руководство по современному французскому фольклору» («Manuel de folklore français contemporain»). Следует еще раз напомнить, что под термином «фольклор» подразумевалось, по существу, полное жизнеописание сельского населения, включая и его разностороннее творчество. Издано семь объемистых книг. Две из них — том III (1937) и том IV (1938) содержат полную библиографию вопроса.

Библиография построена на двух принципах: географическом (провинции Франции) и предметном. Каждая аннотация содержит краткое изложение упоминаемой работы и ее критическую оценку, так что любой читатель может легко выбрать необходимые ему названия.

Кроме того, эти два тома содержат сведения о французских музеях и хранящихся в них этнографических коллекциях. В общей сложности в этих томах содержится 6 500 статей. Примечательно, что в их числе опубликованы и вопросники, составленные другими исследователями — предшественниками ван Геннепа.

Для осуществления задуманного труда ван Геннеп применил два весьма продуктивных метода: картографирование этнографических фактов и использование анкет.

Грандиозный труд «Руководство...» можно было осуществить лишь с помощью многочисленных корреспондентов. Для сбора фактов и их систематизации ван Геннеп составил анкеты, подробные и ясные. Он рассылал их в раз-

<sup>1</sup> *Gennepe A., van. Le folklore, с. 24—25.*

личные области Франции и получал надежные сведения (например, в 1937 г. им были получены сведения из двух тысяч коммун — низовых территориально-административных единиц). Здесь сказался его талант систематизатора<sup>1</sup>.

И еще одно свойство ученого помогло ему в работе — это коммуникабельность. Он сумел привлечь большое число корреспондентов, мобилизовал собственный дар наблюдателя, умение под оболочкой обыденности распознать важный этнографический факт. Ван Геннеп — первый французский исследователь, который привлек к научной работе картографический метод. В этом у него были последователи среди специалистов Франции.

Ван Геннеп полагал (и не без основания), что картографический метод привносит точность в изложение фольклорных и этнографических фактов<sup>2</sup>. На своих картах он указал распространение каждого факта, избранного для анализа, на территории Франции, в различных ее уголках; за территориальную единицу принималась коммуна. Более того, ван Геннеп определял, существует ли данный обряд, поверье, материальный символ и т.п. в настоящее время или же сохраняется как рудимент и в какой степени: в полной мере, как уходящее, ослабленное явление, или вообще отсутствует. Если оказывалось, что какое-то явление отсутствовало, исследователь считал необходимым объяснить причину его отсутствия: возможно, оно просто запрещено местными властями (как, например, шуточные «кошачьи» концерты под окнами вступивших в повторный брак вдов и вдовцов). Такое состояние обряда ван Геннеп называл латентной формой. В результате были выявлены культурные зоны. Тот, кто хочет изучать культуру, должен увидеть всю сложную картину распространения в этническом пространстве культурообразующих факторов — таков главный аргумент исследователя.

И он не ошибался: в нашей науке картографированию этнографических материалов уделяется большое внимание, а степень значимости того или иного явления (полного бытования сегодня, ослабления или отсутствия) обозначается системой значков, аналогичных пометкам на картах ван Геннепа<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Хотя автор книг по истории этнографии С.А.Токарев невысоко ценил теоретические заслуги ван Геннепа, однако на практике методическими приемами французского ученого он не пренебрегал. Влияние метода анкетирования ван Геннепа ощущается в тех вопросниках, которые проф. Токарев составлял для подготовки коллективного труда о календарных обрядах народов Европы (Календарные обряды народов Зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973; Весенние праздники. М., 1977. Летне-осенние праздники. М., 1978; Исторические корни календарной обрядности. М., 1983). Главы этих книг, посвященные обрядам во Франции, опираются в значительной степени на материалы «Руководства...» ван Геннепа.

<sup>2</sup> *Gennep A., van. Contributions à la méthodologie du folklore.* — Lares, 1934. В этой статье ван Геннеп прослеживал историю картографического метода, останавливаясь на работах Ф.Ратцелла — представителя антропогеографической школы, для которого размещение на карте предметов культуры обозначало интенсивность связей между народами.

<sup>3</sup> Историко-этнографический атлас Сибири. М.—Л., 1961; Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1967; Токарев С.А. Проблемы составления европейского

\* \* \*

Книгу «Обряды перехода» А. ван Геннеп считал главной среди своих многочисленных произведений. «„Обряды перехода“ — это часть моего существа», — говорил он.

