

проблемы // Actes du Premier Congrès International des études Balkaniques et Sud-Est Européennes. Vol. VI. Sofia, 1968. P. 190.

¹³ Клепикова Г.П. Славянская пастушеская терминология. М., 1973; Домосилецкая М.В. Пастушеская лексика как отражение албано-румынских контактов // Этнолингвистические исследования. Взаимодействие языков и диалектов. СПб., 1998. С. 98–105.

¹⁴ Иванова Ю.В. Албанцы // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973. С. 303–304. Не знаю, сохраняется ли этот обычай сегодня, но в 1950-е годы я видела «бузми» воочию.

Ю.В. Иванова

© 2002 г., ЭО, № 6

Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method. Berkeley; Los Angeles; London, 2001. 392 p.

Сборник статей под двойной редактурой специалиста по Амазонии и специалиста по Новой Гвинее (Th.A. Gregor, D. Tusin) составлен из докладов, прочитанных в 1996 г. в Испании на конференции, проведенной под патронажем Веннер Грен Фаундейшн. Поддержка столь солидной организации, равно как и участие известнейших американских этнографов подают надежду на то, что пик постмодернизма в антропологии пройден и эта наука опять всерьез обращается к проблемам, волновавшим ее отцов-основателей. Академические публикации давно уже не завершались утверждениями типа «сравнительный метод – корзина стратегий». На фоне недавнего обращения к теоретическому наследию Боаса в *Current Anthropology*¹ все это особенно интересно. Боаса авторы сборника цитируют чаще, чем Тернера и Ван Геннепа. Последние упомянуты главным образом в связи с тем, что при рассмотрении обрядов перехода оба недооценили важность гендерных различий (с. 70).

Амазония и Меланезия многим привлекают этнографов, но этнографической загадкой становятся именно вместе. Культуры этих двух регионов в ряде отношений так похожи, что объяснить сходство случайностью очень затруднительно, тем более, что третий влажный тропический регион, Африка, от двух рассматриваемых отличается. В частности, у индейцев Амазонии, папуасов и меланезийцев нет характерных для Африки линиджей. Вместе с тем географическое расстояние между Амазонией и Меланезией столь велико, а вероятная общая предковая популяция для соответствующих современных групп так удалена от нас во времени, что любые миграционистско-диффузионистские объяснения сходства всерьез рассматриваться не могут. Тот путь, который выбрали авторы сборника, немного напоминает левистросовскую медиацию – попытку шаг за шагом сгладить остроту неразрешимого противоречия, хотя последнее от этого и не исчезает.

Из участников сборника шесть занимаются Меланезией (преимущественно Новой Гвинеей) и семь – Амазонией. За каждым – многолетние полевые исследования и влиятельные работы, каждый отстаивает собственные идеи, не всегда прямо связанные с теми вопросами, которые больше всего волнуют редакторов. Само сравнение амазонских обществ с меланезийскими, по-видимому, спровоцировано вопросами какой-то анкеты, но далее авторы обращаются к собственным темам. Особенно много внимания уделяется конструированию гендерных ролей с упором на сложность и противоречивость взаимоотношений полов в идеологии и на практике. Используются материалы по представительному кругу этносов, демонстрирующих различные формы ритуальной культуры.

Многообразие как научных позиций, так и исходных данных позволило избежать упрощенных обобщений, но с ним же связана и проблема. Авторы сборника так и не определили, похоже, что именно им следует сопоставить. Иногда это Амазония и Меланезия как территории со всем их культурным спектром, выходящим далеко за пределы набора «типичных» черт, ради исследования которых работа в сущности и предпринята. В других главах, особенно в написанных редакторами, рассматриваются именно «типичные» общества, где социальные различия редуцированы к половым, мужчины господствуют в сфере культа и

ритуала и символически наделены женскими прокреативными свойствами. Соответственно Дескола, работающий среди эквадорских хиваро, делает акцент на том, что роль пола в амазонской культуре много ниже, чем в меланезийской, в то время как Грегор сочувственно цитирует Рейхель-Долматова, доказывавшего значение сексуальных образов как универсальных амазонских метафор². Следует заметить, что уникальность данных Рейхель-Долматова и отсутствие в его работах сведений о том, при каких именно обстоятельствах получена та или иная конкретная информация, заставляют осторожно пользоваться его выводами.

