

В. Б. Иорданский



ЗВЕРИ, ЛЮДИ, БОГИ

**Очерки
африканской
мифологии**

В.Б.Иорданский

ЗВЕРИ, ЛЮДИ, БОГИ

Очерки
африканской
мифологии



Москва
«НАУКА»
Главная редакция
восточной литературы
1991

ББК 63.5(3)+82.33
И75

Редактор издательства
В. Г. ЗУБРАВСКАЯ

Иорданский В. Б.
И75 Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.— 319 с.
ISBN 5-02-017154-9

Книга посвящена исследованию малоизученных мировоззренческих систем жителей Африки южнее Сахары, отраженных в различных формах устного народного творчества — мифах, сказках, легендах. Фольклорные сюжеты служат автору материалом для исследования специфики духовного мира древних африканцев, их мировидения, особенностей общественного и индивидуального сознания.

Книга написана занимательно, содержит яркие описания легенд и мифов различных африканских народов.

И $\frac{4604000000-136}{013(02)-91}$ 124-91

ББК 63.5(3)+82.33

ISBN 5-02-017154-9

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1991

У СВЯЩЕННОГО ОЗЕРА

Север Ганы — край удивительной красоты. Именно там Африка такова, какой обычно рисуется нашему воображению. Из красной земли встают могучие серые баобабы, кажущиеся многорукими чудовищами. Фантастичны селения племен ффра с домами, сросшимися в один огромный организм; их глинобитные красные стены пересечены широкими синими полосами.

В этих местах естественно ожидать чего-то необычайного, и действительно, странное, экзотическое встречается там на каждом шагу. Так, многие из небольших озер, разбросанных по саванне, населены крокодилами, которые местными жителями почитаются священными. Мне рассказывали, будто бы эти страшные звери не опасаются людей, да и сами на них не нападают. Это выглядело невероятным.

Еще продолжался сезон дождей, когда я приехал на север Ганы. Серое небо угрюмо прижималось к земле, но саванна вокруг была праздничной, освеженной прошедшими недавно ливнями. Знающие люди в Болгатанге, крупнейшем местечке края, посоветовали мне не приближаться к озеру с крокодилами одному, а в соседнем селении найти проводника. Следовало там же купить двух-трех куриц для «жертвоприношения» священным животным. Я выполнил все эти рекомендации.

Моим проводником был мальчик лет двенадцати-четырнадцати. Связав курам лапы, он перекинул их через плечо, и мы пошли к озеру. Оно оказалось небольшим, с заросшими высокой травой берегами.

— Крокодилы ждут! — воскликнул мальчуган. Я, как ни вглядывался в воду, их разглядеть не мог. Тогда он пальцем показал на торчащие из воды черные бугорки.

Вплотную подойдя к озеру, мой спутник вдруг громко, пронзительно выкрикнул какое-то слово. И вода всколыхнулась. С пугающей быстротой на берег выползли три зеленовато-черных зверя. Было что-то мертвяще угрюмое в их облике, но мальчик отнюдь не испугался. Напротив, он держался с ними даже с несколько вызывающей фамильярностью. Взяв одного из крокодилов за кончик хвоста, он попросил меня сделать фотографию, и зверь терпеливо ждал, пока я не управлюсь со своим аппаратом.

Принесенные куры мгновенно исчезли в бездонных пастях пресмыкающихся. Подождав и не получив новых подачек, они

развернулись, бесшумно погрузились в воду и сразу же растворились в темной глубине озера. Прошло несколько минут, и я увидел, как над зеркалом воды вновь появились черные бугорки глаз.

Чем объяснить этот странный симбиоз людей и чудовищ? — думал я по дороге домой. Сказка, записанная в тех местах, говорила о том, что прародитель обитавших в окрестных селениях людей некогда спасся от преследователей, переправившись через реку на крокодиле. В благодарность спасенный обещал, что его потомки никогда не причинят тем зла. Наверное, так жители северных областей объясняли себе собственное отношение к этим страшным пресмыкающимся, но, очевидно, происхождение священных озер имело какие-то другие причины.

В народной культуре не может быть ничего произвольного. Каждый знак орнамента, каждая подробность обряда, каждая деталь скульптуры, каждый образ фольклора отточены веками работы общественного сознания. Вероятно, и священные озера не возникли случайно. По всей видимости, они были точкой соприкосновения двух миров — мира социального и мира воображаемого, который как бы материализовывался в этом контакте. И, по всей видимости, они появились столетия назад в итоге долгой работы народной мысли и фантазии.

Прошло немного времени, и, будучи в Котону, в Народной Республике Бенин, я услышал рассказ о том, что в приморском городке Уида есть хижина, во дворе которой содержится огромный священный питон. Его кормили, оберегали, но в общем относились к нему без особого пиетета. Судя по рассказу, положение питона напоминало положение крокодилов священных озер. Он не был обожествлен, не был и ипостасью какого-либо мифического существа. И все же в нем заключалось некое начало, заставлявшее людей относиться к нему иначе, чем к другим животным.

Какими же путями шла мысль народа, чтобы на каком-то этапе в глазах людей стали необходимы священные крокодилы озера и хижины, где содержались питоны? А разве только эти пресмыкающиеся пользовались особым к ним отношением? Отнюдь нет. В мифологии африканских народов существует огромный bestiary. Черепаха, паук, баран, собака, леопард, заяц, сова и многие другие животные в народном воображении предстают могущественными, величественными, хотя в жизни некоторые из них ничтожны и презираемы. Странный парадокс! И он не был чем-то единичным. В культуре ряда африканских народов роль чуть ли не главного героя исполняли существа, казались бы, не имеющие ни малейших оснований на нее претендовать.

Так постепенно приобретала очертания проблема, которая с ходом времени выглядела все более увлекательной и важной. Дело не только в том, что при ее изучении африканская культура открывалась с несколько неожиданной стороны. Знакомство с местом, которое занял в народном воображении образ того или

иного мифического животного, позволяло приблизиться к различным ключевым идеям архаичного сознания. Мысли древнего человека о движущих силах мироздания и о его структуре озярялись каким-то новым светом, а потому становились ближе, если и не доступнее.

Пожалуй, наиболее интересной фигурой африканского мифологического бестиария оказалась собака. С ней связаны многочисленные мифы об обретении людьми огня, а следовательно, об овладении культурой. Своеобразное продолжение и развитие они получили в сказаниях о кузнецах, которые научили людей различным ремеслам.

Вода воспринималась древними как стихия, противостоящая огню. По свидетельству мифов, она была великой очистительной силой. Если в огне воплощалось мужское, то в воде прежде всего женское начало мироздания. Один мифический персонаж был соединен с водой особенно тесно. Им был змий. Но не только. У некоторых народов его место занимал крокодил.

На плечах многих африканских вождей можно увидеть шкуру леопарда. Она была важным атрибутом царской власти. Конечно, и сам леопард — могучий зверь, но не своей силе он обязан тем, что стал символом царской власти. В мифах и обрядах обнаруживается, что африканцы были убеждены в существовании скрытой связи между леопардом и луной. А эта планета, согласно древним поверьям, воздействовала на все стороны человеческого существования, на все живое в природе.

Если не вызывает недоумения то, что людское внимание привлек к себе леопард, то центральная роль во многих мифах таких существ, как паук или богомол, не может не удивлять. Это озорники, плуты, перевертыши, не признающие никаких этических норм и склонные подшутить даже над богом-творцом. Как сложились такие образы? Поиски ответа подводят к сложнейшим проблемам становления африканской мифологии, к проблеме взаимоотношений между мифом и обществом.

Это были лишь некоторые возможные направления работы. Очень скоро стало очевидным, что продвижение вперед связано с решением ряда принципиальных вопросов. Среди них главным было взаимодействие в общественном сознании двух подходов к действительности — мифического и магического. Что имеется в виду? В одних случаях Луна выступала в мифах в роли соперника Солнца, а в других ее воздействие на мир было автоматическим и обуславливалось ее особым местом в магической системе Вселенной. Болезнь и смерть человека иногда объяснялись действиями враждебных человеку мифических существ, а в другой раз считались порожденными кознями колдунов. Подобно тому как на уровне отдельной личности левое полушарие мозга «ответственно» за рациональное, аналитическое мышление, речевую способность и самосознание, а правое полушарие — носитель творческого, образного начала, музыкальности, так на уровне общественного сознания сосуществовали две системы

представлений, истолковывающих действительность, — аналитическая и магическая, с одной стороны, образная и мифическая — с другой. Очень часто на практике использовались одновременно оба подхода.

Параллельно возникала еще одна проблема — архаичной структуры мироздания. Нельзя было не заметить, что по мере того как миф становился повествованием, он начинал подчиняться определенным числовым ритмам. Изучение коллективных представлений о мире подтверждало, что эти числовые ритмы не были случайностью. Чет и нечет, три, четыре, семь и некоторые другие числа были наделены магическим значением. Архаичное сознание к тому же видело в них структурную основу своих представлений о пространстве и времени.

Характерной особенностью древних коллективных представлений являлась их несформулированность. Они как бы растворены в сказках, легендах, песнях, воплощены в обрядах, этикете, в труде, и древний человек не испытывал потребности закреплять их в жестких абстрактных определениях. В таких условиях для уточнения отдельных коллективных представлений, отдельных образов-идей необходимо обращаться к народным верованиям и фольклору, описаниям быта, трудовой и социальной организации африканских народов. И здесь важно в поисках ясности учитывать, что недоговоренность, расплывчатость, а порой и противоречивость — неотъемлемые черты магических идей и мифических образов.

