

сущность сущего

римский оратор Дион Хризостом повествует о персидском “sakaia”, то есть дне, в течение которого приговоренного к смерти преступника допускали к власти. В его распоряжении был гарем правителя, он отдавал приказы и делал все, что было угодно его сердцу. После окончания праздника с него срывали платье, жестоко его бичевали и прибивали к кресту. Древним вариантом этого ритуала являются те праздники, во время которых люди и звери рассматривались как равные, единые в своей основе существа¹. Похожи на эти праздники и римские сатурналии, напоминавшие о золотом времени правления легендарного царя Сатурна, когда все было едино и неделимо; во время этого праздника рабы становились равными господам². Подобный характер имел у ашанти праздник “odwira”, во время которого женщины и дети, а также рабы, напивались до бесчувствия³. Очень схожие праздники существовали и существуют поныне в Индии⁴. При праздновании нового года римские legionеры нередко переодевались в женскую одежду, говорили тонкими

голосами и, имитируя движения ткущих женщин, двигались по улицам, везя посредине процессии тележку, на которой в одеянии императора стоял один из них⁵.

Таким образом, в эти “времена меж временами” все отношения в обществе изменяются и этот “переворот обычного” является представлением об “извне”, о “совершенно ином”, то есть представлением о *naqual* внутри границ “острова” *tonal*. Этот важный аспект “перевернутости” во время тех или иных обрядов и ритуалов у первобытных и реликтовых народов часто не принимается во внимание исследователями⁶. Но, между тем, обычный и “обратный” миры – это два отдельных, хотя и связанных друг с другом, мира, в которых могут находиться и люди, и демонические силы, как это, например, наблюдается с персидским демоном дикой кошки⁷. При инициациях зрелости у аборигенов Молуккских островов или же в африканском племени бемба девушки ползут по так называемому “каналу рождения” задом наперед, что, очевидно, вело их к точке “происхождения”⁸.

Итак, связь между мирами начинается в той точке, в которой все стоит “на голове”. Древнегерманское древо мира, по которому взбирается вельва, необычное дерево. Колдунья к его кроне карабкается вниз и достигает, наконец, девятого мира⁹. Алхимики XVI века также вели речь “о перевернутых” деревьях, которые зацветали осенью, то есть в “начале конца”¹⁰. У удыейцев существовала вера в деревья шаманов, росших из небес к земле¹¹. Индийское древо жизни “*ásvattha*” именуется еще как “*urdhvamulam*” (“корнями вверх”) или “*nyagrodha*” (“вниз растущее”)¹². Все эти древа мира, жизни, шаманов и т.п. можно, впрочем, идентифицировать с теми растениями, которые в действительности, паразитируя на иных деревьях, зачастую (подобно *Ficus indica*) выпускают свои длинные воздушные корни, создавая впечатление, что они растут от неба к земле¹³.

В одной из позднесредневековых книг (книга из Леккана) рассказывается об удивительном с девятью ветвями дереве, корни которого уходили в небо, а крона коренилась в земле¹⁴. В начале XIII века ангел привел одну брабантскую мистичку Гедевич на поле, где находилось дерево, у которого вершина

была направлена вниз, а корни вверх и сказал ей: “Госпожа, ты проползешь по этому дереву до корней; я рассматриваю это как начало всего конца”¹⁵. Это перевернутое *arbor vitae* средневековые мистики рассматривали как самого бога. “И здесь господь, - говорили мистики, - открыл тайное; если вы не признаете верхнее как нижнее, вы никогда не узнаете царство вечное”¹⁶. В уже очень ранних захоронениях покойникам вешали меч на правую сторону, поскольку полагали, что в потустороннем мире он будет находиться по левую сторону¹⁷. Подобной веры в “перевернутость” в потустороннем мире придерживались не только в Европе; она была распространена также и у других народов, как, например, алтайских: “левая рука в другом мире является правой рукой”¹⁸. Возможно этой же верой объясняются во многих гробницах намеренно разбитые предметы.

