верования, обряды

© 1993 r., ∋O, № 2

Я. В. Чеснов

«КУЛЬТ ОНГОНОВ» ИЛИ «ЭФФЕКТИВНОСТЬ СИМВОЛОВ»?

(К интерпретации магического лечения у абхазов)

Судя по упоминанию имени Д. К. Зеленина в «Дикарской мысли» К. Леви-Строса в начале 1960-х годов, последний был в какой-то мере знаком с исследованиями русского ученого, мало оцененного у себя на родине. Имел ли Леви-Строс представление о книге Зеленина «Культ онгонов в Сибири» (1936 г.) к моменту написания статьи «Эффективность символов» (издана впервые в 1949 г.), мы не знаем. Для нас сейчас важно то, что два крупных специалиста решают по-разному сходную проблему ритуального лечения.

Книга Зеленина — огромный труд, посвященный механизмам излечения от болезни, внедрившейся в тело человека в образе животного. Для выведения этого духа-животного, грызущего внутренности, изготавливают изображение соответствующего животного. В него должен переселиться дух, вышедший из тела человека. Леви-Строс в статье «Эффективность символов», ставшей главой первого выпуска «Структурной антропологии», рассматривает обратное действие: шаман поет песню, чтобы вселить духов в тело рожающей женщины для облегчения ее страданий.

Автор пытается в данной статье представить собственное объяснение аналогичных ситуаций на абхазском материале. В основу взято ритуальное лечение от укуса ядовитой змеи у абхазов, которое изучалось им в 1980-е годы.

Представляется, что раскрыть тему исследований поможет хотя бы краткий

обзор народных абхазских воззрений на змею.

Отношение к змее у абхазов можно скорее определить как положительное. Об этом свидетельствуют прямые факты ее почитания, фольклорные произведения, некоторые женские имена (например, Матыгижь — «Свернувшаяся змея») и т. д.

Не случайна табуация термина «змея» (амат), до сих пор заменяемого в

бытовой речи на эвфемизмы «ползающая», «безымянная».

Считается, что некоторые фамилии имеют особое отношение к змеям. Г. Ф. Чурсин отмечал в начале текущего столетия, что фамилия Квициниа (Куцниа) считается «родственниками змей» ². Сообщение Чурсина заставило меня обратить особое внимание на село Атара Абхазская (Абжуйская Абхазия), большинство населения которого принадлежит к указанной фамилии. Однако в этом селе не удалось собрать большой материал. Дело не только в том, что мои работы и исследования Чурсина разделяет полувековой промежуток. Важнее, что все, относящееся к змеям, у Квициниа окружено молчанием. Лишь другие фамилии сообщают, что многие из Квициниа знают заговоры от укуса змеи и заговоры для лечения такого укуса.

Живая эзотерическая традиция окружает змей в еще одном селе — Эшере (Бзыбская Абхазия). По сообщению жителей других сел, в Эшере жила

старушка, которая еще в 1970-х годах держала в доме змей и занималась врачеванием людей. Более подробных сведений о ней мне собрать не удалось.

В селе Атара Абхазская мое внимание привлекло то обстоятельство, что здесь много мужчин старше 40 лет страдают заболеваниями суставов ног (чаще коленного и бедренного). Сами жители села также отмечают эту особенность, но не знают причин заболеваемости. Какого-либо медицинского объяснения найти я не смог. И поэтому позволю здесь изложить собственное мнение, носящее социальный и этнографический характер.

Село Атара Абхазская расположено в равнинной предгорной местности и километров на 20 удалено от моря. Молодежь села купается в небольших горных речках. И очевидно, рано или поздно многие заболевают полиартритом

суставов.

Хромота — черта сверхъестественного существа, связанного с потусторонним миром, — представление, свойственное разным культурам. У народов Кавказа эта универсалия выражена особенно последовательно. Из абхазских ритуальных выражений можно сделать вывод о хромоте или одноногости (что одно и то же) божества. «Ежегодно твою ногу держим» — молитва, обращенная к богу кузнечества Шашве (записана в 1984 г.). «Твоя золотая ступня» — обращение к богу охоты Ажвейпшаа (записано в 1983 г.).

Хромой человек также наделяется большей, чем у обыкновенных людей силой, могущей быть вредоносной. По крайней мере у абхазов отношение в хромоногим настороженное и встреча с таким человеком считается неблагоприятной. Здесь может действовать также ассоциация хромоногости с хтонизмом и со змеей как основным хтоническим животным. Как бы то ні было, жители Атары глухо молчали в ответ на попытки выяснить что-либо касающееся отношений между людьми и змеями. Это при том, что в целом абхазский материал этого рода богат и специфичен.

В абхазской культуре отношение к змеям можно рассматривать в разных аспектах: повествовательно-фольклорном, мировоззренческом, медицинском т. д. Но в сущности это всегда представление о каких-то тесных связях людей со змеями, о которых стараются не рассказывать посторонним. Эзо терическое ядро воззрений явно организует весь «змеиный комплекс», под держивает его как традицию, но в то же время затрудняет изучение явления

Что в целом можно сказать о «змеином комплексе» у абхазов? Здес можно отметить два основных момента.

1. Через этот комплекс структурируется, функционирует и передаетс знание о мире. Змеи учат человека понимать язык зверей, всей природь Поэтому природа в абхазской культуре не просто среда обитания, но говорящи источник этических и эстетических ценностей, формирующих поведение.

Знание, сосредоточенное в «змеином комплексе», имеет биоцелевое, виталь ное назначение. Через сюжеты, связанные со змеями, передаются важнейши поведенческие нормы. Так, скажем, сидеть на холодном камне опасно дл здоровья. Эта мысль выражается такой мифологической притчей. В конц дня в змеиной норе змеи отчитываются перед правителем о содеянном зло Одной змее было сделано замечание, почему она не укусила человека, рядо с которым находилась. «А зачем, — ответила эта змея, — ведь он сидел н камне».

Трансляция знания через «змеиный комплекс» с его биоцелевым характеро порождает специфический абхазский медицинский фольклор, в котором жизн человека и жизнь змей переплетены: в одних сюжетах люди обучаются змей приемам лечения, в других, напротив, люди вылечивают змей, получа от них какую-либо награду, вроде доступа к сокровищам, лекарства и т.

