

Левон Абрамян

**ЛЫСИНА ГЕРАКЛА, ПЯТКА АХИЛЛА И НОГИ ЭДИПА
В РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ**

В картине человеческого тела особое внимание уделяется его концам. Именно концы обращены к внешнему миру, через них происходит общение с этим опасным миром. Более того, концы тела сами причастны к внешнему миру природы. Поэтому часто именно их держат под контролем (например, волосы и ногти), чтобы умерить их природную тягу к неуправляемому росту. Но в то же время тело должно расти, с этим связано одно из важных представлений о прибавлении, росте, развитии. Причем тело растет через те же опасные концы, отсюда особый ритуальный интерес человека к концам своего тела. Представление о концах тела и ритуальное манипулирование ими присуще любому человеческому обществу, причем в каждом отдельном случае может добавиться или убавиться та или иная составляющая общего подхода к концам. Может случиться, что важная «недостающая» деталь обнаружится у одного только затерянного в пустыне или джунглях племени. Поэтому мы ищем в идеале все составляющие ритуально-мифологического восприятия концов. Иными словами, нас интересуют концы тела мирового человека. Отсюда кажущийся «хаотический» разброс по этнографической карте мира, а на деле – попытка обрисовать в целом тело мирового человека, в частности, концы его тела, попытка обнаружить глубинные связи между разными концами этого общечеловеческого тела и особенности их связи с внешним миром. Начнем с самого растущего конца тела – головы, вернее, волос, которые и дают этому концу общеизвестную видимость роста. Но пока что речь пойдет об отсутствии волос.

Согласно мифологическому сюжету, известному в разных концах света, герой, проглоченный морским чудовищем, теряет свои волосы вследствие жара внутри его чрева. Это, например, герой мифа североамериканских индейцев, облысевший в брюхе кита, или герой океанийского мифа, облысевший в брюхе акулы (Фробениус 1904, с.62, 82). Грузинский эпический

герой Амирани теряет волосы от жара в брюхе проглотившего его дэва или дракона (Чиковани 1966, № 1, 5, 8, 14, 25, 26). Геракл тоже по одной версии внезапно облысел в огнедышащем чреве побежденного им морского чудовища, в пасть которого он прыгнул ради спасения Гесионы, дочери троянского царя Лаомедонта (Зайцев 1981, с.279; Фробениус 1904, с.178). В армянских сказках о К'ачлуке (Плешивом) можно встретить сходный сюжет: младший брат спускается в нижний мир, подвергаясь при этом испытанию жаром, выбравшись же к концу сказки на белый свет, он прикрывает волосы свиным пузырем – «лысеет», за что и получает свое прозвище (см. Гуллакян 1983, с.260, s.v. *пузырь...*).

Подобные сюжеты Л. Фробениус толкует в духе солярной символики – по его мнению, облысение героя символизирует утреннее солнце, не имеющее лучей (Фробениус 1904, с.194). К.Г. Юнг видит их смысл в тяге к приобретению бессмертия, подобного бессмертию солнца, через возрождение в материнской утробе (Юнг 1976, с.212). В.Я. Пропп связывает эти сюжеты с тем типом обрядов инициации, главная мистерия которых состоит в заглатывании посвящаемых чудовищем (временная смерть) и последующем их извержении (возрождение). Верным признаком этой связи Пропп считает как раз деталь с потерей волос – облысение тождественно пострижению (Пропп 1946, с.216 и сл.; 1976, с.184–185). Очевидно, что армянский К'ачлук относится к классу теряющих волосы инициационных героев¹, причем тема испытания жаром позволяет даже реконструировать сам обряд инициации и связанные с ним представления о «выпечке» инициантов². Однако здесь нас больше интересуют другие аспекты инициационных героев, а именно концы их тела. Собственно, нас интересуют концы человеческого тела вообще, как было сказано в начале статьи. Просто мы будем часто обращаться к инициационной тематике, поскольку во время обрядов инициации, ключевых для человеческого общества, прежде всего архаического³, уделяется особое внимание концам тела, через которые «растет» тело как отдельного иницианта, так и, можно сказать,

¹ Я благодарен Грачье Варданяну, подавшему мне мысль (в 1982 г.) о связи К'ачлука с «лысеющими» героями инициационного типа.

² См. об этом подробнее: Петросян 2001 – о связи ритуально-мифологического образа «тух манук» (смуглый отрок) с инициацией, в частности, с инициационной «выпечкой» героя; здесь же (с.29) о К'ачлуке в инициационном контексте.

общества в целом. Кроме того, замеченное Проппом соответствие между мифологическим облысением и инициационным пострижением позволяет не просто ограничиться выводом общего характера об исторических корнях мифа, но и понять, что связывает облысевшего героя с другими ритуально-мифологическими образами.

Сразу же обращает на себя внимание то обстоятельство, что обреза́ние волос в обрядах инициации так или иначе связано с ритуалом обрѣзания. Обрезание волос и крайней плоти посвящаемому может идти параллельно и в пределах одного обряда, причем обрезание волос, как правило, предшествует генитальной операции. Например, у народов Средней Азии мальчикам бреют голову обычно за два-три дня до обряда обрезания (Задыхина 1951, с.170–171). Масаи района озера Наиваша (Африка) делают это вечером накануне обрезания – любопытно, что с тела мальчика сбивают все волосы за исключением ресниц; даже с овечьей шкуры, на которой он должен спать, предварительно удаляют все волоски (Багге 1904, с.168). Мальчиков-тсонга (Южная Африка) в определенный момент и в определенной точке их маршрута ко двору тайн, где должно проходить их заточение в период инициации, хватают и, сняв с них одежду, обрезают волосы, а через некоторое время в другой точке маршрута над ними совершается уже операция обрезания (Юнод 1927, I, с.76). В Марокко у мальчика волосы с головы удаляют обычно в день обрезания, причем эти две операции могут следовать вплотную одна за другой – так, у улад буазиз оператор бреет мальчику голову и сразу же вслед за этим обрезает его (Вестермарк 1968, II, с.425). Иногда, наоборот, обрезание волос следует за генитальной операцией – например, у аранда (Центральная Австралия) существует специальный обряд *анайнта-лилима*, суть которого заключается в том, что женщины срезают несколько пучков волос с головы юноши, когда он возвращается в лагерь после обряда субинцизии (Спенсер, Гиллен 1927, с.212–213).

