
Л. А. Абрамян

**О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ПЕРВОБЫТНОГО
ПРАЗДНИКА**

Уже самые первые этнографические описания уделяют праздникам особое внимание, так как часто именно во время праздника выявляются особенности строения социального организма, а также извлекаются священные предметы и надеваются красочные костюмы, так завораживавшие первых путешественников, и, наконец, праздник открывает перед исследователем удивительный мир мифов и верований. Однако праздник продолжает оставаться одной из спорных, недостаточно разработанных проблем в этнографии. Не совсем ясны вопросы, связанные с местом и функцией праздника в жизни общества, особенно когда речь идет о самых ранних этапах истории человеческого общества. К тому же проблема праздника многогранна, так как требует комплексного рассмотрения всех сторон жизни первобытного коллектива. Если мы можем, не всегда, впрочем, достаточно четко, разделить современные праздники на церковные, народные, государственные и т. д., то сделать это, скажем, с австралийским праздником, невозможно. Учитывая синкретический характер первобытного праздника, выполняющего одновременно экономическую, религиозную и множество других функций, мы и будем употреблять слово «праздник» в самом широком смысле. Такой широкий смысловой охват этого термина может, с одной стороны, способствовать ослаблению довлеющего влияния сегодняшнего понимания «праздника», но с другой — может привести к отождествлению части и целого, например праздника и отдельных ритуалов, составляющих его структуру. В настоящей статье нас больше будут интересовать вопросы, связанные с праздничным мировосприятием, присущим людям в особых, освященных традицией периодах жизни коллектива, которые чередуются с монотонной и трудной обыденной жизнью. А так как праздничная жизнь сильно ритуализована — именно на эти периоды приходится большинство обрядов, имеет смысл рассмотреть как общую атмосферу праздника, так и особенности отдельных церемоний-ритуалов. Попробуем на примере австралийского традиционного общества реконструировать некоторые отличительные признаки, присущие первобытному празднику.

Рассмотрим сначала такую важную характеристику праздника, как количество участников в нем. Если ограничиться данными по Австралии и, в частности, обратиться к праздникам аборигенов группы аранда, можно увидеть, что число исполнителей обрядов во время праздника довольно незначительно, например в комплексе церемоний Энгвур число исполнителей обычно не больше двух-трех¹. Мы не будем пока говорить о зрителях, также являющихся участниками праздника, ибо зрители, как правило, присутствуют на церемониях всех сравниваемых племен. Можно было бы указать и на то, что каждая церемония строго

¹ B. Spencer, F. Gillen. The northern tribes of Central Australia. London, 1904, p. 178.

соотнесена с определенной тотемической группой, а это также уменьшает число принимающих участие в празднике. Однако у северных соседей аранда число участников в празднике оказывается значительно большим, например в цикле обрядов, связанных с мифическим змеем Воллунква, или в церемонии огня у варрамунга², в которых принимает участие почти вся группа. Обычно на церемониях присутствует также значительное число людей из других групп³ и, более того, их часто специально приглашают на большие циклы, особенно если они связаны с инициациями⁴. У аборигенов племени мара существует даже особый обряд, во время которого выкрикиваются названия разных местностей, откуда прибыли гости⁵, а в Юго-Восточной Австралии на обряды инициаций обычно собирается несколько племен⁶, и вообще аборигены, как правило, приурочивают инициации и другие важные церемонии ко всевозможным многолюдным сборищам⁷. Кажущееся же резкое уменьшение числа участников праздника, вызванное строгой соотнесенностью церемоний по тотемическим группам, может оказаться мнимым, если учесть тот неоднократно привлекавший внимание исследователей факт, что церемония в дуально-экзогамном коллективе совершается лишь по просьбе той половины этого коллектива, которой не принадлежит данный обряд и которая, более того, несет все обязанности по снабжению исполнителей необходимым для ритуала материалом: охрой, пухом и т. д.⁸ В некоторых случаях, как, например, в большом цикле церемоний, посвященных Воллункве, обе половины племени варрамунга принимают непосредственное участие в сложных драматизированных обрядах, хотя сам цикл принадлежит непосредственно половине Улууру; то же самое можно сказать и о церемонии огня у этого племени. У варрамунга вообще ни одна тотемическая церемония не проходит без того или иного участия обеих групп. У аранда же, напротив, никто из одной половины группы не имеет права приблизиться к тому месту, где члены противоположной половины готовятся к проведению своих церемоний. Интересно, что церемонии племени кайтиш по сравнению с обрядами их южных соседей аранда и северных варрамунга занимают некое промежуточное место по числу фактических участников праздника: члены каждой тотемической группы действуют, как и у аранда, по своей инициативе, но украшают их члены противоположной половины, на которых ложится также и забота о ритуальных атрибутах, что напоминает уже обычаи варрамунга⁹.

Таким образом, в коллективах, построенных по принципу дуального деления, что, как правило, составляет основу социальной организации австралийцев¹⁰, в празднике обычно участвуют все его члены.

Другим указанием на массовость древнейших ритуальных церемоний может служить факт независимости родового и семейного культа у некоторых народов Сибири от шаманства¹¹. Как пишет С. А. Токарев, «шаманство „не вяжется“ с родовым культом, так что шаман не только не играет в этом культе какой-либо роли, но даже не может устраивать своих камланий во время медвежьего праздника». У гиляков, орочей, отчасти чукчей и коряков «промысловый культ тесно переплетался с семейно-родовыми, вернее принимал семейно-родовые формы, шаманст-

² Там же, с. 226 сл., 376 сл.