Как те, так и другие сюжеты функционируют в разных жанрах — с быличек до нартского эпоса. Вот один из эпизодов эпоса. Герой Сасрыке после длительного отсутствия возвращается домой и узнает о смерти любимо жены. На ее могиле он увидел змею, которую убил ногой. К мертвой зме

приползла другая с листком в пасти и, прикоснувшись к убитой, оживила ее. Таким же листком Сасрыква провел по груди мертвой жены, и она ожила.

У абхазов особенно популярны сюжеты о пребывании охотника в змеином царстве. В этих историях часто человек выступает в роли врачевателя раненой змеи.

В обычной же бытовой практике еще недавно можно было встретить целебный «рог змеи» (очевидно, камень белемнит, который состругивали для «растворения» в воде и использовали как лекарство). Неправильно приготовленное снадобье становилось ядовитым. Некоторые люди утверждают, что якобы целебен правый «рог змеи», а левый ядовит.

Амбивалентное отношение к змеям — они опасны и в то же время благодетельны — соответствует в абхазской культуре амбивалентности всякого лекарства. Термин для лекарства и яда в абхазском языке один, что вызвано

скорее всего амбивалентными сторонами «змеиного комплекса».

Включение сюжета из змеиного комплекса в нартский героический и в охотничий эпосы — примечательная черта абхазской культуры, устойчиво сохраняющей черты догероической эпохи. Если в образах богатырей-нартов подчеркивается роль цельной человеческой личности с ее деяниями, преодолением природных трудностей и сопротивления врагов, то в змеином комплексе на передний план выступают совсем другие черты человеческой личности. Здесь важнее гармония человека и природы, где последняя может быть благоприятна или неблагоприятна для людей в зависимости от ситуации.

Все зависит от обстоятельств,— постоянный рефрен абхазских повествований о жизни. Большое значение придается особым сочетаниям природных явлений, которые человек должен учесть. Лечебной силой обладает человек, который хоть раз в жизни увидел одновременно солнце, луну и звезду. Он может лечить животных, распухших от поедания опавших листьев с гусеницами. Ему достаточно ударить фундуковой палочкой по животу животного и три раза перепрыгнуть через него ³. При трудных родах может помочь мужчина, который вытащил лягушку из пасти змеи — он должен три раза перешагнуть через роженицу. Обряд этот известен и у других народов Кавказа.

Соотношения микро- и макрокосма лежат в фундаменте любой культурной традиции. Иногда они достигают высокого уровня осмысления, как у древ-

негреческих орфиков, у гностиков, в китайском даосизме.

Абхазская этническая традиция представляет для науки огромный интерес благодаря тому, что в ее истоках ясно представлены гармонические отношения человека и природы. Часто эти отношения словесно сформулированы, но иногда их смысл раскрывается только в действии, в жесте, примером чему

служит приведенный выше ритуал лечения животных.

Один из абхазских способов лечения от укуса змеи особенно интересен. Описание этого способа приходилось слышать в разных местах Абхазии. К сожалению, мне ни разу не удалось получить информацию от самих участников обрядового лечения от укуса змеи. Процедура такого лечения загадочна. Ужаленный ядовитой змеей, если поблизости нет людей, которые могли бы прийти ему на помощь, должен как можно быстрее бежать к реке или другому водному источнику, погрузить туда укушенную часть тела и выпить воды. Считается, что змея, выпустившая при укусе яд, тоже стремится как можно скорее достичь воды. Если человеку удастся первому добежать до воды, то он сохраняет здоровье, а змея гибнет. В противном случае умирает он, а змея остается живой.

Если же рядом с укушенным находится другой человек, то пострадавший должен остаться на месте происшествия и сесть. Его товарищу следует сломать ветку лещины длиной в 1—1,5 м и бежать с этой веткой к знахарке. При полном молчании знахарка дает прибежавшему выпить лекарство (о составе его мне ничего не известно; возможно, это просто вода). После этого

посредник быстро возвращается к больному, касается его веткой, и тот поднимается здоровым.

Представляют ли эти способы лечения нечто совершенно уникальное и поэтому не поддаются научному анализу? Нет, это не так. Аналогичные факты встречаются и у других народов Кавказа. О том, что эти факты не случайны, свидетельствуют примеры из совершенно других традиций, например восточнославянской. Д. Н. Ушаков в конце прошлого века зафиксировал у русских представление, что змея, укусив человека, тотчас спешит к воде. В том случае, если ужаленный раньше ее добежит до воды, омоет рану и напьется, укус пройдет бесследно, а змея сдохнет 4. Н. Костоловский отметил еще один ритуал: при укусе змеи пострадавший и члены его семьи едят заговоренный на такой случай хлеб 5.

Описанные способы лечения поразительно схожи с абхазскими. При первом способе бегут к воде, а при втором — еда заговоренного хлеба здоровыми членами семьи у русских аналогична питью «лекарства» посредником у абхазов. Особенность абхазского ритуала — использование прута из лещины.

Рассмотрим это обстоятельство. Лещина употребляется в абхазской народной медицине и в других случаях. Куст лещины (араса по-абхазски) занимает важное место в обряде лечения человека, заболевшего благодаря вмешательству богини земли Адгил.

При этом лечении ворожея-молельщица ведет больного к кусту лещины, где после заклинаний с упоминанием Адгил закапывает в землю куклу в красной одежде, три лесных ореха и три гвоздя. Больной во время обряда стоит на коленях лицом к востоку.

В абхазской фитолатрии лещине принадлежит особое место. Из нее сооружают настил алтаря во время окказиональных или календарных обрядов. Такой алтарь — прямоугольный настил из веток лещины длиной до 1,5 м на четырех кольях и высотой около метра. Поскольку алтарь ориентирован на восток, ветки кладутся в направлении с севера на юг и с юга на север. На алтаре раскладывают жертвенное мясо. Жрец, читающий молитву, держит в руке рогульку из лещины, на отростки которой по отдельности нанизывают сваренные сердце и печень жертвы. В конце обряда перерубают три стойки алтаря из четырех и покидают его. В обрядах, повсеместно бытующих в абхазских семьях, в ритуальных «кузницах» используются простые палочки из лещины, длиной в 30—40 см для молений о здоровье членов семьи. После обряда их засовывают в кровлю этого скромного семейного храма, где находится наковальня с железными вещами, посвященными богу кузнечестве и огня Шашве.