Мальчикам при посвящении могут обрезать лишь крайнюю плоть, а девочкам в пределах того же обряда – лишь волосы (как у мѣвехавен Новой Британии – Тодд 1934, с.203). Женское обрезание также может сопровождаться удалением волос (клитор тождествен пенису). Так, девушкам племени якѣ

³ Об инициации как ритуальном ядре в жизни архаического общества см. Абрамян 1983, с.52.

(Нигерия) в день клиторидектомии сбрасывают волосы на голове (за исключением клочка на затылке) и лобке (Форд 1951, с.203). Обрезание может сопровождаться символическими действиями, связанными с волосами и имеющими отношение к генитальной операции. Например, у арабанна (Центральная Австралия) перед обрезанием мальчику туго стягивают голову особой повязкой, которую снимают лишь после того, как он оправится от операции (Спенсер, Гиллен 1904, с.332–333)⁴. Даже когда генитальная операция сводится не к удалению крайней плоти, а к продольному разрезу в ее верхней части, как это имеет место на о-вах Тонга, к этому событию также приурочивается обрезание волос – длинной пряди *топе*, которую носят мальчики над одним виском (Джиффорд 1929, с.187)⁵. В Северо-Восточной Африке связь между двумя операциями устанавливается уже тем, что крайнюю плоть обычно обрезает цирюльник, причем тем же ножом, которым он обрезает волосы (Паке 1964, с.118; ср. Хокарт 1970, с.215–216). Обе операции могут функционально заменять друг друга. Например, в тех племенах Австралии, где не практикуется обрезание, у мальчиков при посвящении часто выдергивают все волосы с лица и из паха (Берндт, Берндт 1968, с.142). Насколько глубока связь между обрезанием волос и обрезанием крайней плоти, показывает армянская эпическая история про девицу Тарун, обыкновение которой обрезать чубы всем побежденным ею в поединке поклонникам при арабизации эпоса переходит в рыцарское стремление мусульманизировать (т.е. обрезать) своих соплеменников-армян (Абегян 1966, с.385–394; Тер-Гевондян 1978).

Следующее, что связывает облысение героя с обрезанием, это то, что чудовище, заглатывая иницируемых, откусывает их крайнюю плоть. Шрам на пенисе, остающийся после операции, это след его зубов – например, все непосвященные племена букауа (Новая Гвинея) верят, что шрам это то место, куда укусил мальчиков Балум, заглатывая их (Ленер 1935, с.344). Для

⁴ Здесь, по-видимому, на “языке волос” передается тот факт, что головка пениса после обрезания освобождается от стягивающего его кольца крайней плоти. О подсознательной связи волос с половыми органами см. Берг 1951; Лич 1958; Хершман 1974 и др.

⁵ Впрочем, и здесь, несмотря на асимметрию, видимо, можно усмотреть скрытую связь формы причёски мальчиков до обрезания с формой, которую приобретает пенис после операции. Симметричную картину такого рода (центр с выделенными боковыми частями) представляет схема, по которой организована церемония кавы (Джиффорд 1929). Ср. мысль М.Дуглас (1966, с.139) о связи операции субинцизии (“деляшей” прилегающую к мошонке часть пениса на две части) с дуальной организацией.

мальчиков-тсонга Нгома, символ всего комплекса инициации, это “крокодил, который кусается” (Юнод 1927, I, с.82). Само название операции может восходить к кусанию – *bahi e hatsi* ‘акула кусает’, а специальная палочка-инструмент оператора называется *temen bahi* ‘акулий язык’ (о. Атчин – Лэйрд 1942, с.485). В Северо-Восточном Арнемленде мальчикам перед церемонией обрезания говорят: “Великий Змей слышит запах вашей крайней плоти. Он требует ее” (Уорнер 1937, с.261), т.е. чудовище глотает посвящаемых как бы с единственной целью – лишить их крайней плоти. Мотив кусания в генитальной операции встречается и без последующего заглатывания. Например, пока старый ворон из мифов австралийских племен унматьера и кайтиш ходил в лагерь за каменным ножом, чтобы обрезать несовершенных до-предков *инминтера*, это уже сделали двое людей-ящериц при помощи своих зубов (Спенсер, Гиллен 1904, с.152)⁶. Ср. также обряд *пунтан* у австралийского же племени варрамунга, состоящийся после обрезания, во время которого мальчиков до крови кусают в голову (Спенсер, Гиллен 1904, с.352)⁷.

В этом контексте становится понятным, почему из всех частей, на которые рассек Осириса Сет, нильская рыба проглотила именно половой член⁸.

Заглатывающее чудовище имеет особые “утробные” качества: оно связано с водой (это акула, крокодил, кит, огромная рыба или напоминающее их фантастическое существо (Элиаде 1976, с.223), змей, живущий в источнике (Берндт 1951, с.35–38 и др.; Уорнер 1937, с.248 сл.)) и жаром⁹ (ср. отождествление вульвы с солнцем, печью, очагом (Топоров 1980, с.85), вообще огнем – ср.: “Поистине, женщина это огонь. Лоно – его топливо. Волоски – дым. Детородные части – пламя...” (Брихадараньяка упанишада. VI,2.2)). Любопытно, что, согласно австралийскому аборигенному мнению, пенис умирает в вагине вследствие жара внутри нее (Рохайм 1945, с.117). Огненно-водная сущность женского лона хорошо видна из образа *ал* (армянского

⁶ Ср. косвенный мотив кусания в мифе племени карадьери: первое обрезание производится зубом, выпрошенным у зубастого предка-совы (Рохайм 1945, с.57).

⁷ Об аналогичном обряде *коперта какума* у аранда см. Спенсер, Гиллен 1927, с.206; см. также Штрелов 1947, с.99).

⁸ К связи кастрации с обрезанием ср. замену у воды обычая брить голову невесты отрезанием косы (см. Прыткова 1930, с.326–328; Очерки общей этнографии 1968, с.333).

⁹ Ср. тему добывания Вайнямейненом огня из чрева огненной рыбы (см. Мелетинский 1960, с.67).

варианта Лилит)¹⁰, первой и отвергнутой подруги Адама, созданной из огня¹¹, связанной с водой и вредящей роженицам и новорожденным (Лалаян 1895, с.344–345; Алишан 1895, с.222–225).