³ Там же, с. 178; W. E. H. Stanner. On aboriginal religion.— «Oceania», v. 30, № 2, 1959, p. 111; T. G. H. Strehlow. Aranda traditions. Melbourne, 1947, p. 102.

⁴ T. G. H. Strehlow. Указ. раб., с. 102.

⁵ B. Spencer, F. Gillen. Указ. раб., с. 371.

⁶ A. W. Howitt. The native tribes of South-East Australia. London, 1904, p. 511, 512.

⁷ B. Spencer, F. Gillen. Указ. раб., с. 268, 354.

⁸ Там же, с. 298, 308, 309.

⁹ Там же, с. 164, 165, 291, 292.

¹⁰ А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, с. 67 сл.

¹¹ С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 289, 290, 298.

во же стояло особняком». И вообще главная функция шамана — лечение болезней, и в меньшей мере — обеспечение удачного промысла, а это косвенным образом показывает, что массовый обряд архаичнее, т. е. для коллектива важнее всеобщее благосостояние и процветание, чем забота об отдельном больном. В Австралии менее явна зависимость статуса шамана¹² от общественного уклада, но налицо заметное отличие церемоний, совершаемых на востоке и западе континента, по той роли, которую играет в них шаман. Так, на востоке шаман возглавляет ритуальные церемонии, в то время как в Центральной Австралии (и, возможно, также в Арnhemленде) его статус никак не влияет на его положение в церемониальных комплексах, например в комплексах Гаджари и Ингура¹³. Можно предположить, что в Центральной Австралии ввиду историко-географических особенностей лучше сохраняются некоторые архаические черты, присущие массовому празднику. Таким образом можно заключить, что первой характерной чертой праздника является его *массовость*.

Рассмотрим другую особенность праздника. Сравнивая между собой ритуальные церемонии, можно заметить, что они различаются манерой исполнения: есть церемонии, проходящие в легкой непринужденной атмосфере, а есть и строгие торжественные ритуалы. Возникает вопрос, какой из этих двух типов церемоний несет в себе больше архаических черт. Иными словами, какой праздник архаичнее, веселый или торжественный? Попробуем сопоставить некоторые особенности церемоний типа *интичиума* у племен, обитающих на центральной территории и к северу от нее. Сразу бросается в глаза исключительная торжественность церемоний у аранда по сравнению с другими племенами¹⁴. Кроме того, отмечается наличие специальных магических церемоний, фактически являющихся важной частью интичиумы у племен, обитающих на центральной территории, в то время как у северных соседей аранда — варрамунга, вальпари, вульмала, тжингилли и умбайя только очень редко совершается какой-либо специальный магический обряд. Интичиуму у этих племен составляет серия церемоний, воссоздающих эпизоды из мифического Времени Сна, и только у варрамунга в единственном случае (тотем белого какаду) совершается также и магический ритуал. У племен, расположенных еще севернее, на берегу залива Карпентария, уже почти отсутствуют церемонии интичиумы. У них тоже есть свои церемонии, связанные с Временем Сна, но они не направлены на умножение тотема, и с этой целью не исполняются специальные магические церемонии. Аборигены знают разные магические действия и иногда могут совершать их, например анула тотема дюгоней при исполнении церемонии, связанной с мифическим прошлым, могут бросать с магической целью палки в скалу-дюгоня, чтобы вызвать размножение своего тотема¹⁵. По-видимому, именно наличие специальных магических действий, которые у аранда составляют всю интичиуму, а у кайтиш самую важную ее часть, и придает ту исключительно торжественную окраску, которая присуща церемониям этих племен. Как верно отмечают Б. Спенсер и Ф. Гиллен, такая картина сложилась вследствие различных условий жизни у этих племен¹⁶. Для аборигенов береговых племен бинбинга, анула и мара, которые живут в сравнительно хороших условиях, нет никакой надобности совершать специальные церемонии для умножения тотемов, хотя им и известны такие церемонии и магические обряды. Ре-

¹² Мы используем здесь слово «шаман» в широком смысле, объемлющем и австралийского «*medicine man*».

¹³ A. J. Meggitt. Gadjari among the Walbiri aborigines of Central Australia.— «*Oceania*», v. 37, № 1, 1966, p. 35.

¹⁴ B. Spencer, F. Gillen. Указ. раб., с. 223.

¹⁵ Там же, с. 309—319.

¹⁶ Там же, с. 318.