В новогодний праздник ветка лещины защищает от сглаза. А два ядра лесного ореха в изголовье колыбели обеспечивают, по абхазским поверьям ребенку нормальное развитие ⁶.

Использование абхазами лещины в ритуалах, очевидно, в какой-то степен связано с тем, что ее прут легко очищается от коры и своей белой древесиной ассоциируется со светлым, небесным началом. Палочки для демонстрации божествам ритуальных приношений очищены от коры. Белый прут лещины при обряде похорон держит тот ближайший родственник, к которому в первук очередь нужно подходить для соболезнования.

Символику белого цвета следует рассматривать в сопоставлении символикой красного. В некоторых кавказских традициях похожую роль сталиграть другое кустарниковое растение — таволга, кора которой окрашена красный цвет. Это характерно для вайнахской традиции. Известно, что таволгу почитали еще скифы. Культ красной таволги связан с почитанием земных сил плодородия. В абхазской этнографии этот хтонический полюс, в цветового отношении осмысляемый как красный, представлен черешней, ассоциируемог с кровью. Ветку черешни помещают в могилы.

По-видимому, мы должны в дожившем до современности почитании тог

или иного растения видеть не отдельные символические акты, а остатки системы. В такой системе растения с белой древесиной маркируют верхний, небесный уровень мироздания. Растения с красной древесиной или корой — нижний, хтонический уровень. Эта система выявляется археологическим прошлым. Так, в могильнике Мощевая Балка (верховья р. Большой Лабы на Северном Кавказе), относящемся к VIII—IX вв. н. э., обнаружено культовое отношение к лещине и таволге 7. В этом захоронении растения представляют оба полюса мироздания.

Погребальные обряды не всегда так четко и сконцентрированно отражают семиотические структуры. Чаще всего приходится их реконструировать, т. е. обращаться к герменевтике. В абхазском погребальном обряде черешню кладут в могилу. Красный цвет ее плодов делает это растение хтонически-земным. Оно ассоциировано с кровью. По-абхазски черешня — «аца». Очевидно, от этого слова образована фамилия Ацанба. Считается, что люди с такой фамилией наследуют особую кровь, которая служит ценным лекарством (например, опасные желудочные заболевания излечиваются каплей крови, растворенной в стакане воды). Связь красного цвета с миром мертвых — универсалия, отмеченная еще охрой в палеолитических захоронениях, древнегреческим представлением об оживлении мертвых кровью и другими подобными верованиями.

Небесный полюс маркирован растением в абхазском погребальном обряде не в могиле, а прутом лещины в руках ближайшего родственника умершего. Части системы расчленены: направление к небу связано с живыми, направление

в землю — с мертвыми.

Семиотическая система очень редко функционирует в «собранном» виде. Реальная обрядовая жизнь из семиотических структур строит более высокий смысловой уровень. Так, абхазский жрец, поднимающий к небу белую рогульку лещины с красным сердцем и печенью жертвы, актуализирует оппозицию белого и красного (по-абхазски выражение «показать кровь» означает принесение животного в жертву божеству). Оппозиция красного и белого дублируется сердцем и печенью, насаженными на белую рогульку, которую жрец держит в правой руке, а в левой — стакан красного вина (алкоголь допускается не во всех молениях). В абхазском молении можно найти и другие актуализированные оппозиции красного и белого.

Но это все служит фоном основной драмы обряда: жрец, держащий в руках небесный символ, сам находится на красном полюсе смерти. Следовательно, в данный момент он ритуально мертв, т. е. находится в полюсе, противоположном космическому источнику жизни. Молясь словами о здоровье и благополучии для людей и себя в том числе, всем своим состоянием (он вымыт, не общался с женщиной и т. д.) и атрибутами обряда жрец подчеркивает, что он мертв. Возвращение ему жизни дает людям всякие блага, прежде всего здоровье. Ритуальный переход от смерти к жизни оборачивается приращением здоровья. Все это имеет непосредственное значение для раскрытия темы о спасении при укусе змеи.

Нужно отметить еще несколько моментов, связанных с палочкой, посохом и другими аналогичными предметами в абхазской традиции. В стоящей вертикально в руках человека палке заключена идея, что это замена человека, его физического присутствия или же она служит материальным субститутом его жизни, в силу того, что она ритуально объединяет полюса жизни. Многие из интереснейших абхазских материалов такого рода в свое время были рассмотрены в специальной статье, написанной нами совместно с С. Габниа и Г. Смыром ⁸. Отмечу здесь дополнительные факты, необходимые для рассматриваемой темы.

Одно из глубоко почитаемых культовых мест Абхазии — святилище Дыдрипшныха — находится в с. Ачандара Гудаутского района. Существует ритуал клятвы этому святилищу. Считается, что нарушивший клятву гибнет

сам или у него умирают ближайшие родственники. Подозреваемый в преступлении поднимается к святилищу в сопровождении жреца. Там находится граб, окруженный каменной оградой, дерево, одно из самых почитаемых в Абхазии. Приносящий клятву отламывает веточку граба и бросает ее внутрь ограды (запись 1984 г.). Смысл обряда состоит в том, что взявший зеленую веточку граба сам временно умирает и при ложной клятве остается в этом состоянии (настоящая его смерть будет лишь физической реализацией факта). При истинной клятве временная смерть переходит в жизнь с ее нормальным течением.

Гадание о жизни и смерти распространено у всех народов. Цель состоит все в том же стимулировании жизни, а не в получении конкретных знаний о том, кто умирает, а кто нет. Гадания такого рода у абхазов разнообразны. Опасным считается одно из развлечений молодежи. Это гадание, совпавшее с христианским праздником Успения, называемым по-абхазски Нанхё. Молодежь ночью отправляется за село на развилку дорог. В полном молчании молодые люди внимают звукам, предвещающим судьбу: где вой собаки — там случится смерть, где веселые голоса — там будет свадьба и т. п.

