

ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ ПОВЕДЕНИЯ

Под редакцией А.К.Байбурина

Ленинград: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1985

(с. 279-296)

Л. А. Абрамян

Оскорбление и наказание: слово и дело

(к истолкованию арнемлендского обычая миррири)

Оскорбляющий должен понести наказание — такова всем знакомая схема, защищающая нас (на деле или хотя бы в мыслях) от агрессивности и грубости. Однако арнемлендский обычай миррири предполагает совершенно иное поведение: наказывается не оскорбляющий (ругающий), а его жертва. Этот обычай, впервые описанный У. Уорнером в 1937 г., до сих пор остается одним из загадочных явлений аборигенной культуры. *Mirriri* (буквально «вещь для уха») — название обычая на языке мурнгин,¹ а далабоны, южные соседи мурнгин, называют его *magard*, однако ввиду близости этих обычаев мы будем в дальнейшем пользоваться вслед за К. Мэддоком словом «миррири» для обозначения сходного поведения, где бы оно ни было зафиксировано.² Как замечает Мэддок, племена, придерживающиеся миррири, до их нынешнего расселения жили в гораздо большей близости друг от друга,³ так что не исключено общее происхождение соответствующих обрядов, однако наличие обычаев, напоминающих миррири, на Новой Ирландии и на о. Гуадалканал⁴ говорит о том, что перед нами не только арнемлендский стереотип, но и некая более общая линия человеческого поведения.

Приведем кратко все описанные случаи миррири, чтобы увидеть, кто оскорбляет, и кого, кто наказывает, и кого, и, наконец, что может лежать в основе этого удивительного обычая.

С л у ч а й 1 (Уорнер). Маламбуна пришел домой и увидел, что его жена Дангра не приготовила ему поест. Возникла ссора, в пылу которой он назвал жену словом *matamakmi* («инцестуозная»). Она же его не ругала. Бадунга, классификационный брат Дангры, услышал это и сильно разгневался. Он схватил несколько копий, приладил их все к копьеметалке и метнул в большую группу женщин, среди которых была и Дангра. Уорнер выяснил, что все эти женщины приходились Бадунге сестрами по клану.

С л у ч а й 2 (Уорнер). Балли, юная девушка, назвала собственную мать словом «*dalardumaru*» («большая vagina»). Натьюрили, брат по клану матери, слышал это.

Он метнул копья в своих сестер — родных и классификационных.

С л у ч а й 3 (Уорнер). В разгаре драки, в которой принимал участие весь лагерь, мужчина, желавший положить ей конец, закричал: «Перестаньте ругаться! Если вы не перестанете обзывать друг друга, мне придется бросить копья во всех своих сестер».⁵

С л у ч а й 4 (Мэддок). Мужчина бросил три копья в классификационную сестру- Она увернулась от них, а ее брата остановили уговорами люди, находящиеся с ним в той или иной степени родства; один из его половины, остальные из противоположной.

С л у ч а й 5 (Мэддок). Мужчина ранил копьем классификационную сестру в ногу после того, как ее муж при нем выругал ее во время ссоры за едой.

С л у ч а й 6 (Мэддок). Мужчина метнул 2—3 бумеранга в классификационную сестру, услышав, как ее муж выругал ее в ссоре из-за денег. Муж вывел жену из опасной зоны. Брат был остановлен двумя мужчинами из противоположной половины племени.⁶

С л у ч а й 7 (супруги Берндт). Женщина вызвала гнев у своего мужа, так как заглядывалась на другого мужчину; муж выругался в ее адрес, что услышал ее брат, который вскоре схватил свои копья и начал бегать по лагерю в поисках родных или классификационных сестер, чтобы наказать их или сделать вид, что наказывает.⁷

С л у ч а й 8—13 (Хайет), К сожалению, Л. Хайет, один из немногих исследователей, лично наблюдавших миррири, не приводит подробных описаний.⁸ В двух случаях нападению подверглась родная сестра, в трех — близкая классификационная сестра, в одном — более дальняя.⁹

С л у ч а й 14 (Хогбин). На о. Гуадалканал выражение «Съешь экскременты своей сестры», адресованное человеку из противоположной половины племени, требует наказания сестры оскорбленного.¹⁰

С л у ч а й 15 (Паудемейкер). В селении Лезу (о. Новая Ирландия) ругательство «umba kigi по nmatonga» («совокупись со своей сестрой») обзывает оскорбленного убить свою сестру, а не оскорбившего.¹¹ Г. Паудемейкер не указывает положения оскорбляющего и оскорбленного в структуре племени.

С л у ч а й 16 (Уорнер). Если мужчина застанет сестру и ее мужа в момент соития, он впадает в гнев и нападает на сестру.¹² Хотя Уорнер не описывает специального

случая подобного рода, а приводит лишь стереотип поведения, эти ситуации прямо относятся к миррири, тем более что оппоненты Уорнера именно в трудностях объяснения такого поведения видят слабости того или иного толкования миррири.