Этот круг проблем уже давно привлекает к себе пристальное внимание и советских и зарубежных ученых. Что касается верований африканских народов, то наиболее значительной советской работой по этой теме остается книга Б. И. Шаревской «Старые и новые религии Тропической и Южной Африки», опубликованная в 1964 г. [26]. Советская исследовательница выявила многие важные особенности религиозных представлений, распространенных в Африке южнее Сахары. Это позволило ей пролить новый свет и на традиционное мировоззрение африканских народов. В книге, в частности, показано, как в африканской культурной среде под воздействием местных религиозных взглядов начинают трансформироваться христианство и ислам.

Д. А. Ольдерогге внес крупный вклад в самые различные области изучения Африки. В свою книгу «Эпигамия. Избранные статьи» [15] он включил две свои работы по мифологии: «Сумаоро — царь кузнецов и древняя культура Западной Африки» и «Об изучении эпоса народов Африки (современное состояние)», посвященные особому месту, занимаемому эпосом в народной культуре Африки.

Большое значение для понимания духовной жизни африканцев имеют и исследования Д. А. Ольдерогге, посвященные изучению систем родства у различных народов континента. В поле его зрения оказались архаичные представления о законах внутри-

семейных и внутривидовых отношений, занимающие одно из центральных мест в народном мировоззрении.

Изучением африканской мифологии и эпоса, а также фольклора успешно занимается Е. С. Котляр. В 1975 г. она выпустила в свет книгу «Миф и сказка Африки», а через десять лет, в 1985 г., монографию «Эпос народов Африки южнее Сахары». Ей также принадлежат предисловия к ряду сборников африканских сказок, в частности к «Сказкам народов Африки» [19] и к «Мифам и сказкам бушменов» [10].

Все это признаки растущего интереса советской научной мысли к самым глубинным пластам африканской народной культуры. Постепенно начинают проясняться различные категории архаичного общественного сознания, обнаруживается скрытый механизм его работы, некоторые закономерности развития. Обнаруживается в то же время и колоссальная сложность возникающих перед исследователями проблем.

Священное озеро крокодилов... Не остается ли оно сегодня напоминанием о времени, когда вся окружающая человека природа воспринималась его сознанием как огромная маска таинственного мира, где действовали еще полностью не отделенные общественной мыслью от реальности загадочные силы? Не их ли символами и были существа из мифологического бестиария древней Африки?

СОБАКА КРАДЕТ ОГОНЬ У БОГА

Каждый мифический образ напоминает головоломку. Создавая его, народное воображение использует самый разнообразный материал. Как архитектор при строительстве дома применяет и кирпич, и бетон, и железо, и дерево и еще многое другое, так и фантазия народа прибегает и к конкретным наблюдениям над окружающим миром, и к канонизированным, донесенным из прошлого, представлениям о создаваемом образе, обогащая его новыми подробностями и чертами. Мысль народа видит в каждом мифическом существе узелок самых различных идей — о личности, о добре и зле, о чистоте и скверне, об основных силах мироздания, и потому оно всегда — частица народной философии. И наконец, мифология столь же подвижна и изменчива, как и другие сферы народной культуры. Возникшее где-то в глубине веков представление претерпевает в общественном сознании многочисленные превращения, пока не воплотится в том мифическом творении, которое известно сегодня. К тому же ни одна из его былых ипостасей до конца не исчезает, а сохраняется подспудно, скрытно в его каких-то признаках, характерных особенностях.

Внешняя простота таких головоломок зачастую бывает обманчива. Что, казалось бы, зауряднее зайца, черепахи, пса, богомола, леопарда, антилопы? А в африканской мифологии они вдруг оказываются на вершине Олимпа. С ними связаны поворотные моменты в воображаемой, мифологизированной истории человеческого общества. Обнаруживается, что прочные нити соединяют эти существа из повседневности с могучими и страшными богами потустороннего мира.

Два пути народной мысли

Индивидуальная мысль свободна в игре своих фантазий. Напротив, общественное сознание, работая, подчиняется жестким нормам. Каким же идеям следовало архаичное сознание древней Африки, соединяя, казалось бы, несовместимое?

Выдающимся достижением народной мысли в Тропической Африке было создание целостной системы истолкования действительности. Она основывалась на двух родственных и в то же время в корне различных подходах к миру — мифологическом и

магическом. Первый привел к образованию сонма божеств, героев, духов и прочих надприродных сил, оказывающих влияние на общество, человеческие судьбы, всю Вселенную. Второй выразился в разработке стройной системы взаимосвязей, которая охватывает в единой конструкции все элементы макро- и микрокосма.

Для определения созданной архаичным сознанием системы истолкования мира слово «миф» и тем более слово «магия» могут быть использованы лишь с большими оговорками. Они лишь в малой степени соответствуют тому, как сами древние общества Тропической Африки представляли явления, которые мы обозначаем этими терминами.

Когда африканец рассказывал, скажем, сыну о богах родного народа или учил его обрядам, которые он должен совершать в честь родовых предков, то и эти боги и духи предков в его глазах были не просто персонажами племенной мифологии, а реальными существами, примерное местонахождение которых он мог обозначить. То, что мы сегодня называем мифом, в представлениях древних африканских обществ было достоверной историей того, как возник мир, сложились отношения между людьми, сформировалась культура. С миром, в котором находились надприродные существа, мир людей, мир культуры тесно и постоянно взаимодействовал.

Еще больше не соответствует архаичным воззрениям термин «магия». Обычно под магией понимают круг представлений, в силу которых человек якобы обладал возможностью влиять на другого человека, на развитие событий, на явления природы, воздействуя на связанные с ними внешним сходством, подобием или бывшие их частью предметы. Но архаичное сознание осмысляло магию несколько шире. Оно признавало существование глубоких внутренних связей между всеми элементами мироздания, организуя его в стройную, действующую по определенным нормам модель. Это видение мира было, в сущности, первой попыткой человечества осознать закономерности, действующие во Вселенной.

К тому же зачастую, вольно или невольно, в слово «миф» и «магия» вкладывался уничижительный смысл. Выдающийся английский этнограф XIX в. Э. Тэйлор писал о магии, что «она, по своему основному принципу, составляет принадлежность самой низшей из известных ступеней цивилизации, и у низших рас, которые имели очень небольшое участие в умственном развитии мира, сохраняется еще во всей своей силе». Магия для него — это волшебные искусства, систематизированные в мнимые науки [23, с. 101, 107]. С «детством человечества» связывал ученый и возникновение мифологии, «волшебных басен» [23, с. 252].

Если и справедливо утверждение, что магия и миф складываются на низшей ступени цивилизации, то вряд ли оправдано отношение к ним лишь как к «заблуждениям зари человечества». В них трудно не увидеть результат огромных и плодотворных

усилий человеческой мысли по познанию действительности. В мифе и магии закреплён богатейший социальный опыт, который и позволил человечеству с течением времени преодолеть узость своих архаичных представлений и сделать шаг в сторону более реалистического, более объективного осмысления мироздания.

Народная культура древности требует исторического подхода. Колоссальная дистанция, отделяющая ее от современной культуры, очевидна, но нельзя закрывать глаза и на долгий путь, пройденный африканскими народами прежде, чем они создали духовный мир, поразительный по богатству идей и образов, по красоте его выражения в фольклоре, в изобразительных искусствах. Явления, которые мы называем мифом и магией, составляли неотъемлемую часть архаичного миропонимания, и их влияние ощутимо во всех видах деятельности человека древнеафриканского общества. Изучение этих сторон народной культуры позволяет правильно оценить реакцию людей на различные события в окружающей жизни, их поведение в различных жизненных ситуациях, наконец, характерные для них умственные процессы. Но только в том случае, если встать на позицию человека древности и попытаться через призму его сознания посмотреть на миф и магию.

Первый шаг в этом направлении — сопоставление двух систем представлений: мифической и магической. Оно обнаруживает как их внешние различия, так и глубинную внутреннюю связь.

Миф — это всегда образы существ действующих, созидających или разрушающих. Одни из них наделены колоссальным могуществом, другие имеют лишь ограниченное влияние, но совокупность их противоречивых действий и составляет одну из основ того мира, который был известен человеку древности.

По поверьям конго, в начале были лишь темнота и вода, укрывавшая всю землю. В этом мрачном хаосе и царил Бумба Чембе (Нзамби). Он обладал чертами человека, но был невероятно высок и бел. Однажды у него возникли острые боли в желудке, и он изрыгнул Солнце, Луну и звезды. Благодаря солнечному теплу вода начала испаряться и появились, там и здесь, песчаные отмели. Но еще не существовало ни животных, ни растений. И снова у Бумбы Чембе заболел живот. На этот раз он отрыгнул леопарда, орла, крокодила, рыбку — йо бумбу, молнию и белую цаплю. Мир был создан [77, с. 9].

Согласно мифу, записанному в Руанде и объясняющему происхождение трех каст местного общества — скотоводов-тутси, земледельцев-хуту и отверженных тва, бог Имана, создав трех братьев — Гатутси, Гахуту и Гатву, подверг их испытаниям. Сначала он поручил им сберечь горшок с молоком. Гатва выпил молоко. Гахуту заснул и во сне опрокинул горшок, и только Гатутси сберег молоко для бога. Затем Имана показал братьям новорожденного и сказал: «Убейте младенца, и я осыплю вас богат-

ствами». Гатутси и Гахуту решительно отказались, а Гатва зарубил ребенка надвое. Разгневанный Имана проклял Гатву за содеянное зло, объявив: «Ты будешь питаться объедками» [45, с. 20].

В первом мифе выступает один Бумба Чембе, во втором — Имана и его творения — братья Гатутси, Гахуту и Гатва. При всей своей простоте они объясняли: первый — возникновение мира, второй — структуру руандийского общества и своеобразие существующих там порядков. И характерно, что это не просто объяснение, но и освящение сложившейся ситуации. Поступки мифических персонажей, содержание мифа как бы узаконивали то, что уже возникло, сложилось в человеческом обществе.

