

Таким образом, в настоящее время в США признаны главенствующими протестантское, католическое, иудейское и православное вероисповедания.

Примечания

- ¹ Bishop Gregory. // A History of the Orthodox Church in Alaska (1794—1917)
- ² Вахрин С. Святые Русской Америки. 1991. Рукопись.
- ³ Там же.
- ⁴ Bishop Gregory. Op. cit. P. 17; Bensing Basil M. Russian Orthodox Church in Alaska. 1794—1967. P. 11.
- ⁵ Bishop Gregory. Op. cit. P. 25.
- ⁶ Op. cit. P. 31.
- ⁷ Op. cit. P. 76; см. также: Православное обозрение. 1870. № 3.
- ⁸ Bishop Gregory. Op. cit. P. 91.
- ⁹ Русская жизнь. 26 июня 1991 г.
- ¹⁰ Григорьев (Протоиерей Димитрий). Русская православная миссия в Северной Америке. К 200-летию основания // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 3. С. 64.

Russian Orthodox Church In America

The author gives an account of the history of the Russian Orthodox Church penetration into Alaska and the American continent.

V. Petrov

© 1994 г., ЭО, № 2

Б. С а л а д е н д'А н г л ю р *

«ТРЕТИЙ» ПОЛ

Долгое время гуманитарные науки считали категории пола природным явлением; есть два пола, которые обеспечивают воспроизводство человеческого рода. Полагали также, что разделение труда по половому признаку проистекало из биологических особенностей каждого пола; для мужчин — производственная деятельность и тяжелые работы, требующие физической силы, мобильности или интеллектуальной потенции (охота, война и т. д.), для женщин — воспроизводство жизни, легкие работы, обслуживание (сбор плодов, домашние работы, уход за детьми). Объясняя ограничения сферы деятельности женщины лишь местом обитания, ссылались даже на физиологические неудобства, связанные с менструацией, беременностью или кормлением грудью. Соотношения властных полномочий между полами, чаще всего сводимых к этой же «природной» логике, оставались, таким образом, также вне поля зрения социальных наук. Если не считать попыток изъять понимание взаимоотношения полов от биологического детерминизма, предпринятых некоторыми передовыми учеными, такими, как

* Проработав семь лет научным сотрудником в Национальном Центре научных исследований, в Лаборатории социальной антропологии, руководимой тогда Клодом Леви-Строссом, Бернар Саладен д'Англор стал преподавать антропологию в Университете им. Лавалья в г. Квебеке в Канаде. Более 30 лет он занимается изучением эскимосов Центральной канадской Арктики, язык которых он изучил. Он имеет многочисленные публикации по социальной и религиозной организации эскимосов и их символик. Он возглавляет в Квебеке коллектив исследователей эскимосов и является соруководителем журнала Etudes Inuit Studies.

Фурье, Энгельс, Фрейд, то можно сказать, что американский этнограф Маргарет Мид была первой, кто в 1930-е годы поставил этот детерминизм под сомнение. Опираясь на примеры из жизни океанийцев, которую она наблюдала на месте, исследовательница показала, что разделение труда по половому признаку разнится от одного общества к другому и больше зависит от культуры, чем от природы¹. Ее дуалистический подход к понятию пола помешал ей, однако, принять во внимание индивидуумов, у которых наблюдаются отклонения в традиционном разделении труда. Начиная с работ Симоны де Бувар социокультурное определение полов получило серьезные новые обоснования. Но дуалистическая перспектива, которая также сквозит в ее очерке «Второй пол» (1949), помешала ей сформулировать свою собственную концепцию — положения женщины вне традиций, если не считать, что в утопическом будущем она предполагала стирание социальной границы между полами и совместное обучение.

Возрождение феминизма в 1970-х годах вызвало большой подъем теоретической мысли, главным образом в недрах англо-саксонской этнографии² в связи с проблемой социальных взаимоотношений полов. Ставился вопрос о происхождении и универсальности ведущей роли мужчины; при попытке разрешить его обращались к последним обществам охотников-собирателей, жизнь которых, как полагают, воссоздает образ нашей предыстории. Этнографические данные об этих обществах обычно подтверждают, что там главенствуют мужчины, ведая охотой и войной, тогда как роль женщины сводится к собирательству и домашним делам. Но интерпретация этих фактов дала повод для высказывания различных точек зрения³. Сторонники равноправия полов, приверженцы положения Энгельса о докапиталистических обществах объединились вокруг Элеоноры Ликок, которая полагала, что господствующее положение мужчины возникло под влиянием Запада либо такая интерпретация сложилась в результате предубежденного подхода мужчин-этнологов. Некоторые придерживались идеи, согласно которой господству мужчин в общественной жизни соответствует господствующее положение женщины в частной жизни. Некоторые, наконец, признавая господствующее положение женщин и взаимодополняемость полов во многих сферах деятельности, тем не менее делали заключение о превосходстве мужчин, проявляющемся в контроле за техникой и идеологией. Представители каждого из этих направлений, оставаясь на своих позициях, в 1980-е годы разделяли общее охлаждение к этому вопросу и даже к вопросу о соотношении властных полномочий по половому признаку. Одновременно проявился все возрастающий интерес к социальным категориям в понятии пола (gender studies)⁴, изучение которых составляло предварительное условие любого исследования о социальных отношениях полов. Эти категории всегда определялись, исходя из дуалистических понятий, вопреки новым этнографическим данным, побуждающим отказаться от этого подхода, и вопреки отдельным попыткам⁵, в том числе и моей, расширить объем этого понятия.

Теперь можно сказать, что понятие «социальный пол» в гуманитарных науках общепринято, с той оговоркой, что оно часто остается ограниченным научной феминистской литературой. Что касается исследований этого сюжета, то они остаются маргинальными и далекими от того, чтобы фигурировать среди первостепенных интересов гуманитарных наук в целом и этнографии в частности. Франция в этой области отстает. Среди причин этого ограничения упомянем смешение понятий социальный пол и сексуальность, которое продолжает жить в сознании многих исследователей. Яркий пример такого смешения — неправильное использование понятия «бердаш» (berdach), предполагающее гомосексуализм, для обозначения феномена травестизма, наблюдаемого у американских индейцев, хотя многие «бердаши» не являются гомосексуалистами, а многие гомосексуалисты среди американских индейцев не являются «бердашами». Снимем, наконец, перегородки, разделяющие дисциплины, области знания и тематику, которые очень затрудняют изучение социальных категорий пола, так как последние выходят за пределы очерченных границ. Так, одно и то же явление

может быть названо гермафродитизмом в точных науках, инверсией полов в структурной антропологии и маргинальностью в социологии, что не способствует его пониманию.