Таковы все известные нам случаи, которые можно отнести к миррири. Проследим в первую очередь, кто наносит оскорбление. Наиболее часто, по Уорнеру, ругательства произносит муж ругаемой, в особенности в пылу семейной ссоры.¹³ В случае 2 оскорбляющая — дочь. В случаях 8—13 не указано, кто произносит ругательство. Далабоны считали, что миррири может последовать и после оскорбления, нанесенного другим, кроме мужа, родственником, по Мэддок не зафиксировал подобных случаев.¹⁴ Нападение совершает, как говорилось, брат ругаемой. Уорнер сообщает, что отец тоже может включиться в миррири, но об этом нет прямых свидетельств.¹⁵ Мэддок обнаружил, что у далабонов в миррири теоретически вовлекаются люди из противоположной половины племени, классифицируемые как *гом* — различие между гом и братьями и сестрами хорошо видно уже из того, что аборигены выбрали английские термины «brothers-in-law» и «sisters-in-law» для объяснения термина *гом*. Эти люди должны были бы атаковать (или быть атакованы), как если бы они относились к категории братьев и сестер, но ни в одном случае это не имело места.¹⁶ Информанты Мэддока говорили ему, что к атакующему могут присоединиться другие родные или классификационные братья ругаемой, но он не зафиксировал таких случаев.¹⁷

Самое простое объяснение миррири — сведение его к бдительности брата, наказывающего сестру за недостойное поведение: даже если ее оскорбляют незаслуженно, она виновата уже потому, что допустила, чтобы ее выругали. Эта простая логика не позволила супругам Берндт распознать в описываемой ими ситуации (случай 7) признаков миррири.¹⁸ Уорнер же сразу отверг подобное толкование, настолько описанный им случай 2 поражал своей кажущейся нелогичностью, Балли выругала свою мать, так как последняя пыталась удержать ее от инцестуозной связи. Натьюрили знал об этом, когда наказывал свою сестру, и тем не менее сделал свое дело.¹⁹

Уорнер пытается разгадать тайну миррири, исходя из структуры племени мурнгин, полагая, что «структура может объяснить функцию».²⁰ Мужчина, услышавший

невыносимое для него ругательство, должен дать выход своей ярости. Но наказать ругающего, принадлежащего к другому клану, значило бы поставить под угрозу всю социальную структуру племени, привести в движение механизмы клановой солидарности и в конечном счете вызвать серьезный конфликт с группами, с которыми клан связан брачными обязательствами. Поэтому он вымещает свою ярость на невинной сестре, принадлежащей к своему клану, но в то же время «не имеющей рода» — «wakiṇu» — так буквально зовут ее все братья.²¹

Против гипотезы Уорнера Хайет выдвинул несколько возражений.²² Во-первых, он считает, и справедливо, что необходимо проследить все случаи, когда ругающим является не муж, хотя сам умолчал о личности ругающего во всех своих примерах. Во-вторых, Уорнер не объясняет, почему в миррири вовлекается лишь брат, а не отец, чье чувство ответственности за дочь и межклановую солидарность так же сильно, как у ее брата. На этом и на том, почему отец не называет дочь wakiṇu, мы остановимся немного позже. В-третьих, приведя случай 16 в ином контексте, Уорнер не думал, что тот будет противоречить его концепции: действительно, вряд ли нападение на сестру в момент ее соития с мужем может служить делу ненарушения дружественных отношений с его кланом. И, наконец, Хайет считает странным, что аборигены не подтверждают толкования Уорнера, а апеллируют к своим чувствам. Последнее вряд ли на самом деле странно, поскольку в миррири, как мы попытаемся показать, по крайней мере два уровня: один — относящийся к сфере эмоций, другой — дошедший из прошлого (и потому не комментируемый), регулирующий отношения внутри группы. Еще одной помехой для гипотезы Уорнера Хайет считает то обстоятельство, что в случаях 8—13 четыре оскорбленные женщины принадлежали к группам, занимавшим другие участки племенной территории.²³ Однако если идею Уорнера о межклановых²⁴ отношениях применить к объемлющим кланам структурным единицам племени — половинам, то многое станет более понятным. В таком случае миррири может отражать некий стереотип поведения, присущий дуально организованному обществу, стереотип, продолжающий действовать и в более усложненном в структурном отношении обществе, когда первоначальные дуальные половинки делятся на ряд субсекций.²⁵ Сравнительно недавнее введение системы субсекций

и структуру арнемлендских племен не вызывает сомнения у исследователей аборигенной культуры, хотя сами аборигены утверждают, что субсекции существовали всегда.²⁶ Новая система требует переоценки стереотипа поведения, поэтому в миррири вовлекаются члены субсекций из другой половины, но только теоретически. В таком случае практически все приведенные ситуации миррири не противоречат «дуальной» интерпретации. В случае 2 Балли принадлежит к противоположной по сравнению с ее матерью половине, потому и не наказывается своим дядей. По аналогичной причине механизм миррири не срабатывает, когда, по Хайету, ругают фактическую или потенциальную тещу мужчины, хотя она является после сестры единственной женщиной, по отношению к которой он испытывает стыд.²⁷ Особенно показательным, что альтернативой к случаю 14 является ситуация, в которой то же самое ругательство направлено на члена той же родственной группы, — в таком случае наказывается сам ругающий.²⁸ Показательно также, что все примеры миррири зафиксированы в обществах с ярко выраженной дуальной организацией. И еще симптоматично, что разгневанного брата в случаях 4 и 6 успокаивают и увещивают люди преимущественно из противоположной половины, с которыми, по интерпретации Уорнера (с «дуальной» поправкой), он и стремится не портить отношений.