Так, население севера провинции Ятенга в Верхней Вольте издавна подразделялось на две группы — фулсе и ньоньоссе. Из первой группы выходили вожди, из второй — служители культа земли, все те, кто занимался обрядами, касающимися земли-кормилицы. Как оказывается, согласно местным космогоническим мифам, фулсе «спустились» с неба, тогда как ньоньоссе вышли из глубин земли [135, с. 16—17]. Это «происхождение» и предопределило своеобразное распределение обязанностей между двумя группами народа.

Очень часто мифические силы уподоблялись людям, и их окружал быт, напомилавший обычный жизненный уклад африканской деревни. Характерен в этом отношении миф йорубов о происхождении песен «иджала», посвященных богу огня Огуну. Миф рассказывает, что однажды скучающий бог отдыхал в главном проходе своего дома, окруженный бездельничающими детьми. Их вид разгневал отца, и он закричал: «Вы — сборище ничтожеств! Вам должно быть стыдно. Вы ничего не делаете, чтобы развлечь отца!» Повернувшись к старшему сыну, он сказал: «Ну, начинай. Исполни что-нибудь». Сын ответил пением хвалебного гимна. И с той поры Огун всегда требовал, чтобы восхваления в его честь исполнялись в манере, созданной его старшим сыном. Он назвал этот стиль «иджала» [34, с. 7].

Скучающий, гневливый бог из этой легенды, наверное, вызывал в памяти тех, кто ее слышал, знакомые лица вождей или старейшин, не знающих, чем занять себя в свободное время, и жаждущих лести и восхвалений. Не менее «реалистична» заирская сказка о том, как некий юноша вознамерился жениться на дочери Солнца и Луны. Солнце и Луна долго обсуждают достоинства жениха, размеры вена, которое он должен будет внести за их дочь. Так заботливый крестьянин вместе с женой тщательно взвешивает, пригоден ли жених для их любимой дочери, не забывая при этом и собственные интересы.

Естественная в архаичном сознании тенденция к «очеловечиванию» мифических сил вместе с тем — далеко не единственная и даже, пожалуй, не главная. Поскольку мифические силы по самой своей природе принадлежат к миру, который по многим

признакам противоположен среде, в которой живет человек, людское воображение наделяло их чертами и свойствами, противоположными человеческим. Так, не случайно в упоминавшемся мифе конго о Бумбе Чембе он — белый. Мелом окрашивали тела жрецы при совершении обрядов, в которых они олицетворяли обитателей потустороннего мира. У духов умерших, по поверьям, бытующим у многих народов, кожа была белой.

Иные мифические существа рисовались человеческому воображению страшными чудовищами. Советская исследовательница Е. С. Котляр пишет, что бенинские фоны говорили о змее-радуге Айдо-Хведо: «ты была создана прежде, чем были созданы земля и небо», «ты находишься в земле и на небе». Согласно их мифологии, Айдо-Хведо носила творца в своей пасти, когда тот создавал Вселенную. Но и сама она приняла непосредственное участие в акте творения, образовав горы, деревья, больших животных. Чтобы огромная масса сотворенного мира не низвергнулась в море, Айдо-Хведо скрутилась кольцом, закусив кончик собственного хвоста, и легла под сушу, как круглый валик для переноски груза кладется на голову под этот груз. Змея не любила жару, и верховное божество поместило ее в море [7, с. 40].

В скульптуре африканских народов известны крайне причудливые фигуры мифических творений. В самом их невероятии прослеживается, впрочем, определенная логика. Как оберег, призванный защищать от той или иной напасти, образовывался путем подбора обладающих нужными свойствами магических элементов — трав, корней, минералов, кусочков кожи и других предметов, так и образ мифического существа зачастую складывался путем сочетания нужных признаков различных рыб, птиц, пресмыкающихся и других животных, которыми изобилует африканская природа.

Огромную группу мифических существ составляли души умерших. Часть из них населяла деревни мертвых, напоминавшие селения, в которых они находились при жизни. Более того, в прошлом у народов Берега Слоновой Кости — эбрие, мбато, атие абуре, раз в 70 лет совершалась церемония, в ходе которой разрушались все дома квартала, в котором приближалось к исчезновению старейшее поколение. Молодежь строила на прежнем месте новые дома. «Деревня, квартал рождаются, живут и умирают как люди. А умирая, они переносятся в потусторонний мир, где люди ушедших поколений смогут в них жить» [135, с. 123]. Так объясняли эту необычную церемонию ее участники, подчеркивая, что царство мертвых мало чем отличается от мира живых.

Далеко не все души включались, однако, в сонм племенных предков и находили успокоение в царстве мертвых. Те, кто был отмечен «дурной смертью» — от удара молнии, казненные, не получившие погребения, уличенные в колдовстве и т. д., исключались из их числа. Считалось, что «дурная смерть» настагает

лишь тех, кто тайно или явно осквернил себя и в силу этого частично или полностью порвал свои связи с общинным коллективом, соединил себя с мифическим, асоциальным миром. Души погибших «дурной смертью» не уходили в царство мертвых, а оставались в лесу или саванне, неподалеку от родных деревень, жителей которых они преследовали и которым причиняли зло. Именно эти многоликие существа вызывали у людей особый ужас, именно они наполняли окружение человека тысячами страшных, искаженных ненавистью и злобой образов.

Издравле разработанная система обрядов и запретов помогала обществу сохранять гармоничные отношения с мифическим миром, предупреждать гнев мифических сил, а иногда и опираться на их помощь. Сам этот мир был, впрочем, дуалистичен, противоречив; в нем находились, как представлялось людям, и враждебные, и благосклонные существа. Были среди них и такие, которые, обладая безмерным могуществом, действовали непредсказуемо, всегда готовые к ярости или милосердию, в зависимости от людского поведения. Вот почему контакты людей с ними всегда были отмечены настороженностью, а то и тревогой.

Если мифический мир образовывал особую часть действительности, как бы существующую в общественном сознании рядом с реальной действительностью, то магия пронизывала силовыми линиями сложных взаимоотношений саму эту действительность.

Велико, в частности, место, занимаемое в архаичных представлениях Луной-Месяцем. Во многих мифах эта планета выступает как живое существо, иногда братом, иногда мужем Солнца, а иногда — его непримиримым соперником. Но и в магии она играет немалую роль, причем не как мифическое творение, а в качестве небесного светила, оказывающего влияние на все сущее. Когда луна находится в ущербе, верили конго, люди и звери слабеют, на деревьях свертываются лепестки цветов, болезни и другие беды, напротив, становятся сильнее. При появлении молодого месяца его бурно приветствовали. Колдуны в это время обновляли нкиси-фетиши, сжигая перед ними порох. Матери поднимали на руки детей, чтобы показать им молодой месяц, восклицая: «Отец Месяц, Отец Месяц, ты насылаешь на нас головные боли и боли в животе. Ты дал жизнь сыну. Я дам жизнь дочери» [79, с. 35].

В новолуние вся Руанда приходила в волнение, и на день останавливались земледельческие работы. Восклицая: «У тебя есть руки и у меня тоже. В прошлом месяце я тебя уже видел таким же, как сегодня», люди простирали к луне вытянутые полумесяцем руки. Для того чтобы приветствовать появление молодого месяца, следовало одновременно поднять правую руку и правую ногу. Все музыкальные инструменты пускались в дело, чтобы «очаровать» луну и сделать ее влияние благотворным. Придворные прорицатели внимательно изучали обновленное светило, чтобы открыть знаки, определяющие судьбы верховного

вождя — мвами. Но сам вождь в первую ночь новолуния не смел смотреть на молодое светило, а мог наблюдать лишь за его отражением в сосуде с молоком. Считалось, что красная луна будет оказывать неблагоприятное влияние на положение народа [45, с. 37].

Вожди искали покровительства луны, устанавливая изображение полумесяца на крышах хижин, где они жили. У целого ряда племенных групп Заира, в частности лунда, верховный вождь носил головной убор в форме полумесяца. От состояния луны зависела, по-видимому, его магическая сила, его способность благотворно влиять на судьбы подданных, и, прибегая к знаку полумесяца, вождь утверждал неразрывность связи с ночным светилом.

Фазы луны указывали, согласно архаичным представлениям, воздействие на урожайность. Конго, к примеру, думали, что, если кассаву посадить в полнолуние, ее корни будут короткими. Банановые побеги, когда луна была на ущербе, не образовывали много гроздьев. Поэтому крестьяне предпочитали сажать бананы в полнолуние, а кассаву и другие корнеплоды, от которых ждали длинных и мощных корней, напротив, в новолуние [78, с. 65]. В ряде мест среди конго первые выкопанные корни кассавы и орехи арахиса бросались в сторону востока и запада, чтобы возблагодарить как луну, представляющую запад, так и солнце — олицетворение востока.

Когда луна молода, писал шведский этнограф К. Ламан о представлениях конго, земля трепещет, потому что луна уносит прочь души и людей и животных. Солнце и луна находятся поэтому в постоянном соперничестве. Они преследуют друг друга, и однажды, когда они столкнутся, человеческий род погибнет. Мужчины превратятся в ящериц, женщины — в лягушек [78, с. 65].

Как это часто бывает в народной культуре, магическое и мифическое видение луны в этих представлениях переплеталось. Если мысли о соперничестве двух светил, о возможности их столкновения переносят нас в область мифа, то сознание того, что различные фазы луны автоматически влияют на жизнь, на людские судьбы, — магического порядка. К сфере магии следует отнести и комплекс представлений о действенности различных пространственных элементов.

В Западном Судане записана удивительная по поэтичности, по трагической красоте образов и проникновенности легенда «Лютня Газиро». Ее открывает описание сказочного города Уагаду, который четырежды исчезал, становясь невидимым для людей, и четырежды менял свое название.