Заглатывание иницируемых чудовищем, таким образом, восходит к *regressus ad uterum*, широко известному мотиву во многих типах инициаций (Элиаде 1965, с.51 сл.). Пребывание в “материнской утробе” символизируется тем, что посвящаемые голые, не могут (еще не умеют) говорить, не имеют имени, в шаманской инициации посвящаемый превращается в ребенка (Элиаде 1973, с.141–43), нередко используется и недвусмысленная эмбриональная символика – так, в ведийском инициационном ритуале *дикша* посвящаемый (*дикишита*) должен вернуться в состояние зародыша (Шатапатха брахмана, III.1.3.28; см. также Элиаде 1965, с.58) – ср. океаническое ощущение качания на волнах, возводимые психоаналитиками к состоянию зародыша, окруженного амниотической жидкостью, или даже к состоянию яйцеклетки между овуляцией и оплодотворением (Литерт 1954, с.176 сл.; Фодор 1951, с.94; см. также Кёйпер 1970, с.122 сл.). Мотив же кусания пениса посвящаемых связывает заглатывающее чудовище с *vagina dentata*.

Ребенок, выйдя из материнской утробы, не сразу теряет связь с нею. До определенного возраста ему или не стригут волос, или же оставляют на макушке пучок утробных волос¹². О том, что через утробный хохолок ребенок сохраняет связь с матерью, говорит, например, обычай у некоторых народов Марокко смачивать волосы ребенка перед бритьем головы (именно тогда оставляются всевозможные пучки) вместо воды молоком матери (Вестермарк 1968, с.409, 410, 412) или обычай не сбривать определенный пучок на голове мальчика до смерти его родителей (Вестермарк 1968, с.413). Если в последнем случае сын лишает себя знака связи с матерью после ее смерти, то юноша из африканского племени акамба сбривает пучок, оставленный на голове во время обряда обрезания, после того как женится (Тейт 1904, с.137). Вступив в связь с женой

¹⁰ Любопытно, что в “Фаусте” (Вальпургиева ночь) отмечена губительная сила в о л о с Лилит.

¹¹ В русском переводе этой легенды не упоминается огненная природа предшественницы Евы, которая, кстати, здесь предстает в виде “друга” Адама со склоняемым именем Ал (см. Ганалаян 1979, № 740).

¹² См., например, подробное описание утробных локонов и хохолоков с вариацией их числа, местоположения (по признакам “центральный”, “правый”, “левый”), а также обычаев, связанных

(с новой рождающей утробой), юноша освобождается от хохолка, связывавшего его с утробой матери.

У мальчиков именно эти специально оставленные утробные волосы обрезаются (сбриваются) в связи с обрядом *обрезания*. Девочки же лишаются своих утробных волос (если они вообще их лишаются) совсем по другому поводу. Так, юные тонганки, подобно мальчикам, носят над одним виском локон, называемый *фангафанга*, который срезается, как только девушка лишается девственности (Джиффорд 1929, с.186)¹³. Если у мальчиков срезание утробного локона ассоциируется с тем, что сын перестает составлять одно целое с матерью, то у девочек ассоциируется с утратой их собственной целостности (ср. слово “целка”)¹⁴. На о-вах Лау (Фиджи) девушки, подобно тонганкам, носят длинный локон за одним ухом, который сплетают в мелкие косички. Здесь тоже его отсутствие некогда расценивалось как знак того, что девушка потеряла девственность, но обычно локон срезался при наступлении беременности (Хокарт 1929, с.156). По-видимому, на о-вах Тонга действовала та же закономерность, но Э.Джиффорд описал только обычай срезания локона в связи с потерей девственности. В упоминавшемся уже нигерийском племени *якё* тоже вырисовывается тема беременности в связи с волосами: у девушки в период ритуального уединения волосы снова отрастают, скрывая оставленный после клиторидектомии пучок, однако позже, к концу цикла обрядов, приуроченных к первой беременности, у нее сбривают уже все волосы с головы (Форд 1951, с.41)¹⁵. Девушка освобождается от связи с матерью, когда сама становится матерью, ее первый ребенок еще не рожден, но уже связан с ней в ее утробе через пуповину. Родившись, ребенок в свою очередь приобретает на голове символ связи с материнской утробой. Разумеется, такие последовательные

с их удалением или консервацией у детей обоего пола среди различных народов Марокко в Вестсмарк 1968, с.407 сл.

¹³ Скорее всего мы имеем здесь дело с утробными локонами, хотя автор и не говорит об этом с определенностью.

¹⁴ Ср., с другой стороны, взаимоисключаемость потери волос и потери девственности в римском обычае обрезать косы у девственных весталок (Фрэнгер 1980, с.268). Ср. также библиоский обычай, по которому женщина, отказавшаяся пожертвовать своими волосами в знак ежегодного траура по Адонису, должна была в определенный день праздника отдаваться чужестранцам (Фрэнгер 1980, с.370).

¹⁵ К сожалению, автор (как и многие этнографы в сходных ситуациях) не приводит полной картины изменения прически женщины-*якё* в течение всего жизненного цикла, поэтому некоторые пробелы приходится восполнять на основе косвенных свидетельств.

символические трансформации не обязательно происходят на сознательном уровне (ср. поднимаемую в последнее время в психоаналитической литературе проблему памяти человека о своем пренатальном состоянии). Однако отождествление утробных волос с пуповиной может выражаться и буквально – так, прародительница и повитуха вавилонских богов Мами, устанавливая людскую судьбу, повелевает: “Как власы подрезают – пуповину режьте!” (Сказание об Атрахасисе. Табл. I.260.a7).

Последовательная “передача” символа пуповины из поколения в поколение как бы создает непрерывающееся “пуповинное” генеалогическое древо – ср. миниатюру из Винчестерской псалтири XII в. с изображением древа Иесся, вырастающего из его чресел и продолжающегося через головы его потомков (Кук 1974, ил.53). Обеспечиваются и мелкие “ответвления” в ветвях такого древа – так, у улад буазиз (Марокко) вместе с новорожденным на сороковой день бреют голову предшествовавшему ему ребенку независимо от того, мальчик это или девочка, оставляя на правой стороне его головы пучок волос, даже если до этого его там не было (Вестермарк 1968, с.410).

Символическое продолжение пуповины, подобно древу Иесся, может идти и лишь по мужской линии – так, у туркмен оставляемые у висков утробные волосы наиболее любимы (ср. мотив связи с матерью) или единственный (мотив необходимости продолжения рода) сын иногда носит до женитьбы, а у йомутов – до рождения ребенка (Народы Средней Азии и Казахстана 1963, с.94). Таким образом, срезание утробных волос (символ перерезания пуповины) логически доводится до рождения ребенка. Интересен в этом плане обычай у кабардинцев, согласно которому отец после рождения у сына первенца снимает с головы невестки шапку, которую девушка носит до замужества и до этого момента (Косвен 1961, с.104). Здесь акт снятия девичьего головного убора после рождения ребенка можно сопоставить с обрядом обрезания волос¹⁶ – вспомним символическое обрезание у арабана на языке волос.