По свидетельству Мэддока, миррири прекращается демонстрацией священных предметов и признанием за атакующим высоких ритуальных знаний.²⁹ Мэддок прослеживает также, что происходит далее с лицами, вовлеченными в миррири. Через некоторое время после случая 4 муж и брат умерли и женщина повторно вышла замуж. После отчая 5 брат был арестован, сестра, вернувшись из больницы, оставила мужа и ушла к другому, который уверил ее, что не будет ее ругать. Вскоре после случая 6 муж-оскорбитель покинул поселение, чтобы служить в полиции. За это время жена ушла к другому. Новый муж имел репутацию ревнивого человека, и они часто ссорились. Отец женщины говорил Мэддоку, что собирается забрать ее обратно.³⁰ События, следующие за миррири, по мнению Мэддока, не подтверждают гипотезы Уорнера, так как добрые отношения между кланами не поддерживаются, а наоборот, ослабляются (семья распадается) как раз в результате миррири. Однако если иметь в виду «дуальную» поправку, случаи Мэддока также соот-

ветствуют этой интерпретации: новый муж (кстати в одном случае еще более сквернословящий) также входит в нужную половину. Вообще структуралистская интерпретация Мэддока, хорошо показывая, какое место занимает миррири в структуре современного аборигенного общества, в принципе не разъясняет, почему именно имеет место миррири. Мэддок просто откосит его к этикетным образцам поведения. Он считает, что миррири представляет собой элемент в общей структуре и лишь через нее может быть понят, подобно тому как цвет какого-либо квадрата на шахматной доске определяется цветом соседних квадратов, т. е. правилом организации шахматной доски в целом.³¹

По-видимому, для понимания механизма миррири необходимо обратиться к его эмоциональной стороне, тем более что этот обычай — не месть и не просто холодное предписание этикета, а акт необычайной эмоциональной силы, некий взрыв чувств, вспышка гнева, на мгновение как бы помрачающая разум. Уже Уорнер предложил психологический механизм миррири. По сути дела, его модель представляет собой образец типичной переадресованной активности, изучаемой в современной этологии. Нервное напряжение брата слишком велико, и копья, предназначенные для зятя, направляются в сторону сестры. Шок, переживаемый братом во время миррири, очевиден: «Это похоже на то, как если бы меня ударили дубинкой по голове»; или: «Мое сердце подпрыгивает и останавливается, подпрыгивает и останавливается», — так описывают аборигены свою реакцию на ругательство.³² О том, что идея переадресованной активности не чужда аборигенной культуре, может свидетельствовать эпизод в одном из мифов о трикстере Бамапаме: родители соблазненной и убитой им девушки, преследуя его, трижды наносят ему удар своим оружием, и каждый раз Вамапама тут же убивает по собаке. «Бамапама убивал собак, потому что сам вел себя, как собака, и он поступал с ними так же, как если бы они были теми, кто его бил».³³ Интересно, что мысль Уорнера о переадресованном на сестру наказании со стороны брата находит буквальное выражение у горных арапешей (Новая Гвинея): здесь проклятие брата способно сделать сестру бесплодной, убить плод в ее утробе или привести к смерти новорожденного, причем считается, что брат проклинает свою сестру, когда он сердит не на нее, а на ее мужа.³⁴

Однако поправка на дуальную организацию еще не все объясняет. Мы не рассмотрели еще двух возражений Хайета, причем если нападение брата на сестру, когда он застаёт ее в соитии с мужем, еще можно свести к переадресованной активности брата, шокированного открывшимся ему зрелищем,³⁵ то неучастие отца в миррири требует более пристального внимания. Правда, приведенное выше свидетельство Уорнера о возможности такого участия (о нем говорили исследователю лишь однажды, да и то вскользь) можно толковать как теоретическое осмысление миррири в соответствии с дуальной схемой: в отличие от случая с теоретическим вовлечением гомов в обычай отец «участвует» в соответствии со своим местом в древней структуре общества, однако, по-видимому, для переадресованной активности здесь недостает соответствующего шока. Например, в случае 2, как уверяет Уорнер, миррири не имел бы места, если бы Балли ругалась в адрес матери или дочери Натьюрили.³⁶ На о. Новая Ирландия ругательство «*umba kigi no pangga*» («совокупись со своей матерью») также не приводит к миррири³⁷ (ср. случай 15). Сходным образом на островах Тробриан эквивалентное выражение «*kwoy ipam*» употребляется как добродушная шутка или, иногда, как выражение раздражения, но никогда — как серьезное оскорбление. Оно также выполняет роль безличной брани типа английского «*bloody*» или «*damn*». Однако направленное в адрес сестры, оно становится одним из самых страшных для тробрианца оскорблений.³⁸ Хайет считает, что хотя человек и возмущен фактом ругания при нем его матери, миррири не имеет места, так как он не чувствует себя обязанным продемонстрировать публично свою непорочность — и без этого никто не подозревает его в инцесте с матерью.³⁹ Последняя мысль связана с первоначальным толкованием миррири у Хайета: по его мнению, таким образом брат публично демонстрирует отсутствие у него недозволенных мыслей о сестре.⁴⁰ На неучастие отца в миррири может пролить свет свидетельство одного пятидесятилетнего аборигена о том, что его пятилетняя классификационная сестра может в его присутствии отправлять естественные потребности, и это происходит без обоюдного смущения. Он допускал, что станет более осмотрительным, когда она подрастет, но в отличие от своих младших братьев никогда не будет считать себя обязанным метать в нее копыя, если вдруг услышит, что ее ругают.⁴¹