«Четырежды, — рассказывается в предании, — Уагаду менял облик. Раз он смотрел на север, раз на запад, раз на восток и раз на юг. И во всех случаях, когда Уагаду был виден людям, он имел четверо ворот: одни, обращенные на север, одни — на запад, одни — на восток и одни — на юг. Это те стороны,

откуда Уагаду черпает силу и куда его сила оттекает...» [35, с. 11].

Рассказ о Уагаду — легенда. Но вот что писал нигерийский ученый Дж. О. Кайоде о резиденциях верховных вождей у йорубов: «Обычно имеется четверо ворот, ведущих в дворцовый комплекс государя — афина — с восточной, западной, северной и южной сторон стены. Только главные ворота выделяются размерами, и именно они используются народом. Остальные трое ворот значительно меньше и должны быть замкнуты. Они могут быть использованы жрецами обы — верховного вождя — при умилоствлении божеств. Четыре стороны символизируют священные углы, через которые мир и благополучие вступают во дворец и через которые благословение распространяется на город» [70, с. 126].

Нигерийский ученый сообщает также, что различные части тела усопшего вождя хоронились в четырех местах — на востоке, западе, севере и юге от города. Йорубы верили, что при таком способе захоронения город будет и впредь ощущать поддержку обы [70, с. 129].

В магическую силу четырех сторон света верили не только йорубы и народы Западного Судана. У тсвана Южной Африки деревни сооружались таким образом, чтобы вход в них был ориентирован по оси восток — запад. Глава семьи, строившей деревню, помещал свою хижину на восточном конце этой оси, а его потомки, нечетные по порядку рождения, строили свои жилища слева от его хижины, с северной стороны, а четные по порядку рождения располагали свои дома справа — с южной. При этом они сознательно сооружали свои жилища так, чтобы те вписывались в круг.

«Кгола (селение) строится в форме полумесяца, — объясняли тсвана это обыкновение, — подобно луне, когда она начинает расти. Так и семья должна увеличиваться, так должно расти количество сыновей у мужчины, пока деревня не образует цельный круг словно полная луна. Когда деревня образует такой круг, наступает время создавать новую деревню» [111, с. 82].

Отселение части жителей после того, как кгола замыкала круг, диктовалось, по-видимому, и социально-экономическими причинами. Начинало не хватать земли для всех общинников, все острее ощущалась перенаселенность, приобретали напряженность внутриобщинные конфликты. Поэтому сооружение деревень кольцом определялось хорошо осознаваемой в народе потребностью предупреждать вспышки противоречий в общинах, сохранять там мир и сплоченность. Но вместе с тем в этой лунообразной планировке селений сказывалось и влияние двух скрещивающихся идей — о скрытой действенности четырех сторон света и о магической силе луны. И своей формой, и своей ориентацией по осям восток — запад, север — юг каждая деревня тсвана стремилась гармонично «вписаться» в общепринятую модель мироздания.

Характерно, что восток и запад, север и юг наделены противоположными свойствами, и с каждым из этих пространственных элементов ассоциировались контрастные стороны человеческого существования.

Восток нес жизнь, свет, мужское начало, благополучие; запад, напротив, означал смерть, мрак, женское начало, несчастье. Человеческое общество находилось, следовательно, в точке пересечения силовых потоков, оказывающих на него противоположное воздействие. К этому нужно добавить еще одну «силовую линию» — между верхним, нижним и глубоким, представление о которой также оставило мощный след в архаичной картине мироздания.

Согласно африканской мифологии, противоположности между верхним и нижним, небом и землей в далеком прошлом не существовало. Это было время, когда боги и люди жили рядом. Миф эве повествует, что некогда на земле жила лишь одна пожилая супружеская пара. Небо было в то время столь близко, что его можно было коснуться рукой. Мужчина и женщина работали в поле и жили счастливо. Но как-то раз женщина предложила, чтобы они бросили в небо камень. Муж запретил ей это, ибо небо обрушилось бы и задавило их. Воспользовавшись отсутствием мужа в доме, жена все-таки швырнула камень в небо. Оно сразу же поднялось ввысь, и оттуда донесся голос, предрекший людям смерть [30, с. 109].

У ашанти существует предание, что некогда верховное божество Оньяме жило близко к людям.

«Когда дети жарили для себя на огне пищу, — рассказывается в мифе, — они брали палку, ударяли ею и просили: „Дедушка Оньяме, дай нам мяса в добавку к нашей еде“. И мясо сразу сбрасывалось им с неба. Но как-то раз старухе, толкущей в ступе фуфу, Оньяме помешал, и она попросила его немного отойти. Бог подчинился. Старуха, однако, потребовала, чтобы тот отступил еще дальше. Разгневанный Оньяме навсегда скрылся ввысь на небе» [30, с. 109].

Эти мифы — о происхождении смерти в результате «ухода» небес от земли ввысь, о разрыве между людьми и бегом — подчеркивают всю важность цепочки «небо — земля — под-земье».

Небо — это бессмертие, благополучие, счастье, а земля — юдоль скорби, где человека ждут болезни, всяческие испытания, смерть. Высокие деревья, скалы, горы и холмы осмыслились как магические мосты между землей и небом, а символом нити, соединяющей эти две сферы пространства, стал жреческий жезл, игравший столь большую роль в обрядности.

Связи, объединяющие луну, вождя, его подданных с растительным и животным миром, или восток, солнце, свет, мужчин, можно назвать магистральными силовыми линиями, опоясывающими мироздание. Наряду с ними существовало множество второстепенных, но в повседневном обиходе чаще используемых

взаимосвязей. Часть предмета всегда сохраняла зависимость от целого, как бы далеко она ни находилась, и, воздействуя на эту часть, человек был убежден, что влияет на целое. Невидимые отношения соединяли внешне схожие вещи. В сложном взаимодействии находились контрастно противоположные предметы и явления — холод и жара, дождь и засуха, засохшие и зеленые листья, что также учитывалось в повседневной магии. Механическое соприкосновение вещей вело к переходу свойств одной из них на другую.

Наконец, обществом разрабатывалась целая система знаковых обозначений различных природных явлений, пространственных элементов и т. д., что позволяло ему посредством этой системы воздействовать на действительность в желаемом направлении. Видное место в знаковой системе принадлежало слову, жесту, графической фигуре.

Таким образом, в то время как мифологию заполняли тысячи изменчивых существ с непредсказуемым поведением, магия контролировала охватывающую мироздание сеть скрытых, но, как представлялось архаичному сознанию, объективно существующих связей. В мифе древнее общество выступало как художник, в магии — скорее как исследователь-аналитик. Магия противостояла мифу, как логика противостоит непредсказуемости.

Продолжая сопоставление магии и мифа, трудно не заметить, что миф — это непрестанное движение, тогда как «законы» магии стабильны и устойчивы.

В народной культуре миф всегда существует в повествовательной форме. Он разворачивал перед народным воображением картины сотворения мира, истории деяний божеств и героев, эпизоды создания культуры и общества, а народ постоянно вносил в него изменения, поправки. Не закрепленный письменностью, миф был зыбок, подвижен и преображался от района к району, от племени к племени. Когда современный исследователь пытается установить, как в народе представляли себе образ того или иного божества, то обычно он сталкивается с целым рядом версий, иногда весьма отличных одна от другой. По-разному вспоминаются в народе и эпизоды, относящиеся к мифическим временам.

Миф о сотворении мира фонов, показывает, что они испытывали культурное воздействие как материнской этнической группы — эве, так и соседних йорубов. Из мифологии соседей они позаимствовали образ Одудувы, правда, превратив этого родоначальника йорубов в демиурга, а из мифологии эве — образы Маву и Лисá, луны и солнца. У фонов они становятся прародителями всех малых божеств — ведунов и людей. Последним из рожденных ими был бог-пересмешник Легба. Миф фонов рассказывает также, что Одудува первоначально создал двуполое существо Оду, и уж из его самооплодотворения возникло нечто беспредельно огромное — Земля. Он же породил Маву и Лисá [37, с. 281].

Эве иначе представляли себе возникновение Земли. Маву в их глазах — женское божество, живущее в пространстве где-то на востоке. Лиса, хамелеон, напротив, жил на западе. Как-то раз двум существам удалось соединиться, и из их любви родилась Земля — Аге [124, с. 63]. Но это — не единственная версия. Согласно другим преданиям, Маву был верховным божеством-демиургом, а Лиса — его единственным ребенком. С помощью сына Маву сумел многому научить людей.

Миф повествует:

«Со своих высей Маву хорошо видел, что на земле все шло плохо и люди не проявляли ни интереса, ни выдумки к использованию того, что имелось на земле. Они не умели обрабатывать землю, ткать ткани, строить укрытия; они казались неспособными уладить малейшую проблему.

Однажды Маву послал на землю свое единственное дитя — Лиса. В его руку он вложил кусок металла, не совсем такой, как сабля, известная сегодня дагомейцам, но все же способный резать. Маву держал его как жезл, когда создавал Вселенную. Этот кусок металла напоминал меч, называемый гугбаса, и, дав его Лиса, Маву сказал, чтобы тот сошел на землю, расчистил лес и показал людям, как использовать металлы, чтобы они могли изготавливать орудия, которые позволят им добывать пищу, укрывать тело и строить жилища».

Далее миф повествует о том, как Лиса вместе с богом молний Гуном спустился на землю и научил людей земледелию и ремеслам. В награду Маву отдал ему во владение солнце, откуда Лиса мог бы наблюдать за Вселенной. Лиса взял туда с собой своего друга Гуна [124, с. 64].