ликом сложных магических церемоний типа интичиумы у аранда и кай-тиш авторы считают также обряд, относящийся к белому какаду у варрамунга¹⁷. т. е. фактически Спенсер и Гиллен реконструируют некий начальный обряд интичиумы, который со временем видоизменился у разных групп, заселивших различные территории континента. Прямо об этом они не пишут, но поскольку чем дальше к югу, тем четче выражен этот обряд (а Б. Спенсер и Ф. Гиллен были одними из первых, высказавшими предположение о северном происхождении племен Центральной Австралии¹⁸), ясно, что авторы считают именно южные племена Центральной Австралии хранителями архаических черт в обряде. Как можно считать доказанным, крупные этнические общности в этой области образовались еще до превращения мест их обитания в зону пустынь и полупустынь¹⁹. И, следовательно, если считать начальный комплекс обрядов интичиумы уже принесенным первыми переселенцами, то неясно, почему он должен был иметь такой сложный магический характер в благодатных тогда краях. Другое предположение, что этот комплекс был заимствован с севера, откуда идут пути традиционного обмена, тоже не проясняет этого вопроса. Нет также никаких указаний на то, что этот комплекс распространился с юга в более позднее время. Но многое может стать более понятным, если отказаться от предположения, что именно южные племена Центральной Австралии сохранили самые архаические стороны обряда. В самом деле, точно так же, как любой живой организм в экстремальных условиях развивает — вплоть до гипертрофии — какую-нибудь свою функцию, по тем или иным причинам отвечающую новым условиям жизни, так и, возможно, у южных групп в связи с термическим максимумом постепенно развились некоторые черты обрядов, больше отвечающие новым условиям существования. Резкое уменьшение количества дичи должно было ознаменоваться бурным расцветом магических обрядов, не игравших в первоначальном комплексе столь значительной роли, что в свою очередь отразилось на общей атмосфере ритуалов: церемонии стали более торжественными. Отметим еще, что у варрамунга каждая церемония считается принадлежащей всей тотемной группе, глава тотемной группы действует лишь как ее представитель, а у аранда «собственниками» церемоний являются отдельные люди, имеющие право на их проведение²⁰. Это лишний раз показывает, что варрамунга сохранили в своих обрядах больше архаических черт, чем их южные соседи.

Итак, можно допустить, что еще одной характерной чертой первобытного праздника является отсутствие в нем торжественности. Однако можно думать, что под этой неторжественностью скрыт еще более архаический пласт. Рассмотрим некоторые черты церемонии огня у варрамунга²¹. Прежде всего в ней принимает участие все племя, включая женщин и детей²². Б. Спенсер и Ф. Гиллен, описывая этот праздник, отмечают, что хотя каждая половина племени имеет собственную церемонию огня, участие членов обеих групп настолько очевидно, что это скорее одна церемония, только в одном случае она в большей степени касается половины Кингилли, а в другом — Улууру. Мы не будем здесь разбирать структуру этого во многих отношениях интересного праздника, рассмотрим лишь общую атмосферу, в которой он проходит. Исследователи описывают его как веселый праздник. Не считая «нападения» на лагерь женщин и финальной церемонии очищения огнем, все

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же, с. 17, 18.

¹⁹ В. Р. Кабо. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М., 1969, с. 343, 352, 356.

²⁰ В. Spencer, F. Gillen. Указ. раб., с. 193.

²¹ Там же, с. 376—392.

²² Об участии женщин в празднике см. ниже.

проходит под знаком веселья и хорошего настроения, даже цель обряда, по словам аборигенов, заключается в том, чтобы у всех создалось хорошее настроение и дружеское расположение к своим соплеменникам. Любопытным моментом в этом празднике является и то, что время от времени от сидящих у костров людей, где представлены мужчины всех групп, внезапно отделяются двое или трое. Размахивая оружием, они неистово носятся кругом, визжа на самых высоких нотах, и к немалому изумлению сидящих, выделывают самые гротескные движения. Таким образом, в праздник вносится некоторый элемент импровизации, еще больше способствующий поддержанию настроения непосредственности и веселья у участников. Всеобщее веселье усиливается еще и благодаря обычаю *вонгана*, когда начинаются всевозможные взаимные насмешки, шутки и возня. Известно много примеров подобных шуточных состязаний, устраиваемых между членами дуально-эзогамных половин племени. Иногда весь комплекс церемоний представляет собой чередование «веселых» и «серьезных» обрядов, например, в инициационном комплексе Пунж у племени муринбата веселые обряды *тжирмумук* перемежаются с торжественными церемониями, ввергающими иницируемого в состояние смертельного страха. И каждый раз «атмосфера страха и тайны уступает место веселью»²³. Рассматриваемый же праздник огня у варрамунга представляет собой как бы обратную картину: в веселую в целом церемонию как бы вкраплены торжественные моменты. Б. Спенсер и Ф. Гиллен не оговаривают особо, кто именно является объектом шуток во время *вонгана*, церемониальный ли это шуточный поединок между людьми Кингилли и Улууру или просто бурный веселый обряд, снимающий все этические запреты и устанавливающий особые периоды в жизни племени, во время которых аборигены живут как бы в перевернутом мире²⁴. В пользу второй возможности косвенно говорит то, что во время всеобщего веселья молодежь выхватывает у старших пищу и убегает — нечто неслыханное в повседневной жизни, независимо от фратриальной принадлежности пострадавшего. Еще одной интересной стороной праздника огня является то, что он никак не связывается со *Временем Сна*, тогда как практически все остальные церемонии являются драматическим воссозданием мифического прошлого. Старики просто рассказывают, что эти обряды исполняли еще их предки, чтобы положить конец старым ссорам и вызвать у людей дружеское расположение друг к другу. Мы не будем здесь обсуждать вопрос о том, верно ли это толкование. Одно лишь ясно: праздник огня у варрамунга сохранил в себе множество архаических элементов, вся группа, даже женщины и дети, уже на самом деле, а не косвенно участвуют в нем. Это истинно веселый праздник, иными словами, под архаическим признаком неторжественности первобытного праздника можно видеть еще более древний признак — его веселость. Так под сложными торжественными церемониями вдруг проявился веселый народный праздник. Отметим, что и в тех церемониях, где четко различаются исполнители и зрители, последние не совсем зрители в привычном нам смысле этого слова. Во-первых, им всем отведена какая-то, пусть второстепенная, роль, они, например, почти всегда участвуют в церемониальной концовке обряда. И во-вторых, перед ними разыгрываются не просто драматизированные представления, а вновь оживают страницы священного прошлого. «Ритуальное воссоздание мифической истории реактивирует связь с *Временем Сна*, возрождает жизнь и обеспечивает ее продолжение»²⁵. Каждая церемония это не

²³ W. E. H. Stanner. Указ. раб., с. 112, 114.