В современных европейских обществах социальная оппозиция полов проявляется все менее и менее явно. Я полагаю, что в свете такой теоретической стагнации было бы разумным в поисках лучшей формулировки понятия социальной системы взаимоотношений полов обращаться к обществам охотников-собираателей. Это изменение перспективы уже происходит, сопровождаясь ожесточенной критикой дуалистической концепции полов, в которую нас замыкают классическая логика, иудейско-христианское наследие и научный рационализм.

Может показаться парадоксальным обращение к примеру эскимосов при попытке с помощью оригинальных данных обновить теоретический подход на западе к категориям пола и к социальным взаимоотношениям полов, несмотря на то что этот автохтонный «экзотический» народ никогда не присутствовал в теоретических дебатах антропологов. По мере того, как открывали этот народ, западноевропейцы не переставали изумляться его способности выживания в столь неблагоприятной среде и полагали, что выживание составляло его единственный предмет заботы и поглощало всю энергию. Название народа тоже долгое время было надуманным: вначале они назывались «гиперборейские пигмеи» — имя, применявшееся затем для татар, постепенно этот народ стал называться «Esquimau» (термин производный от алгонкинского), затем «Eskimo» (англосаксонская версия того же термина), прежде чем в науку вошло их самоназвание «инуиты».

Предвзятые представления будут сказываться на поколениях этнологов и избавлять их от необходимости глубоко изучать социальную, экономическую, политическую или религиозную организацию эскимосов. Это ограничительное определение общества эскимосов ясно отражено в лаконичной формуле Клода Леви-Стросса: «Эскимосы большие практики, но плохие социологи...»⁶, где он противопоставлял их австралийским аборигенам, характеризуя последних прямо противоположно.

Чисто теоретический интерес к эскимосам исходит от М. Мосса. И что парадоксально, нога этого ученого никогда не ступала на их землю. В начале XX в. он опубликовал очерк о сезонных изменениях в общественной жизни эскимосов, которая, по его мнению, колебалась между двумя полюсами: летний индивидуализм, основывающийся на простой, или нуклеарной семье, частной и мирской жизни супружеской пары и индивидуальном производстве, и зимний коммунизм — экономический, сексуальный и религиозный, выражающийся во взаимном обмене имуществом, детьми и супругами и в больших коллективных ритуалах. Это называлось тогда «первобытный коммунизм». И хотя очерк Мосса интересен и уникален в силу его общей перспективы, он не содержит исчерпывающих данных ни о разделении труда по половому признаку, ни о категориях пола и ограничивается усеченным, дуалистическим и сезонным объяснением их общественной жизни. Другую попытку использовать пример эскимосов для теоретических выкладок предпринял Л. Спир, который в 1925 г. обратился к идее, высказанной за 50 лет до него Л. Г. Морганом: термины родства, применяемые эскимосами, составляли систему, обладающую той же структурой, что и система, применяемая в Западной Европе и у янки в Новой Англии. Свой анализ и типологию Л. Спир распространил на законы родства, на наименования свадебных чинов, короче, на то, что в этнографии называется системой родства «эскимосского» типа, общей для эскимосов, пигмеев Андаманских островов и для западноевропейцев. Эта типология была вновь принята Ж. П. Мердоком в 1949 г. и применена им ко всей системе общественного устройства⁷. Таким образом делалась заявка на открытие на двух противоположных концах шкалы технико-экономического «развития» человечества — у охотников-собираателей эскимосов и у западноевропейцев — той же системы родства, того же типа социального устройства. Но этнографические исследования недавнего времени по изучению

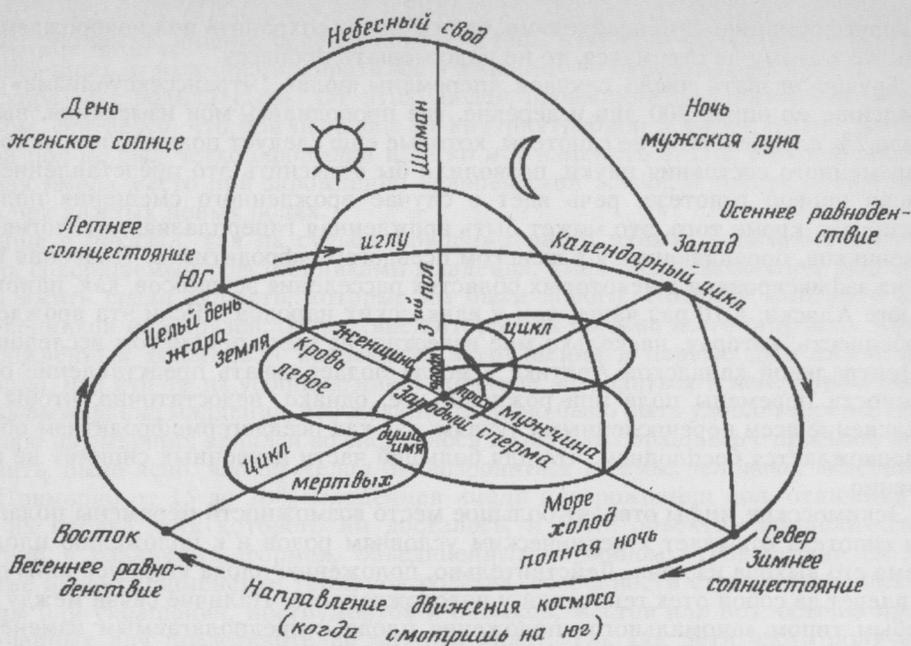
родства у эскимосов ставят под сомнение общее значение данных, послуживших основанием для определения «эскимосской» системы. Они показывают наличие множества систем и такое разнообразие обычаев, связанных с родством, что многие авторы приходят к заключению: общественная организация эскимосов характеризуется, главным образом, своей большой гибкостью.