¹⁶ Здесь мы пока не касаемся вопросов, связанных с табуацией волос и их ритуальной демонстрацией (генитализация волос, отождествление волос матери с ее потомством, символика роста и т.п.). Об этом пойдет речь в дальнейшем.

Что касается мальчиков, то обрезание (сбривание) их утробных волос (=пуповина), как уже говорилось, непосредственно связано с обрядом обрезания, где символическая связь пуповины и пениса хорошо проглядывает в том, что вновь рожденному посвящаемому при выходе из символа материнской утробы вместо того чтобы перерезать пуповину обрезают крайнюю плоть. Так Дьянггавул, герой арнемлендских мифов, сразу же обрезал крайнюю плоть первым людям, как только вытаскивал их из утробы двух своих вечно беременных сестер (Берндт 1952, с.210–212). Ср. “пуповинную кастрацию”, приводящую, согласно Н.Фодору (1947, с.32), к первичному кастрационному комплексу (см. также Литерт 1954, с.9–10). Показательно также, что герой обнаруживает свое облысение после выхода из чрева чудовища.

Крайняя плоть, от которой освобождается пенис, нередко связывается с тем женским, что досталось мальчику от матери¹⁷, причем наличие такого представления и в Африке, и в Австралии говорит о его архетипичности. Г.Рохайм связывает крайнюю плоть с символом материнской утробы – то, что в Австралии оператор, обрезающий мальчика, обязан дать ему в жены свою дочь, он толкует как компенсацию отторжения от мальчика крайней плоти, символа его матери. Одно из подтверждений своей мысли Рохайм видит в мифе, в котором на пенис мальчика сразу же после обрезания садится навеки женщина-демон *alknarintja* (Рохайм 1945, с.73, см. также с.78). (Вспомним, как юноша-акамба, женившись, сбривает свой утробный хохолок.)

По Рохайму, одновременно с отделением ребенка от матери крайняя плоть, будучи символом ребенка, вновь вводится в символ матери (Рохайм 1945, с.68). Но крайняя плоть это скорее символ пуповины, связывающей мать с ребенком, чем ребенка как такового, к тому же в австралийской аборигенной традиции уже проводится такое отождествление – ср. многозначное арнемлендское слово *dabi*, которое означает и крайнюю плоть, и пуповину, и матку (Берндт 1952, с.211). Если в толковании Рохайма понимать “ребенка” как ребенка с пуповиной, то оно неожиданно получает буквальное воплощение в обычае, зафиксированном у аит ураин Марокко, по которому мать мальчика сразу же

¹⁷ Имеется мнение, что обрезание вообще направлено на устранение у мужчины женских рудиментарных признаков (крайней плоти), а у женщин – мужских (клитор); об этом пойдет разговор особый.

после обрезания глотает крайнюю плоть сына. Считается, что в этом случае ее сына никогда не поймают на воровстве, прелюбодеянии или каком-либо другом преступлении (Вестермарк 1968, с.427). После того как мать через крайнюю плоть-пуповину вновь устанавливает связь с сыном, тот вновь становится неуязвимым и надежно скрытым. Ср. с неуязвимостью, сообщаемой утробными волосами: в Хиайне (Марокко) их носит с собой отец ребенка как средство против пуль (Вестермарк 1968, с.410). Интересно, что в первом случае материнское лоно скрывает все дурное – ср. представление у многих архаических народов о дурном воздействии на человека всего, что досталось ему от матери.

Вот еще один обряд (совершаемый также в Марокко – у аит юси), в котором крайняя плоть возвращается к матери: на этот раз мать помещает ее на своей голове и пляшет на виду у всех (Вестермарк 1968, с.427). Нельзя не вспомнить в этой связи широко практикуемый обычай в другой части света – в странах Тхеравады: мать вплетает в свой шиньон теменную прядь сына, которому бреют голову перед уходом на временное послушничество в монастырь.

Пуповина, связывающая ребенка с материнской утробой, способна возвратить его в блаженное состояние дорождения – поэтому в Фесе пуповину помещают внутрь подушки, которую кладут под голову новорожденного (Вестермарк 1968, с.373). Показательно, что в Фесе же мать помещает в подушку и утробные волосы ребенка, которые передает ей цирюльник (Вестермарк 1968, с.409)¹⁸.

Обратная тенденция – отторгнуть ребенка от матери видна в обычае акикуйю (Африка), по которому при обрезании мальчика свою голову (с пучком волос на макушке) бреет его мать (Тейт 1904, с.134). Здесь при втором рождении мальчика во время инициации перерезается двусторонняя связь между сыном и матерью – у мальчика обрезается крайняя плоть, а у матери хохолок, оба обнаруживающие символическую связь с пуповиной.

Таким образом, на основании всего вышесказанного можно заключить, что к ряду волосы – крайняя плоть – материнская утроба естественным образом примыкает и пуповина.

В этот ряд может входить еще один член, менее очевидный, – нога. С одной стороны, известна устойчивая связь голова – ноги. Имеется в виду не противопоставление типа верх (сакральный) – низ (профанный), а отождествление концов тела, причем переворачивание верха и низа связано с мистическим перерождением (ср. йогические асаны типа *viparita-karani*) или приобретением сокровенного знания (ср. перевернутое шаманское дерево). С другой стороны, известна символическая связь нога – пенис. Например, австралийский великий странствующий герой Малпунга был к тому же великим фаллическим героем. Его пенис, всегда находившийся в состоянии эрекции, был церемониальным шестом, которым он открыл дорогу будущим поколениям. “Его нога стоит”, говорится в песне о нем, но информанты Рохайма пояснили, что под словом “нога” подразумевается пенис (Рохайм 1945, с.10). В Марокко после обрезания правую лодыжку мальчика (или обе лодыжки) обвязывают ниткой с особыми амулетами против сглаза, которые остаются там семь или сорок дней или же столько времени, пока рана на пенисе не заживет (Вестермарк 1968, с.419, 421–422, 427, 428, 429). Показательно, что в Фесе до обрезания мать привязывает амулет против сглаза к утробному локону сына (мальчику бреют голову за день до операции), а после обрезания другой амулет такого же назначения – к его правой лодыжке (Вестермарк 1968, с.418–419), т.е. все члены рассматриваемого символического ряда явно или неявно оказываются вовлеченными в этот обычай. Среди аит юси аналогичный амулет прикрепляется после родов к правой лодыжке роженицы и другой – к правой руке ребенка (у аит саддин соответственно к левой лодыжке матери и правой руке ребенка). Через сорок дней мать удаляет свой амулет левой ногой (без помощи рук), снимают амулет и с руки ребенка, но его часть прикрепляют к локону, который оставляют на голове ребенка после бритья, производимого обычно в тот же сороковой день (Вестермарк 1968, с.382–383). Здесь отмечена нога матери, а не ребенка (нога ребенка вступает в наш символический ряд лишь если это мальчик и лишь при обрезании, когда в центре обряда оказывается его пенис), причем то, как мать освобождается от амулета на лодыжке, можно сравнить с выходом плаценты с пуповиной во время родов. Но пуповина-нога у матери (вспомним, как

¹⁸ Ср. сон как приближение к regressus ad uterum.