Примечательная черта абхазского ритуала — если у кого-то зачесалось какое-то место на теле, он не должен его касаться рукой. Почесаться можно только палочкой. И здесь этот предмет связан с мантикой жизни. Гадающие на развилке дорог ночью ритуально находятся вне мира живых, в состоянии смерти. Некоторые жесты, связанные с касанием своего тела, в абхазской культуре воспринимаются как знак смерти: скрещенные руки на груди — траурная поза, мыть ногой ногу нельзя — умрет кто-то из родителей и т. д. Палочка же в руках гадающего превращает временную смерть в жизнь.

О посохе, жезле, кадуцее Гермеса и тирсе вакханок, обвитом змеями, и о волшебной палочке существует целая литература. Вся она имеет отношение к нашей теме об ореховой ветке и змее. Посох самым тесным образом сопутствует человеку от момента его зачатия (свадебный посох, палка как метафора пениса, сон Клитемнестры в Илиаде) до его посмертного бытия (погребение посоха вместе с умершим, кадуцей в руках Гермеса, сопровождающего души умерших).

Во всех представлениях, связанных с посохом, главенствуют две основные идеи.

1. Посох заменяет физическое тело человека целиком или его часть (чаще всего мужской детородный орган). Как субститут человеческого тела посох дублирует это тело. Абхазский старик-сват в ситуации, где наиболее вероятен отказ ему, молча оставляет в доме невесты свой посох. Оставленный посох здесь сосредоточение всех намерений владельца, чести его и всего его рода. Этот же посох — пенис сватающегося мужчины, его отделенный орган. Это последнее значение можно проиллюстрировать большим материалом вроде любовных тростей у юношей в Океании и т. п.

2. Посох — не просто прорастающая ось Вселенной, это предельно свернутая, спрессованная Вселенная. В таком качестве посох может выступать вместилищем Вселенной или ее могущественных сил. Таким он обрисован в абхазской метафизике (см. упомянутую статью С. Габниа, Г. Смыра и автора). В кавказской мифологии посох содержит частицу огня, согревшего все уровни Вселенной, аналог ферулы, в которой Прометей принес людям небесный огонь. Посох человека, идущего с вестью, у австралийских аборигенов голубого цвета — цвета неба.

Посохом всюду измеряют время и пространство. Поэтому змея как существо-медиатор, переводящее сверхъестественную реальность в физическую, оказывается соотнесенной с посохом, в разных культурах разными способами. Так, библейский Ааронов жезл не только сделался змеем, как и посохом фараоновских магов, но и поглотил эти посохи (Исход. 7. 8—12). Идея посоха как вместилища покрывает собой массу сюжетов, где в посох, палку и т. п.

помещают нечистую силу. На Русском Севере в середине прошлого века считалось, что перед смертью колдун для облегчения своей кончины загоняет нечистую силу в палку и вбивает ее посреди дороги. Взявший палку обретет вместе с ней чертей ⁹. Здесь внешний мир, точнее, его отрицательная ипостась, телескопически вдвигается в палку. Но палка-посох может стать и без такой телескопии средством перемещения во внешнем пространстве — это шаманские посохи и колотушки.

Посох — также средство освоения времени. Он может не только быть календарем, неся знаки времени, но и средством преодоления времени, погружения в его прошлые или будущие глубины. Упомяну жезлы древних авгуров, посох (колотушку) предсказательницы Кассандры.

Таким образом, сосредотачивая все трансформации Вселенной, посох несет в себе жизненную силу, по-разному толкуемую в разных этнических традициях, но всегда понимаемую как действующее, активное начало, назвать которое душой можно только условно.

Казалось бы, мысль о посохе как о жизненной силе находится в противоречии с представлением о посохе как субституте физического тела человека. Но это не так. И здесь мы должны сказать несколько слов об особенностях восприятия соматического тела в традиционных культурах.

Этнографические наблюдения у разных народов показали со всей определенностью, что носители традиционных культур не воспринимают тело, прежде всего человеческое, только как геометрически замкнутый объем. Очевидно, в европейском мышлении концепция витально замкнутого тела стала устанавливаться под влиянием древнегреческой философской революции, в основе которой, как показал Ж.-П. Вернан, лежали геометрические идеи с разработкой проблем пространственных симметрий социального равенства и т. д. 10. Народное восприятие тела вовсе не геометрично, но ближе скорее к научно-гистологическому, где клетки, отделившиеся от тела, не теряют с ним генетической связи. В таком восприятии отрезанные ногти, выпавшие волосы, экскременты, все это остается частью тела. Здесь тело не только может состоять из разрозненных частей, но эти части способны самостоятельно превращаться в отдельные, а еще точнее — отделяемые органы. Покажем, как воспринимался мужской член. В мифологических системах самых архаических народов достаточно много примеров, когда этот орган действует самостоятельно. У австралийцев есть такой сюжет. Один предок не мог преодолеть какого-то расстояния, чтобы соединиться с женщиной. Его пенис отделился, прополз это расстояние, копулировал с женщиной и затем вернулся 11. Близкая история рассказывается у американских индейцев, где койот заимствует у птицыкрапивника его длинный пенис, чтобы соединиться с Хозяйкой рыбы и получить эту рыбу для людей 12.

Собственно говоря, известное с палеолита поклонение изображению эрегированного фаллоса и есть почитание этого органа в его отделяемом виде. В «Сатирах» Горация содержится прямое указание на то, что огромный пенис Приапа, итифалического божества плодородия, мог отделяться. Н. И. Познанский, изучивший в прошлом веке русские заговоры, подчеркивал, что поклонение фаллосу покоится на представлении о самостоятельной деятельности органов ¹³.

Сказанное об отделяемом органе нам необходимо для иллюстрации той фундаментальной идеи народного мышления, согласно которой жизнь не сводится к анатомическим структурам. Ее начало — деятельно-энергетическое. И поэтому анатомия человеческого тела — лишь частный случай энергетической компановки.

Если это так, то ключом к жизнедеятельности человека, его энергетических и прочих процессов, в том числе зарождения и прекращения его жизни, должен быть механизм трансформаций Вселенной в человека.