Некоторые специалисты, бравшиеся за анализ творчества французского ученого, утверждали, что он был скорее не теоретиком, а практиком, способным построить ясную концепцию на основе многочисленных фактов, в чем ему помогала интуиция<sup>1</sup>. Действительно, ван Геннеп сумел организовать массу сведений из жизни самых различных народов, подчинив их определенной схеме. Отдельная культурная система непоставима с другой в целом, но факты, элементы поддаются формальному анализу и классификации.

Многие из тех обрядов, которые избрал объектом изучения ван Геннеп, подвергались описаниям и интерпретациям других специалистов. Их работы ни в коем случае нельзя отвергать. Важно только подчеркнуть, что ван Геннеп, не претендуя на формулирование теории, разработал систему, применяя которую можно определить внутреннюю связь между обычаями. Каждый обряд, указывал исследователь, состоит из цепи определенных действий, которые должны быть исполнены в установленном порядке. Только при соблюдении этого условия можно говорить об оформленном и совершенном обряде. В этом заключается новаторская мысль ван Геннепа. Отсюда и его популярность.

Сущность многочисленных обрядов перехода заключается в следующем: каждый человек в течение своей жизни проходит ряд этапов — переходит от одного состояния к другому. Такая последовательность, оформленная в систему обязательных ритуалов, существует во всех обществах, независимо от их традиций и степени продвинутой в развитии экономики и политики.

Исследовательский метод ван Геннепа, который был применен в работе над книгой «Обряды перехода», автор называл «методом чередований» (*méthode de séquences*) и толковал его следующим образом: «обряд, или общественное действие, не имеет раз и навсегда заданного смысла: смысл изменяется в зависимости от действий, которые предшествуют обряду, и тех, которые следуют за ним. Следовательно, можно сделать вывод: для того чтобы понять обряд, социальный институт или технологический прием, его нельзя произвольно вырывать из обрядовой, общественной или технологической целостности. Каждый элемент этой целостности следует рассматривать в его связях с ее другими элементами»<sup>2</sup>. Суть чередования заключается в отделении (отлучении, исключении) от одного со-

---

историко-этнографического атласа. — Советская этнография. 1966, № 5; Брук С.И. Общеввропейский историко-этнографический атлас. — Там же. 1970, № 6.

<sup>1</sup> Belmont N. Arnold van Gennep...

<sup>2</sup> Gennep A., *van*. Notice des titres et travaux, с. 23–24.

стояния, в промежуточном состоянии и во включении (приеме, агрегации) в новое состояние.

Книгу открывают общие соображения ван Геннепа об обрядах перехода (гл. I): он предлагает свою классификацию обрядов, выделяет культурные оппозиции: мир профанный — мир сакральный, обряды позитивные (разрешающие) — обряды негативные (запрещающие), действия прямые — действия косвенные и т.д. Разбираются различные приемы магии.

Следует обратить внимание на введенное ван Геннепом понятие «вращения» (*pivotement* букв. «полный оборот вокруг оси»), т.е. изменение сакрального на профанное и наоборот в зависимости от конкретной ситуации. Это тоже один из видов перехода, так как каждый человек в течение жизни оказывается обращенным то к сакральной стороне бытия, то к профанной.

Чередование ритуалов, которому другие исследователи не придавали значения, понимается ван Геннепом как магический момент, важный для всего обрядового комплекса.

Требование находить каждому действию или верованию логическое место в обрядовой совокупности стало для ван Геннепа главным в его дальнейшей исследовательской деятельности и отразилось, в частности, в его фундаментальном «Руководстве...»

Любой человек последовательно переходит из одного возраста в другой, и в результате этого происходят изменения в его личной жизни, семье, среде сверстников, социальной группе, общественном статусе и проч. В культуре многих народов ван Геннеп обнаружил систему обрядов, утверждающих эти переходы. Такую систему он находит во всех обрядах, которые берется объяснять. Никто из специалистов до него не обращал внимания на промежуточную стадию, а между тем она имеет большое значение и сама состоит из начальной, промежуточной и конечной стадий.

Наиболее ясны для читателя те главы, в которых описываются обряды, сопровождающие человека в течение всей его жизни: беременность и роды (гл. IV), рождение и детство, когда маленькое существо переходит из одной возрастной группы в другую (гл. V), обручение и свадьба (гл. VII). Этот уже всем понятный переход от холостяцкой (девической) жизни к статусу семейного человека, настолько серьезный этап жизни, что он буквально у всех народов чрезвычайно насыщен обрядами, магическими приемами, символами, независимо от уровня культурного и экономического развития, религиозной системы, типа семьи и т.п. Так было в древности у так называемых первобытных народов, так происходит и сейчас. Похороны (гл. VIII) — тоже весьма понятный переход «в мир иной», сопровождаемый множеством ритуалов, призванных обеспечить умершему будущее существование, а оставшимся — душевный покой.