женщина-акикуйю в момент обрезания сына лишает себя пуповины-локона) тут же трансформируется в пуповину-локон у ее ребенка.

Нога матери играет интересную роль в обряде обрезания у улад буазиз: мать, сестры и сам мальчик одеваются так, как если бы им предстояло сыграть свадьбу. Во время званого обеда подается особое блюдо, отведав которое, все присутствующие кладут по серебряной монете в опустевшую миску. Деньги передают отцу мальчика. Мать мальчика натягивает на пятки сына задники его шлепанцев, как это полагается делать с женихом на свадьбе, вводит его в специально отведенное место, натягивает задники и своих шлепанцев и кладет свою правую ногу в опустевшую снова миску. Затем она присоединяется к женщинам снаружи, а цирюльник тем временем бреет голову мальчику и тут же обрезает его над той же миской (Вестермарк 1968, с.424–425). Крайняя плоть мальчика тоже, по-видимому, попадает в эту миску, приобщенную уже к сытости и богатству. Побывала там и нога матери, в свете обсуждаемой пуповинной символики придавшая миске свойства лона. Натянутые задники вносят дополнительное усиление в эту символику – нога, заключенная в обувь, подобна ребенку в утробе матери¹⁹. О том, что этот смысл может неявно содержаться в описываемом обычае, говорит другой обычай (у бога, также живущих в Северо-Восточной Африке): в случае тяжелых родов муж роженицы среди прочих магических действий снимает с ног сандалии (в Сирии в сходных случаях башмак мужа тайно кладут под подушку роженицы (Вестермарк 1968, с.370, прим. 2)). Но если при тяжелых родах при помощи снятой обуви ребенку “помогают” выйти из утробы матери²⁰, то в

¹⁹ Возможна и другая символическая картина – крайняя плоть до обрезания туго стягивает головку пениса, как шлепанцы с натянутыми задниками – ступни. Но думается, что обряд не просто символически воспроизводит обряд обрезания, как в упомянутом выше австралийском обычае со стягиванием волос повязкой. Все манипуляции с тарелкой указывают на то, что здесь скорее ориентированность на будущее (мальчик б у д е т связан с материнской утробой), чем на настоящее (так п р о и с х о д и т обряд) или прошлое (так мальчик б ы л связан с матерью).

²⁰ Связь обуви с рожаящим лоном непосредственно восходит к представлению о пальцах ног как детях. Последнее особенно ярко видно из следующего, опять же марокканского, суеверия: после родов нельзя оставлять на виду кровь роженицы, потому что какая-нибудь завистливая женщина, рожаящая только девочек, может ступить на нее, в результате чего роженица в будущем родит пять девочек или даже десять, если на ее кровь та женщина наступит обеими ногами (Вестермарк 1968, с.373). Видимо, с тем же представлением связан обычай давать женщине при тяжелых родах пить воду из башмака ее мужа или воду, в которой он мыл свою правую ногу или большой палец этой ноги (Вестермарк 1968, с.370 – благотворное действие такой воды объясняют тем, что в ней находится *барака*, благословенная магическая сила, мужа).

рассматриваемом обряде обрезания его, наоборот, как бы пытаются оставить там навсегда. Показательно также, что после операции крайнюю плоть передают именно матери и она погребает ее под сосудом, где в домашнем хозяйстве хранят воду. О том, что здесь, несмотря на обрезание, связь мать – сын не прерывается, может говорить и забота матери об оперированном члене сына (Вестермарк 1968, с.425) – нечто резко противоположное обычаям большинства народов мира, практикующих обрезание.

Фаллическое значение ног видно и в армянском обычае, зафиксированном у армян Джавахка (южные районы современной Грузии) в конце прошлого века: чтобы сохранить в доме *баракят* (долю, достаток), дождевой водой моют ноги, опущенные в *тоныр* (торню) (Лалаян 1895, с.361)²¹ – земляная печь, рожаящая из жара хлеб²², как бы оплодотворяется небесной водой через ноги – фаллос. Интересно, что в настоящее время в том же ареале, если хотят сказать о ком-то, что он порвал связь (армянское *նոր կտրել*, букв. “отрезать ногу”) с таким-то домом, говорят, что он вымыл ноги в тоныре этого дома²³. Идея, составляющая космологический прообраз обряда, стала работать теперь в приниженном своем варианте – иерогамия оказалась низведенной до ругательного акта (если и раньше оба смысла не шли параллельно друг другу).

Низовой фольклор вообще знает отождествление ноги с пенисом – ср. выражения типа “мне это до ноги”, распространенное у армян “шлепанцы (калоша) шлюхи” (в которую всякий может всунуть ногу) и т.п.

Связь ноги с пенисом, возможно, имеется в скрытом виде в сказках и былинах об Илье Муромце, который родился со слабыми ногами. Он связан с матерью, домом и печью (ср. мотив жара), но после чудесного исцеления отправляется на подвиги²⁴. Как оперированный во время инициации пенис дает его обладателю статус мужчины, так исцеленные ноги делают героя

Двойная функция (рожающая и оплодотворяющая) ноги, можно сказать, ее “двуполость”, проявляется в представлении об оплодотворяющих свойствах следа – например, в китайской традиции, где женщина беременеет, наступив на мужской след (Юань Кэ 1965, с.52; Народы Восточной Азии 1965, с.307). Здесь “двуполая” нога как бы разделена соответственно на мужскую и женскую составляющие. В связи с “двуполостью” ноги ср. также мужскую и женскую части на упавшей с неба сандалиии пророка Мухаммада (см. Паке 1964, с.205).

²¹ По-видимому, это делала хозяйка дома, на которой лежала функция выпечки хлеба.

²² Хлеб во сне означает богатство, процветание – см. Лалаян 1895, с.368.

²³ Это сведение любезно сообщил автору В.А.Бдоян.