У эскимосов существует третья социальная категория пола, к которой относятся индивиды, отличающиеся тем, что они изменили пол при рождении. Если не считать интересную работу Наоми Гиффана о разделении труда по половому признаку у эскимосов⁸, то можно утверждать, что взаимоотношения полов у эскимосов мало занимали этнографов, изучавших этот народ. И если приводить лишь труды, являющиеся результатом полевых исследований, можно видеть, как переходили от изучения технологии и мифов к культурной экологии, к психологии чувств, затем к этнографии села с акцентом на отношения родства и социальные изменения. Многие этнографы еще в 1960-е годы питали надежду найти в «эскимосской» системе родства ключ к пониманию общественного строя эскимосов. Категории пола фигурируют там лишь как вспомогательные. Таким образом, несколько поспешное сопоставление нашего общества с эскимосским усиливало впечатление расплывчатости, созданного первыми стереотипами, разработанными применительно к социальному строю эскимосов.

Наконец, остается сфера символической этнографии, в которую вписываются мои работы. Мои первые исследования у эскимосов начались в начале 60-х годов по теме родства в целом и в частности по теме фиктивного родства, или псевдородства, очень распространенного у них. Я изучал, таким образом, связи, созданные благодаря усыновлению и удочерению (к такой категории относятся 30% детей), и квазиродственные связи, установившиеся между новорожденным и повивальной бабкой, принимавшей его. Она рассматривалась как мать-воспитательница и действительно ухаживала за ребенком, направляла его до повзреления. Последний в свою очередь подносил ей подарки при каждом новом своем успехе.

Я также изучал эффект, производимый личными именами на общественное положение личности и на употребление терминов родства. Из фактического материала следовало, что эскимосское общество функционировало как бы в противоположном направлении по отношению к последовательному порядку поколений. Дети, которые получили имя своих умерших бабушек и дедушек и были с ними отождествлены, символически доминировали над своими родителями до тех пор, когда став сами родителями, они попадали в свою очередь под символическое главенство своих собственных детей.

Эскимосская концепция времени, циркулярная и циклическая, вытекает именно из этой практики. К тому же имена могут переходить от представителя одного пола к другому, не изменяясь по родам, что влечет за собой ношение одежды представителя другого пола и обучение трудовым навыкам, присущим другому социальному полу (социальная инверсия), когда пол предка-эпонима, именем которого нарекают ребенка, противоположен полу ребенка. Эти исследования позволили мне вскоре выявить, что в эскимосской концепции мира зачатие человека занимает центральное место. Утробный плод, по их представлениям, является по преимуществу местом, где сочленяются различные компоненты вселенной: мужской компонент выражен мужской спермой, которая закупоривает маточный канал и начинает таким образом процесс репродукции; затем сперма смешивается с материнской кровью, чтобы придать эмбриону его форму, структуру, затем его целостность. Женский компонент выражен материнской кровью, которая, становясь вязкой, участвует в формировании зародышевого яйца и затем формирует кровь утробного плода. Животный компонент представлен мясом животного, съедаемым беременной женщиной и поглощаемым затем в утробе плодом, тело которого она будет создавать. Наконец, сверхъестественный компонент представлен душами умерших предков, которые воплощаются в новорожденном и предполагают быть признанными живыми.



На эскимосском трехмерном изображении космоса «третий» пол представлен как ось мира. Три слоя накладываются один на другой: внутричеловеческий — слой матки; человеческий — иглу; надчеловеческий — слой небесного свода и великих духов. Каждому из этих слоев соответствуют дополнительные сексуальные элементы: для первого — сперма и кровь; для второго — мужчина и женщина; для третьего — вода и земля. Но ось «третьего» пола пронизывает все эти слои, она нарушает границу полов и стоит над различиями слоев.

Таким образом, в маленьком ледяном жилище (иглу) микрокосм радуется зарождению человеческой жизни. Космогенез и онтогенез задуманы по тому же образцу, что и жизненный цикл, цикл сезонов, цикл день/ночь. Первобытные люди, прежде чем они получили доступ к дневному свету, начинали свою жизнь на земле в такой же темноте, что царит в матке (подобно тому как последующие поколения, находясь в состоянии борьбы со все возрастающей сложностью жизненных установлений и множеством форм сознаний, жили в атмосфере опасного невежества), пока не получили доступа к познанию шаманства. Действенный принцип любой шаманской власти — это ясновидение, именуемое по-эскимосски: *Qaumatiq* — «свет».

Углубленное изучение мифов о происхождении человека показывает также, что разграничение по признаку пола представляет собой нередко важную дифференциацию эскимосского космогенеза. Впрочем эта дифференциация в равной степени представляется существенным моментом в воспроизводстве человеческой жизни. Многочисленные рассказы иллюстрируют эти представления: эскимосы полагают, что пол плода можно изменить при рождении. Индивидуумов, о которых думают, что они изменили пол при рождении, называют сипинит (*Sipiniit* от корня — *sipi*, что означает «расщепляться»). В двух третях случаев речь идет о превращении мальчика в девочку. Среди симптомов, характерных для «перемены пола» при рождении, упоминают долгие и трудные роды, отек гениталий новорожденного, вызывающий затруднение в определении его пола, и наконец, закупоренные слизью его половые органы и вызванную этим неспособность к мочеиспусканию в первые минуты после рождения. Многие эскимосские повивальные бабки утверждают, что они видели, как рассасываются пенис и мошонка новорожденного и на их месте появляется половая щель. Согласно местным представлениям, важно сохранить половые органы в стабильном состоянии либо останавливая на них взгляд, либо коснувшись их, чтобы предотвратить

их трансформацию. Это необходимо, если желают сохранить пол новорожденного; если же к этому не стремятся, то не надо мешать процессу.

Трудно назвать число случаев «перемены пола» («транссексуализма») при рождении, но опрос 900 лиц в деревне, где проводились мои изыскания, выявил около 2% случаев. Многие гипотезы, которые еще следует подтвердить, исходя из современного состояния науки, позволили бы объяснить это представление. Согласно первой гипотезе, речь идет о случае врожденного смешения половых признаков, кроме того, это может быть врожденная гиперплазия, патология надпочечников, проявляющаяся в женском псевдогермафродитизме. Подобная патология зафиксирована в некоторых областях расселения эскимосов, как, например, на юге Аляски, в 10 раз чаще, чем у кавказских народов⁹. Если эта врожденная особенность, которая, насколько мне известно, не была предметом исследования в Центральной канадской Арктике и могла поддерживать представление о возможности перемены пола при рождении, ее, однако, недостаточно, чтобы дать объяснение всем перечисленным случаям, так как псевдогермафродитизм обычно сопровождается бесплодием, что для большей части изученных сипинит не свойственно.