Сколь же велики изменчивость, неустойчивость мифических традиций, если и Маву и Лиса выступали, как видим, в самых различных ролях, в самых различных обликах — от демиурга до хамелеона. Эта зыбкость народных представлений была, по-видимому, обусловлена разобщенностью народа, отдельные ветви которого сохраняли и развивали самостоятельные версии мифа, унаследованного от праотцов, а также силой духовного влияния соседних этнических групп. Вероятно, сказывалась и относительная слабость жреческой прослойки, которая могла быть заинтересована в унификации мифических образов и идей.

И все же, как ни противоречиво видение народом своего пантеона, нельзя не заметить, что образы отдельных мифических сил при всей текучести не выходили за пределы определенных координат. В мифологии эве и фонов, если говорить о Маву и Лиса, такими постоянными координатами можно назвать идею о существующей между ними связи, их отождествление или близость с луной и солнцем, с женским и мужским началами. Очень устойчиво стремление видеть в Маву верховное, главенствующее божество, а в Лиса, символ которого — хамелеон, — культурного героя, помощника бога-творца. В Дагомейском королевстве изображения хамелеона встречались повсюду — на барельефах, укра-

шающих дворцы, в настенных росписях, в изделиях из меди и серебра.

Существование таких незыблемых координат, как бы ограничивающих поле происходящих в мифологии метаморфоз, не было случайностью. Они восходили к пластам древних образов-идей; в них сохранялась культурная традиция народа.

В сопоставлении с изменчивостью мифа магия представляется застывшим сводом раз навсегда найденных решений. Ее основные принципы прослеживаются в самых различных народных культурах. Люди, жившие на противоположных концах континента, в сущности одинаково понимали причины действенности магических связей и условия, при нарушении которых обращение к магии становилось бесполезным. Среди них главное — полная, абсолютная тождественность обрядности прецеденту.

В книге «Мифология» видный польский писатель, знаток античности Я. Парандовский рассказывает:

«Римлянин жил в постоянном страхе, что не совершил обряда, как надлежало. Малейший пропуск в молитве, какое-то неловкое движение, внезапная помеха в религиозном танце, поломка музыкального инструмента при жертвоприношении — этого было достаточно, чтобы тот же самый обряд повторить заново. Бывали случаи, что все повторялось с самого начала до тридцати раз, пока жертвоприношение не совершалось полностью. При сотворении молитв жрец должен был следить, чтобы какое-нибудь выражение не было пропущено или произнесено неуместно. С этой целью кто-нибудь иной читал сначала, а жрец слово в слово повторял за ним. Читающему придавался помощник, наблюдавший, хорошо ли тот читает. Имелся также особый жреческий служка, который наблюдал за тем, чтобы присутствующие хранили молчание. А одновременно трубач изо всех сил дул в трубу, чтобы кроме слов молитвы ничего другого не было слышно» [97, с. 280].

Боязнь внести в обряд малейшее изменение была присуща не только древним римлянам. И в Тропической Африке нарушение обряда объясняло неудачу колдуна, вызывавшего дождь, и значая, так и не сумевшего исцелить больного.

Устойчивость магических представлений предопределялась, в частности, тем, что в их основе лежали объективно существующие в мире связи. Правда, с точки зрения современного человека они выглядели случайными и поверхностными, но в древности их осмысление могло быть и было совершенно иным. Внешнее, на наш взгляд, сходство свидетельствовало о внутреннем родстве, а такая степень близости обуславливала существование взаимовлияний и взаимозависимостей, скрытых причин явлений, происходящих в природе и в обществе.

Слово «магия», как оно понималось в древних африканских культурах, охватывало два круга идей и образов. Один включал природу; пространство, второй — совокупность созданных и создаваемых обществом магических средств и символов.

Такие «силы» природы, как солнце и луна, земля и небо, огонь и вода, лес и пустыня, были исходными точками бесконечных цепочек уподоблений и отождествлений, которыми охватывалось все мироздание. А рядом, иногда скрещиваясь с этими цепочками в сложные узлы, тянулись нити, идущие от таких элементов пространства, как четыре стороны света, высота и глубина, правое и левое. Внутренняя жизнь этих систем подчинялась ритму времени, который зависел от двойного движения — солнца и луны. Этот ритм был своеобразным пульсом мироздания. Он явственно ощущался в природе, а общество прислушивалось к нему в своих обрядах, трудовой деятельности, в своем искусстве.

Создание такой модели мироздания было естественным результатом работы народного сознания над «открытием» Вселенной, над осмыслением действительности, естественным для определенной стадии общественного развития. Пока от людей оставались скрыты глубинные закономерности мироздания, их мысль начинала видеть причины и следствия происходящих в мире событий и явлений в их внешнем сходстве, в физической близости, в их контрастности; поверхностные признаки создавали своеобразные каналы для проявления магических взаимосвязей.

При отличии в отдельных подробностях эта архаичная модель скрытых закономерностей Вселенной в основе своей была одинакова в различных древних африканских культурах. Ведь единой была логика, подчиняясь которой, народное сознание открывало в действительности эти закономерности. Сходными, если не тождественными, были природные условия, окружающие отдельные этнические группы, а также их производительные силы, уровень их знаний, степень постижения мира.

Второй круг магических представлений охватывал рукотворные средства, с помощью которых человек надеялся защититься от внешних сил или же подчинить их собственной воле. Они включали ритуализированные жесты, заклинания, различного рода амулеты и, естественно, в своем бесконечном разнообразии резко отличались от народа к народу. Однако же и в этом круге представлений можно выделить некоторые общие для различных этнических групп начала. Каковы же они?

Среди шона Замбии было известно такое магическое средство, как мангоромера, применявшееся охотниками и воинами. Оно изготовлялось из клочков шкур льва, леопарда, слона, носорога, а также крокодила, змеи шато и рыбы нетемедзи. После их сожжения пепел втирался в надрезы, которые делались над локтями, на предплечьях и запястьях. Остатки пепла завертывались в ткань и привязывались к правой руке. Считалось, что пепел вселяет в человека храбрость, придает его телу нужную в схватках ловкость. Снадобья, приготовленные колдуном, вбирали в себя и передавали человеку качества, присущие и льву и леопарду, и слону, и носорогу, и крокодилу, и змее, и рыбе. Они были мостком, незримо соединившим эти существа с человеком [58, с. 65].

Способность служить управляемым средством связи, сообще-

ния — одна из главных у рукотворных оберегов и чар. С их помощью личность, как ей казалось, могла войти в контакт с действующими во Вселенной магическими силовыми каналами. Кроме того, они были фантастической, воображаемой формой общения между людьми. Когда в общине вспыхивали ссоры, появлялись болезни, кто-то умирал, это объяснялось вмешательством колдуна или колдуньи, которые сводили счеты с противниками.

К магии постоянно прибегали те, кто не был уверен, что ему удастся законным образом добиться удовлетворения своих интересов, особенно если существовали сомнения в обоснованности его прав и требований. И атакующие и защитные магические средства были у каждой этнической группы «материальным» выражением одолевающих ее страхов, ее надежд и стремлений, ее внутренних конфликтов. Магия была теснейшим образом связана с духовной, эмоциональной жизнью древних африканских обществ и мгновенно откликалась на все происходящие в них потрясения и сдвиги. Когда в колониальную эпоху эти общества вступили в период коренной внутренней перестройки, в магических представлениях воплотились многие трагические стороны этого исторического процесса.

Принципаясь у всех древних африканских обществ одним и тем же принципам, служа воображаемым средством защиты и нападения, а также каналом передачи или получения каких-либо «сообщений», рукотворная магия в своей основе поразительно едина у различных этнических групп. В равной мере повсеместно прослеживается и существование наряду с магическими приемами, служащими интересам (добрым или злым) личности, приемов, призванных служить нуждам родо-племенного коллектива. На этом уровне магический ритуал существенно усложнялся; им собирались в пучок многообразнейшие действенные начала.

Примером общенародного ритуала могут служить обряды небольшой южноафриканской этнической группы — ловеду Трансвааля — по вызыванию дождя. В его центре стояла «царица» дождя — правительница племени, обладающая, по народным представлениям, удивительной способностью ниспосылать дождь на землю соплеменников и лишать его своих недругов. Ловеду видели в ней чуть ли не хозяйку времен года. Когда она умирала, связь между временами года нарушалась и засуха становилась неизбежной. Сами ее настроения влияли на дождь; если она была недовольна, гневна или огорчена, то работать успешно уже не могла.

Обладая славой крупнейшего «дождетворца» Южной Африки, «царица», все же никогда не вызывала дождь одна. Ей всегда помогал чародей, которых было немало среди ловеду. Его делом было выяснить причины засухи, открыть, какие силы мешают проявиться могуществу «царицы». Используя собственные средства, он помогал ей устранить эти помехи. Но чародей всегда повторял, что в конечном счете его способности зависят от царицы: если она удерживает его руки, вся его власть бесполезна.

Глубокой тайной были окутаны действия, которые совершала «царица», чтобы вызвать дождь. Была секретна и природа предметов и чар, которые она применяла. Дождевые чары «царицы» хранились в грубых земляных горшках в запретной части деревни. Кроме того, в одной из хижин укрывались рога, которые вызывали дождь, когда их клали на землю. В рогах содержались магические средства, при сожжении которых поднимающийся к небу дым собирал облака. В прошлом в церемонии также использовались призывающие дождь барабаны.

Что содержали дождевые горшки? Магические чары верховной жрицы включали множество самых различных предметов. Здесь и кожа умершего вождя, и жир муравьеда, и части антилопы куду. Кроме того, в горшках была морская вода, белые и черные морские раковины, различные корни и кора лиан и деревьев, среди которых особое место занимала лиана хади. В этой прочной лесной лиане содержится много влаги.