Рассмотрев эти очевидные переходные состояния, ван Геннеп обращается к другому аспекту — чисто материальному: он разбирает смысл таких символических рубежей, как порог, дверь, прочие границы и рубежи (перекрестки, мосты, арочные проходы), и, наконец, останавливается на

обычае, известном в разных местах ойкумены как жертва, закладываемая в фундамент какого-либо важного сооружения (гл II).

Смена временных отрезков тоже подчиняется общим закономерностям: бытуют церемонии сезонные, ежегодные, ежемесячные, ежедневные (гл IX). Мы знаем, какое значение и в наши дни имеет для людей наступление Нового года, не говоря уже о новом веке... А в те эпохи, когда люди были непосредственно связаны с природой, распределение хозяйственной деятельности в годовом цикле имело особенное значение, отсюда и разработанная у всех народов календарная обрядность.

Немецкий ученый В.Мангардт, положивший начало изучению аграрных культов, швейцарец Э.Гофман-Крайер, а особенно Дж.Фрэзер видели в сезонных обрядах сложные комплексы магических приемов, направленные на обеспечение плодородия, но как обряды перехода эти комплексы интерпретированы ван Геннепом впервые.

И в наши дни люди придают особое значение началу какого-либо действия. «Ритуалу начинания», первому шагу тоже отведено немало страниц в специальной литературе (ср. упомянутую выше серию «Календарные обряды народов Зарубежной Европы», где показаны ритуалы «первого посетителя» дома, семьи в день Нового года и т.п.). Ван Геннеп и эти известные поверья о начале, влияющем на весь ход дальнейших событий, включил в свое исследование (гл IX).

Глава VI повествует об известных во всем мире ритуалах включения в социальную группу и исключения из нее. Таковы, по мнению ван Геннепа, кроме широко известных инициаций, включение подрастающих мальчиков в группу взрослых мужчин, практикуемое у австралийских аборигенов, посвящение в сан, возведение на престол, прием в тайный союз (в «первобытных» обществах), в орден (что характерно для средневековья) и тому подобные объединения. В этой же главе рассматривается отлучение, например от церкви, разного рода ритуалы отделения. По этому поводу стоит вспомнить принятые у нас церемонии при приеме в политическую партию, творческое объединение и т.п. и процедуры исключения из этих объединений.

Несколько неожиданно осмысление комплекса обычаев, связанных с положением «чужака» в том или ином сообществе (гл III). Известно, что со времени господства родо-племенного строя в сознании людей закрепилось представление о том, что каждый человек должен принадлежать к какому-либо коллективу — родственному, соседскому, общинному, цеховому (что, наконец, в наши дни завершается государственным подданством — «граждане мира» еще так немногочисленны среди нас!). Поэтому путник, пришелец, чужак, если он не изгоняется, должен быть включен в данное сообщество (на этом основан институт гостеприимства, яркие примеры которого известны нам в среде горских народов, например на Кавказе, что всегда поражало воображение европейских путешественников<sup>1</sup>). Ван Геннеп

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Иванова Ю.В. Институт гостеприимства у горских народов Балканского полуострова и Кавказа. — Балканские исследования. Проблемы истории и культуры. М., 1976.*

подробно разбирает разные приемы включения: совместная трапеза, братание, обмен дарами, т.е. материальными символами, приветствия и т.п. Наконец, исследуется исключение из коллектива — уход (отъезд) чужака.

Прочитать книгу «Обряды перехода» не так-то легко: в ней собрана масса фактов из самых разных уголков ойкумены (достаточно взглянуть на оглавление, чтобы убедиться в этом), чтение затрудняют и частые повторы, и возвращение к одним и тем же тезисам, и слишком пространные разъяснения. Увлеченный своим открытием, 36-летний ученый, как любой убежденный специалист, видел подтверждение своей догадки, составленной им схемы чуть ли не во всех (или, во всяком случае, во многих) жизненных реалиях; он старался донести свои убеждения до читателя, так сказать «втолковать» суть своего метода. Такой сосредоточенностью на одной идее грешили в прошлом и грешат ныне многие специалисты, не стоит упрекать их за это: увлеченность не помеха в науке!