Эскимосские мифы отводят большое место возможности перемены пола. Вторая гипотеза отсылает к техническим условиям родов и к положению плода во время его выхода из лона. Действительно, положению плода ягодицы вниз обычно влечет за собой отек гениталий у новорожденного. Наличие связи между этим особым типом «аномального» положения плода и предполагаемым изменением пола необходимо еще подтвердить, так как несмотря на публикацию множества работ о родах у эскимосов исчерпывающих данных о положении плода при родах не существует. Тем не менее на основании моих исследований и из литературы я знаю, что «аномальное» предлежание плода при рождении сказывается на положении ребенка в семье. Именно такие дети становятся субъектами травестизма или инверсии; им вменяется ношение одежды, предназначенной для другого пола либо одежды, отличающейся изменением направления ворса на меховых ее частях; им свойственны также иные направления некоторых ритуальных движений.

Интересное понимание сипинит мы находим в воспоминаниях о своей внутриутробной жизни эскимоски по имени Икалижюк из Иглулика в северо-западной Канаде. Она рассказывает, как изменила пол при рождении. Ее воспоминания начинаются с периода до зачатия, когда в виде души недавно умершего дедушки с материнской стороны, имя которого Саввинкталик она носит, она незримо вышла из могилы и приблизилась к своей дочери (т. е. к матери рассказчицы), которая сидела неподалеку на корточках, отправляя естественную нужду. Икалижюк дотронулась до развязанного пояса ее платья и оказалась в ее утробе, походившей на внутренность иглу. Там она проглотила пищу беловатого цвета, которую регулярно приходила срыгивать собака, и перешла из состояния души в состояние плода мужского пола. Плод быстро увеличивался, и когда иглу оказалась слишком маленькой, он решил выйти из нее. Он схватил тогда мужские орудия труда, но, вспомнив о трудностях своей прежней жизни охотника, о холоде и опасностях, передумал и решил ожить в женском облике. Тогда, отложив орудия мужского труда, он взял орудия женских работ и вышел с большими усилиями. Его пенис тотчас же втянулся внутрь, промежность расщепилась и он родился девочкой...¹⁰. Подобный тип воспоминаний нередок у эскимосов, он встречается у различных групп и основывается на очень известном мифе: женщина, избиваемая мужем, превращается в собаку, затем в различные виды дичи, а потом становится плодом в утробе жены своего собственного брата и рождается вновь мальчиком.

Другой миф, связанный с «переменой пола» («transsexualisme») при рождении, описывает происхождение эскимосов и сообщает о первом изменении пола: два первых человеческих существа вышли из двух холмиков земли в виде двух взрослых особей мужского пола. Они вскоре захотели размножиться, и один из них сделал беременным другого. Когда наступил конечный срок беременности, они поняли, что беременный мужчина не может родить. Его спутник исполнил

магическую песнь, и penis беременного мужчины втянулся, в промежности образовалась щель, и мужчина превратился в женщину — первую женщину.

Вскоре она родила сына. От этих людей произошли все эскимосы. Таким образом, считается, что при переходе от внутриутробной жизни к жизни человеческой пол не был четко оформлен и легко мог измениться. Эта нестабильность, которая имела место при зарождении человеческой жизни, и теперь дает о себе знать при каждом новом роде.

Выше я показал, как на судьбы новорожденного влияло наречение именем. Выбор, совершаемый родственниками младенца, имел целью позволить усопшим вновь ожить среди существ, которые им были дороги. Потомки выбирали имя родственников или друзей, отсутствие которых их больше всего огорчало. Когда новорожденный испытывал какие-либо затруднения в первые дни жизни, это означало, что кто-то из усопших имеет желание возродиться в нем. Чтобы обеспечить выживание младенца, это желание должно было быть удовлетворено. Если кто-либо из умерших являлся во сне, нанося визит или обращаясь с просьбой дать ему пить, было ясно, что он желал бы возродиться в семье человека, видевшего сон. Примерно от 15 до 20% младенцев имели при рождении пол, отличный от пола их предка, имя которого им досталось, и были объектом символических действий в различных формах, объединенных термином «травестизм» (в это понятие входит применение терминов родства, особенности стрижки и прически, одежды или украшений, инструментов и навыков, жестов или поз, обычно предназначенных для представителей другого пола). Так как дети часто получали больше, чем одно имя умерших людей разного пола, то они жили во многих ипостасях, которые либо сосуществовали в случаях, когда дети одновременно обладали признаками обоих полов, либо чередовались (в случаях, когда дети в зависимости от обстоятельств выступали с атрибутами одного или другого пола).

Значение и продолжительность травестизма зависели от многих факторов: присутствия возле ребенка тех, кто выбирал для него имена другого пола; прочности эмоциональных связей между этими лицами и ушедшими из жизни, чье имя было дано ребенку; пропорционального соотношения имен предков противоположного пола. Когда все имена происходили от людей противоположного пола, травестизм был более выраженным и мог продолжаться и по завершении юношеского возраста.

Следующий фактор — численное соотношение представителей разного пола в семье (семейный коэффициент полов) — включался в действие, когда пол новорожденного нарушал ожидания родителей. Это зависело от очередности его рождения и пола старших детей его родственной группы.

Во фратриях, где не было мальчика или девочки, нередко случалось, что детей одевали и воспитывали так, как если бы они были противоположного пола, имея в виду, что ребенок будет помогать родителю другого пола. Этот факт был отмечен многими авторами, в частности Дж. Бригсом из Мемориального университета Новой Земли и Дж. Робер-Ламблен из Национального центра научных исследований (Музей человека), которые пытались его объяснить соображениями демографического, экономического или психологического выравнивания¹¹. Они видели в этом факте либо исключение, возникающее в связи с разделением обязанностей по признаку пола, либо свидетельство гибкости системы. Паола Табет из университета г. Сиена и Ален Тестар из Национального центра научных исследований в своих сравнительных исследованиях о разделении обязанностей между полами у охотников-собирателей столкнулись со случаями, когда у эскимосов охотниками были женщины, и этот факт был ими интерпретирован как исключение¹². Эти интерпретации, как мне кажется, в силу их дуалистической ограниченности совершенно обедняют эскимосскую реальность.