²⁴ Ср., с другой стороны, толкование В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым (1974, с.166–167) этих сюжетов как отражающих мотив безногости змея, противника Громовержца в основном мифе.

настоящим богатырем. Ср. также мотив отрубания ног как символ кастрации в сказочном сюжете, где богатырша мстит герою, обманом укротившему ее ночью (Сравнительный указатель сюжетов 1979, № 519). Ср. еще тему ног у нартского героя Сослана (Созырыко): они остались незакаленными (ср. ниже о пятке Ахилла), что позволило Барсагову Колесу отрезать их. Согласно многим вариантам эпоса, у Сослана незакаленными остались колени²⁵. Связь колена с идеей продолжения рода (индоевропейское **ge'n-*²⁶, ср. армянское *сunk* ‘колени’ при *сnel* ‘рождать’)²⁷, особенно то обстоятельство, что ‘колени’ оказывается в ряду обозначений разных выступающих и подвижных частей лица или тела (Топоров 1994, с.148–149), т.е. в ряду интересующих нас здесь концов тела, и, что особенно показательное, выявляется исконное единство и актуальная связь значений **ge'ni-* ‘колени’ и **ge'ni-* ‘penis’ (Топоров 1994, с.141–142), позволяет с большей очевидностью включить в наш символический ряд ноги, следующий и последний после колен конец тела.

О фалличности ног косвенно говорит и армянский обычай, по которому молодая после первой брачной ночи должна омыть ноги свекра и деверей в порядке старшинства за символическую плату (Лалаян 1898, с.83) – ср. центральноавстралийский обычай, по которому с девушкой, достигшей брачного возраста, или со вдовой перед ее переходом к новому мужу совершают (уже не символически) групповой половой акт ее соплеменники в последовательности, определяемой их положением в племенной иерархии (Спенсер, Гиллен 1899, с.92–94; 1904, с.509)²⁸. Сходным образом широко известный в Древнем мире обычай омовения ног гостя женой хозяина правомерно сравнить с обычаем так называемого гостеприимного гетеризма у архаичных народов²⁹.

²⁵ Причина уязвимости колен героя в том, что при закаливании его держали клещами за колени (Нарты 1974, с.41, 189), или в том, что волчье молоко не покрыло его согнутых колен (Сказания о нартах 1981, с.86–87).

²⁶ См. Топоров 1994, с.131–154: об индоевропейском корне **ge'en-* со значениями ‘рождать’, ‘знать’, а также ‘колени’ (с литературой вопроса).

²⁷ Ср. “колени” в генеалогическом древе или распространенный во многих традициях обычай сажания отцом новорожденного сына (или усыновляемого) себе на колени в знак признания его законорожденным (включения в свой род) – см. Топоров 1994, с.141–142.

²⁸ См. обсуждение этих обрядов в Абрамян 1983, гл. II.9.

²⁹ Ср. евангельскую легенду о грешнице Марии Магдалине, омывшей ноги Христа своими волосами (Лук. 7, 37–50). Симптоматично, что в западных преданиях наготу кающейся в пустыне Магдалины скрывают ее волосы, чудесно заменившие распавшееся от ветхости одеяние (см. Аверинцев 1982, с.117). Ср. уже более откровенную вагинальную символику

В свете всего сказанного уже не покажется удивительным, что в Северо-Восточной Африке цирюльник, производящий обрезание, может быть также и сапожником (Паке 1964, с.188).

Ноги связаны с землей через подошвы, наиболее обнаженный и чувствительный свой участок – ср. способ лечения от разнообразных болезней путем воздействия на точки, проецирующие весь организм на поверхность подошв. Подошвы – нижняя крайняя часть тела (ср. “душа в пятки ушла”), поэтому в народной медицине часто стремятся вывести болезнь через ноги, т.е. тем же путем, каким она проникла в тело (простуда ног как причина многих болезней служит фактическим подтверждением представления о концах ног как о неких входных и выходных каналах тела). Так, для лечения геморроя армяне надевают на ноги теплые носки, чтобы “вытянуть боль из живота в ноги” (Бенсе 1899, с.163). Магия тоже знает об этом “входном канале” – например, в одной русской сказке жертв мертвеца-колдуна оживляют, разрезав у них пятки и влив в раны кровь, собранную колдуном из их рук (Афанасьев 1957, № 354). В полинезийской мифологии Хуту, выведя свою возлюбленную Паре из царства смерти По, возвращает телу девушки душу, втолкнув ее через подошвы ног (Пуаньян 1967, с.64). Ср. также мистическое общение душ, которого достигают герои фантастического романа К.Воннегута “Колыбель для кошки”, прижимая один к другому подошвы ног.

Иши, последний из племени яна, проживший конец жизни в цивилизованном мире, долгое время не соглашался носить обувь – в чужом мире он чувствовал себя надежнее, ощущая под босыми пятками родную землю (Кребер 1970, с.102)³⁰. Ср. Антея, который каждый раз становился сильнее, стоило ему коснуться матери-земли, почему Гераклу удалось одолеть его, лишь подняв в воздух (Аполлодор. Библиотека, II.5.11)³¹. Подошвам может грозить

прически индусских женщин (прямой пробор, красивый в красный цвет, и т.п.) – см. Хершман 1974, с.280–281 и др.

³⁰ Художник Минас Аветисян не раз говорил автору этих строк, что яркими цветами своих полотен он обязан жаркой земле родного села, которую он с детства чувствовал подошвами босых ног и запомнил на всю жизнь. Ср. слова героя В.Набокова (в “Даре”): “Он давно хотел как-нибудь выразить, что чувство России у него в ногах, что он мог бы пятками ощупать и узнать ее всю, как слепой ладонями”. Ср. также у В.Высоцкого: “Поэты ходят пятками по лезвию ножа / и режут в кровь свои босые души”.