Все это показывает, что шок во время миррири в первую очередь связан с сестрой: выругать сестру в присутствии брата значит, как правильно считает Хайет, коснуться ее половой сферы,⁴² самой запретной для брата темы, и поэтому равносильно обвинению в инцесте. Р. Макариус вообще считает, что миррири имеет непосредственное отношение к инцесту и что поведение брата не покажется абсурдным, если принять, что он вовсе никого не наказывает, а поступает так, как, по мнению Макариуса, он и должен был поступить, чтобы искупить инцест, а именно: проливает кровь члена своей родственной группы.⁴³ Несмотря на некоторую умозрительность толкования Макариуса и ряд серьезных возражений со стороны его оппонентов,⁴⁴ в его подходе есть важный момент — он верно увидел в миррири инцест. Упоминание о гениталиях сестры в присутствии брата (и самой ругаемой) разрушает все запреты в их взаимоотношениях, т. е. создает ситуацию, равносильную инцесту. В случаях 14 и 15 уже прямо моделируется инцест, хотя сестра здесь и не присутствует. Можно предположить, что и в арнемлендских случаях все ругательства фактически сводятся к воссозданию инцестуозной ситуации. Одного лишь намека на гениталии сестры, как думает Макариус, еще недостаточно. Далабонское выражение «balaboijeng» (эквивалентное «dalar-dumaagi» у мурнгин) означает не просто анатомическую аномалию, но и выражает, по свидетельству Мэддока, обвинение в нарушении половых запретов или хотя бы тягу к подобному поведению.⁴⁵ По Макариусу, «завуалированное обвинение в инцесте, конечно, ложно, но на него во всеуслышание намекают как на нечто установленное, что придает ему силу реальности».⁴⁶ На этом замечании Макариуса стоит остановиться подробнее, так как оно затрагивает вопросы, непосредственно относящиеся к механизму действия миррири.

Свойство слова становится делом — хорошо известное в этнологии явление.⁴⁷ С этим свойством, в частности, связано предписание с осторожностью пользоваться словами, ибо даже сказанное в шутку не пропадает даром. Слово и дело постоянно соседствуют в ритуале, соединяясь иногда в единое слово-дело.⁴⁹ Нередко творческая сила слова может породить новый ритуал — дело, соответствующее слову.

Мысль, явно или неявно присутствующая в последних двух случаях миррири (№ 14, 15), возвращает нас к обсуж-

даемому обычаю миррири, в котором тоже так или иначе присутствует мысль. На этом, как уже говорилось, строит объяснение обычая Хайет. Но если вначале он думал, что мужчина совершает нападение на своих сестер, чтобы показать всем, что у него в м ы с л я х нет инцестуозных помыслов, то впоследствии Хайет приходит к заключению, что брат поступает так потому, что истинной причиной его страдания является сама сестра, именно ее сексуальность.⁵⁰ Таким образом, в обоих своих толкованиях Хайет апеллирует к мыслям брата, причем во втором — фактически к его подсознанию. Это толкование Хайста вообще требует пояснения. Прежде всего Хайет призывает обратить больше внимания на факт переживания братом шока, как только он услышал ругательство, — аборигены говорили, что при этом их «пронзают копьем в ухо» («galama ngundaradja»). Аборигена с детства учат, что стыдно даже думать о сексуальности своей сестры, а теперь вдруг самым драматическим образом он сталкивается с ней.⁵¹ Уорнер тоже, как говорилось, отмечал шоковое состояние брата во время миррири; в его толковании, нервное напряжение снимается таким образом, чтобы сохранить структуру племени. Но, по Хайету, брат атакует сестру как источник с в о е й боли. Нетрудно видеть, что и в этом толковании налицо переадресованная активность, только на этот раз брат наказывает сестру не вместо ее мужа, а вместо с а м о г о себя. Об этом говорит уже то, как брат называет сестру. У мурнгин это слово wakipu, основное значение которого, согласно Уорнеру, — «не имеющая рода», вторичное значение — «никчемный», или, более экспрессивно, «вздор», «мусор» (англ. rubbish). Этим именем называют также врага во время боя или героя-трикстера Бамапаму, который нарушал все законы. В противоположность этому сестра называет брата тем же словом, с каким обращаются к нему его братья.⁵² Уорнер использует первое значение слова «wakipu», чтобы объяснить, почему в сестру можно метать копья, хотя она и из своей родственной группы.⁵³ Близко к этому толкование «wakipu» у Макариуса: указание «без рода» снимает опасность от контакта с сестрой, а о Бамапаме можно безболезненно рассказывать чудовищные истории.⁵⁴ У далабонов брат называет сестру «gugjang», т.е. «rubbish», тогда как сестра зовет его просто «bijangduju» («молодой парень»).⁵⁵ Мальчики-бурера с семилетнего возраста перестают называть сестер «djala» — собственно «сестра», используя вместо него

слово «gigimín»), означающее обезображивающую болезнь или человека, страдающего ею. Хайет полагает, что «wakinu» у мурнгин, переведенное Уорнером как «gubbish», применялось в сходном значении, выражая степень отвращения, испытываемого братом по отношению к сестре.⁵⁶ Показательно также, что информанты Хайета, объясняя явление миррири, говорили, что их сестры вызывают в них чувство стыда. Слово «nggugagadja», которым они при этом пользовались, означает либо «стыд», либо «страх»; а возможно, и то и другое. Однако женщины не говорили ничего подобного о своих братьях, они произносили и слышали их имена без какого-либо смущения.⁵⁷ Все эти примеры позволяют сделать предположение, что значение «gubbish» слова «wakinu» не менее важно, чем «без рода», причем сестра в упоминании брата — это rubbish на самом низком уровне, это нечто отталкивающее, внушающее стыд и ужас. Показательно, что трикстер Бамапама патологически инцестуозен,⁵⁸ т. е. термин «wakinu» по отношению к нему должен в первую очередь быть направлен на это его качество, а не на его «безродность». Таким образом, уже само название сестры выявляет скрытое отношение к ней как к искони инцестуозной. В этом смысле мнение Хайета, что брат наказывает при упоминании инцестуозной ситуации сестру как источник своих бед, как потенциального носителя инцестуозного начала, получает типологическое подкрепление. Однако асимметричность взаимоотношений между братом и сестрой показывает, что вина на самом деле в брате. Лишь постоянная запретная мысль, пусть неосознанная, о сестре способна породить такую резкую «терминологическую неприязнь» брата к сестре при «терминологической индифферентности» сестры к брату. И наоборот, отсутствие такой мысли у отца по отношению к дочери объясняет, почему он не называет ее «wakinu». В миррири вовлекаются все сестры мужчины, так как его запретная мысль направлена не на конкретную сестру, инцест с которой моделируется во время произнесения ругательства, а на сестру вообще, на всех кровных и классификационных сестер, «повинных» в его позоре.⁵⁹