Чтобы дать более удовлетворительное представление об этой социальной инверсии, я предложил связать ее с идеальной моделью, относящейся к социальной организации и идеологии эскимосов (взяв за образец «атом родства»

К. Леви-Стросса): «семейный атом», состоящий из четы мужчины/женщина (супруги) и из пары брат/сестра (их дети), которые им помогают. Любая пара, когда она создает семью, рассчитывает на некоторое равновесие, на симметрию в разделении обязанностей по признаку пола, что выражается в желании иметь по крайней мере сына, который помогал бы отцу, и дочь для помощи матери. Эта микрокосмическая модель, которая на уровне семьи представляет мировой порядок и его воспроизводство, часто встречается противодействием в виде непредвиденных жизненных случайностей и значительных колебаний в соотношении полов при рождении. В самом деле, если это соотношение почти уравновешенно у всех народов мира, оно очень неустойчиво в масштабе семьи. В случае нарушения равновесия эскимосы прибегают к усыновлению (удочерению) или к социальной инверсии, особенно если первыми детьми были девочки. Тогда девочку называли именами умерших родственников мужского пола, одевали в мальчиковую одежду и приучали ее к мужским работам. Таким образом, девочка, старшая или младшая в семье, воспитывалась по образцу противоположного пола. Так продолжалось до ее первых регул. Это событие отмечалось так, как если бы она убила на охоте крупную дичь (тогда как в нормальной ситуации появление первых регул отмечалось бы как обнародование того, что она якобы родила сына). Начиная с этого дня она должна была носить женскую одежду. Соответственно в семье, где были мальчики, младшего из них часто одевали и воспитывали как девочку, пока он не убивал первую крупную дичь. Тогда он должен был отрезать косы и одеться мальчиком. В случаях, когда нарушение равновесия полов не было определяющим фактором травестизма (социальной инверсии), степень травестизма обуславливалась скорее соображениями символическими и эмоциональными. В наибольшей степени подвержены травестизму были обычно спинит, т. е. те, кого считали изменившими пол при рождении.

Разные авторы единодушны, подчеркивая трудности и моральные страдания, испытываемые детьми, которых одевали и воспитывали, как представителей противоположного пола до возраста половой зрелости, когда они должны были принять одежду, орудия труда и обязанности, соответствующие их биологическому полу. Они редко получали помощь от своих близких родственников, непосредственно принявших решение об их «перемене пола», участвовавших в их социализации и продолжавших использовать термины родства, определяемые их родственными отношениями с теми, чье имя было дано ребенку. Необходимость подчиниться другой реальности, отличающейся от реальности их детства, создавала настоящий кризис для этих юношей и девушек, кризис с его столкновениями и бунтами. Лишь постепенно им удавалось приобрести навыки людей своего пола, и в своей последующей жизни они оставались отмеченными знаком их первоначального воспитания и наложения признаков одного и другого пола. Это наложение стало составляющей их личности и сделало из них особую категорию, которую я предложил назвать «третий социальный пол». Их высоко ценили, главным образом в силу их многообразных способностей, их независимости, но также и способности к посредничеству, которая особенно явно проявлялась в религиозной сфере.

Дети «третьего пола» часто носят имя предков, принадлежащих к другому полу, и привержены травестизму до вступления в юношеский возраст. К. Расмуссен, являющийся авторитетом в вопросах шаманизма эскимосов Центральной Арктики, и авторы, использовавшие его данные, как, например, Мирче Элиаде¹³, никогда не рассматривали эскимосских шаманов под углом зрения социального пола или, говоря более специальным языком, под углом зрения травестизма и гермафродитизма. Тем не менее он оставил справочные работы, которые нельзя обойти; мы ему обязаны лучшими описаниями духовного мира эскимосов, основанными на свидетельствах последних шаманов, камлавших еще в 1920-е годы. После него никто не осмелился заново провести полевые исследования на эту тему. Однако М. А. Чаплица в своем классическом исследовании сибирских народов отчетливо показала значение сибирского шаманского травестизма¹⁴.

Автор предисловия к ее книге Р. Марет без колебаний употребляет понятие «третий пол» применительно к шаманам, которых она описывает.

Л. Штернберг в 1925 г. сделал к этому важные этнографические дополнения, обьяснив травестиизм верой в избрание шамана духом — покровителем противоположного пола¹⁵. Он впрочем цитировал Дж. Фрэзера, который также интересовался религиозным травестиизмом и «переменой пола», опираясь на данные, заимствованные из классической античности и этнографии «примитивных» народов¹⁶. Но этнографы, не встретив у эскимосов ни переряженных взрослых, ни гомосексуалистов и имея в сознании образ индейского «бердаше», изображавшегося в путевых заметках извращенным гомосексуалистом¹⁷, не замечали детского травестиизма и символического гермафродитизма шамана. Это упущение проистекало, по-видимому, из-за того, что не делалось различия между сексуальной ориентацией и социальным полом.

В 1983 г., в связи с изучением шаманского одеяния из местности Иглулик, приобретенного в начале века и хранящегося в Американском музее естественной истории в Нью-Йорке, мое внимание привлекли украшающие его декоративные мотивы женского образца. Я предложил потомкам шамана ответить на три вопроса об одеянии, и это позволило мне установить, что украшение было внушено женским духом-покровителем шамана, именуемым Ижирак. Эти духи обоего пола с человеческим обликом и ноздрями карибу наделены большой властью; их могут видеть только шаманы, они играют важную роль в мифах и представлениях эскимосов. Их очень боятся в Иглулике¹⁸. Так как музеи располагают немногими одеяниями эскимосских шаманов и так как шаманы во время длительных сеансов камлания обычно обнажали верхнюю часть тела, то значение деталей украшения могло ускользнуть от внимания исследователей.