Дождевые горшки имелись не только у «царицы», но и у некоторых крупных старейшин. По приказу «царицы» примерно в августе они собирали кору и коренья — их названия передавались от отца к сыну, смешивали их с водой в обрядовых кувшинах и взбалтывали с тем, чтобы дождь был хорош [74, с. 272].

Нужно очень хорошо знать символику ловеда, чтобы понять, почему именно те, а не иные предметы применялись при приготовлении дождевых чар. Бросается, впрочем, в глаза связь некоторых из них с водой, с морем. Таковы сок лианы, морские ракушки, доставленная из океана вода. Вероятно, не было случайностью и то, что верховной жрицей дождя — его «царицей» — была у ловеда женщина. Французский исследователь А. Жюно писал, что у народов банту Юго-Восточной Африки вода некогда считалась, по всей видимости, женским началом [66, с. 391]. У логоли и ньоле Восточной Африки первым жрецом дождя, согласно народным преданиям, была женщина, прибывшая с востока. Как только она наливала воду в горшок, ее чары начинали действовать. Испытав мужество некоего Лугираки, жрица научила его, как вызывать дождь [124, с. 139].

Силы, заключенные в магических сосудах, могли «ослабеть», и их следовало подкреплять. Каждый год нужно было «отдавать» им первые плоды нового урожая, и в царской деревне никто не ел, пока этот обряд не был завершен. Не менее важно, чтобы дождевым горшкам были «преподнесены» первые термиты, обычно появляющиеся после обильных декабрьских дождей. Термитов могли собирать только девочки. А после того как горшки были «попотчеваны» первыми плодами года и термитами, объявлялся праздник; работы в поле прекращались. Нельзя было мотыжить землю и после того, как выпадал первый дождь, земля словно бы не желала, чтобы в это время нарушали ее покой.

Иногда дожди не наступали и после совершения всех необходимых обрядов. В таких случаях люди говорили, что «страна в беспорядке». По всему краю тушились огни, причем для этого

использовалось мощное магическое средство муфого. По деревьям отправлялись мальчики и девочки с муфого и побегом лианы хади в руках. Сначала эти чары подогревались на костре, а затем пепел костра выметался. Новый огонь разжигался самостоятельно на каждом дворе, заимствовать его у соседей запрещал обычай.

Как ни многообразны обряды, с помощью которых у лове-ду вызывался дождь, практически все они имели магический ха-рактер. В поисках защиты от засухи «дождетворцы» не соверша-ли жертвоприношений богам, не обращались за содействием к мифическим силам. В их распоряжении находились, как они ду-мали, средства, которые действовали автоматически. Раз приве-денные жрецами в движение, они вызвали цепную реакцию, за-вершавшуюся в конечном счете дождем. Если по каким-либо причинам не срабатывала одна линия взаимосвязей и взаимосвя-зисимостей, незамедлительно использовалась дублирующая ли-ния. Дождь был для земледельцев ловеду, как писали супруги Криге, эликсиром жизни, а поэтому и все связанные с ним обря-ды считались особенно важными [74, с. 271].

Устойчивость как принципов, объясняющих древнему афри-канскому обществу действенность магии, так и организующих Вселенную и общество линий взаимосвязисимостей разительно контрастирует с текучей изменчивостью мифических образов и ситуаций. Но миф и магию отличала еще одна черта.

Мифические силы вступали между собой в отношения, кото-рые напоминали человеку порядки, существующие в окружаю-щем его обществе. Нормам, определяющим то, как младший об-ращался в этом обществе к старшим, подчинялись и контакты между людьми и мифическими силами. Обряды в честь богов или предков могли поэтому совершаться только старшим в семье, старейшиной деревни, вождем племени, в зависимости от того, к кому адресовывались люди. Младшему в семье казалось недо-пустимым обращаться к ее предкам самостоятельно, через голову старшего в доме. В тех случаях, когда обряды затрагивали инте-ресы всей деревни или племени, они должны были совершаться соответственно либо деревенским старейшиной, либо племенным вождем.

Магия, напротив, была открыта каждому. Конечно, в примене-нии магических средств, как и в других сферах человеческой деятельности, имелись опытные знатоки, но в принципе любой человек мог прибегнуть к их помощи. К тому же, поскольку ее нормы представлялись объективно существующими, она могла казаться и более надежной, чем содействие своенравных мифиче-ских сил.

Значение этого различия обнаружилось в эпоху, когда внут-ренние сдвиги в африканском обществе вызвали перестройку и в его сознании. На почву древних мифических представлений ока-зались пересажены заимствованные у христианства и ислама об-разы, а место племенных жрецов заняли пророки и мессии новых афрохристианских сект. Что касается магии, то она проявилась в

болезненных вспышках колдовских суеверий. Лидеры молодых афрохристианских сект подкрепляли свою популярность и авторитет среди верующих лозунгами борьбы против зловещих действий ведьм и ведьмаков, и в начавшемся противоборстве африканских церквей и колдовских движений угадывалось древнее противостояние мифа и магии.

Эволюция общества и общественного сознания уже в глубокой древности постепенно обостряла противоречие, существовавшее изначально между мифом и магией. Вместе с тем их изучение показывает, что в них выражались две стороны единого процесса познания действительности архаичным сознанием. Миф и магия дополняли друг друга, когда человеку надо было объяснить событие, не поддающееся в силу ограниченности накопленных обществом знаний рациональному истолкованию.

Естественно, что эти стороны архаичного сознания оказали огромное влияние на всю народную культуру Тропической Африки. Скажем, обрядность, гадание, врачевание, колдовство и ведовство, этика и мораль, изобразительное искусство, сказка не могут быть поняты без его учета. Причем это воздействие столь же двойственно, как двойственны мифо-магические представления.

Общественное сознание воспринимало миф и магию как альтернативные подходы к объяснению извечного порядка Вселенной. Рядом с обрядами, обращенными к мифическим силам, существовали магические церемонии. Прорицания, основывавшиеся на содействии мифических существ, дублировались с помощью магических приемов гадания. Успех врачевания зависел от изгнания злого духа из тела больного и от применения укрепляющих личность пациента магических чар.

Так две стороны архаичного сознания проявлялись в народной культуре Тропической Африки как два взаимосвязанных, но различных потока мысли, два различных подхода к жизни, ко Вселенной и обществу.

Вырабатываемая архаичным сознанием мифо-магическая модель мира не противостояла реальной действительности, а ее продолжала и дополняла. В первую очередь именно магические представления «сшивали» воображаемую картину Вселенной с реальным миром, причем наиболее тесно в «точках», которые были наиболее важны с позиции архаичного сознания, таких, как изначальные стихии мироздания — вода, огонь, небо, суша, четыре стороны света и т. д. Они вызывали пристальный интерес человека и подвергались поэтому наиболее интенсивной мифологизации.

Частью титанической работы по познанию и осмыслению мира и было, с одной стороны, сближение отдельных зверей и отдельных «звеньев» Вселенной, а с другой — мифологизация действовавших, по представлениям древних, космических сил. В конечном счете в таких сближениях воплощалась одна из ранних стадий понимания человеческим обществом собственных взаимоотно-

ношений с окружающим миром, собственной природы. Об их исключительной важности свидетельствует и тот факт, что вокруг каждого из них выросло множество вторичных идей и представлений. Огромным было их воздействие на ткань общественных отношений.

Проследить за работой архаичного сознания именно в этом направлении — значит многое увидеть из того, что, как правило, скрыто в подспудных глубинах народной культуры.

От дикости к культуре

О Псе известно множество мифов и сказок. Обычно повествования о том, как собака похитила огонь, начинаются с напоминания, что некогда люди ели пищу сырой. Мясо они сушили на солнце, зерно толкли, а потом размачивали в воде, чтобы оно стало мягче. Но однажды...

Собака принесла мясо, которое украла в царстве верховного божества Джуока. Оно было поджарено на небесном огне. Попробовав небесную пищу, люди нашли, что она намного вкуснее, чем их обычное сырое мясо. Как же получить огонь? Намотав солеми на хвост собаки, они отправили ее назад, на небо. В небесных высях собака начала крутиться среди горящих углей, пока солома не вспыхнула. Добежав до людей, она от боли ожога принялась кататься по сухой траве. Трава затлела, и разгорелся пожар. Люди воспользовались им, чтобы получить огонь, который и сохраняют по сей день.

Этот миф был записан у шиллуков, народности скотоводов в Южном Судане. Из другого района континента пришло еще одно сказание о Псе — похитителе огня.

Однажды Пес увидел Радугу и бросился к ней, пытаясь обнаружить, где же находится ее конец. С трудом добрался он до пещеры в горе. Вход в пещеру был тесным, и именно там Радуга выбрала себе жилище. Пес проскользнул в пещеру и увидел, что Радуга спит, свернувшись, как огромный удав, кольцами вокруг огня. Осторожно он пробрался между колец Радуги, хвостом зацепил горящие уголья, выбрался наружу и убежал. В дороге Пес даже пересек реку, держа горящий уголек на хвосте. Проснувшись, Радуга пустилась в погоню, но догнать Пса не смогла. Пес передал огонь всем деревьям, и вот почему, если потереть два кусочка дерева, вспыхивает огонь.

У нигерийских игбо миф о том, как собака добыла для людей огонь, стал частью шутиливой сказки о ссоре Черепахи Екаки и Пса Обири. Сказка начинается с описания того, как дети Обири обидели детей Екаки и решения Екаки отомстить за обиду. История гласит:

«Екаки пошел к Обири и сказал ему: „Дорогой друг, слышал ли ты, что этой ночью в наших местах вспыхнет большая война? Где же ты спрячешься с семьей? Я ищу убежища, потому что

этой ночью очень грозный народ придет, чтобы убить всех наших людей“. Пес ответил: „Я подожду, пока не услышу их приближения. А тогда вместе с семьей побегу в Страну мертвых“. И отправился спать.