²⁴ Эта особенность первобытного праздника напоминает некоторые черты средневекового всенародного карнавала, блестяще исследованного М. Бахтиным. См.: М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; см. также E. R. Leach. Rethinking anthropology. London, 1961, с. 132—136.

²⁵ M. Eliade. Australian religions: an introduction. Ithaca — London, 1973, p. 61.

просто рассказ о предках, а как бы реальное событие, имеющее свои последствия в настоящем и будущем.

На первый взгляд, во всенародном первобытном празднике можно видеть деградацию серьезного ритуала, упрощение сложных церемоний народными массами. Может создаться впечатление, что подобно средневековому карнавалу первобытный праздник является последовательной профанацией неких мистерий. Так, например, А. Хокарт считает, что «каждый новый обычай или каждая новая идея начинаются с лидеров, будь то цари, священники, профессора или купцы, и распространяются в народе»²⁶, и что впоследствии эти процессы могут охватить все общество и упростить всю систему религии²⁷. В этом он видит даже ключ к разгадке причин взлета и падения целых культур²⁸. Характерно, что наиболее чуждым А. Хокарту кажется в народном празднике именно его дух. Говоря об упадке египетского ритуала, он пишет: «Там, как и всюду, помимо официального культа существуют его народные разновидности, которые привлекают массы, потому что дают свободу эмоциям. По этой самой причине они осуждаются интеллектуалами, как направленные против доктрины, ибо интеллектуалы питают отвращение ко всем неистовым эмоциональным проявлениям»²⁹. Однако было бы неверно рассматривать эти замечания А. Хокарта как просто гордое неприятие аристократом народного праздника, как его нежелание подчиниться законам карнавала. Процесс вульгаризации священных культов на самом деле имеет широкое распространение по всему миру³⁰, повсеместно непрофессионалы стремятся подняться до уровня шаманов и других привилегированных лиц, минуя трудную и длительную процедуру посвящения. Создаются культы в виде подражания старым, некие «doublets faciles», как называет их М. Элиаде. «С определенной точки зрения в этом процессе можно опознать начало „секуляризации“, так как он ясно выражает реакцию против привилегированной религиозной элиты и безоговорочное желание обесценить поведение и институты священного характера, которыми эта элита первоначально обладала»³¹.

Можно заметить, что А. Хокарт все народное склонен считать профанирующим. Однако в карнавальных действиях проявляются как бы два уровня: профанирующий — поздний, и архаический — исконно народный, составляющий самую основу всех праздников. В средневековом карнавале есть, несомненно, секуляризация, но мы едва ли найдем ее следы в первобытном «карнавале». Таким образом, мы приходим к заключению, что первобытный праздник это не упрощенный вариант какого-то забытого ритуала, а веселый, массовый, исконно народный³² праздник, который, как мы увидим в дальнейшем, породил все сложные и торжественные ритуалы.

Это не значит, конечно, что всякие реконструкции некоего перворитуала, лежащего в основе многих современных обрядов, вообще обречены на неудачу. Забвение этого ритуала, потеря его «сценария» могли

²⁶ А. М. Hocart. Kingship. London, 1927, p. 157.

²⁷ Ср. теорию «сниженной культуры» Г. Науманна: H. Naumann. Grundzüge der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1922.

²⁸ А. М. Hocart. The life-giving myth and other essays. London, 1970, p. 65.

²⁹ Там же, с. 57, 58.

³⁰ М. Eliade. Schamanismus und archaische Ekstasentechnik. Zurich — Stuttgart, 1957. Однако не все примеры Элиаде отражают именно процессы профанации шаманского культа. Так, он считает «домашний шаманизм» чукчей неумелым подражанием профессиональному шаманству лишь потому, что обряд совершается на «языке» профессионального культа (см. там же, с. 243). О границах применимости такого метода реконструкции см. ниже.

³¹ М. Eliade. Australian religions: an introduction, p. 164.

³² Слова «народный», «всенародный» мы употребляем здесь в их обыденном смысле, не придавая этим терминам их этнографического значения («народ» как «люди», а не как «этнос»).

иметь место ввиду уже упомянутых процессов секуляризации или других причин. Однако характерно, что такие реконструкции обычно относятся к временам, когда уже была четкая социальная дифференциация. А. Хокарт реконструирует начальную церемонию коронации³³, Ф. Раглан — первоначально на основании практиковавшегося, по его мнению, ежегодного жертвоприношения царя³⁴. И хотя Ф. Раглан и относит самые первые ритуалы к эпохе палеолита, он тем не менее считает, что они не оставили заметного следа ни в одном из ныне известных ритуалов³⁵. Можно заметить, что положения приверженцев ритуалистской теории мифа основаны на одной общей предпосылке: ритуал имеет некую интеллектуальную основу³⁶. Но думать так — значит исключить из ритуала всю его архаическую сторону.