Посох во всех его разновидностях — такой предмет из внешнего мира,

который независимо от его функций (утилитарных, знаково-ранговых, сигнальных, ритуально-жреческих и т. п.) обретает свое предназначение, только находясь в руке человека. Палку, оказавшуюся в руке, с полным правом можно считать праорудием. Интересно, что это неспецифическое праорудие не соотносится с какой-либо конкретной целью во внешнем мире, но указывает на специфическое состояние человека, взявшего палку в руки. Это человек, испытывающий некую потребность, нехватку чего-то необходимого. Иными словами, его состояние определенно частное по отношению к возможной уравновешенности потребностей, всеобщности. Но праорудие-палка в руке образует тот полюс (не знак и не символ) всеобщности, который совместно с полюсом частности в человеке составляет смысл ситуации.

В «производственных» ситуациях палка-праорудие не несет знаковых функций по отношению к человеку — всеобщее не может быть знаком частного. Но и отношение человека ко всеобщему здесь тоже не знаково и символично, а сущностно. И вот тут-то и возникает необходимость осмыслить все приведенные факты и особенно загадочное абхазское лечение от укуса змеи.

Рассмотрим, в какой функции в этом обряде выступает ветка лещины. В момент происшествия, когда товарищ укушенного ломает ветку, для последнего она не только маркирует ситуацию, в которой он осознает, что наступила его смерть. Эта ветка для ужаленного — сосредоточение его жизненных сил, выведенных из тела ядом змеи. Здесь ветка лещины находится с его телом не в метафорической, а в метонимической связи, так как жизненные силы — часть организма человека.

Та же ветка в руках прибежавшего к знахарке посредника служит для нее метафорой пострадавшего. Теперь у ветки чисто символическая функция Посредник пьет «лекарство». Для его организма это имеет метонимический смысл. Посредник бежит обратно. Его возвращение и касание веткой для укушенного одновременно являются и метафорическим знаком правильно выполненного посредником действия, и метонимическим актом для его соб ственного организма.

Можно видеть, что метафоры в ритуале этого лечения — символы процесса метонимии — его содержание.

Что представляет собой это метонимическое содержание для человека пострадавшего от укуса змеи? Ответ здесь может быть такой. В опасност находится не его здоровье, а сама его жизнь. Он должен получить импуль к новой жизни, а не улучшить самочувствие, работу того или иного органа т. е. ему требуется коренная встряска, которую может дать полная амплитуд от смерти к жизни. Он и ведет себя как умерший: он сидит на месте, ни коем случае не в доме, все его жизненные силы находятся вне его — в ветк которую унес товарищ. Прибежав к ворожее, посредник молчит, как родственник покойного с прутом лещины на обряде похорон, принимающи соболезнования. «Умирание» укушенного змеей необходимо, чтобы силы егорганизма, включая сознание, качнулись в сторону жизни вместе с благи касанием веткой лешины.

Подобное спасение от укуса змеи — следствие особого коммуникативно процесса, который Ю. В. Кнорозовым был назван фасцинацией. Это коммуникация, которая не увеличивает объем информации, но перестраивае воспринимающую систему. Примером фасцинации является слушание музык В нашем случае с укусом змеи налицо такая же фасцинация, но, очевидн гораздо большего масштаба.

Примечательна пассивность пострадавшего в рассматриваемом ритуал Его состояние сведено в сущности к биологическому. Действия его товарив изменяют это биологическое состояние, активизируют его, дают саму во можность жизнедеятельности. То, что подвергалось опасности и что вернуло к пострадавшему — это витальность. Опасность грозила индивидуальному с ществованию человека. Витальность и есть индивидуальное бытие в отлич

от здоровья, которое обусловлено общественной практикой, нормативами и ресурсами. Иначе говоря, витальность представляет собой жизнедеятельность

человека на природном уровне.

Ужаленный змеей, оставшийся на земле и вне дома, лишен атрибутов культуры, представляющей «коллективную личность». Зато факт смертельной опасности подчеркивает его индивидуальную судьбу, его избранничество. В пострадавшем подавлено абстрактно-личное, волевое начало. Его пассивность и позволяет проявиться витально-природному конкретному началу. Ветка лещины, которой к нему прикасаются, также наполнена витальностью. Укушенный человек и ветка находятся на одном, природном уровне, и поэтому их отношения не являются знаково-абстрактными, но конкретными, благодаря чему и происходит фасцинация человеческого организма.

Если принять гипотезу Б. Ф. Поршнева о суггестии как механизме подавления биологически целесообразного в поступках членов общества ради интересов последнего, то в лечении от укуса змеи общественные связи, напротив, служат пробуждению биологически целесообразной фасцинации. Такой же уход от общественной суггестии мы наблюдаем практически во всех знахарских процедурах, проводимых под покровом тайны с подчеркнутым отстранением

от общественных и культурных ценностей.

Возврат в природу ради наполнения витальностью в абхазском ритуальном лечении демонстрирует не переход от культуры (порядок) к некультуре (хаос), а построение особого порядка, но на уровне природы. Вся ситуация может быть представлена как соотношение двух действующих начал — змеи и ветки — с человеком, пассивно сидящим на земле вне дома. Между землей и веткой он занимает центральное положение, будучи точкой приложения противоположных сил: вредоносных со стороны змеи и целебных со стороны ветки. Его движения могли бы нарушить все векторы. Здесь уместно вспомнить о том способе лечения от укуса змеи, который мы подробно не рассматривали (ужаленный должен прибежать к воде быстрее змеи). Здесь мы имеем дело со спрессованной ситуацией, лишенной медиативной функции ветки — посредника. Сам ужаленный при этом способе, хотя и двигается, но «мертв». А цель его — припасть к воде — источнику жизни. У абхазов, грузин и других народов Кавказа текущая вода обладает оплодотворяющими свойствами.

Положение пострадавшего, соблюдающего максимум пассивности и неподвижности, аналогично камню. Это не только внешнее подобие. «Окаменение» — необходимый результат контакта со змеей, потому что змея и камень составляют прочную синтагму не только в абхазской традиции, но и общемировую универсалию. Змеи играют с магическим камнем, рождаются из камня и т. д. У абхазов, как мы видели, сиденье на камне аналогично укусу змеи. А у литовцев змея, укусившая человека, для восстановления сил ползет к камню и приникает к нему 14.