Уже приобретя опыт наблюдения случаев травестиизма, вызванного имянаречением, я обнаружил и другую причину травестиизма, на этот раз проистекающую от пола духа-покровителя шамана, и очень скоро мне стало ясно, что обе системы тесно связаны. С одной стороны, часто случалось, что шаманы получали в качестве духа-покровителя своих предков, имя которых им было дано; с другой стороны, нередко новорожденному давали имя духа-покровителя шамана с намерением укрепить жизнеспособность ребенка. Подобно тому как человек мог иметь несколько имен, так же и шаман мог обладать несколькими духами-помощниками, один из которых играл роль главного покровителя. Я сформулировал, таким образом, гипотезу, заключающуюся в том, что символический травестиизм был одной из составляющих частей шаманизма, что этот травестиизм был связан с обретением духа-покровителя противоположного пола по аналогии с системой имянаречения и что призывание к шаманской деятельности наблюдалось у индивидуумов, приверженных травестиизму и социальной инверсии. Беглое обозрение жизнеописаний семи бывших шаманов (пяти мужчин и двух женщин) Иглулика показало, что каждый из них имел по крайней мере одного духа-помощника другого пола. Что касается второй части гипотезы, а именно социальной инверсии, то она не может быть признана доказанной для этих семи случаев за недостатком данных, но я собрал в других местах иные, более поздние, жизнеописания, которые ее в достаточной мере подкрепляют.

Если в космогоническом мышлении эскимосов разделение полов является главным, как мы это видели выше, и если оно наводит на мысль о других дифференциациях, то индивидуум, воспитанный с раннего детства в духе нарушения этой разделительной черты, во взрослом состоянии становится человеком, способным нарушить все другие принципы. Не является ли это определяющим свойством шамана, который должен уметь переступить не только границу полов, но также и черту, отделяющую от людей животных и сверхъестественный миры, как это прекрасно выявила Роберта Амайон из университета Десятого округа Парижа (Нантер)¹⁹. Обратная социализация была, вероятно, условием если не достаточным, то по крайней мере необходимым, для шаманского призывания.

Вступление в мир взрослых для приверженного травестиизму проходило через

символическую смерть, через глубокий кризис обретения своего «я», со страданием и растерянностью. Избрание шаманом подростка ввергло его в психологический кризис, сопряженный с мучительными переживаниями. Избраннику нужно было находиться в изоляции, соблюдая пост и пребывая на холоде; ему полагалось символически умереть, пока мифический лунный дух, повинный в кровосмешении с сестрой-солнцем, не наполнит его шаманским светом.

Завершая путешествие через мышление и общественный строй эскимосов, мы видим, как выявляется суть, или ось «третьего пола», которая коренится в природе, в факте биологических нарушений у человека, проявляющихся в перемежающихся сочетаниях половых признаков и в своеобразном осмыслении опыта повивального дела. «Третий пол» конструирует себя в особенностях культуры, в семейной ячейке, где он позволяет преодолеть символическое и практическое несоответствие в соотношении полов, вызванное тем, что исключаются из семьи усопшие и появляются новорожденные. Он позволяет обеспечить гармоническое разделение труда по половому признаку. Он проявляет себя в посреднической роли шаманов, благодаря которой шаман ведает разрешением кризисов, конфликтов, переходом из одного состояния в другое, социальными отношениями группы с окружающей средой и с животным миром. Наконец, он является посредником в общении со сверхъестественной реальностью мира мертвых, со звездами и духами, ощущает свою силу и предельно реализует свои возможности при тех или иных природных катаклизмах, вызванных очевидным нарушением движения небесных тел, выражающимся в затмении и в сдвиге солнечного и лунного циклов. Таким образом, природные нарушения, выражаемые в биологическом наложении границ полов и в небесной сфере в наложении границ движения светил, — не служат ли они обоснованием социального строя и «третьего пола», который обеспечивает его поддержание, особенно когда непредвиденно случаются катастрофы, беспорядки или социальные сдвиги? Не будем ли мы, оперируя понятием наложения границ, иметь один из ключей к пониманию общественного строя эскимосов, который побуждал бы нас продолжать анализ методом структурной динамической антропологии? Применяя его расширительно к обмену детьми (усыновление, удочерение) между семьями и поколениями, к обмену дичью, к обмену супругами между супружескими парами, к обмену переселенцами между лагерями, к обмену именами между живыми и мертвыми, между людьми и духами, мы, может быть, смогли бы увидеть, как проступает эта структура, которую отчаянно ищут этнологи в общественном строе эскимосов?

Недавние переоценки бинарного мышления и дуализма при изучении общественных явлений, в частности, Луи Дюмоном с его тройным подходом к иерархическим уровням²⁰ в отношении индийских каст, С. Черкесовым, применяющим ту же модель при пересмотре дуалистических классификаций²¹, Ж. Бертудом, обращающимся к мышлению «метисному» и включающим третий элемент, чтобы завязать диалог с африканским мышлением²², не говоря уже о первых критических оценках дуализма К. Леви-Строссом²³ или о гипотезах А. Леруа-Гурана о «третьем животном» или «третьем знаке» в динамике системы полов в настенном палеолитическом искусстве²⁴, — все эти оценки, кажется, сводятся к тому, что в точных науках мы называем логикой размытых множеств. Недалек от понятия «третий пол» и Мишель Сер, когда он восхваляет «Третьего образованного», этого нарушителя границ, этого раздосадованного левшу, отчасти гермафродита, путешественника, иммигранта и полиглота... Сандра Бем исследует его психосоциальные компоненты, исходя из своей концепции «психологической андрогинии» — категории, в которую она включает 30% американцев, совмещающих в себе женственность и мужественность. Также сравнимы понятия «маргинальный человек», посредник-иммигрант и культурный гибрид, сформулированное Парком и Стоунквистом в 1930-е годы, понятием, близким более позднему понятию «культурный посредник», используемому во Франции историками и принятому для трактовки роли некоторых иммигрантов. Что касается Элизабет Бадинтер, которая полагает, что мы переживаем историческое

пришествие гермафродитизма²⁵, то она действительно рассматривает историю и общество с точки зрения «третьего пола», не осознавая, что эта социальная категория может существовать лишь в структурной зависимости от сосуществования с двумя другими полами. Общество не становится андрогинным, это «третий пол» в нем становится более явственно различимым.