В целом авторы сборника согласны в том, что в «Меланезия есть культурная матрица, в Амазонии воспроизведенная только частично». Звучит убедительно, но почему это так, остается неясным.

Грегор и Тьюзин подчеркивают, что соответствующие ритуалы и мифы функционируют в обществах с эгалитарным этосом, чья политическая организация находится на уровне автономных общин. В более сложных обществах, по их мнению, половозрастная дифференциация отгесняется социальной, а в менее сложных общаа численность группы слишком мала для обособления и резкого противопоставления ее отдельных частей. В силу хозяйственной специфики огородничества девочки работают с матерями, а мальчики до окончательного возмужания остаются не заняты, что способствует их превращению в автономную часть коллектива с собственной субкультурой. Эта аргументация произвела бы еще большее впечатление, если бы параллельно с ней авторы не показали, что система ритуального противопоставления полов и закрепленного за мужчинами тайного знания неустойчива и при контакте с культурами иного типа перестает функционировать даже там, где прежние формы хозяйства и быта сохраняются.

Обстоятельства «отречения» от традиционного культа и последствия этого подробно описаны в обоих регионах, в частности тем же Тьюзином на примере араписи. Неустойчивость кроется в противоречии между институализированной враждебностью полов и личными эмоциями, в подчас абсурдной для внешнего наблюдателя смеси «жестокости, бесчеловечности, угнетения, заблуждений с творческой фантазией» (с. 330). В обществах, недавно прекративших практику мужских ритуалов, распределение производственных и бытовых обязанностей, равно как и баланс власти между полами остались прежними, но будучи перенесенным с общинного уровня в рамки семьи, конфликт полов стал индивидуальным, профанным и незаметным для посторонних. При разрушении традиционной системы в ходе миллениаристских движений бывали попытки ее инверсии с переходом к женщинам ритуального лидерства или, по крайней мере, ощущения своего морального превосходства (об этом статья М. Брауна), однако все такие попытки имели лишь краткосрочный успех. Речь шла не об отказе от доминирования мужчин, а об изменении под внешним влиянием способов его осуществления. Сложные и вычурные формы ритуального поведения оказались своего рода довеском, без которого общество способно существовать.

Если в одних случаях «отречение» от ритуалов представляло собой единовременный драматический акт, то в других соответствующий комплекс просто постепенно исчезал. У мундуруку южной Амазонии он уже к середине XIX в., судя по степени аккультурации этих индейцев, мог сохраняться лишь в остаточном виде, при том что эти союзники португальцев не подвергались какому-то мощному идеологическому давлению, а были всего лишь вовлечены ими в товарообмен³. Мужские ритуалы мундуруку имели вполне конкретную функцию – укрепление внутригрупповой солидарности в условиях, когда мужчины постоянно участвовали в вооруженных конфликтах с иноплеменниками⁴. Это однако не значит, что конкретные формы подобных ритуалов, свойственные амазонским индейцам или папуасам, следует рассматривать как неизбежную производную от неких социальных условий. Состояние эндемичной войны, безусловно, содействует формированию мужской солидарности и появлению разного рода мужских союзов, но те формы, в которых такие союзы существовали, например, у индейцев Великих Равнин⁵, ничем не напоминают амазонско-меланезийскую дихотомию двух миров – мужского и женского – в рамках одной общины.