Книга была издана небольшим тиражом, тем не менее заставила говорить о себе. Критика была довольно суровой. Возглавил ее Марсель Мосс — последователь Дюркгейма, позитивный эмпирик. Стараясь понять объективную связь явлений, он не умел отделить основное от производного, первичное от вторичного<sup>1</sup>. Мосс упрекал ван Геннепа в приверженности к методам английской антропологической школы, следуя которым автор сконцентрировал в поле зрения всю историю и этнографию, вместо того чтобы фундаментально исследовать одно определенное явление. Мосс ошибочно полагал, что ван Геннеп претендует на формулирование теории, где «закон» перехода якобы доминирует над всеми религиозными представлениями людей<sup>2</sup>. В действительности ван Геннеп, как неоднократно подчеркивалось выше, претендовал лишь на открытие схемы — исследовательского инструмента.

Суждение французской социологической школы было строгим. Современники приняли новую книгу без особого энтузиазма.

Видный итальянский ученый Джузеппе Коккьяра в книге «История фольклористики в Европе» назвал ван Геннепа одним из наиболее выдающихся представителей европейской фольклористики<sup>3</sup>. Хотя критическое осмысление и даже пересмотр решительно всех теорий, которыми интересовался ван Геннеп, кажутся Коккьяре чрезмерными, он находит их небесполезными. Итальянский критик подмечает, что ван Геннеп на практике пользовался историческими параллелями, которые сам же осуждал. В российской этнографической науке подбор фактов всегда сопрягается с их интерпретацией, поэтому нельзя не согласиться с Коккьярой в его упреке ван Геннепу: последний полагал, что накопление материала должно предшествовать его исследованию.

<sup>1</sup> Токарев С.А. История зарубежной этнографии, с. 219—221.

<sup>2</sup> *Année sociologique*. Т. XI (1906—1909), с. 200—202.

<sup>3</sup> *Cocchiara G. Storia del folklore in Europa*. Torino, 1952; в русском переводе: Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе. М., 1960, с. 518.

В российской историографии ван Геннепу не отведено достойного места: С.А.Токарев в своем весьма скрупулезном исследовании истории этнографической науки упоминает о нем лишь вскользь, причислив к эпигонам эволюционизма<sup>1</sup>. Ю.В.Бромлей в главе «Некоторые традиции науки о народах» своей книги, посвященной сути этнографии, ван Геннепа вообще не называет<sup>2</sup>.

Судьба «Обрядов перехода» очень своеобразна: постепенно ее популярность возрастала. В наше время ее упоминают часто, о ее авторе и его идеях знают многие, но далеко не все читали саму книгу, зачастую о ней судят понаслышке. Это, к сожалению, относится и к современной русскоязычной специальной литературе (примеров из нашей печати можно привести много).

Возможно, это происходит потому, что идеи ван Геннепа послужили основой дальнейших исследований. Его труды завершили этап любительского собирания фольклора и положили начало выявлению диалектики, оппозиции, латентного состояния, понимания, что обычай не стоит особняком в народной жизни, а связан со всеми иными ее проявлениями. Это стало «общим местом» в науке, и, может быть, поэтому первопроходец не заслужил постоянного упоминания. Не создав теорию, но вооружив коллег надежным инструментом в исследовательской работе, ван Геннеп тем самым открыл свободу дальнейшим поискам.

Строгая критика коллег не помешала популярности ван Геннепа на родине. Его восьмидесятилетие отмечалось в Иванов день (23 июня 1953 г.) подлинным фольклорным праздником: собрались фольклорные группы из всех провинций Франции, люди в традиционных костюмах приветствовали мэтра. Представители ЮНЕСКО, Музея человека, Национального центра научных исследований произносили торжественные речи. Юбидяр разжег огромный костер, через который прыгали участники праздника<sup>3</sup>. Так была выражена всеобщая симпатия не только к солидному ученому, но и обаятельному человеку, заслужившему признательность сограждан.

Ю.И.Иванова

<sup>1</sup> Токарев С.А. История зарубежной этнографии, с. 63, 326.

<sup>2</sup> Бромлей Ю.В. Этнос и этнография, с. 178 и сл.