³¹ Ср. обратную картину: царю нельзя касаться земли ногами, что Хокарт связывает с его солярным происхождением (Хокарт 1927, с.163–165). Любопытно, что у Соны из буддийской

опасность и со стороны земли – ср. *мастан кемпир*, хтонический образ старухи у киргизов, сосущей кровь из пятки человека (Народы Средней Азии и Казахстана 1963, с.181), по-видимому, имеющий отношение к *vagina dentata*. Интересно сопоставить с этим образом армянского вампира по имени Джанавар, который жил в пещере в горах, находящихся посреди 366 долин. Чудовище никому не позволяло сосчитать долины. У всякого, кто приходил в горы с этой целью, оно ночью высасывало всю кровь из пяток. Но двое храбрецов перехитрили его. Ночью они улеглись так, что ноги одного находились под головою другого. Сбитое с толку чудовище в непроизвольном восклицании выдало хитрецам тайну долин и скрылось навек (Ганалаян 1979, № 218). Это предание примечательно во многих отношениях. Хтонический вампир охраняет долины от тех, кто хочет узнать их число. Долина как низ земли, нечто вогнутое, относится к наиболее архаичным символам женского лона³², и тот, кто стремится узнать ее тайну, фактически пытается овладеть этим лоном – ср. слово “познать” в эротическом смысле. Именно поэтому Джанавар³³ поражает претендентов в пятку-конец ноги-фаллоса. Пространственная организация всей картины (гора в центре долин) и ее числовая характеристика (число долин равно числу дней в году) связывает этот загодочный географический локус с мировым деревом. Ср.: “Выросло дерево от земли до неба, на этом на дереве двенадцать сучьев, на каждом сучке по четыре кошеля, в каждом кошеле до иести яиц, а седьмое красное” (Загадки 1968, № 4954)³⁴. Ср. также сооружаемое по случаю свадьбы особое свадебное дерево у армян, важным атрибутом которого является плод граната, состоящий, как иногда считают, из трехсот шестидесяти пяти зернышек, расположенных в двенадцати дольках³⁵. Первая брачная ночь имела место после обряда “срезания” свадебного дерева, одним из названий которого, кстати, является *Արթճ*, от *Արթ* ‘гранат’ (Бенсе 1899, с.109, 114–115; Малхасянц 1944, с.484–485) – ср. с вкушением

легенды, никогда не ставившего ногу на землю, вся подошва была покрыта рыжими
в о л о с а м и.

³² О роли отношения вогнутое – выпуклое в символике полов см. Топоров 1979, с.244–245, 256, прим.54.

³³ Пол чудовища неясен ввиду отсутствия в армянском языке категории рода, хотя его местопребывание (пещера в горах посреди долин) указывает на его фалличность. Страж Джанавар это как бы активная составляющая *vagina dentata*.

³⁴ О связи загадок такого рода с мировым деревом см. Топоров 1971, с.32–33.

³⁵ Об этом мне любезно сообщили Ж.Хуршудян и А.Гулян.

Адамом и Евой запретного плода, который вначале изображали в виде граната (“Трехопадение” 1980, с.321). Способ познания тайны долин напоминает, с другой стороны, восхождение шамана по перевернутому дереву – чудовище побеждено и тайна разгадана ввиду того, что герой переставляет конец и начало, голову и ноги.

Наконец, именно через пятку находит свою смерть Ахилл. Мать Ахилла купала новорожденного сына в реке Стикс, чтобы он приобрел бессмертие, но пятка, за которую она при этом его держала, осталась уязвимой. В плане рассматриваемого символического ряда Ахилл сохраняет все время связь с матерью через пятку-пуповину, которая так и не была перерезана (интересно, что Ахилл не стрижет и в о л о с ы, так как обещал принести их в дар реке Сперхий, если вернется невредимым на родину (Гомер. Илиада. XXIII.141–151). В отличие от Антея, сына Посейдона, бога в о д ы, и Геи, богини з е м л и, т.е. полностью п р и р о д н о г о и от природы черпающего свои силы, Ахилл является сыном м о р с к о й богини Фетиды и ч е л о в е к а Пелея. Показательно, что когда Пелей подстерег Фетиду, она, пытаясь вырваться из его рук, превращалась то в о г о н ь, то в в о д у, то в з в е р ь (Аполлодор. Библиотека. III.13.15) (ср. морское чудовище с огнедышащим нутром). Ахилл природен лишь наполовину, и в этом его трагедия. Его судьбу фактически решает конкуренция природы и культуры. С Ахиллом произошло именно то, чего пытаются избежать многие архаичные народы, делающие все, чтобы избавиться от следов пребывания в материнской утробе (избавляются от доставшейся от матери крови, пищи, пота)³⁶. Трагедия Ахилла – в борьбе между природной тягой к возврату в материнскую утробу и культурным стремлением вырваться из нее.

Любопытно сопоставить со смертью Ахилла смерть Кришны. Один из сыновей Кришны согласно прорицанию-проклятию оскорбленных им мудрецов произвел на свет железную дубину, от которой погиб весь род ядавов. Осколок этой дубины был брошен в море, и его проглотила р ы б а. Когда рыбу поймали, из е е б р ю х а извлекли железный осколок, и некий охотник сделал из него наконечник для своей стрелы. В тот момент, когда Кришна после гибели порожденных им ядавов уселся в позе медитации, собираясь покинуть свое

тело, охотник принял его ногу за часть тела оленя, и стрела с роковым наконечником вонзилась в подошву (Вишну пурана. V.37).

Включение в наш символический ряд последнего члена (нога) позволяет в новом свете взглянуть и на судьбу царя Эдипа, в имени которого наличествует основа *rod- ‘нога’, определяющая и языковую структуру загадки Сфинги (Иванов 1979, с.30, прим.44). Имя “Эдип” означает того, у кого ‘вспухли стопы’ (Топоров 1977, с.233–234, прим. 42), а как верно заметила О.М.Фрейденберг (1936, с.249), “основной закон мифологического, а затем и фольклорного сюжетосложения заключается в том, что значимость, выраженная в имени персонажа и, следовательно, в его метафорической сущности, развертывается в действие, составляющее мотив; герой делает только то, что семантически сам означает”. Лаий на третий день после рождения Эдипа не только связал ему лодыжки, но и проколол их, после чего велел забросить новорожденного сына на неприступную скалу, испугавшись предсказания об отцеубийстве. В свете разбираемой символики Лаий пытается отторгнуть сына от матери, совершив насилие над его ногами, имеющими связь, мы видели, как с пуповиной (ср. “акушерскую” символику перевязывания), так и с пенисом. Но Эдип возвращается к матери через двубрачное ложе – связь инцеста с тягой к возврату в материнскую утробу достаточно прозрачна³⁷. Т.е. меры, предпринимаемые Лаием, все же имеют целью предотвратить инцест – в противоположность мнению В.Ярхо (1978, с.211). Самоослепление Эдипа, толкуемое как путь к приобретению им знания, мудрости (Аверинцев 1972; Топоров 1977), в плане обсуждаемых символических схем возможно сопоставить с обрядами инициации (с символикой *regressus ad uterum*), пройдя которые инициант приобретает сокровенное знание. Показательно, что имя Эдипа, несмотря на свою “ножную” основу, могло вовлекаться, как показал В.Н.Топоров (1977, с.234, прим.42), “в мифопоэтический контекст, где оно осмыслялось, в частности, как “имеющий своим основанием знание” (“у кого знание – подножье (опора, стопа)”)”.