Уровень мысли, который проявился в миррири, позволяет предположить о существовании еще одного механизма, обеспечивающего работу обычая. Речь идет о триаде «мысль—слово—дело», лежащей в основе многих ритуальных систем.⁶⁰ Миррири имеет место, когда мысль (неосознанная), присутствующая постоянно, дополняется

остальными членами триады — произносится роковое слово, становящееся в силу своих созидательных свойств делом. При наличии всех членов триады уже осуществляется наказание — о том, кого и почему наказывают, мы уже говорили.

Становится понятным, и почему брат нападает на сестру, застав ее в соитии с мужем. Здесь мы имеем случай неполной триады, в которой отсутствует слово. Но миррири все равно осуществляется, так как слово в миррири, мы видели, — лишь вспомогательный агент к делу. Однако иногда, чтобы последовало наказание, необходимо присутствие именно слова в структуре триады. Например, для традиционного тробрианского самоубийства еще недостаточно, чтобы дело было сделано (обычно здесь это тоже инцест) и общество знало бы об этом, т. е. присутствовал бы уровень мысли. К сфере мысли можно отнести и обычные в таких случаях сплетни и разные толки: члены общества обсуждают событие между собой, общество говорит как бы себе, что фактически равносильно думанию.⁶¹ Иногда о совершившемся проступке известно абсолютно всем. Например, Б. Малиновский сообщает об одном случае скотоложества, когда даже кличка собаки, не говоря уже об имени главного виновника, были ходячими словами в каждой деревне, однако никто никогда не упоминал при этом человеке о его проступке, иначе ему пришлось бы совершить ло'у (прыжок с высокой пальмы).⁶² И в остальных случаях, описанных Малиновским, провинившийся кончает жизнь самоубийством, лишь когда публично объявляется о его проступке,⁶³ хотя обычно он знает, что об этом известно всем, т. е. механизм традиционного тробрианского самоубийства срабатывает, лишь когда включается уровень слова. Разбирая один из случаев самоубийства, Малиновский отмечает ту особенность тробрианского общества, что оно пассивно узнает о самом страшном преступлении и наказание предоставляет осуществить над собой самому виновному.⁶⁴ Направленность на самого себя видна уже в самих ругательствах, в которых ругаемый обычно сам объявляется действующим лицом, причем обвиняется он в худшем грехе — в инцесте.⁶⁵ Таким образом, сам виновный (на деле или на слове-деле) себя и наказывает.⁶⁶ Малиновский описывает случай, когда человек высокого статуса во время ссоры с любимой женой бросил ей в лицо одно из самых страшных оскорблений — «kwoy lumuta» («совокупись

со своим братом»), в результате чего она тут же совершила самоубийство (ло'у).⁶⁷ Здесь, очевидно, нет поведения миррири, но затрагиваются чувства, которые в иных традициях, мы видели, приводят к миррири. Однако показательно, что если в Арнемленде сходное по смыслу ругательство привело бы в рамках миррири к наказанию ругаемой ее братом, то здесь при обвинении в преступной связи с братом сестра наказывает себя сама.

Эта направленность в аборигенной культуре на самого себя позволяет приблизить к миррири другой удивительный обычай, описанный на этот раз у центральноавстралийских племен унматера и кайтиш. Обычай связан с похоронным обрядом, а именно с волосами покойника. Эти волосы получает *гаммона* (муж дочери), что обязывает его отправиться на какую-либо отдаленную племенную территорию и вызвать на бой мужчину, тоже приходящегося гаммоной покойнику. Вызов не может быть отклонен, и после того, как противники наносят друг другу легкие раны, первый гаммона передает волосы покойного *икунтеры* (тестя) своему противнику, который позже в свою очередь вызывает на бой третьего гаммону, тот — четвертого и т.д., и таким образом ритуальный бой переходит из одной локальной группы в другую. Нередко гаммона из отдаленной группы, прослышав, что у кого-то имеется головная повязка покойного икунтеры, ищет его, повязав свои волосы повязкой, доставшейся ему от другого покойного икунтеры. Это также приводит к бою, после которого противники снимают свои повязки, смачивают каждый в своей крови, а затем обмениваются ими. Когда завершается бой старших, вступают в бой молодые гаммоньг, которым в свое время достались меховые браслеты их икунтер. Они также обмениваются браслетами, обтерев ими свежие раны. Б. Спенсер и Ф. Гиллен, описавшие этот обычай,⁶⁸ подобного которому они не встретили в соседних племенах, не сумели найти ему удовлетворительного объяснения.⁶⁹ Гаммона ни в какой мере не подозревается в смерти икунтеры, более того, именно он обязан организовать экспедицию мести и убить «виновного», который может находиться с умершим в любой степени родства, принадлежать к данному племени или же быть чужаком. Последняя обязанность гаммоны несомненно является одним из звеньев сложной цепи взаимобязанностей половин дуально организованного общества — гаммона и икунтера принадлежат к противоположным половинам.