Около четырех часов ночи Екаки встал. Он собрал множество раковин и связал их вместе. На заре он вышел и принялся трясти этими раковинами на задворках дома Обири. Услышав шум, Пес собрал всю семью и убежал в Страну духов — Ндуэн Ама.

Екаки вошел в дом Пса и забрал оставшееся там мясо. Затем он попытался узнать, каким путем убежали Пес и его семья. Екаки был столь хитер, что вскоре это ему удалось. Добравшись до Ндуэн Ама, Екаки увидел, что Обири играет на барабанах, развлекая духов, которые собрались на улице. Воспользовавшись минутой, он обошел все дома, съел всю приготовленную там еду, осквернил опустошенные горшки и снова их накрыл. Закончив, он вышел на улицу и сказал Обири: „Прости меня. Я тоже хотел бы побить в барабан для этих людей“. И он отстучал на барабанах какие-то слова. Услышав их, духи в гневе разбежались по домам, чтобы увидеть, что же случилось. Они обнаружили, что натворил Екаки, и принялись упрекать Пса, говоря: „Мы знаем Пса. Он наш сородич. Как же он мог привести с собой в нашу страну столь скверного чужака?“ И они прогнали Обири прочь. Что касается Екаки, то он убежал раньше и спрятался в чащобе.

Пес и его семья бежали вдоль дороги в родной край. А в то время народ Ндуэн Ама был единственным, кто владел огнем. В те дни во всем мире не было другого такого народа. Сильно разгневавшись, они бросились к очагам, где лежала испорченная еда, и схватили горящие поленья, чтобы бросить вслед убегающему Псу. Увидев это, тот кинулся назад, подхватил одно полено и побежал домой, неся его в пасти. Вскоре он встретил старуху, которая подумала: „Как было бы хорошо иметь огонь у себя дома“. И она отобрала у Пса полено, собрала сухих веток и разожгла костер. Это был первый костер на земле. И вскоре вокруг собрались люди, и некоторые из них взяли огонь в свои дома.

Как только Солнце увидело, что земной народ получил огонь, оно сказала Небу: „Больше нам не нужно висеть так низко над землей. Они теперь могут готовить пищу без моей помощи“. И Небо поднялось и ушло высоко-высоко. Вот почему оно держится сегодня так высоко над землей» [118, с. 338].

Эти забавные сказки, в которых фантастичное и реальное перемешаны самым невероятным образом, на первый взгляд лишены какого-то скрытого значения. Не исключено, что и те, кто их рассказывал, и те, кто их слушал, уже давно были не в состоянии уловить их подспудный смысл. Общественная память доносит из прошлого множество сюжетов и персонажей, происхождение и изначальный смысл которых утрачены и становящихся строительным материалом новых мифов и сказок.

В результате миф и сказка часто «многослойны». Ведь каждая историческая эпоха оставляла свой «осадо́к». То, что было записано как шутовское повествование для детей, еще недавно было мифом, дающим ответ на самые серьезные и глубокие вопросы, которые архаичное общество, ставило перед собой. В последней сказке — сказке игбо, переплетаются три истории — о соперничестве Черепахи и Пса, о похищении огня и отдалении Солнца и Неба от Земли. Если вспомнить, что в древней культуре многих африканских народов Черепаха с ее круглым панцирем служила символом — олицетворением Земли, что она представляла женское начало, а Пес был связан с Огнем и воплощал мужское начало, то становится ясным, что и история ссоры Черепахи и Пса имеет определенный мифический подтекст. Что касается похищения огня, то эта сказка выросла на крайне богатой мифической почве.

Дело в том, что народная мысль ставила обретение огня в один ряд с такими поворотными событиями прошлого, как появление семьи в противовес изначально беспорядочному половому общению, как победа мужчин в соперничестве с женщинами, возможно отражающая переход от матриархального к патриархальному обществу, как становление власти и изживание анархии внутри общества, как зарождение различных ремесел. Столь высокая оценка огня основывалась на опыте. Древнее общество видело, что овладение огнем помогло ему укрепить независимость от природы, сделать устойчивее собственное благополучие, создать предпосылки для более быстрого роста своей численности, способствовало возникновению многих ремесел, начиная с гончарного. Вместе с тем реальное течение истории, ее конкретные эпизоды в общественном сознании постепенно подменялись картинами мифических драм. К тому же миф первоначальный, непосредственно отразивший исторический факт, в свою очередь вытеснялся мифом вторичным. Именно такими являются, в частности, истории, в которых рассказывается о похищении огня Псом.

Для африканской народной культуры, для архаичного общественного сознания характерно стремление рядить миф в самые заурядные одежды повседневности. Словно пугаясь крайностей собственного воображения, народ «заземлял» темы своих мифов, подчеркивал реализм условий, в которых разворачивалось мифическое действо. В этом отношении истории о приобретении человеком огня не составляют исключения.

Сила рациональной тенденции в общественном сознании проявлялась в упорстве, с которым оно искало и часто, как ему казалось, находило в самой жизни ответы на вопросы, которые обычно поднимало в мифах. Характерна в этом отношении сказка чагга Танзании.

Оказывается, получать огонь случайно научились дети. Они играли, и один мальчик вращал между ладонями стрелу, которую прижимал к дощечке из дерева кихомбо. Стрела нагрелась, и мальчик крикнул товарищам:

— Кто хочет потрогать?

Дети подошли, и он коснулся их нагретой стрелой. Дети вскрикнули и разбежались. А мальчик стал вертеть стрелу еще быстрее, чтобы она нагрелась еще больше, а потом снова дотронулся ею до детей. Тогда и они стали помогать ему, предложив:

— Давай нагреем еще сильнее.

Они снова начали вертеть стрелу — появился дым; клочок сухой травы, лежащей внизу, начал тлеть. Дети принесли еще травы, чтобы увидеть больше дыма и повеселиться. И в то время как они стояли и смотрели, вверх взметнулось пламя — пшш... пых! Оно осветило и поглотило траву, стало расти и уничтожило кустарник, и все время гудело и трещало.

Взрослые, однако, приняли вначале открытие детей враждебно. Они боялись, что огонь уничтожит траву и деревья. И только позже, когда опять-таки дети обнаружили, что огонь делает еду вкуснее, люди приняли его в свои жилища.

Очевидно, что «рациональное» объяснение того, как огонь стал частью людского быта, наивно и, пожалуй, не менее фантастично, чем сказки, где огонь дает людям собаку. Но эта «рациональность» знаменательна как проявление древнего, никогда не исчезавшего в обществе скепсиса перед волшебным, невероятным.

Для того чтобы добраться до сути, до первоначального мифа, исчезнувшего за шутливой, гротескной сказкой, нужно посмотреть, из каких «кубиков» складывался сказочный сюжет.

Первый «кубик» — это огонь, вокруг которого строился сюжет. И в повседневности огонь был то бушующим в саванне, внушающим ужас пожаром, то уютно согревающим в холодные, сырые ночи домашним очагом. А в народной культуре с ним связывались бесконечные сложные представления.

У ашанти костер для приготовления еды еще поддерживался женщинами во дворе, между трех камней, на которые и ставился горшок с пищей. На ночь раскаленные угли присыпались золой, под которой продолжали тлеть. Стоило бросить сверху сухую траву, хворост, подуть, и пламя вспыхивало с новой силой.

В деревнях конго огню в очаге тоже не давали угасать. Конго знали породы деревьев, которые горели так медленно, что за ночь было достаточно два раза сдвинуть тлеющие поленья, чтобы огонь сохранился. У конго считалось предосудительным занимать огонь по утрам. Его следовало поддерживать не только для приготовления пищи или ради тепла, но и для охраны дома от зла. Никто в доме не хотел бы спать без огня, а старики жаловались, что в таких случаях им досаждали колики и другие недомогания. К тому же огонь отгонял диких зверей. На полях, где женщины работали постоянно, его разводили из углей, которые они приносили с собой из дому.

Пламя поддерживалось в очаге прежде всего потому, что разжечь огонь было трудно. Пока не появились спички или хотя бы кремень с трупом и кресало, основным способом добывания огня было трение. На дощечке с лунками непосредственно ладо-

нями или с помощью веревки вращалась возможно быстрее длинная палочка с утолщенным нижним концом. Для того чтобы усилить трение, она прижималась к лунке, куда к тому же подсыпался сухой песок. У многих африканских народов получение огня было исключительно мужским занятием, к которому женщины не допускались. Запрещалось даже раскрывать им «секреты» этого дела.

Огонь в доме должен был поддерживаться и по другим причинам. Если задуматься, почему, скажем, он мог защищать жилище от зла или почему женщинам запрещалось прикасаться к инструменту для получения огня, то становится очевидным, что, согласно архаичным коллективным представлениям, он обладал рядом особых свойств.

Первое из них — способность пламени очищать от скверны человека, окружающие его предметы. Какой смысл вкладывали африканцы в слово «очищение»? Чистота — это состояние, когда человек, община полностью защищены от влияния, от присутствия враждебных им мифических сил. В Руанде, например, огонь применялся при очищении места, где намеревались построить хижину-алтарь в честь бога Риангомбе-Киранги, а также помещение, где ожидалась роды женщины. Понятно, почему и в первом и во втором случае требовалась особая защита от скверны.

Среди восточнонигерийских ибидио в некоторых деревнях в определенный день сезона дождей раскладывались большие костры по обеим сторонам дороги. Затем жители сгоняли в одно стадо коров, овец и коз и прогоняли его между двух стен огня. Считалось, что эта церемония очищает скот от дурных влияний, которые в ином случае могли бы в течение года навлечь на него эпидемию. Кроме того, ибидио верили, что огонь положительно воздействует на плодовитость животных.