Для нас важно, что «окаменелость» в рассматриваемой ситуации соотнесена не только со смертельно опасным укусом, но и с возрождением к жизни. Мы подразумеваем архетип рождения из камня, который имеет на Кавказе особое

Отношения растения и камня в абхазской традиции, как, очевидно, и повсюду, отличаются от отношений змеи и камня. Растение скорее изолирует человека от камня (земли). Таков абхазский алтарь из лещины — ашвамкят. В этом смысл погребений на дереве, известных абхазам в древности. Но тем не менее по одному из абхазских мифов земля вместе с растительностью в результате спора бога с чертом досталась последнему. О взаимных трансформациях змеи и посоха мы уже говорили. Собственно, то же можно видеть в сюжете о черте, забравшемся для совращения человека на дерево в библейском сказании, в представлениях о деревьях, которые прорастают драконами на Дальнем Востоке 16 и т. д.

В рассматриваемом абхазском обряде змея, камень (в который обращен

человек) и растение образуют замкнутый смысловой треугольник, вершину которого должно занимать растение, поскольку оно физически и ритуально обращено вверх. Не случайно змея и камень играют столь важную роль в народных эмбриологических представлениях, а дерево ассоциировано с духовными исканиями взрослого человека, с процессом мышления, преодолением антиномий, этических перепутий.

Все три вершины треугольника представляют собой пространственные маркеры человеческого тела: 1) камень — физическое замкнутое тело и его неподвижность; 2) змея — отделяемые органы и горизонтальное перемещение; 3) ветвь — отделяемые органы и вертикальное перемещение. Для пространственного описания тела иных компонентов не нужно. Речь может идти только о замене какого-либо пространственного маркера на какой-либо другой: ветвь может стать посохом, змея — любым животным, камень — землей, могилой, а то и деревом, передающим пространственную неподвижность — «остолбенел» в русском языке.

В абхазском ритуале спасения укушенного змеей все три вершины, организующие пространственное существование человека, представлены предельно ясно. Перед нами смысловое расчленение человеческого тела на три физических тела: камня, животного и растения. Эти тела — три уровня, из которых архетипически интегрируется человеческое тело. Но поскольку соматика тела задана, то реальная жизнедеятельность его представляется как процесс, обратный интеграции. Назвать этот процесс распадом было бы неправильно, так как в его ходе реально осваивается мир, где аналитические расщепления подчинены конечному биоцелевому синтезу. Поэтому поведенческие роли соматического тела человека по трем уровням лучше назвать раскруткой тела. В этом термине подчеркивается континуальность, а не дискретность процесса.

Что дает для раскрытия жизнедеятельности человека понятие раскрутки? С его помощью мы получаем возможность представить себе доритуальные автоматические процессы порождения витальности. В раскрутке человеческое тело становится в один ряд с другими телами природы. Оно лишается антропоморфизма и занимает место в метонимическом ряду. Человеческая соматика перетекает в животное, растительное или каменное тело. Эти телесные трансформации актуализируются касанием. В нашем случае это укус, сидение на земле, удар ветвью. Эти соприкосновения и порождают топологические симметрии для человеческого тела, которое обретает во внешнем мире свое непрерывное отображение. Здесь топологический гомеоморфизм исключает не только антропоморфизм, но и прочую метафорическую образность, которая возникает лишь на коммуникативно-информационном уровне. Жизнедеятельность же человека, заданная свойствами нашего земного пространства, аналогична процессам в остальной «живой» и «мертвой» природе, и с точки зрения этой природы человек занимает одно из мест в общем распределении.

Раскрутка — есть способ освоения этого плотно прилегающего к человеку мира. В абхазском ритуале лечения от укуса змеи продемонстрирована крайняя ситуация, пограничная между жизнью и смертью. Но и в заурядных ситуациях: приема пищи, надевания одежд, вхождения в дом — развертывается механизм топологического касания большим миром одного из своих существ — человека. И все эти касания имеют биоцелевое назначение, обеспечивая человеку необходимую витальность.

Рассмотренная ситуация с укусом змеи трагически опасна. Люди нашли из нее выход, пассивно, но осмысленно доверившись природе. Абхазское лечение может быть вполне успешным, ибо оно через топологическую раскрутку тела включает мощный механизм фасцинации.

Обратимся теперь к исследованию Д. К. Зеленина о культе онгонов. Онгонами у народов Сибири называются благодетельные и враждебные духи,

в культе которых видную роль играют их изображения-леканы ¹⁷. Эти изображения могут быть зооморфны и антропоморфны. Леканы окружены почитанием, но в случае строптивости вселившихся в них онгонов леканов «избивают».

Важную роль культ онгонов и их изображений играет в медикобиологических представлениях народов Сибири. Болезнь возникает, если духонгон вселяется в человека. Есть онгоны, специализировавшиеся на определенных болезнях. В лечении болезни изготовление леканов из дерева или металла играло первейшую роль. Так, при ломоте и опухоли в ногах кызыльцы изготавливали лекан змеи, «кормили» его и закапывали в землю. Гольды при болезни головы делали изображение головы тигра. Переселение болезни в лекана, по Зеленину, тождественно передаче ее живому животному; собаке и щуке у русских, курице и налиму у башкир, змеям у орочей, деревьям и оленям у ненцев и т. д.

Д. К. Зеленин привел достаточно убедительные факты, что вредоносный онгон первоначально мыслился как животное (змея, ящерица, жаба, сорока, орел, колонок, белка и др.), проникшее в человека. Зеленин, опираясь на популярные в первой половине XX в. идеи о тотемизме, видит в культе духов-онгонов идеологическое отражение тотемно-родового строя. Другую научную парадигму — магию — он считает недостаточной для объяснения культа онгонов 18. Точка зрения Зеленина относительно тотемизма противоречива, ибо его же конкретные факты не укладывались в принятую им схему. Ссылаясь на тотемизм как на некое изначальное мировоззрение социально-родового общества, исследователь считает в то же время, что тотем-предок появляется на позднейшей стадии и не у всех «кланов» и что в Сибири вообще-то тотемизм исчез рано и был заменен культом онгонов 19. Иных путей для теоретического осмысления фактов Зеленин не видел. И эту работу он считал посвященной культу духов-онгонов, хотя огромный материал Зеленина на деле характеризует ритуальное использование леканов.