Обеспечит ли «третий пол», наконец, эскимосам место, которое им отводится в теоретических спорах о социальной связи, о социальных отношениях полов и их отношениях с миром? Это возможно, если судить по первым попыткам применения их модели к изучению женщин Квебека в занятиях, нетипичных для женщин, или при пострижении в монахини, которые позволяют выявить значение очередности рождения и соотношения полов в семье для определения их судьбы. А не обращались ли и наши общества к социальной инверсии? Не передавали ли они также социальные роли от одного поколения другому, от одного пола другому через выбор имен, род которых видоизменяем? Для недавних работ о «нетипичных» профессиональных судьбах француженок при определении роли семьи в сложении некоторых индивидуальных судеб²⁶ эскимосская модель, по видимому, могла бы послужить на пользу.

В свете эскимосского обычая выдавать мужеподобную женщину замуж за женоподобного мужчину²⁷ не следует ли пересмотреть вопрос о «наследнице» в пиренейской семье, этой женщине, уподобленной мужчине по своим функциям, на которой женили младшего мужчину из семьи, женоподобного, вынужденного идти жить к ней в дом и принять ее фамильное имя²⁸. Не разыгрывалась ли эта модель «наследницы» в знатных родах, когда наследство передавалось в женские руки, так же как и в королевских, когда женщина, наследуя трон, выходила замуж за принца-консорта? Не следует ли пересмотреть истории и формирование судьбы великих арбитров, основателей религиозных орденов, полководцев и глав государств, этих мужеподобных девиц или женоподобных юношей, харизматических и двойственных, артистов, писателей, исследователей и терапевтов, новых шаманов XX века?

Травестизм Сартра, Кондорсе и многих других до порога их вступления в юношеский возраст, так же как травестизм младших членов королевской семьи, — разве он не связан с их судьбами и с тройным подходом к пониманию социального пола? Вопрос остается открытым. Но, возвращаясь к предвидениям Фрэзера, усмотревшего в травестизме один из ключевых моментов религиозного посредничества, возвращаясь в сферу социального изучения системы разделения полов с тем, чтобы покуситься отчасти на монополию психоаналитических споров, наверно было бы уместно посмотреть по-новому, с позиций этнографии, структурализма и динамизма, на социальную конструкцию пола в различных культурах.

Перевод Л. В. Покровской

Примечания

¹ Mead M. Moeurs et sexualite en Oceanie. Plon, 1963.

² Toward an anthropology of women//Monthly Review Press. 1975.

³ Mathieu N.-C. Etudes féministes et anthropologie//Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. PUF. 1991.

⁴ Mathieu N.-C. Anatomie politique, Categoriisations et ideologies du sexe. 1991.

⁵ Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality//Cambr. Univ. Press, 1981; McBroom P. The third sex. The new professional woman. 1986.

⁶ Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. Plon, 1958.

⁷ Murdock G. P. De la structure sociale. Payot, 1972.

⁸ Giffen N. M. The roles of men and women in Eskimo culture. Chicago, 1930.

⁹ Hirschfeld A. D., Fleschmarm J. K.//J. of Pediatrics 1969. 75 492; Pang S., Murphy W. et al.//J. of Clin. Endocrin. and Metabol. 1982. 55. 413.

¹⁰ Воспоминания Икалижюк (1905 г.) о своей внутриутробной жизни проиллюстрированы в оригинале рисунком Л. Идлота, который принадлежит к той же группе, что и Иквалижюк, и живет в соседней деревне. На этом рисунке внутренность матки представлена в виде ледяного дома (иглу), обозреваемого

изнутри, лицом ко входу, с площадки, на которой находится зародыш. Направо от площадки, т. е. налево от входа, когдаходишь в иглу, находится утварь, принадлежащая женщине: изогнутый нож, скребок, масляная лампа. Внутренняя поверхность иглу здесь оранжево-желтая, так как наружная с этой стороны обращена к зимнему солнцу на юг. Солнце, тепло, оранжевый цвет считаются символическими признаками женщины. Направо от входа находятся оружие и мужские рабочие инструменты: длинный нож, голыши гарпун и его снимаемый наконечник с ремешком. Соответствующая стена иглу голубоватого цвета, так как ее наружная сторона обращена на север. Ночь и холод, светло-голубоватый цвет луба и, таким образом, правая сторона — носители мужского начала. В дверном проеме нарисована собачья голова. Ее характерная особенность — вертикальное положение рта и беловатая пища, которую она срыгивает; рассказчица поясняет, что собачья голова и есть пенис ее отца. Именно благодаря тому, что невидимая душа ее недавно умершего деда поглощала эту пищу, она превратилась в зародыш мужского рода. Но вот плод увеличился настолько, что готов был выйти из иглу; этот момент символически обозначен на рисунке кровью, растекающейся по полу, как будто это иглу начинает таять весной. Тогда плод вспомнил о тяготах своей прежней жизнью охотника и, выходя из иглу, схватился за женские орудия труда. Таким образом Икалижюк родилась девочкой. (Рисунок хранится в коллекции Б. Саладен д'Англора. Опубликован в его статье *Le «troisième» sexe* (La Recherche. 1992. V. 23).)

¹¹ Briggs J. L. Many Sister. Women in cross-cultural perspective. 1974; Robert-Lamblin J. // *Etudes Inuit Studies*. 1981. № 5 (1). P. 117.

¹² Tabet P. // *L'Homme*. 1979; № 3—5; Testart A. Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs. L'EHESS. 1986.

¹³ Eliade M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Payot, 1978.

¹⁴ Zaplicka M. A. Aboriginal Siberia; a study in social anthropology // Oxford Univ. Press, 1914.

¹⁵ Sternberg L. Divine election in primitive religion // XXI^e Congr. intern. des Americanistes. Göteborg Museum, 1925.

¹⁶ Frazer J. J. Atys et Osiris; etude de religions orientales comparées // Librairie orientaliste Paul Geuthner. 1926.

¹⁷ У племени сиу в верхнем течении Миссисипи некоторые мужчины с вступлением в юношеский возраст начинали носить женскую одежду; это было следствием сновидения или обряда посвящения. Им приписывали обладание даром исцеления и каждый год в их честь устраивали праздник. Джордж Кэтлин оставил нам живое описание этого праздника с рисунком «Танец бердашей» (i-soo-soo-a).