Примечательно, что в реконструированном А. Хокартом начальном ритуале присутствуют элементы веселого народного праздника, впоследствии перешедшие в виде символов в торжественные церемонии³⁷. Но под этим начальным ритуалом кроется еще более древний слой, и это веселый всенародный праздник. Чем же должен руководствоваться исследователь, пытающийся реконструировать этот всенародный праздник? Вряд ли ему помогут тут поиски некоего утерянного сценария. Ведь ритуал «требует организации, а организация означает иерархию. Эмоция же разрушает организацию, как она разрушает представление», — пишет А. Хокарт³⁸. В первую очередь наше внимание должно обратиться именно к эмоциональности праздника. Как мы видели, это праздник веселый. Поэтому представляется полезным рассмотреть подробнее праздничный смех и вообще психологию смеха.

Почему человек смеется? Этот вопрос задавали себе еще мыслители далекого прошлого. Мы не можем здесь даже вкратце рассмотреть историю толкований этого интересного явления человеческой психики³⁹, остановимся лишь на тех моментах, которые могут помочь нашей реконструкции. Во время праздника «смеются все, это — смех „на миру“»⁴⁰. По Э. Дюпре, нет никакого досоциального смеха, даже ребенок смеется от щекотки, лишь когда смеется сам щекочущий⁴¹. и вообще еще не было замечено, чтобы очень маленькие дети смеялись одни, когда рядом с ними нет никого⁴². Таким образом, даже такие, традиционно относимые к биологическим, явления, как смех от щекотки, нельзя рассматривать в отрыве от их социального аспекта. Э. Дюпре указывает, что коллективный смех связывает людей, у эскимосов даже существуют особые церемонии-приглашения, во время которых делается все, чтобы гости сердечно рассмеялись, а это тут же ведет к установлению дружеских отношений между двумя группами⁴³. И потом сам процесс смеха не связан с умственной деятельностью, во время смеха не думают. По верному замечанию В. Макдугалла, смех разрывает всякую цепь мысли⁴⁴. Таким образом, праздничный смех способствует тому, чтобы смеющиеся еще больше почувствовали свое единство, причем это происходит не на сознательном уровне, а благодаря психологическим особенностям смеха. Общий смех усиливает то чувство материально-телесного единства и

³³ A. M. Hocart. *Kingship*, ch. VII.

³⁴ F. R. S. Raglan. *The origins of religion*. London, 1949.

³⁵ Там же, с. 57.

³⁶ A. M. Hocart. *The life-giving myth and other essays*, p. 61.

³⁷ A. M. Hocart. *Kingship*, p. 158.

³⁸ A. M. Hocart. *The life-giving myth and other essays*, p. 59.

³⁹ См. обзор теорий смеха в: R. Piddington. *The psychology of laughter. A study in social adaptation*. N. Y., 1963.

⁴⁰ М. Бахтин. Указ. раб., с. 15.

⁴¹ R. Piddington. Указ. раб., с. 220; E. Dupreel. *Le probleme sociologique du rire*. — «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*», 1928, t. 106, p. 213—260.

⁴² R. Piddington. Указ. раб., с. 48.

⁴³ Там же, с. 133.

⁴⁴ W. McDougall. *An outline of psychology*. London, 1969, p. 166.

общности, которое люди ощущают во время массового праздника. «Даже сама теснота, самый физический контакт тел получает некоторое значение. Индивид ощущает себя неотрывной частью коллектива, членом массового народного тела»⁴⁵.

Чувству сближения, ощущению единства способствует и такой, казалось бы, антипод смеха, как плач, но плач вместе с другими—горе общее. Эти два столь разных проявления человеческих эмоций, возможно, имеют сходные физиологические механизмы. Об этом свидетельствует, например, легкая смена плача смехом у ребенка или истерика — пример, кстати, приведенный Дарвином в поддержку теории Спенсера об избыточной нервной энергии⁴⁶. О том же можно судить и по однотипному благотворному влиянию на организм смеха и плача. Здесь мы, возможно, подходим к психологическим предпосылкам того, что нередко в комплексах ритуалов можно встретить похоронные обряды в соседстве с более веселыми. Можно думать, что и в других случаях, например в поминальном пире или в глубокой амбивалентности многих карнавальных образов, в которых горе соседствует с весельем, далеко не второстепенную роль играет та же психологическая и физиологическая близость смеха и плача. Подчеркнем, что речь идет именно о психологических корнях этого явления, а не о путях его возникновения. Мы только хотим показать, что основные эмоции человека благодаря своей природе входят в общую систему реконструируемого праздника и, более того, способствуют ее функционированию. Как верно заметил А. Хокарт, «ритуал может быть эмоционально окрашенным, но это не значит еще, что он возник из эмоции»⁴⁷.

Так мы подошли к внутренней непротиворечивости комплекса обрядов, включающего похоронные обряды наряду с более веселыми. Примечательно, что и праздник огня у варрамунга начинается через несколько часов после завершения церемонии ломания кости, т. е. после завершения похоронного обряда⁴⁸. Говоря о том, как на Фиджи в последний день траура по умершему вождю мужчины идут в женский дом и шутками заставляют женщин смеяться, А. Хокарт замечает: «Шутки и буффонада так часто связаны в различных частях света со смертью, что всегда, когда мы сталкиваемся с церемониальными шутками, полезно выяснить, не находимся ли мы в присутствии смерти, реальной или мистической...»⁴⁹. У варрамунга к концу церемоний, посвященных Воллункве, совершается финальная часть похоронного обряда⁵⁰, а священные посланники, отправляющиеся созывать другие группы на церемонии различных типов, несут с собой кость мертвеца, т. е. похоронный обряд вплетается в общую церемониальную жизнь коллектива⁵¹. У аборигенов племен бинбинга и мара церемония субинцизии приурочивается к тому моменту, когда кости мертвеца кладут в дупло поваленного ствола дерева⁵². Если же обратиться к церемониям инициаций (а инициация широко известна в истории религии как символическая смерть и воскресение), то к ним приурочивается еще большее число различных ритуальных циклов. Именно инициация как бы оказывается в центре ритуальной жизни архаических коллективов⁵³, кроме того, именно этот праздник является самым массовым. Изучая австралийский материал, А. Меггит приходит к предположению, что современные инициационные

⁴⁵ М. Бахтин. Указ. раб., с. 276, 277.