Попробуем взглянуть на леканы без тотемно-мифологической теории. Обнаруживаются интересные вещи, которые, кстати говоря, ощущал и Зеленин.

- 1. Он отметил представление, что болезнь может возникать не только путем вселения животного, но и путем его соприкосновения с человеческим телом 20 .
- 2. При разных заболеваниях по-разному определяется место лекана по отношению к человеческому телу. При болезни спины у человека спина лекана сгорбленная, при болезни поясницы изображение онгона по поясницу закапывают в землю ²¹ и т. д. Лекан-амулет носят около больного органа.

Один из типов симметрии человеческого тела и лекана у гиляков (нивхов) состоит в том, что в фигурках леканов те сочленения, которые тождественны больному месту у человека (сустав конечностей, спина, шея), делаются подвижными ²².

- 3. Подвижные коленные и бедренные сочленения леканов (например, у пантеры) делались также для того, чтобы эти изображения могли принимать сидячее положение ²³.
- 4. Процедуры, связанные с леканами, должны проходить при молчании с использованием пантомимы (у бурят) ²⁴.
- 5. У многих народов изготовлением леканов занимались преимущественно женщины (буряты, абаканцы, кызыльцы, качинцы) ²⁵. Зеленин высказал мнение, что идея онгона-животного, вселяющегося в человека, возникла в связи с представлением о беременности как результате проникновения в тело женщины зародыша в виде животного ²⁶.

Разнообразный и тщательно собранный по литературе материал Зеленина позволяет прийти к следующему заключению. Изготовление у народов Сибири леканов-целителей, леканов-оберегов и охотничьих леканов направлено на обретение витальности. Это основная цель, укрытая анимистической и то-

темической мифологией. Механизм интеграции витальности тот же, что и при абхазском лечении от укуса змеи — построение такой пространственной структуры, в которой тело человека и тела внешнего мира находились бы в топологически закономерной связи. Для достижения этой цели вербальный язык не требуется, иногда обходятся только пантомимой.

Особенность некоторых сибирских леканов в том, что сидячая поза предписана им, а не человеку. Но эта особенность указывает на общемировые каноны изображения божеств в сидячей позе, раскрывает смысл обожествления сидений, вроде трона Изиды, имя которой означает не что иное, как «трон» и т. д.

Передача лекану «окаменелости» дала другое важное направление таких раскруток, где человек приобщается к витальности, соприкасаясь с леканом из твердого дерева, камня или металла. В таком понятийном русле метонимическая раскрутка превращается в метафору — лекан, изготовленный из твердого материала, дает столь же твердое здоровье. В этом же русле перестройки метонимии в метафору лежит изготовление вотивов — изображений больных органов, которым Зеленин также уделил внимание ²⁷. Сидящие леканы и вотивы — исходно топологические представления, где человеческое тело находится в раскрутке, где его органы могут отделяться. Но метафоризация отделившихся от тела объектов, т. е. наполнения их частности смыслом всеобщности, переводит явления с уровня жизнедеятельности на уровень семиотических систем, в том числе и культовых.

Человек в этих системах теряет частно-пассивное витальное место в раскрутке ради самодостаточности, которая, используя метафорические средства, рождает антропоморфизм и антропоцентризм. На этом уровне проблема поиска ресурсов здоровья затушевывает интеграцию витальности из однопорядкового уровня природных тел. Возрастает роль символических и вербальных средств (заклинаний, заговоров, молитв).

Почитание и изготовление леканов женщинами закономерно вытекает и топологических характеристик родильной деятельности. Эту проблему рас смотрим в связи с работой К. Леви-Строса «Эффективность символов».

Напомним содержание этой работы. У южноамериканского племени кун была записана шаманская песнь, которая исполнялась при исключительн тяжелых родах. Неблагополучные роды объясняют вредной деятельносты внутри матки духов-животных, подчиненных вышедшей из-под контроля сил Муу, которая формирует плод. Шаман приходит к лежащей женщине, изго товляет из глины священные изображения нугу, в которые вселяются ег духи-помощники (нелеганы). В обряде-песнопении нелеганы считаютс эрегированными пенисами. Они внедряются во влагалище и матку женщин для борьбы с фантастическими чудовищами и животными. Нелеганы освс бождают нигапурбалеле, «физическую душу жизни», что нужно трактоват как витальность, и больная оказывается спасенной.

Леви-Строс, раскрывая смысл лечения, подчеркивает, что «шаман представляет в распоряжение своей пациентки язык, с помощью которого могу непосредственно выражаться неизреченные состояния и без которого их выразить было бы нельзя. Именно этот переход к словесному выражени (которое вдобавок организует и помогает осознать и пережить в упорядоченно и умопостигаемой форме настоящее, без этого стихийное и неосознанно деблокирует физиологический процесс, т. е. заставляет события, в которь участвует больная, развиваться в благоприятном направлении» ²⁸.

Посылка Леви-Строса лингвистическая: чудовище, мучающее больную, означающее; болезнь ее — означаемое. Цель процедуры состоит в перево, воспринимаемых бессознательно мучений через мифологические символы такой порядок, который способствовал бы беспрепятственному разрешени конфликтов. Далее Леви-Строс находит много общих моментов между описа ным шаманским лечением и процедурами психоанализа.

С точки зрения известных нам материалов мысль Леви-Строса верна

своем общем направлении. Но он не пошел дальше уровня символов, не спустился с метафор к метонимиям, поэтому и придает такое значение роли вербального текста. Но Леви-Строс точно уловил индукционно-целительную роль обряда, т. е. фасцинацию организма. «Эффективность символики как раз и состоит в той "индукционной способности", которой обладают по отношению друг к другу формально гомогенные структуры, построенные на разном материале и разных уровнях живого: на уровне органических процессов, неосознанных психических процессов и сознательного мышления. Самым обычным примером подобной индукции является поэтическая метафора» 29.