¹⁸ Верхняя одежда шамана Кингаилизака куплена в прошлом веке капитаном китобойного судна Жоржем Комером, а затем продана им Американскому музею естественной истории. Эта верхняя одежда из меха карибу отличается от обычной одежды эскимосов богатством орнаментации. Считается, что это женская одежда — та одежда, которую, по словам эскимосов, носят невидимые женщины-духи Ижирак. Встретив группу этих духов в облике карибу и смертельно ранив одного из них, шаман обнаружил, что он постепенно превращается в женщину ижирак, одетую в шубу. Эта женщина стала его духом-помощником. Прежде чем умереть, она родила младенца, который был погребен рядом с ней; в память о младенце его изображение помещено на передней стороне одежды. Покрой этой одежды без капюшона похож больше на костюм некоторых сибирских шаманов, чем на парку эскимосов. Шаманский травестизм, проистекающий из представления о шаманских духах-покровителях другого пола, известен у чукчей и коряков, а также у многих индейских народов, у которых «бердаше» часто были шаманами. Подобная практика имеется также и у арауканских шаманов Южной Америки. Фотографию упомянутого шаманского одеяния можно увидеть в статье: *Saladin d'Anglure B. Le «troisième» sexe* // La Recherche, Juillet-Aout 1992. V. 23. № 245.

¹⁹ Hamayon R. // *L'Ethnographie*. 1982. № 78. P. 13.

²⁰ Dumont L. Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne. 1983.

²¹ Tcherkézoff S. Le Roi Nyamwezi, la droite et la gauche, révision comparatiste des classifications dualistes // *Cambr. Univ. Press*, 1983.

²² Berthoud G. La pensée métisse // *Cahiers de l'institut universitaire d'études du développement*. Genève. 1990.

²³ Levi-Strauss C. *Anthropologie structurale*. 1958; *Anthropologie structurale deux*. 1973.

²⁴ Leroi-Gourhan A. *Les racines du monde*. 1982.

²⁵ Bedinter E. *L'un est l'autre: des relations entre hommes et femmes*. 1986.

²⁶ Chaudron M. *Le sexe du travail* // Presses universitaires de Grenoble, 1984; Daune-Richard A. M. *A propos de la reproduction du rapport social entre les sexes et de l'articulation des rapports sociaux...* // Atelier Production Reproduction. V. I. 1988; Flamant C. // *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*. Aix-en-Provence, 1989.

²⁷ У эскимосов в обычае выдавать замуж женщину «третьего пола» за мужчину «третьего пола». Матильда Иктуксаржуат, дочь Икалижу, при рождении получила лишь мужские имена, среди которых имя ее недавно усопшего деда с отцовской стороны, вождя общины. Слывущая человеком, сменившим пол при рождении, она одевалась и воспитывалась как мальчик до возраста половой зрелости. Ее супруг, Ричард Имаруаток, оказался в подобной же ситуации, но с обратным знаком. Получив при рождении только женские имена, он одевался частично в женский костюм и его приучили к женскому домашнему труду. Он был настолько приучен именно к женским работам, что после женитьбы на Матильде его обучала некоторым мужским занятиям его теща, сама представительница «третьего пола», «символически переходящая в другой пол». Старший сын Ричарда и Матильды носит имя матери своего отца и имеет черты сходства с ней; по этому случаю его в детские годы одевали девочкой. Их младший сын получил имя тети с материнской стороны, поэтому он будет носить длинные волосы. Их средний сын наделен мужскими чертами. В первом браке Матильда усыновила четырех детей, трое из них носили одежду, предназначенную для другого пола.

The Third Gender

The human sexual bifurcation is not a purely biological phenomenon, but social as well. The opposition «masculine — feminine», however, does not cover the entire field of intersexual relations in social life. Some authors claim that these relations are subject to change, and that human societies evolve towards androgeneity. The author advocates other theoretical scheme, the theory of the third gender, which is supported by the field data from Eskimo families, where some children are raised as if they were of the opposite sex. Their abilities to transcend social barriers sustained by the gender differences is so high, that they act as intermediaries between humans and the world of spirits. The heightened ability to transcend social boundaries is met in industrial societies as well, wherein it might be characteristic of certain occupations.

B. Saladin d'Anglure

© 1994 г., ЭО, № 2

Вильям И. Пейден

ПРЕЖДЕ ЧЕМ «САКРАЛЬНОЕ» СТАЛО ТЕОЛОГИЧЕСКИМ: ПЕРЕЧИТЫВАЯ ДЮРКГЕЙМОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ*

*Нам следует также знать, что
составляет эти священные вещи...
Здесь мы имеем группу явлений,
не сводимых ни к какой другой
группе явлений¹.*

Эмиль Дюркгейм

Критики находят, что понятие «священного», как оно применяется Элиаде в феноменологии религии, слишком теологично и онтологично, чтобы годиться в современном изучении религии². Они утверждают, что выражение «священное» относится либо явно, либо скрыто к априорной религиозной реальности — к предмету, который трансцендентен, таинственен, совершенно иной, непознаваемый и который поэтому в конечном счете не составляет предмета для анализа. Таким образом, скрепляющее понятие, которое однажды определяло, объединяло и вдохновляло область истории религий, которое в какой-то степени давало ей причину для существования, теперь, по-видимому, делит ее на противостоящие лагеря. При поверхностном взгляде это разделение каким-то образом причастно к тем, кто подразумевает некоторое религиозное преимущество для «священного» и тем, кто предпочел бы отказаться от этого термина и скрытых в нем намеков.

Поскольку большая часть нынешних споров о несводимости религии к единому знаменателю резюмируется в этом дискуссионном вопросе о священном, в настоящей статье рассматриваются некоторые из доэлиадовских применений этого термина среди дюркгеймианцев, причем, исследуется, как ставился вопрос о несводимости, прежде чем «священное» овеществилось, и затем извлекаются некоторые современные выводы.

Для Дюркгейма «священное» не синонимично трансцендентному, тайному, непознаваемому предмету религиозного опыта. Это не название тайны, мощи, силы или маны. Это вообще не предмет. Это, конечно, не божество и не является чем-то «проявляющимся». Это, безусловно, не Совершенно Иное.

В действительности, Дюркгейм прежде всего употребляет этот термин в каче-

* Статья впервые опубликована в журнале «Method and Theory in the Study of Religion» 3/1 1991.