⁴⁶ Ч. Дарвин. Соч., т. 5, М., 1953, с. 813.

⁴⁷ А. М. Hocart. The life-giving myth and other essays, p. 54.

⁴⁸ В. Spencer, F. Gillen. Указ. раб., с. 376.

⁴⁹ А. М. Hocart. Kingship, p. 74.

⁵⁰ В. Spencer, F. Gillen. Указ. раб., с. 247.

⁵¹ Там же, с. 139.

⁵² Там же, с. 368, 373.

⁵³ М. Eliade. Australian religions: an introduction, p. 95.

комплексы являются исторически обусловленными разновидностями более архаического комплекса, когда-то широко распространенного по всему континенту и не включавшему в себя многих мучительных операций типа обрезания или субинцизии⁵⁴. Такого же мнения о меньшей жестокости древнего обряда придерживается и Э. Уормс⁵⁵. Причем оба автора не без оснований склонны считать, что исключение женщин из обряда — явление довольно позднее. Иными словами, в древнем инициационном комплексе, стягивающем к себе большинство ритуальных церемоний, являющемся как бы стержнем всей обрядовой жизни архаического коллектива, вновь проглядывают черты всенародного праздника. Причем показательно, что все церемонии так или иначе связаны с хозяйственным циклом: в Юго-Восточной Австралии это период избобления пищи перед праздником инициации⁵⁶, у тробрианцев это благоприятный сезон перед большим праздником Кайяса, включающим ряд других праздников⁵⁷ и т. д.

Итак, архаический комплекс церемоний, в котором можно видеть немало черт всенародного праздника, объединяет обряды через какое-либо звено хозяйственного цикла, причем образовавшаяся система внутренне непротиворечива — психологический и символический⁵⁸ уровни этой системы взаимно обогащают и дополняют друг друга.

При рассмотрении подобных комплексов обрядов возникает правомерный вопрос, насколько древни те или иные его компоненты. При этом мы сталкиваемся с удивительной особенностью этих обрядов — с их структурно-типологическим сходством. Такое сходство обнаруживается между погребальным обрядом и инициацией⁵⁹, структурное сходство существует между обрядом обрезания и тайным обрядом Джабан у муринбата, несмотря на отрицание аборигенами всякого сходства между ними⁶⁰. Иногда такое сходство имеет место между явлениями разного сакрального значения — так Герман Клаач привел аборигенов племени ньоль-ньоль в немалое изумление фотографиями тотемистических церемоний из книг Б. Спенсера и Ф. Гиллена: аборигены считали, что их собратья просто надули авторов, и на снимках изображены обычные корробори⁶¹. Как убедительно показал У. Станнер, общность структуры различных обрядов вовсе не предполагает исторической связи между ними. Однако для нас важно то, что именно символика обряда инициации становится основой, которая служит для построения обряда жертвоприношения, и что именно эта символика лежит в основе всей религиозно-обрядовой культуры племени муринбата⁶². В том же плане интересно, что у варрамунга в обрядах, связанных с великим змеем Воллунква (единственный случай умиловительного в некотором смысле ритуала, известный Б. Спенсеру и Ф. Гиллену) используется символика тотемистических церемоний типа интичиума⁶³. Так анализ символики, посредством которой описывается система поведения определенной

⁵⁴ A. J. Meggitt. Указ. раб., с. 32—35; см. также А. Элькин. Коренное население Австралии. М., 1952, с. 44, 160.

⁵⁵ W. E. H. Stanner, H. Sheils (eds.). Australian aboriginal studies.— «A symposium of papers presented at the 1961 research conference», Melbourne, 1963, p. 233.

⁵⁶ A. W. Howitt. Указ. раб., с. 511, 512.

⁵⁷ B. Malinowski. Primitive economics of the Trobriand islanders.— «Economic Journal», 1921, March, p. 7.

⁵⁸ Символика погребальных и умножительных обрядов может основываться на практических знаниях человека, а не на факте приуроченности этих обрядов. Например, австралийцы используют такие «земледельческие» символы в своих обрядах, как сеяние, поливание, подрезание, хотя им и незнакомо земледелие как таковое.

⁵⁹ А. Элькин. Указ. раб., с. 161, 166, 167.

⁶⁰ W. E. H. Stanner. Указ. раб.— «Oceania», v. 30, № 4, 1960, p. 268.

⁶¹ «Народы Австралии и Океании» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М., 1956, с. 257.

⁶² W. E. H. Stanner. Указ. раб.— «Oceania», v. 30, № 2, 1959, p. 108.

⁶³ B. Spencer, F. Gillen. Указ. раб., с. 227, 228, 247, 248.