Таким образом, в потустороннем мире все перевернуто, все иначе и именно в этом мире возможны всяческие превращения¹⁹, как это происходило со средневековыми мистиками, преимущественно женского пола, во “времена меж временами”, когда силы потустороннего мира тесно соприкасаются с силами повседневного мира²⁰. Члены средневекового ордена “Galois et Galoises” во Франции, подражая существам из этого времени, носили летом черные шкуры и разжигали камин в своих домах, а зимой, в гремучие морозы, отказывались от ношения пальто, обуви и муфт²¹. И в индейском племени сиу великан Хейока, по их поверью, ходил зимой нагой, а летом закутанный; горячая вода для него была холодной, холодная - горячей. Если его оскорбляли, он реагировал дружелюбно²². В другом индейском племени верили, что в основе, в происхождении, все едино: старик становится ребенком, о печальных и ужасных вещах говорят радостно и благодарят, вместо того, чтобы просить²³. Однажды, или иначе говоря, при происхождении, были или есть оба мира едины; люди пели и танцевали с “тамаё” и радовались совокуплению с дикими животными и деревьями первобытного леса. И та и эта стороны были в основе едины²⁴. Ныне же у индейцев, как они сами свидетельствуют, связь с этими временами порвалась и о них лишь слагают и пересказывают

мифы и легенды²⁵. Индейцы племени белла-куна рассказывали Францу Боасу: “Под нами страна духов. Известия о ней мы получаем главным образом от шаманов, которые ее посещают во время экстаза. Путь в страну духов ведет через отверстие, находящееся в каждом доме между выходом и очагом. Страна духов лежит на берегу большой реки. Позади деревни духов находится холм, подножие которого усеяно острыми камнями. Когда на земле лето, в стране духов зима, и если у нас ночь, у духов день. Духи ходят не ногами, но на головах; у них особый язык, отличающийся от земных языков. Когда мертвецы прибывают в подземный мир, они получают новые имена. Деревню духов окружает забор; у духов есть танцевальные дома, в которых они празднуют свой “кусаит”, расположенные непосредственно прямо под кладбищами каждой земной деревни. Кто хотя бы раз вошел в танцевальный дом духов, тот уже больше не возвращался на землю. Все же душам разрешено с помощью веревочной лестницы подниматься к нижнему небу. Они также могут посылаться божествами на землю с целью возрождения в качестве детей в тех же семьях, к которым они однажды относились”²⁶.

Таким образом, основа и сущность всего может “открываться” и показывать “свое лицо” в определенный отрезок времени, когда как верили, например, в древнем Китае, “yin”, то есть женское начало, чьим временем была зима, и “yang”, то есть мужское начало, чьим временем было лето, в их течении пересекались. Именно тогда мужчины и женщины встречаются в священном месте, которое не является ни “yin”, ни “yang”, но равно для обоих²⁷. Жизнь и смерть также едины. У ашанти рождение ребенка в этом мире означает одновременно и смерть “ребенка-духа” у “духа матери” в другом. Поэтому и радость пожилых женщин при церемонии половой зрелости их дочерей означает одновременно и печаль.

Поскольку при возрождении девушек как женщин “дитя-дух” умирает, постольку эти посвященные девушки после церемонии еще не могут якобы ходить и называются “aakoda”, то есть “малое дитя”. Не достигшие половой зрелости девушки живут как бы между смертью и жизнью - они не являются ни духом ни человеком²⁸. Именно посвящаемому становится