<sup>3</sup> Bulletin folklorique d'Ile-de-France. 1953, № 4.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

От редколлегии .....	5
Предисловие .....	6
Глава I. Классификация обрядов .....	7
<i>Мир профанный и мир сакральный. — Этапы жизни человека. — Изучение обрядов. — Школа сторонников анимизма и школа сторонников контагионизма. — Школа сторонников динамизма. — Классификация обрядов: анимистические и динамические, симпатические и контагиозные, позитивные и негативные, прямые и косвенные. — Схема обрядов перехода. — Понятие сакрального. — Религия и магия</i>	
Глава II. Материализованный переход .....	19
<i>Границы и межвые знаки. — Табу перехода. — Сакральные зоны. — Дверь, порог, портик. — Божества перехода. — Обряды входа. — Жертвоприношения при закладке фундамента. — Обряды выхода</i>	
Глава III. Индивидуы и группы .....	29
<i>Положение и характер чужеземца. — Обряды агрегации (включения) чужеземца. — Совместные трапезы. — Обмены как обряд агрегации. — Братание. — Обряды приветствия. — Сексуальные обряды агрегации. — Местожителство чужеземца. — Путешественник: обряды отправления в путь и обряды возвращения. — Адопция. — Перемена хозяина. — Война, кровная месть, мир</i>	
Глава IV. Беременность и роды .....	43
<i>Ограничение свободы; табу, профилактические и симпатические обряды. — Беременность как промежуточный период. — Обряды восстановления в правах и возвращения в свое сообщество. — Общественный характер родильных обрядов</i>	
Глава V. Рождение и детство .....	51
<i>Отсечение пуповины. — Место пребывания детей до рождения. — Обряды отделения и включения. — Индия, Китай. — Наречение имени. — Крещение. — Первый показ ребенка людям, Солнцу и Луне</i>	
Глава VI. Обряды инициации .....	64
<i>Физиологическая зрелость и зрелость социальная. — Обрезание. — Нанесение увечий. — Тотемические кланы. — Магически-религиозные братства. — Тайные общества. Политические и военные общества. — Возрастные классы. — Древние мистерии. — Всемирные религии; крещение. — Религиозные братства. — Сакральные действительности и</i>	

сакральные проститутки. — Классы, касты и профессии. — Посвящение в сан жреца и колдуна. — Возведение на престол вождя и царя. — Исключение из религиозной общины и изгнание. — Промежуточный период

Глава VII. Обручение и свадьба .....	108
Обручение как промежуточный период. — Категория обрядов, составляющих церемонию обручения и свадьбы. — Общественный и экономический смысл брака. — Промежуточный период у башкир (многоженство), тода и бхотия (многомужество). — Обряды отделения: обряды захвата, или похищения. — Обряды, объединяющие людей одного пола. — Обряды, объединяющие родственников. — Обряды, объединяющие соседей. — Обряды отделения. — Обряды включения. — Продолжительность и значение промежуточного периода. — Большое число одновременных свадеб. — Сходство свадебных церемоний с церемониями адопции, возведения на трон, инициации. — Обряды развода	
Глава VIII. Похороны .....	134
Обряды отделения, промежуточного периода и включения в похоронных церемониях. — Траур как обряд отделения и промежуточного периода. — Два этапа похорон. — Путешествие из этого мира в мир иной. — Вещественные препятствия, встающие на пути прохождения мертвых. — Включение в сообщество мертвых. — Топография мира мертвых. — Ежедневное возрождение мертвеца в древнем Египте. — Множественность миров мертвых. — Умершие, которые не могут приобщиться к общему миру мертвых. — Обряды возрождения и перевоплощения. — Обряды, проводимые в тех случаях, когда местом обитания покойника считается его дом, могила или кладбище. — Перечень обрядов отделения и включения	
Глава IX. Прочие категории обрядов перехода .....	151
Некоторые обряды перехода, рассмотренные изолированно: 1. Волосы; 2. Покрывало; 3. Особые языки; 4. Сексуальные обряды; 5. Удары и бичевание; 6. Обряды первого раза. — Церемонии ежегодные, сезонные, ежемесячные, ежедневные. — Смерть и возрождение. — Жертвоприношение, паломничество, обет. — Промежуточное состояние. — Параллелизм в ритуалах, систематизированный на материале древнего Египта	
Глава X. Заключение .....	171
Указатель этнических названий .....	176
Указатель географических названий .....	178
Послесловие (Ю.В.Иванова).....	180

Научное издание

*Арнольд ван Геннеп*

**ОБРЯДЫ ПЕРЕХОДА**  
**Систематическое изучение обрядов**

*Утверждено к печати*  
*Институтом этнологии и антропологии*  
*им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН*

Редактор *С.В.Веснина*  
Художник *Э.А.Эрман*  
Технический редактор *О.В.Волкова*  
Корректор *Н.Н.Щигорева*  
Компьютерная верстка *Е.В.Катышева*