группы, позволяет выявить наиболее архаический слой, определивший символику всей системы. В рассмотренных двух случаях имеется счастливая возможность проверки такого анализа — умиловительные обряды и жертвоприношение в самом деле более поздние по сравнению с интичиумой и инициацией. Символика, возникшая в связи с каким-нибудь явлением, способна легко переноситься на другие и может практически утратить связь со своим истоком.

Однако не всегда подобный анализ может оказаться успешным. Например, в случае сравнения символики погребального обряда и инициации нельзя выявить с определенностью, который из них является основой описания. Похоронный ли обряд вошел в общую систему и стал опосредованно символом инициации или инициационный комплекс вобрал в себя символику смерти? Нам представляется, что мы находимся здесь у самых истоков символики. Рассмотрим несколько подробнее некоторые особенности инициационного комплекса. Обычно инициации подвергаются сразу несколько мальчиков, причем происходит это после похорон, как правило, меньшего числа умерших членов группы. Мы не будем обсуждать здесь причин такого соответствия, имеющих, конечно, сугубо прагматическую основу. Отметим только, что соотношение числа умерших и новых, только что родившихся, благодарно таинству инициации членов коллектива имеет тот же смысл, что и символика других составляющих праздника, например обрядов умножения животных или растений, обрядов, предназначенных, как пишет В. Р. Кабо, также и для умножения самого человеческого общества⁶⁴. Возрастная церемония, перемещающая мальчиков в ранг мужчин — полноправных членов коллектива, обрастает символикой, перекрывающей свою первооснову и все больше отражающей суть всенародного праздника.

Интересно, что в Центральной Австралии после основных обрядов посвящения совершается обряд *кунтамара*, повторяющий операцию субинцизии. У аранда мужчины часто подрезают себя вновь, но у варрамунга этот обычай принял регулярную форму, когда новые посвященные и взрослые мужчины собираются вместе и обновляют свои раны, причем эта церемония несколько не напоминает торжественных церемоний обрезания или субинцизии, она проходит без какого-либо строгого порядка, люди просто стоят группками, помогая друг другу в случае необходимости, все классы при этом произвольно смешаны⁶⁵. В этом обычае с первого взгляда можно было бы усмотреть упоминавшиеся выше процессы секуляризации, но при внимательном изучении вряд ли можно найти здесь какие-либо следы профанации священных обрядов. Наоборот, в нем больше чувствуется дух всенародного праздника — это обычай равноправных людей, цель обычая толкуется аборигенами как средство для скорейшего выздоровления мальчиков и, что важнее для нас, для упрочения связей между людьми⁶⁶ и, следовательно, для усиления чувства единства в коллективе. Подчеркнем, что нас интересует не толкование аборигенов как таковое, а те чувства, которыми они руководствуются при этом. Как уже говорилось, субинцизия не относится к древнейшим обрядам австралийского инициационного комплекса, что, естественно, распространяется и на обычай *кунтамара*. Но этот обычай — вернее, не сам обычай, а характер его исполнения, может являться реликтом более раннего и не столь сурового праздника (опять же речь идет скорее о духе праздника, а не о его конкретных формах), где цель была всеобщей и касалась всех и каждого, а не только иницируемых. Недаром *кунтамара* исполняется после основных церемоний. Показательно, что праздник огня тоже справляется в конце длинного цикла тотемистических церемоний, вместе с которыми исполняются финальный

⁶⁴ В. Р. Кабо. Указ. раб., с. 313.

⁶⁵ В. Spencer, F. Gillen. Указ. раб., с. 359—361.

⁶⁶ Там же, с. 361.

похоронный обряд над двумя умершими и инициация трех юношей⁶⁷. Замечательно, что веселый всенародный праздник исполняется в конце, он как бы обобщает магические цели всех предыдущих ритуалов и наглядно показывает, что фактически цель одна и касается всего общества. Уже не только посвящаемые мальчики рождаются заново, а вся группа обновляется в огне, который, подобно карнавальному смеху, одновременно «и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает»⁶⁸. Как мы увидели, дух обычая кунтамара напоминает дух праздника огня, в этом обычае как бы раскрывается не всегда видимая в инициации заинтересованность всего коллектива, фактически все периодически рождаются заново, всему обществу нужно это обновление. Как верно заметил М. Элиаде, «церемонии инициации так же важны для духовной жизни общества, как и для мистического превращения новообращенных»⁶⁹.

Рассмотрим еще одну особенность первобытного праздника, делающую его подлинно всенародным. Это вопрос об участии в нем женщин. Причем имеется в виду непосредственное и равноправное участие женщин в обряде, а не символическое, как, например, во всех обрядах, частью которых является церемониальный обмен исполнителей женщинами⁷⁰. Иногда вообще делают все церемонии на те, где женщины и даже дети могут быть свидетелями или участниками обрядов, и на те, где возможно присутствие только инициированных мужчин⁷¹. Причем характерно, что подавляющее большинство чисто мужских ритуалов связано с эпизодами из жизни тотемических предков⁷², в то время как женщины участвуют в некоторых инициационных комплексах. Часто женщины участвуют в подготовительной части обрядов, к самим церемониям они не допускаются; иногда они исполняют необходимую «женскую» часть в празднике чисто символически, например спят ночью на погребенных ритуальных объектах. Во многих церемониях, как и на знакомом нам празднике огня, женщин если не видно, то слышно: они отвечают на выкрики, к ним даже обращаются по именам. Иногда они участвуют в финале церемонии. В Арнхемленде их роль в праздниках значительно больше, чем в других местах, а на островах Батерст и Мелвилл женщинам все еще разрешается принимать участие в священных обрядах⁷³. Мы не можем здесь подробно остановиться на особенностях «женской части» каждого праздника, отметим лишь что у варрамунга женщины являются свидетелями церемонии субинцизии, в то время как при операции обрезания они участвуют только в подготовительных стадиях обряда. Этим они тоже резко отличаются от своих южных соседей, у которых женщины даже не подпускаются близко к церемониальной площадке⁷⁴. Эта особенность перекликается с уже знакомым нам обычаем кунтамара того же племени, еще более выявляя его всенародную суть. Известно также много мифов, выражающих идею былой сакральной важности женщин⁷⁵, именно им принадлежали раньше все церемонии и ритуальные предметы, впоследствии хитростью присвоенные мужчинами. Причем интересно, что такого рода мифы не встречаются у вальбири (Центральная Австралия), что обусловлено, видимо, тем, что более вольные ритуальные комплексы севера оказались в одном ряду с местными обрядами, характерными для условий пустыни⁷⁶. Исключение женщин из ритуалов, как считает А. Меггит вслед за Г. Ро-