Однако это относится лишь к наказанию «истинного» виновника смерти, но не к символической битве между гаммонами.

Простейшая историческая реконструкция описываемого ритуального поведения может основываться на предположении, что «виновником» первоначально был именно гаммона; т. е. член противоположной половины; тот же факт, что в бой вызывается гаммона из отдаленной локальной группы, может говорить о былой раздельности половин и об их враждебности. Правда, остается открытым вопрос, почему «виновник» наказывается руками такого же гаммоны. И здесь вспоминается переадресованная активность во время миррири. Можно сказать, что здесь тоже «виновник» наказывает сам себя, потому что другой гаммона — это как бы он сам. У аранда эта идея выражена еще более явно: в связи со смертью икунтеры гаммона не ищет боя с другими гаммонами, а наносит раны себе.⁷¹ Очевидно, в последних обычаях менее важную роль по сравнению с миррири играет момент аффектации, что неудивительно, если учесть разницу в отношениях брат—сестра и гаммона—икунтера.

Однако, как и в миррири, в этом ритуальном бое гаммон можно увидеть и другие скрытые пласты, сложный каркас аборигенной культуры, обеспечивающей действие всех этих странных, казалось бы, обычаев. Проследим в первую очередь взаимоотношения между гаммоной и икунтерой. У аранда, например, в случае, если гаммона не наносит себе порезов в знак траура по икунтере, родственники умершего могут отобрать у него жену и передать ее другому гаммоне, более верному своему долгу.⁷² Гаммона и икунтера вообще связаны друг с другом суровыми, «кровавыми» связями. Во многих племенах человек, произведший операцию обрезания, несколькими годами позже отдает свою дочь юноше, которого он оперировал,⁷³ т. е. на этот раз гаммоне наносит «рану» уже сам икунтера, причем все это имеет непосредственное отношение к гениталиям его дочери. В случае с наследованием волос покойника сходные связи проявляются на символическом уровне. Проследим, кто участвует в ритуале обрезания волос. *Итиа* (младший брат покойного) отрезает волосы и кладет их в *питчи* (деревянное корытце), которое держит *ункулла* (сын сестры отца). Итиа берет питчи из его рук и передает старшей сестре покойного. Она в свою очередь передает его вдове, а та — гаммоне. Немного позже гаммона воз-

вращает волосы итии, чтобы тот изготовил из них браслеты или другие украшения.⁷⁴

Волосы икунтеры, которые в конечном счете переходят к гаммоне, это фактически символ его дочери, некогда отданной гаммоне. Показательно, что у тех же кайтиш (и у аранда) периодически срезаемые волосы женщины также переходят к мужу ее дочери.⁷⁵ У целого ряда племен (варрамунга, тьингилли, гнаньи и др.) мужчины, на которых лежит обязанность обеспечить друг друга женами, обмениваются прядями своих волос. Правда, здесь они обмениваются не своими дочерьми, а дочерьми своих сестер.⁷⁶ Наконец, пропитывание волос икунтеры кровью гаммоны после ритуального боя в том же символическом плане может заменять супружескую близость гаммоны и его жены, в то время как обмен повязками можно сопоставить с церемониальным обменом женами — ср. также передачу волос противнику с переходом жены непочтительного гаммоны к другому гаммоне. (Мы не обращаемся здесь к необычайно богатому корпусу символических представлений о волосах в разных традициях).

Питчи, фигурирующее в обряде обрезания волос, — основной сосуд, используемый австралийцами. Подобно любому сосуду, он связан с символикой женского лона.⁷⁷ Питчи играет важную роль в магии роста груди и вообще в обрядах, направленных на быстрое половое созревание девочки: у варрамунга, например, именно питчи, особым образом заговоренное мужчиной, превращает предназначенную ему в жены девочку в готовую к супружеской жизни женщину.⁷⁸ Таким образом, волосы в питчи приобретают еще более явную символику. А питчи в руках ункуллы в самом начале обряда обрезания волос может служить, если учитывать кросс-кузенность браков, символом его законной жены, т. е. сестры покойного. Показательно, что именно сестре передает затем ития питчи с волосами. Почему же это делает ития, и почему сестра покойного передает вдове символ своего лона, в котором фактически помещена дочь брата и вдовы? Именно итии достается вдова старшего брата,⁷⁹ именно ему предстоит занять место покойного. Тот же факт, что питчи с волосами оказывается до вдовы у сестры покойного и у ее потенциального мужа, может указывать на причастность и к ним «плода» питчи — жены гаммоны. Но тогда гаммона получает двойственную жену: она и «правильная», из противоположной половины (дочь икунтеры и вдовы), и «непра-

вильная», из той же половины, что и гаммона («дочь» ункуллы и сестры покойного). В последнем случае ритуальное «самобичевание» гаммон является как бы наказанием за нарушение экзогамии. В акте помещения волос в питчи уже можно видеть мотив инцеста: покойник «вкладывает» дочь в лоно своей сестры, причем за инцест икунтеры расплачивается муж его дочери. В арнемлендской традиции он сам, как и любой юноша, еще задолго до женитьбы неявным образом причастен к инцесту — мальчиков обрезают в знак того, что их предки, мальчики из мифологического времени, были наказаны так отцом за инцест.⁸⁰ Гаммону же «наказывает» отец его жены.