Последние «тихийные» меланезийские и амазонские общества исчезают на наших глазах. В каждом случае нетрудно понять, почему это происходит, и конечно, известно, что процесс этот начался не вчера. Однако при всем интересе к культурной динамике за последние 50 лет авторы сборника даже и не пытаются расширить историческую перспективу. Рассматривая современные, в разной степени аккультурированные общества, этнографы то и дело ведут обсуждение так, будто их данные собраны до эпохи европейских контактов. Это довольно серьезное упущение. Лишь обращение к историческим материалам позволило бы определить, насколько прочна корреляция мужских ритуалов в их специфической амазонской и меланезийской формах с определенными формами экономики и социальной организации.

Выявление такой корреляции для редакторов сборника важно концептуально. Именно она позволяет, с их точки зрения, объяснить межрегиональные параллели. Здесь перед нами уже не боасовский, а

стюардовский подход, многолинейная эволюция с экологией и системой хозяйства в качестве факторов, определяющих особенности социальной структуры и косвенно идеологии. Соответственно все замечания, давно высказанные в адрес Стюарда и в целом «культурного материализма в антропологии», уместны и в нашем случае. Главное из них – неразличение селективных и порождающих факторов эволюции⁶. Первые лишь определяют условия, при которых признак успешно копируется, что к тому же не означает, что его репликация невозможна и при каких-то других условиях. За появление же признака ответственны порождающие факторы, но они нам, как правило, не известны.

В отношении рассматриваемого комплекса явлений сомнителен тезис об отсутствии их в сложных обществах. Известно, что еще в XVII в. северо-западная Амазония – заповедник мужских ритуалов в Южной Америке – знала политические организмы типа конфедераций⁷, и что аналогичный комплекс был скорее всего представлен в Льяносах и на среднем Ориноко, где наличие достаточно развитых социальных иерархий в доколумбово эпоху доказывалась массой археологических и этноисторических свидетельств⁸. К началу XX в. индейцы северо-западной Амазонии не только утратили политические связи выше общинного уровня, но и подверглись значительному воздействию миссионеров, для которых мужские ритуалы были главной мишенью. Игнорирование материалов А. Кудро, посетившего этот район более ста лет назад и описавшего те элементы культа, которые позже исчезли⁹, выглядит странно. В саваннах Мохо в Восточной Бразилии в начале XVI в. также имелся надобщинный уровень политической организации. Почти все элементы традиционной идеологии в этом районе были искоренены иезуитами в XVII–XVIII вв., но сохранившиеся сообщения о тайных мужских союзах¹⁰ и засвидетельствованные здесь гигантские духовые музыкальные инструменты, столь похожие на ритуальные горны и флейты северо-западной и южной Амазонии, вполне позволяют относить местные культуры к числу «типичных» амазонских. Нет данных о существовании напоминающих амазонские мужские ритуалы в поздних андских цивилизациях, однако для Раннего Горизонта и Начального Периода, т.е. для культур III–I тыс. до н.э., это – учитывая материалы иконографии – вполне допустимо. О том, что соответствующие общества были стратифицированы, свидетельствуют монументальная архитектура и золото в погребениях¹¹.

Гораздо большие возражения вызывает, однако, предположение если не об отсутствии, то по крайней мере о редкости мужских ритуалов в небольших охотничье-собираТЕЛЬСКИХ коллективах. Огнеземельцы и австралийцы признаются здесь аномалией, а бушмены – правилом, но очевидно, что с таким же успехом можно утверждать и обратное. При взгляде на этнографическую карту Южной Америки начала XIX в. огнеземельцы на ней почти незаметны, однако использование такой карты столь же неправомерно, как если бы культура сию времен Черного Лося была бы без коррективов спроецирована в XV в. Известно, что на формы ритуального поведения у яганов и алакалуф большое влияние оказала другая группа огнеземельцев – селькнам¹², при том что сами селькнам представляли собой всего лишь оказавшийся по другую сторону Магелланова пролива осколок обширной языковой и культурной общности чон (патагонцев). Если в Патагонии мужские ритуалы не зафиксированы, то скорее всего потому, что о культуре этого ареала ранее XX в. этнографической информации ничтожно мало¹³, а о периоде до распространения лошади нет вообще. Между тем очень близкий огнеземельскому миф о сержении господства женщин был записан в районе араукано-патагонской границы¹⁴. Это аргумент в пользу близости доколумбовой культуры теуэльче, а может быть, и пуэльче к культуре селькнам XIX в., ибо у огнеземельцев данный миф был теснейшим образом связан с мужскими ритуалами. То же и в Чако. Мифы и мужские ритуалы чамакоко (о существовании которых авторы сборника, похоже, просто забыли) могут являться последним остатком той практики, которая была характерна для многих обитателей Чако ранее времени распространения лошади¹⁵.