известно единство вещей и отсутствие границ у бытия, то есть то, что ему было недоступно в детском возрасте. В этой связи хотелось бы указать на не совсем верное утверждение Ф.В.Турнера, что двойные маски со звериными и человеческими чертами у ндембу и лувале служили якобы для ясного разграничения различий этих двух существ в их культуре²⁹. Скорее, эти маски подчеркивали обратное - слияние всех сущностей в природе. Мужчины индейского племени пиароа в венесуэльских лесах просверливают во время инициации язык, чтобы быть похожими на пекари, а серебряное украшение, носимое ими на губах, соответствует пучку щетины у этого животного под нижней челюстью³⁰. Тонга в Африке когда-то выбивали верхние резцы, чтобы уподобиться крупному рогатому скоту³¹, а фали в северном Камеруне при инициации подпиливали зубы до формы зубов варана или крокодила или просварливали уши, губы и крылья носа, чтобы походить на жабу или черепаху³². У некоторых австралийских племен проводилась субинцизия, чтобы, как предполагают некоторые исследователи, их пенисы были подобны щелевидному пенису опоссума, кенгуру, коала, вомбата и т.д. некий австралийский абориген сказал, когда исследователь показал ему его фотографию: "Это почти то же, что и я; это - кенгуру"³⁴. В первоначальном же виде мифические родоначальники, имеющие черты и животного и человека, нередко описываются как "не совсем развитые" существа демонического вида³⁵. Некоторые исследователи обращают внимание на то, что австралийские аборигены нередко идентифицируют определенные отношения, господствующие у определенного типа животных, с отношениями между отдельными группами тех же аборигенов, чьими тотемами являются эти животные, или с отношениями внутри одной группы³⁶. Подобное можно проследить и у других народов³⁷. Нередко попарная конструкция двух тотемических животных приравнивается к отношениям двух "половин" (moiety) как "дружески противоположных" друг другу групп. Особенно наглядно это проявляется при отношении у первобытных и реликтовых народов к близнецам, которых они нередко сравнивают с птицами³⁸. "Эванс-Притчард полагает, что приравнивание близнецов к

птицам основывается на том, что птицы, как и жабы и крокодилы, откладывают преимущественно два яйца; на том же основании близнецы идентифицируются часто с определенным типом змей³⁹. Клод Леви-Стросс называл эти представления “мышлением по ассоциации”⁴⁰, поясняя, что в этих обществах близнецы рассматриваются как “птицы сверху” в противоположность “птицам снизу”, то есть людям⁴¹. Если один из близнецов умирает, то говорят, что он улетел, причем употребляется то слово, которое означает полет птиц. Колыбель для близнецов иногда делают в форме гнезда и помещают в развилке между сучьями дерева⁴². Рождение близнецов, как правило, очень редко и поэтому часто в данном случае усматривают влияние небес. Во многих местах Африки близнецов называют “детьми неба”⁴³. В одной из латвийских народных песен звучит, что близнецы могут как соколы подниматься в небо и, в то же время, как черные вороны низвергаться на посевы⁴⁴. Таким образом, в близнецах первоначально усматривали двойственное начало двух противоположностей. Именно поэтому некоторые народы, сопоставляя их с птицами, идентифицируют их одновременно и со змеями⁴⁵. у исследователей на этом основании встречаются попытки связать так называемый культ “близнецов” с культом предков⁴⁶.

Таким образом, архаическое мышление отмечено ясным самосознанием - приобрести или понять то, что есть и одновременно “не есть”, то есть то, что в определенное время “заглядывает” в глаза. Это те самые “глаза ночи”, которыми “владеют” ведьмы в Сенегале и которые “заглядывают” в глаза обычным людям только в период инициации⁴⁷. Поэтому не совсем верно, когда ведут речь о том, что архаические люди во “времена меж временами” познают, что такое хаос⁴⁸. Скорее наоборот: при “растворении” всяких границ, они узнают, что такое границы и каким образом внутри них создаются общественный порядок и устройство общества. Данное познание многие индейцы именуют таким словом, которое нередко переводят как “обладание” (власть). Меномини говорят, что белые имеют много, почти все - все, кроме “meskowesan”, то есть “власти над вещами”⁴⁹.