Таким образом, и здесь вдруг выявляется мотив инцеста. Но если в миррири мы имеем дело с инцестом, вечно присутствующим в сердце брата, то здесь перед нами инцест мифологический. В рассмотренном поведении скрыты как история племени, так и модель действия брачных правил с иллюстрациями их нарушения и последующего наказания. В миррири мы тоже увидели историю племени, две половины которого пребывали в согласии ценой переадресованной агрессии, но мы увидели также, что в этом перенесении, допущенном обществом ради самосохранения, таится богатый спектр эмоций, оно приводит в движение тайные механизмы, ведущие к тому, что «пронзенный в ухо» фактически обращает свое карающее копьё на себя самого.

¹ Warner W. L. A black civilization. New York, 1958, p. 66.

² Maddock K. A structural interpretation of the mirriiri. — Oceania, 1970, vol. 40, N 3, p. 166.

³ Там же, с. 165. Обычай описан у мурнгин в Милингимби (W a r n e r W. L. A black civilization, p. 66—67, 109—113), у бурера в Манингриде (H i a t t L. R. Kinship and conflict. Canberra, 1965, p. 112—118), в Йиркале (B e r n d t R. M. and C. H. Sexual behavior in Western Arnhem Land. New York, 1951, p. 21) и у далабонов и соседних с ними племен в резервации Бесуик (M a d d o c k K. A structural interpretation..., p. 165—176).

⁴ P o w d e r m a k e r H. Life in Lesu. London, 1933, p. 271; H o g b i n H. I. The hill people of N. Eastern Guadalcanal. — Oceania, 1937—1938, vol. 8, p. 68.

⁵ W a r n e r W. L. A black civilization, p. 66—67.

⁶ M a d d o c k K. A structural interpretation..., p. 168.

⁷ B e r n d t R. M. and C. H. Sexual behavior..., p. 21.

⁸ Возможно, это сделано в его диссертации «Conflict in Northern Arnhem Land» (Australian Nat. Univ., Sydney, 1962).

⁹ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 116.

- ¹⁰ H o g b i n H. I. The hill people..., p. 68.
- ¹¹ P o w d e r m a k e r H. Life in Lesu, p. 271.
- ¹² W a r n e r W. L. A black civilization, p. 65.
- ¹³ Там же, с. 67.
- ¹⁴ M a d d o c k K. A structural interpretation..., p. 167.
- ¹⁵ W a r n e r W. L. A black civilization, p. 67, not. 7.
- ¹⁶ M a d d o c k K. A structural interpretation..., p. 172.
- ¹⁷ Там же, с. 166.
- ¹⁸ B e r n d t R. M. and C. H. Sexual behavior..., p. 21.
- ¹⁹ W a r n e r W. L. A black civilization, p. 110—111.
- ²⁰ Там же, с. 111.
- ²¹ См.: там же, с. 110—113.
- ²² H i a t t L. R. 1) Incest in Arnhem Land. — Oceania, 1964, vol. 35, N 2, p. 125; 2) Kinship and conflict, p. 113.
- ²³ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 113.
- ²⁴ Кланом Уорнер называет патрилинейную группу, экзогамную в силу своей принадлежности к одной из половин (W a r n e r W. L. A black civilization, p. 16).
- ²⁵ Показательно, что любопытные трансформации в структуре миррири, зафиксированные Мэддоком, не вносят изменений в клановое или субсекционное строение племени; см.: M a d d o c k K. A structural interpretation..., p. 174. О субсекциях и их отношении к половинам у мурнгин см.: W a r n e r W. L. A black civilization, p. 116—123. О глубокой архаичности дуальной организации см.: З о л о т а р е в А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- ²⁶ См.: E i k i n A. The complexity of social organization in Arnhem Land. — Southwest. J. anthropology, 1950, vol. 6, p. 1—20; H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 49; ср. о недавнем введении субсекций у вальбири Центральной Австралии: M e g g i t t M. J. Desert people. Sydney, 1974, p. 168—169.
- ²⁷ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 117—118.
- ²⁸ H o g b i n H. L. The hill people..., p. 68.
- ²⁹ Maddock K. A structural interpretation. . . , p. 167.
- ³⁰ Там же, с. 168.
- ³¹ Там же, с. 175.
- ³² W a r n e r W. L. A black civilization, p. 66.
- ³³ Там же, с. 548—549.
- ³⁴ M e a d M. The mountain Arapesh. II. — Anthropol. papers of Amer. Mus. nat. history, New York, 1940, vol. 37 (III), p. 414.
- ³⁵ Тробрианский вариант подобной ситуации в идеальном случае кончается гораздо более трагически: все трое (третий здесь — возлюбленный сестры) кончают жизнь самоубийством (M a – l i n o w s k i B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. London, 1948, p. 439). Здесь, конечно, нет миррири, но эта идеальная ситуация хорошо передает эмоциональный фон подобных событий.
- ³⁶ W a r n e r W. L. A black civilization, p. 67.
- ³⁷ P o w d e r m a k e r H. Life in Lesu, p. 271.
- ³⁸ M a l i n o w s k i B. The sexual life..., p. 409.
- ³⁹ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 117.
- ⁴⁰ Там же; H i a t t L. P. Incest in Arnhem Land, p. 128.
- ⁴¹ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 115.
- ⁴² Там же, с. 117.
- ⁴³ M a k a r i u s R. Incest and redemption in Arnhem Land. — Oceania, 1966, vol. 37, N 2, p. 150—152.
- ⁴⁴ Копья бросают только в сестер, а не в любую женщину из своего клана: часто наказывается классификационная сестра из другого клана.