⁶⁷ Там же, с. 21.

⁶⁸ М. Бахтин. Указ. раб., с. 15.

⁶⁹ М. Элиаде. Australian religions: an introduction, p. 87.

⁷⁰ В. Спенсер, Ф. Гиллен. Указ. раб., с. 214.

⁷¹ Там же, с. 177.

⁷² Там же.

⁷³ М. Элиаде. Australian religions: an introduction, p. 120, 121 (там же библиография).

⁷⁴ В. Спенсер, Ф. Гиллен. Указ. раб., с. 357, 358.

⁷⁵ М. Элиаде. Australian religions: an introduction, p. 121.

⁷⁶ А. J. Meggitt. Указ. раб., с. 28.

хеймом, здесь оказалось возможным лишь на сознательном уровне⁷⁷, образ же женского начала можно видеть в символике ритуалов. Подчеркнем, что речь идет о психологических механизмах, отражающих реальные исторические процессы, а не психоаналитическую драму.

Все это говорит о былой более высокой роли женщин в ритуальной жизни общества⁷⁸. Интересно, что тайные женские культы обычно построены по образу и подобию мужских, причем эти культы еще сильнее охраняются от посторонних, что указывает на их сравнительную молодость⁷⁹: как мы видели, архаическому празднику свойственна именно всенародность. К тому же характерно, что женские культы носят явный шаманистический характер: ритуалы видятся во сне, но они связаны с мифическим прошлым, т. е. не выходят из общих рамок традиции. Но важно то, что они строго индивидуалистичны⁸⁰ — это как бы «личный праздник» шамана. Анализируя только символическое описание явления, как делает это М. Элиаде, можно видеть в них полное подобие мужских ритуалов, но, рассматривая также и характер исполнения, можно сказать, что мы имеем дело с типичной антитезой всенародного праздника, черпающей свою символику в общей традиции.

Таким образом, под исторически обусловленной конкуренцией чисто мужских и женских обрядов мы видим былой праздник, в котором участвовали и мужчины и женщины, вносящие в праздник свою ритуальную долю. Праздник этот не был тайным⁸¹, так как в нем участвовала вся группа.

Итак, мы увидели, как сложный комплекс обрядов способен породить общую символическую картину всенародного праздника и как психологические эффекты отдельных ритуалов способствуют утверждению основной символики. Но открытым остается вопрос о самом празднике. Мы увидели веселый всенародный праздник, попытались разглядеть его и в других, более торжественных церемониях. Но как возник сам первобытный праздник? Мы не можем судить по тому комплексу обрядов, на котором строится праздник, о его относительной древности, потому что сама символика праздника создавалась, по-видимому, наложением символики отдельных обрядов. Но изучение этой символики может помочь контролировать те или иные заключения, делаемые при помощи комплексных методов исследования и охватывающие экономический⁸², психофизиологический, этнологический и другие аспекты проблемы.

Одно лишь ясно — элементы именно народного праздника видны во всех церемониях, причем на самом глубинном уровне.

CERTAIN FEATURES OF PRIMITIVE FESTIVALS

A reconstruction of the primitive festival is attempted. It is based upon the study of ceremonial complexes in traditional Australian aboriginal society. These ritual complexes are shown to be mutually non-contradictory at the psychological and symbolic level being interconnected through one or another link of the economy cycle. The mass character, joyfulness and fundamentally popular basis of primitive festivals are historically reconstructed. The limits are also indicated within which the method of historical reconstruction through the study of the festival's symbolic description (i. e. the ritual complex upon which it is based) is applicable.

⁷⁷ Там же, с. 32; *G. Roheim*. The eternal ones of the dream. A psychoanalytic interpretation of Australian myth and ritual. N. Y., 1945.

⁷⁸ *B. Spencer, F. Gillen*. Указ. раб., с. 358.

⁷⁹ Речь идет, конечно, не об абсолютной молодости женских культов по сравнению с мужскими. Известно много архаических, сугубо женских обрядов, оставшихся с древнейших времен. Здесь же мы имеем в виду лишь обряды, присущие аборигенам северной части рассматриваемого ареала.

⁸⁰ *M. Eliade*. Australian religions: an introduction, p. 117.

⁸¹ Там же, с. 127.

⁸² Одна из возможных схем возникновения и функционирования первобытного праздника с учетом экономических особенностей жизни в первобытном обществе была предложена Ю. И. Семеновым («Как возникло человечество». М., 1966).