Шаманское лечение роженицы у куна вербализует те метонимические раскрутки человеческого тела, которые здесь были изложены по абхазским и сибирским данным. Ситуация особенно похожа на абхазскую: в больную внедрилась враждебная животная сила (-змея); больная лежит (-«окаменела»); ее возвращают к жизни нелеганы (-ветви). Думается, что не случайно в обряде куна суть проблемы столь близко подходит к витальности — ведь речь в обряде идет о рожающей женщине: эмбриональные и детородные функции осмысляются очень близкими к витальности. Появление зародыша в теле женщины — результат топологического соприкосновения, горизонтально-пространственная связь с животным. Пенисы-нелеганы восполняют необходимую вертикальную ось, которая до этого была обращена вниз к земле (Леви-Строс специально останавливается на расшифровке выражения песни — «белая внутренняя ткань спускается вниз до земли» как указание на вульву) 30.

Как известно, К. Леви-Строс отошел от взглядов на тотемизм как на форму верования в генетическое родство человека и животного и стал рассматривать его как классификационную мыслительную процедуру. Но в сущности традиционное восприятие тотемизма в науке, на котором стоял в конце концов и Д. К. Зеленин, подчеркивает в нем именно мыслительный конструкт. Подход, который обрисован здесь, — попытка представить отношения человека с животным в виде поведенческих автоматических стереотипов, организованных по принципу топологических гомеоморфизмов (раскрутка). В этом случае животное тело выступает как частное тело человека, поведенчески способное занимать пространственные позиции также растения и камня.

Примечания

Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1955. С. 141. ³ *Бжания Ц. Н.* Из истории хозяйства абхазов. Сухуми, 1962. С. 61.

4 Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великороссов//Этнографическое обозрение. СПб., 1987. № 2-3. С. 129.

⁵ Костоловский Н. Н. Народные поверья жителей Ярославского края//Живая старина. СПб., 1919. Отд. XXV. Вып. II—III. С. 18.

⁶ Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. II. С. 67.

7 Иерусалимская А. А. Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника Мощеная Балка)//Сов. этнография. 1983. № 1.

⁸ Габниа С. А., Смыр Г. В., Чеснов Я. В. Ритуальные функции абхазского посоха-ала-

баши//Полевые исследования Ин-та этнографии АН СССР. М., 1981.

⁹ Харитонов А. Очерки демонологии крестьян Шенкурского уезда//Отечественные записки. 1848. Т. IV. Отд. VIII.

10 Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 145—147.

¹ Levi-Strauss Cl. La pensée sauvage. P., 1962; idem. L'Efficasite symbolique//Rev. de l'histoire des réligions. 1949. Т. 135. № 1. См. русский перевод: Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 168-182 (Буквальное название работы Леви-Стросса «Символическая эффективность» лучше передает его замысел); Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.; Л., 1936//Труды Ин-та этнографии АН СССР. Т. 14. Вып. 3. Краткую рецензию на эту работу А. Золотарева см. в журнале «Историк-марксист». 1937. Кн. 5-6. С. 201-202. К этому исследованию Д. К. Зеленина в советской научной литературе очень редко обращались. В 1979 г. вышла статья Г. Н. Грачевой «К книге Д. К. Зеленина "Культ онгонов в Сибири"» в сборнике «Проблемы славянской этнографии» (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979/Отв. ред. А. К. Байбурин и К. В. Чистов.

11 *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 181.

12 Levi-Strauss Cl. L'Homme nu. Paris; Plon, 1971. P. 420-422.

13 Познанский Н. Заговоры//Записки историко-филологического факультета Петроградского университета. Пг., 1917. С. 85.

⁴ Петкевич Г. Материалы по народной медицине литовцев//Живая старина. Год ХХ. СПб.,

1911. Вып. II. С. 192.

15 Трубецкой Н. С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли)//Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 346—349.

16 Чеснов Я. В. Дракон — метафора внешнего мира//Мифы, культы, обряды народов Зару-

бежной Азии. М., 1986. С. 67-70.

17 Новые материалы по этому вопросу см.: Островский А. Б. Семантика медвежьих онгонов//Сов. этнография. 1989. № 6.

Зеленин Д. К. Культ онгонов... С. 65.

- 19 Там же. С. 251.
- 20 Там же. С. 252. 21 Там же. С. 342.
- ²² Там же. С. 340.

23 Tam жe. C. 340.
24 Tam жe. C. 337.
25 Tam жe. C. 27, 28.
26 Tam жe. C. 132.
27 Tam жe. C. 83, 344, 347—350.

28 Леви-Строс К. Структурная антропология... С. 176.

²⁹ Там же. С. 179—180.

30 Там же. С. 169.

«Cult of ongons» or «Effectiveness of symbols»? (to the Interpretation of Magic Healing among Abkhazians)

Especial attitude to snakes in Abkhazia is investigated in present paper. Collection of field materials was embarrassed by evident ezotherian of images, what can be explained by abkhazian tradition to structurize through the snake knowledges about world, behavior norms (especially sexual), folklore subjects. In the article attention is paid on a ritual treatment of snakes' bite. The resque in Abkhazian tradition connects with notion of enlarged human body which is much bigger than its somatic flesh. The boundary between body and environment is mobil. Such body possesses the property to die and to revive what can be defined as biological expedient rebuilding. Author didn't see in Abkhazian tradition sharp opposition nature-culture postulated by D. K. Zelenin and K. Levi-Strauss.

Ya. V. Chesnor

© 1993 r., 30, № 2

В. Н. Шинкарев

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МА И ИХ СОСЕДЕЙ О ДУШЕ

(плато Тэйнгуен, Южный Вьетнам)

В 1987 г. Советско-вьетнамская этнографическая экспедиция работал среди мон-кхмерских народов провинций Ламдонг (февраль-март и декабрь и Шонгбе (декабрь), расположенных на юге СРВ. В марте — апреле 1989 автор проводил полевые исследования в провинциях Ламдонг и Донгнай . статье изложены некоторые сведения о религиозных представлениях народ ма (уезд Датэ; общины Локбак, Локтан, Локлам уезда Баолок провинци Ламдонг; уезд Тан Фу провинции Донгнай) и их соседей. Главное внимани