Кровопускание необязательно — в качестве оружия могут использоваться и палки, вообще присутствие копий в обычае обусловлено в первую очередь предписанием поражения сестры на расстоянии, без телесного контакта с ней ввиду соответствующих запретов (см.: H i a t t L. R. A spear in the ear. — Oceania, 1966, vol. 37, N 2, p. 152; M a d d o c k K. A structural interpretations..., p. 167).

⁴⁵ M a d d o c k K. A structural interpretation..., p. 167.

⁴⁶ M a k a r i u s R. Incest and redemption..., p. 150.

⁴⁷ О слове, превращающемся в дело, см., в частности: А б р а м я н Л. А. Беседы у дерева. В кн.: Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979, § 26.

⁴⁸ Ср., напр., русскую сказку, в которой Змей говорит похищенной им Василисе, что его противником будет Иван-Горох, который родится от горошинки: «Змей в шутку сказал, супротивника не ждал. Надеется сильный на силу, а и шутка находит на правду» (А ф а н а с ь е в А. Н. Народные русские сказки в трех томах. М., 1957, т. 3, № 560).

⁴⁹ См.: А б р а м я н Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983, гл. 1, разд. 4.

⁵⁰ H i a t t L. R. 1) A spear in the ear. p. 153—154; 2) Kinship and conflict, p. 118—119. not 3.

⁵¹ H i a t t L. R. A spear in the ear, p. 154.

⁵² W a r n e r W. L. A black civilization, p. 65—66.

⁵³ Там же, с. 112.

⁵⁴ M a k a r i u s R. Incest and redemption..., p. 151—152.

⁵⁵ M a d d o c k K. A structural interpretation..., p. 171.

⁵⁶ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 116.

⁵⁷ Ibid., p. 115.

⁵⁸ W a r n e r W. L. A black civilization..., p. 545—561.

⁵⁹ Уорнер толкует вовлечение в миррири нескольких сестер чисто количественно: эмоциональный фактор в обычае, по его мнению, настолько силен, что метание копий в нескольких женщин вместо одной приводит к более удовлетворительному результату (W a r n e r W. L. A black civilization, p. 112—113).

⁶⁰ Подробнее см.: А б р а м я н Л. А. Первобытный праздник..., гл. 1, разд. 4. О триаде и ее проявлениях в семантике и структуре текста см. в работах В. Н. Топорова.

⁶¹ Ср.: А й р а п е т я н В. Толкование слова «думать». — Вести. Ереванск. ун-та, Обществ. науки, 1975, № 2, с. 238—239.

⁶² M a l i n o w s k i B. The sexual life of savages..., p. 399.

⁶³ M a l i n o w s k i B. Crime and custom in savage society. New York, 1959, p. 77—80, 95—97.

⁶⁴ M a l i n o w s k i B. Crime and custom..., p. 79—80.

⁶⁵ Следует отметить, что как в тробрианской «матерщине» неправомерно было бы видеть отголосок былого промискуитета, так и в русской матерщине нельзя усматривать следы прошлых социальных отношений, вопреки обыденному мнению, нашедшему отражение и в специальной литературе (см.: З е л е н и н Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. — Сб. МАЭ, Л., 1930, т. IX, с. 18—19).

⁶⁶ К самонаказанию мужчины можно отнести и такой случай: брат, устыженный упоминанием о его половых органах в присутствии сестры, был вынужден выплатить ей определенную «сумму» ракушечными деньгами (P o w d e r m a k e r H. Life in Lesu, p. 271—272).

⁶⁷ M a l i n o w s k i B. Crime and custom..., p. 95—96.

⁶⁸ S p e n c e r B., G i l l e n F. The northern tribes of Central Australia. London, 1904, p. 510—511.

⁶⁹ Там же, с. 514.

⁷⁰ Там же, с. 511, 515.

⁷¹ Там же, с. 514—515. Следует отметить, что по принципу рефлексивности построены ритуалы разного типа, от упомянутых выше способов избегания конфликтной ситуации до, например, обычая не купать новорожденного, пока он не вырастет настолько, чтобы мыться самому (у аит садден Марокко), см.: *W e s t e r m a r e k E. Ritual and belief in Morocco. New York, 1968, vol. 2, p. 386.*

⁷² *S p e n c e r B., G i l l e n F. The Northern tribes..., p. 514—515.*

⁷³ Э л ь к и н А. Коренное население Австралии. М., 1952, с. 124; Б е р н д т Р. М., Б е р н д т К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981, с. 89; *S t r e h l o w T. G. H. Geography and the totemic landscape in Central Australia. — In: Australian aboriginal anthropology. Nedlands, 1970, p. 126.*

⁷⁴ *S p e n c e r B., G i l l e n F. The northern tribes..., p. 510.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 602.

⁷⁶ Там же, с. 603.

⁷⁷ См., напр.: Ф р е й д е н б е р г О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 220—222.

⁷⁸ *S p e n c e r B., G i l l e n F. The northern tribes..., p. 475—476.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 509—510. О символике обрядов, сопровождающих переход вдовы к итии, см.:

А б р а м я н Л. А. Первобытный праздник..., с. 173—175.

⁸⁰ *V e g n d t R. M. Djanggawul. London, 1952, p. 45, not. 3; Б е р н д т Р. М., Б е р н д т К. Х. Мир первых австралийцев, с. 125.*