- ¹ Kenner H. Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike. Klagenfurt, 1970. S. 34, 37, 82f.
- ² Strasburger H. Zum antiken Gesellschaftsideal. Heidelberg, 1976, S.98.
- ³ Rattray R.S. Religion and Art in Ashanti. London, 1972, P.122, 125.
- ⁴ Marriott M. The Feast of Love. // Krishna. Honolulu, 1966. P. 200f., 203f., 210f.; Hardy E. "Narrenfest" in Altindien. / Archiv für Religionswissenschaft, 1902. S.132f.
- ⁵ Müller A. Die Neujahrsfeier im römischen Kaiserreiche. / Philologus, 1909. S.483f.
- ⁶ Mühlmann W.E. Das Mythologem der verkehrten Welt. / Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1961. S.614f.
- ⁷ Hentze C. Das Haus als Weltort der Seele. Stuttgart, 1961. S.55.
- ⁸ Jensen A.E. Die drei Ströme. Leipzig, 1948. S.103; Richards A.I. Chisungu. London, 1956. P.64.
- ⁹ Buchholz P. Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung. Münster, 1968. S.55f.
- ¹⁰ Jung C.G. Von den Wurzeln des Bewußtseins. Zürich, 1954. S. 437, 441f.
- ¹¹ Kagarow E. Der umgekehrte Schamanenbaum. / Archiv für Religionswissenschaft, 1929. S.183f.
- ¹² Arapura J.G. The Upside Down Tree of the Bhagavadgita./Numen, 1975. P.136, 141; cf.: Bringaud M. Les Birmans Karins. / Missions Catholiques, 1896. P. 537f. Höfer A. Die Religionen der asiatischen Negrito und der Stammesgruppen Hinterindiens. // Die Religionen Südostasiens. Stuttgart, 1975, S. 85.
- ¹³ Cook R. The Tree of Life. London, 1974. P. 18.
- ¹⁴ Thurneysen R. Der mystische Baum. / Zeitschrift für celtische Philologie, 1923. S.17.
- ¹⁵ Edsman C.-M. Arbor inversa. // Festschrift Walter Baetke. Weimar, 1966. S.85. Müller W. Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten. Meisenheim, 1975.
- ¹⁶ Mangoldt U.v. Der Teufel. München, 1957. S. 18.
- ¹⁷ Weinkopf E. Die Umkehrung in Glaube und Brauch. / Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1928. S. 43.
- ¹⁸ Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938. S. 347.
- ¹⁹ Grinnell G.B. The Cheyenne Indians. New Haven, 1923. Vol. II. P. 79f..204f.; Lowie R.H. Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians. New York, 1913. P. 285, 288f.; Ray V.F. The Contrary Behavior Pattern in American Indian Ceremonialism. / South-western Journal of

Anthropology, 1945. P.78f.; Turney-High H. The Bluejay Dance. / American Anthropologist, 1933. P.104f.; Ray V.F. The Bluejay, Character in the Plateau Spirit Dance. / American Anthropologist, 1937. P. 594f., 599, 601.

²⁰ Strauß L.v. und Torney. Deutsches Frauenleben in der Zeit der Sachsenkaiser und Hohenstaufen. Jena, 1927. S. 78.

²¹ Müller W. Der Rankesche Irrtum. / Schweidewege, 1973. S. 443.

²² Idem. Zum Mythologem des halben Menschen in Nordamerika. // Festschrift für Ad.E.Jensen. München, 1964. Bd.II. S. 400.

²³ Myerhoff B.G. Peyote and Huichol Worldview. // Cannabis and Culture. The Hague, 1975. P. 421; Edelman S.P. Ascension Motifs and Reversals in Tewa Narratives. / Journal of Anthropological Research, 1974. P. 39; Wassén S.H. Einige Daten zum Gebrauch indianischer Schnupfdrögen. / Ethnologische Zeitschrift Zürich, 1971. S. 59.

²⁴ Münzel M. Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá. Wiesbaden, 1971. S. 205f. Haeblerlin H.K. SBeTeTDA'Q: A Shamanistic Performance of the Coast Salish./American Anthropologist, 1919. P. 252, 254f.

²⁵ Kramer F. Literature Among the Cuna Indians. Göteborg, 1970. P. 79f.; Hitchcock J.T. A Nepalese Shamanism and the Classic Inner Asian Traditions / History of Religions, 1967. P.158.

²⁶ Beit H.v. Symbolik des Märchens. Bern, 1975. S. 74.

²⁷ Granet M. The Religion of the Chinese People. Oxford, 1975. P. 48f.

²⁸ Rattray R.S. Religion and Art in Ashanti. London, 1927. P. 72, 74, 103.

²⁹ Turners V.W. The Forest of Symbols. Ithaca, 1967. P. 105.

³⁰ Boglár L. Beitrag zur Erforschung des "wilden" Denkens. / Abhandlungen des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, 1975. S. 315.

³¹ Livingstone D. Missionsreisen und Forschungen in Südafrika. Leipzig, 1858. Bd.I. S.190.

³² Lebeuf J.P. L'habitation des Fali. Paris, 1961. P. 388f.; Frazer J.G. Totemism and Exogamy. London, o.J. Vol.II. P.10.