Традиционное психоаналитическое толкование самоослепления Эдипа как самооскопления также находит свое место в предлагаемой схеме – оно работает,

³⁶ См. сводку обрядов такого рода в Аллен 1967.

³⁷ См. об этой связи, например: Литерт 1954, с.17.

если в нашем символическом ряду особо отмечается пенис (ср. мотив *vagina dentata* в инициационном комплексе). Характерно, что Эдип лишает себя зрения наплечной застежкой с одежды матери, т.е. тем, что скрывает ее *наготу* – ср. также схожесть действий Лаия при первом акте отторжения Эдипа от матери (прокалывание лодыжек) и самого Эдипа при втором (вонзание иглы в глазные впадины).

Тема ноги не кончается для Эдипа ранним детством, после ослепления (прохождения инициации), изгнанный из родного города (ср. город как символ *vagina*, а также параллелизм обоих отторжений Эдипа от матери с его двойным удалением из Фив (ср. Пропп 1976, с.295) – после рождения и после ослепления (второго рождения)), он *скитается* до конца жизни. Ср. с австралийским вечно странствующим героем Малпунгой, явно фаллические черты которого (такого же рода странником Г.Рохайм считает и Гермеса) получили выражение в генитализации процесса хождения – Рохайм (1945, с.11) сравнивает последнее с латинским словом *co-ire*³⁸.

Примечательна смерть Эдипа, описанием которой завершается трагедия “Эдип в Колоне”. В месте, ставшем известным одному лишь Тесею, Эдип низвергается в разверзшиеся перед ним каменные недра земли³⁹. Эдип, разорвавший связь с материнской утробой и приобретший сокровенное знание, обретает, наконец, покой в лоне Матери-Земли, разверзшейся под его *ногами*.

Конкуренция природы и культуры, сыгравшая роковую роль в судьбе Ахилла и разрешившаяся для Эдипа его финальным возвратом к другой матери – к Земле, по-иному решается в индийской традиции. Мальчику-брамину не стригут волос до церемонии *cludakarman*, которая обычно состоит в храме Богини-Матери. Храмовый цирюльник бреет ему голову, а волосы приносятся в

³⁸ Ср. *co-itus* ‘со-итие’.

³⁹ Включенность Эдипа в схему основного мифа (см. о нем Иванов, Топоров 1974), подтверждаемая тем, что “Эдип, подобно герою этого мифа, в конфликте с отцом и связан с матерью” (Топоров 1977, с.218), становится еще более надежной из подробностей его гибели: прах Эдипа должен принести благополучие приютившим его и их краю (ср. мотив плодородия, достигаемого убийством противника Громовержцем); смерти Эдипа предшествуют громы и молнии Зевса; Эдип погружается в землю в месте, отмеченном скалою, дуплистою грушей и могильным камнем (Громовержец поражает молнией противника, прячущегося под камнем или в дупле дерева). Так как соотнесение Эдипа со страдающим персонажем основного мифа происходит через Диониса (Топоров 1977, с.218), представляется интересным замечание К.Левин-Строса (1983, с.194) о сопоставимости “пухлоногого” (Эдипа) с Дионосом *loxiás*’ом, т.е. “ходящим криво”.

дар Богине, даровавшей матери сына. П.Хершман (1974, с.276) рассматривает этот обряд как акт отторжения, причем травматического характера, мальчика от матери, связь между которыми в большой степени поддерживалась через волосы мальчика (мать расчесывает волосы сыну, ее обычный ласковый жест также обращен к его волосам)⁴⁰. Позже, во время церемонии *иранауана*, голову мальчика бреют во второй раз, но на этот раз оставляют на затылке нетронутым небольшой участок, из которого вырастает в дальнейшем браминская прядь (Хершман 1974, с.287). Если до инициации мальчик сохранял связь со своей матерью через утробные волосы, то, родившись во второй раз, став “дваждырожденным”, он вступает через браминскую прядь, символ пуповины⁴¹, в связь с Великой Матерью.

В противоположность этому девочки никогда не теряют связи с матерью. Например, у народов Средней Азии утробные пряди девочек, оставляемые при бритье головы, постепенно скрываются в остальных волосах, когда с 5–7-летнего возраста им перестают брить голову (Задыхина 1951, с.164). Так же у многих из упоминавшихся выше народов Марокко девочки всю жизнь остаются с утробными локонами (Вестермарк 1968, с.408 сл.). Девочки, “утробные” по своей природе, никогда не теряют тайной связи с матерью⁴². У некоторых народов мальчики тоже стремятся не потерять эту связь. Например, аит уараин и аит саддин считают, что мальчики заболеют или умрут, если когда-либо сбреют определенный хохолок на голове (Вестермарк 1968, с.415). Мужчины-сикхи вообще не стригут волос, но это их постоянно присутствующее природное начало держится под строгим контролем – волосы расчесаны и собраны в узел⁴³.

⁴⁰ Автор описывает пенджабскую индусскую традицию, но в целом она соответствует общеиндусской.

⁴¹ По Э.Линчу, браминская прядь символизирует половое воздержание, по П.Хершману (1974, с.282), она является символом того, что брамин остается связанным с миром через единственную прядь волос.

⁴² Связь девушки с матерью по линии утроба – волосы может достигаться и другими символическими средствами. Например, у уйгуров первое время после свадьбы молодая должна была каждый день бывать в доме своих родителей, где мать причесывала ей голову (Народы Средней Азии и Казахстана 1963, II, с.518).

⁴³ Так сикхи должны при помощи духовной силы (в “волосной” символике это гребенка, один из пяти символов сикхизма) добиться освобождения, продолжая жить в миру (см. Хершман 1974, с.279–280).

Что касается брамина-индуса, то можно сказать, что если после первого бритья головы он (как и любой посвящаемый в архаичной традиции) теряет связь со своей “плотской” матерью, то после второго – приобретает духовную Мать.

* * *

Мы рассмотрели некоторые концы обобщенного человеческого тела – голову (волосы), пенис (крайнюю плоть), колени, ноги и их связь с материнской утробой. Попытались показать, как мы стремимся избавиться от этой связи, но в то же время не можем окончательно перерезать пуповину – еще один конец, от которого мы избавляемся, едва появившись на свет, но затем всю жизнь проецируем его на разные концы тела.