С учетом всех этих соображений можно утверждать, что в Южной Америке рассматриваемый ритуально-мифологический комплекс не был представлен в одной лишь Амазонии и не был свойствен исключительно группам, занимавшимся подсечно-огневым земледелием и жившим в постоянных поселениях или крупных общинных домах. Ко времени плавания Колумба с ним была знакома скорее всего значительная часть южноамериканских обществ как к востоку от Анд, так и на юге континента – во всяком случае не 3%, как утверждает Дескола (с. 104). А еще раньше?

Надежная реконструкция соответствующих аспектов культуры по археологическим и даже иконографическим материалам (где они есть) неосуществима. Нельзя не заметить, однако, что к моменту европейских контактов ни одно из «типичных» меланезийских и амазонских обществ не находилось в прямом контакте ни с цивилизациями Анд и Мезоамерики, ни со сложными обществами Индонезии и Филиппин. Их не было в регионе Северных Анд и в Центральной Америке. При этом другие общества, жившие в условиях влажных тропиков и не имевшие надобщинного уровня интеграции – те же хиваро, например, или хикаке Гонду-

раса – с андскими и мезоамериканскими цивилизациями соприкасались.

Отсутствие у хиваро специфического для Амазонии комплекса мужских ритуалов и связанных с ними мифов и пышное развитие этого комплекса у восточных тукано на границе Колумбии и Бразилии невозможно объяснить природно-хозяйственными различиями – в данном случае ничтожными. Сохранение культур с мужскими союзами и специфическими формами дискриминации женщин только лишь в наиболее труднодоступных районах (в Южной Америке это восток и юг) может объясняться тем, что в длительной перспективе при контактах обществ сопоставимой демографической плотности такие культуры проигрывали и исчезали. Говоря о «труднодоступности», мы смотрим на вещи с позиции европейцев, но в аналогичной позиции должны были находиться любые группы мигрантов, проникавшие в островной мир со стороны Азии, а в Южную Америку – со стороны Панамского перешейка.

При всем внимании к межрегиональным параллелям авторы сборника все же не вполне, как кажется, учитывают их подлинный масштаб и разнообразие.

Большинство параллелей в сфере мифологии и ритуала так или иначе связаны с представлениями о человеческом теле, о мужских и женских особенностях, взаимоотношениях полов и поэтому могут рассматриваться как единый комплекс. В него входят: 1) образ гуделок и крупных духовых инструментов (в Меланезии также гонгов) как вместилищ опасных для женщин духов и использование этих предметов, равно как и масок, в мужских ритуалах; 2) мифы о добычании подобных священных предметов из-под воды и об их возникновении из праха убитого демона; 3) мифы о начальном или временном «матриархате», о переходе власти к мужчинам, вражде полов в общине предков, амазонках; 4) мифы, в которых мужские и женские гениталии действуют как особые существа или наделены сверхъестественными особенностями (это, впрочем, есть и в Северной Америке); 5) представления об определенной роли крови, семени и молока в формировании тела ребенка, наделении этих субстанций фантастическими с точки зрения физиологии свойствами и частичном улодоблении одних субстанций другим, в частности семени – женскому молоку. Какие-то идеи подобного рода можно найти где угодно, но в мировоззрении индейцев и папуа-меланезийцев их роль особенно велика. Последняя деталь (семя = молоко) характерна преимущественно для Меланезии, однако в меньшей степени что-то подобное могло иметь место и в Амазонии. Ритуальный гомосексуализм был здесь тоже известен, во всяком случае у южновенесуэльских панаре¹⁶.