³³ Cawte J.E. Why We Slit the Penis. // Psychology of Aboriginal Australians. Sydney, 1973. P. 387f.; Cawte J.E., Djagamara N.D., Barrett M.J. The Meaning of Subincision of the Urethra to Aboriginal Australians. / British Journal of Medical Psychology, 1966. P. 245f.; Singer P. & DeSole D. The Australian Subincision Ceremony: Vaginal Envy or Kangaroo Bifid Penis Envy? / American Anthropologist, 1967. P. 355f.

- ³⁴ Spencer B. & Gillen F.J. The Arunta. London, 1927. Vol.1. P.80; Idem. The Native Tribes of Central Australia. London 1899. P. 202; cf.: Kaberry P.M. Totemism in East and South Kimberley. / Oceania, 1938. P. 273.
- ³⁵ Vatter E. Der australische Totemismus. Hamburg, 1925. S. 79; Goldenweiser A.A. Totemism: An Analytical Study. / Journal of American Folklore, 1910. P. 191f.; Speck F.G. Penobscot Tales and Religions Beliefs. / Journal of American Folklore, 1935. P. 12; Petri R.E. & Schulz A.S. Felsgravierungen aus Nordwestaustralien. / Zeitschrift für Ethnologie, 1951. S. 75, 88.
- ³⁶ Radcliffe-Brown A.R. Method in Social Anthropology. Chicago, 1958. P.610f.; Montagu A. A Remarkable Case of Tool-Using in a Bird. / American Anthropologist, 1970. P. 610; Lévi-Strauss C. Le totémisme aujourd'hui. Paris, 1962, P. 111; Dumont L. Homo hierarchicus. Paris, 1966. P. 61.
- ³⁷ Radcliffe-Brown A.R. A Further Note on Joking Relationship. / Africa, 1949. P. 136; McClellan C. The Interrelations of Social Structure With Northern Tlingit Ceremonialism. / Southwestern Journal of Anthropology, 1954. P. 84f.; Thurnwald R. Des Menschegeistes Erwachen, Wachsen und Irren. Berlin, 1951, S. 94.
- ³⁸ Lévi-Strauss C. Le totémisme. P. 116; Buchler I.R. Sémantique descriptive des catégories religieuses nuer. / L'Homme, 1966. P. 39; Evans-Pritchard E.E. Nuer Religion. London, 1956. P.129.
- ³⁹ Evans-Pritchard E.E. Nuer Religion. P. 82.
- ⁴⁰ Lévi-Strauss C. Le totémisme. P. 128; Idem. La pensée sauvage. Paris, 1962. P. 15.
- ⁴¹ Idem. Le totémisme. P. 116.
- ⁴² Jackson H.C. The Nuer of the Upper Nile Province / Sudan Notes and Records, 1923. P.157; Evans-Pritchard E.E. Birds, Twins, and Vegetables. / Man, 1966. P. 398; Kitching A. On the Backwaters of the Nile. London, 1912. P. 265; Crazzolara F.S.C. Zur Gesellschaft und Religion der Nuer. St.Mödling, 1953. S. 200.
- ⁴³ Harris J.R. The Cult of the Heavenly Twins. Cambridge, 1906. P.19,26f.; Driberg J. The Lango. London, 1923. P.143.
- ⁴⁴ Ward D. The Divine Twins. Berkeley, 1968. P.10, 24.
- ⁴⁵ Beattie J.H.M. Twin Ceremonies in Bunyoro. / Journal of the Royal Anthropological Institute, 1962. P.11; Seligman C.G. & Seligman B.Z. Pagan Tribes of the Nilotic Sudan. London, 1932. P. 168, 129f.
- ⁴⁶ Lagercrantz S. Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika / Ethnologiska Studien, 1942. S. 220f.

⁴⁷ Simmons W.S. Eyes of the Night. Boston, 1971. P.75, 78f.;
Viccars. Witchcraft in Bolobo. / Africa, 1949. P. 222.

⁴⁸ Elias N. The Sciences: Towards a Theory. // Social Processes of
Scientific Development. London, 1974. P. 30.

⁴⁹ Spindler G.& Spindler L. Dreamers Without Power. New York,
1971. P. 99f.; cf.: Schneebaum T. Ich war ein Kannibale. Stuttgart,
1971. S. 82.