Допустим, что если подобный комплекс представлений вообще существует, то умножение частных совпадений на уровне его отдельных элементов уже мало что добавляет для доказательства глубины сходства. Меланезийско-амазонские параллели, однако, не ограничиваются этим комплексом, но включают также и посторонние для него элементы. Об одном из них – фольклорном мотиве цепочки из вонзившихся одна в другую стрел как пути на небо или через водоем – известно со времен Л. Фробениуса. Боас относился к этой параллели осторожно, указывая на слишком большое расстояние от Аляски (вплоть до которой этот мотив зафиксирован в Новом Свете) до Австралии – Меланезии¹⁷, однако данные Маргаритова и Арсеньева по орочам и удэгейцам Приморья¹⁸, которые оставались Боасу неизвестны, делают эту лакуну менее зияющей. Есть и другие мотивы, если не специфичные исключительно для Меланезии и Амазонии, то по крайней мере популярные там, но малохарактерные для северной Евразии и Северной Америки.

Назовем несколько таких общих мотивов: смена кож как условие бессмертия и противопоставление в связи с этим людей змеям; во время потопа спасшийся на дереве персонаж сбрасывает плоды, чтобы узнать, глубока ли вода; люди гибнут, съев пойманную в луже и принадлежащую демону рыбу; появление рыб из плодов или листьев, росших на гигантском дереве; распространение по миру (приемными) сыновьями женщины той пицци (рыба, съедобные растения), которой единолично владела сама женщина; возникновение съедобных растений из тела или праха антропоморфного существа; образ радуги как змеи; объяснение лунных пятен как следа от удара, ожога, касания и т.п. (они не складываются в определенный образ, тогда как в Евразии и в Северной Америке это почти всегда конкретное животное или человек); женщина-демон приклеивается к мужчине и отказывается оставить его. Подобный перечень можно расширить.

Не менее показательны негативные свидетельства: отсутствие в Меланезии и относительная редкость в Южной Америке к востоку от Анд множества мифологических мотивов, в Евразии и в Северной Америке распространенных особенно широко. Среди них столь известные, как ныряльщик за землей, космическая охота, магическое бегство, а также имеющий параллели в Сибири и на юге Южной Америки североамериканский трикстерский комплекс – не трикстер как таковой, а конкретный набор связанных с ним эпизодов.

Любые объяснения меланезийско-амазонских параллелей так или иначе сводятся к двум гипотезам. Во-первых, сходство может быть обусловлено одинаковым «базисом». В сходной природной среде при

¹¹ Березкин Ю.Е. Золото перуанских вождей // Археологические вести. 1995. № 4. С. 253–258; Он же. Америка и Ближний Восток: формы социополитической организации в догосударственную эпоху // Вестн. древней истории. 1997. № 2. С. 3–24.

¹² Gusinde M. Vierte Reise zum Feuerlandstamm der Ona, und erste Reise zum Stamm der Alakaluf // *Anthropos*. 1923–1924. Bd. 18–19. S. 542; *Idem*. Männerzeremonien auf Feuerland und deren Kulturhistorische Wertung // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1926. Bd. 58. H. 3–4. S. 287–288; Lothrop S.K. The Indians of Tierra del Fuego. N.Y., 1928. P. 165.

¹³ Lothrop S.K. Op. cit. P. 95.

¹⁴ Dowling Desmadryl J. Religión, chamanismo y mitología Mapuche. Santiago, 1971. P. 125–127; Keller C. Der Ursprung der Kloketen-Feier der Selknam-Indianer auf Feuerland // *Anthropos*. 1962. Bd. 57. H. 3–6. P. 528; Kössler-Ilg B. Indianermärchen aus den Kordilleren. Märchen der Araukaner. Köln, 1982. S. 136.

¹⁵ Cordeu E.J. Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios Ishir // *Journal of Latin American Lore*. 1984. Vol. 10. № 2. P. 189–275; Metraux A. A myth of the Chamaco-Indians and its social significance // *Journal of American Folklore*. 1943. Vol. 56. P. 113–119; Wilbert J., Simoneau K. Folk Literature of the Chamaco Indians. Los Angeles, 1987. Тексты № 79–87.

¹⁶ Dumont J.-P. Under the Rainbow. Nature and Supernature among the Panare Indians. Austin; London, 1976. P. 114.

¹⁷ Boas F. Race, Language, and Culture. Chicago; London, 1940. P. 461.

¹⁸ Фольклор удэгейцев. Новосибирск, 1998. № 107. С. 474; Марзуптов В.П. Об орочах Императорской Гавани. СПб., 1888. С. 29.

¹⁹ Harris M. Cultural Materialism: the Struggle for the Science of Culture. N. Y., 1980. 51–55.

²⁰ Зубов А.А. Происхождение и эволюционное значение «палеоамериканского» краниологического комплекса // Развитие цивилизации и Новый Свет: Первые Кнорозовские чтения. Матер. науч. конф. М., 1999. С. 9–11; Haydenblit R. Dental variation among four Prehispanic Mexican populations // *American Journal of Physical Anthropology*. 1996. Vol. 100. P. 225–246; Lahr M.M. Pattern of modern human diversification: implications for Amerindian origins // *Yearbook of Physical Anthropology*. 1995. Vol. 38. P. 163–198; Lovvorn M.B., Gill G.W., Carlson G.F., Bozell J.R., Steinacher T.L. Microevolution and the skeletal traits of a Middle Archaic burial: metric and multivariate comparison to Paleoindians and modern Amerindians // *American Antiquity*. 1999. Vol. 64. № 3. P. 527–545; Neves W. A., Blum M., Kozameh L. Were the Fuegians remainders of a Paleoindian non-specialized morphology in the Americas? // *Current Research in the Pleistocene*. 2000. Vol. 16. P. 90–92; Neves W. A., Munford D., do Carmo Zanini M. Cranial morphological variation and the colonization of the New World: towards a four migration model // *Ciencia e Cultura*. 2000. Vol. 51. № 3–4. P. 151–165; Neves W.A., Powell J.F., Ozolons E.G. Modern human origins as seen from the peripheries // *Journal of Human Evolution*. 1999. Vol. 34. P. 129–133; *Idem*. Extra-continental morphological affinities of Lapa Vermelha IV, Hominid 1: a multivariate analysis with progressive numbers of variable // *Homo*. 2000. Vol. 50. № 3. P. 263–282; *Idem*. Extra-continental morphological affinities of Palli Aike, Southern Chile // *Interciencia*. 2000. Vol. 24. № 4. P. 258–263; Neves W.A., Pucciarelli H.M. Morphological affinities of the first Americans: an exploratory analysis based on early South American human remains // *Journal of Human Evolution*. 1991. Vol. 21. P. 261–273; *Idem*. The Zhoukoudian Upper Cave skull 101 as seen from the Americas // *Ibid*. 1998. Vol. 34. P. 219–22; Powell J., Neves W.A., Ozolons E., Pucciarelli H.M. Afinidades biológicas extra-continetales de los dos esqueletos más antiguos de América: implicaciones para el poblamiento del Nuevo Mundo // *Antropología Física Latinoamericana*. 1999. Vol. 2. P. 7–22.

Ю.Е. Березкин

© 2002 г., ЭО, № 6

Русский фольклор: Библиографический указатель. 1991–1995 / Сост. М.В. Рейли, Т.Г. Иванова. Под ред. Т.Г. Ивановой. СПб., 2001. 643 с.

Фольклористы, этнографы, историки литературы, культурологи, библиографы – все те, кто так или иначе соприкасается с проблемами устного народного творчества в России и за рубежом, хорошо знакомы с серией указателей «Русский фольклор». И выход в свет очередного, десятого выпуска этой серии воспри-