Огонь был крайне «чувствителен» к сторонним воздействиям. Незатухающее пламя домашнего очага буквально «пропитывалось» накопившимися в доме и семье за многие годы добрыми и дурными веяниями. Поэтому когда в замбийских деревнях юноши готовились к обряду инициации, то в лагерь, где они находились, нельзя было приносить «домашний» огонь. Он «заразил» бы посвящаемых чуждыми, оскверняющими их влияниями. «Чистый» огонь разводился на месте специальными людьми с помощью традиционных орудий — палочки и дощечки.

Напротив, если члены семьи желали, чтобы в доме при переезде сохранялись старые традиции, то в новое жилище переносился огонь, взятый с покидаемого очага.

Огонь — защитник, огонь — воплощение чистоты широко использовался и в обрядах, призванных выяснить правдивость человека или обоснованность возводимого на него обвинения. У суку, ветви этнической группы конго, испытание огнем было известно еще в средние века. Обвиняемого в краже приводили к кузнецу, который накладывал на его руку банановый или пальмовый лист, а затем проводил по руке раскаленным докрасна железным

прутом. Если на коже оставался след ожога, испытываемый признавался виновным.

Внутренний механизм такой проверки, как он мыслился в давние времена, сложен. По-видимому, согласно архаичным представлениям, ложь, преступление подрывали защитные силы человека, делали его тело и душу подверженными внешним воздействиям. Так происходило потому, что при совершении преступления, при обмане нарушалось табу — священный запрет, предохраняющий личность от осквернения и, следовательно, от влияния враждебных мифо-магических сил. Человек оказывался перед ними словно обнаженный. А одной из них, наряду с ядом и водой, и был огонь.

Его близость была необходима человеку, общине. В мерцающем пламени домашнего очага люди видели нить, соединяющую их с далеким прошлым, с мифической эпохой творения. Нельзя забывать и того, что во мраке ночи огонь давал свет, отгонявший от людей таящиеся во тьме страшные существа. При дворе верховного вождя — мвами Руанды специальные жрецы — абиру круглосуточно поддерживали огонь в честь мифического мвами — Гиханги, и его угасание было чревато угрозой для судеб всей страны. Крестьяне баньяруанда разжигали костры перед тем, как начать сев сорго, охотники — перед уходом на охоту. Пламя костра защищало и поля, и охотников.

Эти свойства огня объяснялись его происхождением. Наряду с небом, землей, водой и ветром он был одной из изначальных стихий, из которых и было сотворено мироздание. По представлениям западносуданских бамбара, первый огонь на землю принесла молния, и среди них сохранился такой обычай: когда от удара молнии воспламенялось дерево, все очаги в деревне тушились, а новый огонь брался от ниспосланного с неба.

Почему же женщинам запрещалось прикасаться к традиционным орудиям для разжигания огня — палочке и дощечке? Ответ надо искать в особой связи, которая, как верили в народе, соединяла женщину и воду. Вода повсеместно считалась женским началом, и женские жертвенники, женские алтари очень часто сооружались у ручьев или озер. Вода же и огонь несовместимы.

Второй «кубик» из числа образующих миф о похищении огня — это описание пространства, где находились божественное пламя и его хозяин или хозяйка.

В сказках это или Страна мертвых, или небо, или глубокая пещера, в которой Радуга-змей кольцами свилась вокруг огня. Есть ли общее у всех этих мест? Их объединяет одна черта — мифический характер. Все они — часть мифического пространства, изучение которого показывает, что оно включает и глубокие пещеры, ведущие в подземный мир, и высокие горы — лестницы на небо, и, естественно, Страну мертвых, которую одни народы помещают в своих мифах на небе, а другие — под землей. Конечно, мифическое пространство не ограничивалось этой сферой — временами оно окружало деревни сплошным и тесным

кольцом, однако именно небо и подземный мир были мифическим пространством по преимуществу.

Радуга в пещере, «спящая» вокруг огня, представляет одну из самых ярких картин африканской мифологии. Радуга и дождь, огонь и молния, свет и тьма — все это слилось в фантастический образ — символ единства огня, света, неба, с одной стороны, подземного мира, воды, мрака — с другой. И все же, при всей внутренней оправданности сближения тем Радуги и огня, оно остается скорее поэтическим исключением. Более часто в мифологии прослеживается связь огня и верховного божества. Бог-громовержец — его естественный хозяин.

Среди нигерийских экои был записан своеобразный вариант мифа о похищении огня, где похититель не собака, а умный и ловкий мальчуган. При создании мира бог, как говорится в сказании, не дал людям огня. Страдая от сырой пищи и холода, первый человек попросил мальчугана подняться на небо и вымолить огонь у бога. Мальчик выполнил поручение, но бог ответил сердитым отказом. Мальчик решил тогда вновь подняться на небо и раздобыть огонь хитростью. На небе он проник в дом бога, где люди готовили на огне пищу. Постепенно ему удалось завоевать доверие хозяина неба. Как-то раз тот попросил его отнести светильник в помещение, где женщины хранили огонь. В другой раз, когда ему сказали разжечь светильник, он завернул огонек в листву и укрыл под одеждой. Позже ему удалось благополучно спуститься на землю и передать свою добычу первому человеку.

Бог, узнав о хитрой проделке, разгневался и наказал мальчугана хромотой. У экои его так и прозывают — Хромой мальчуган. В начале века был известен танец, исполнявшийся на ходулях четырьмя масками. Одна из них хромала, а две представляли бога и его жену. Так древний миф стал предметом деревенского маскарада.

Читая этот миф, нельзя не заметить, что огонь, наделяемый в других сказаниях самостоятельными магическими свойствами, в этом — всего лишь принадлежность, всего лишь атрибут верховного божества. Он перестал быть независимой, самостоятельной силой, которая и помимо бога обладала способностью влиять на человеческие судьбы. Миф экои давал понять, что если огонь и был наделен особыми качествами, то этим он был «обязан» верховному божеству — своему хозяину.

Два потока идей связывались, таким образом, с огнем в народных представлениях. Согласно одному потоку, он был самостоятельной и могучей силой; согласно второму, запечатленному в мифе экои, огонь обладал надприродными свойствами лишь постольку, поскольку был атрибутом верховного божества. Само по себе существование двух противоречивых систем взглядов в народной культуре не удивительно. В ходе мифотворчества народное сознание не только не избегало противоречий, но словно бы нарочно искало их, одновременно разрабатывая множество раз-

личных вариантов мифа и не решаясь отказаться хотя бы от одного из них.

У игбо, соседей экои, расходились мнения даже о природе верховного божества — Чи. «Чи — наше главное божество, — говорили игбо английскому исследователю А. Тэлботу в начале века. — Мы считаем, что оно относится к женскому роду, ибо все было сотворено им». Эта запись была сделана в Дегамо. А за пределами этого округа игбо видели в Чи мужское существо [118, с. 20].

Если столь коренные различия в суждениях существовали по поводу мифических персонажей, находящихся на самой вершине африканского «Олимпа», то можно ли удивляться расхождению в мыслях о менее заметных персонажах?

Вместе с тем противоречия в древних представлениях о природе огня, конечно, не были случайны. Дело в том, что архаичному сознанию присуща тенденция мифологизировать предметы и явления, наделенные магическими свойствами. Словно играя, оно наделяло их индивидуальными признаками, постепенно подбирая для них подходящую личину. Что касается, в частности, огня, то в одних мифах он был низводим до роли всего лишь божественного атрибута, но в других — возводил в сан могущественного божества. Под именем Огуна огонь вторгся на «Олимп» йорубов. В посвященных ему хвалебных гимнах — иджала, этот божественный кузнец наделен огненным темпераментом, а его одежды — в цветах полыхающего костра.

Можно поэтому предполагать, что представления об огне как магической силе более древни, чем его мифологизированные образы, хотя в народных культурах они практически всегда сосуществуют.

Еще один «кубик» в истории о краже огня — это собака. Казалось бы, она мало подходит на роль хитрого и лукавого вора. Тем не менее именно на нее пал выбор народного воображения. Если быть совершенно точным, то надо сказать, что есть миф, где бог сам передает первым людям огонь и орудия для его разжигания; есть также сказка, где целая группа животных поднимается на небо за огнем, но только осе удается добраться до бога. И наконец, выше уже упоминалась история о том, как бога обманывает не по возрасту мудрый и ловкий мальчик. Все эти исключения, однако, единичны, тогда как рассказы о Псе повторяются и образуют определенную систему. И у этой системы есть своя логика, закономерно проявляющаяся в работе воображения африканских народов с различными культурными традициями.

Думается, что сами сказители, передающие из поколения в поколение историю собаки — благодетеля человека, недоумевали, почему именно этому животному отведена столь высокая роль в становлении культуры. В целом ряде сказок содержится своеобразная «ревизия» древнего мифа. В частности, среди заирских бушонгов была записана сказка «Почему пес стал другом человека».

Давным-давно — так начинается повествование — шакал и пес были братьями и жили вместе в дикой глуши. Однажды оба зверя вернулись с охоты усталые и голодные, не зная, где укрыться от холодного, пронзительного ветра. Шакал посоветовал брату поскорее заснуть, но сон не шел к псу, зубы его стучали, в пустом желудке урчало. Неожиданно он увидел вдали красное мерцание.

— Шакал! — воскликнул он. — Что это там светится?

— Это деревня, а красное — костер человека, — объяснил шакал.

— Огонь горяч, — мечтательно сказал пес. — Не принесешь ли ты огонька? Ты, шакал, смелее меня.

— Ни за что! — твякнул шакал. — Добывай его сам, если хочешь. Это твоя идея!

Но пес боялся человека. Он свернулся еще плотнее на голой земле, и холод пробирал его до костей; наконец, пес больше не мог терпеть. Пообещав принести костей и шакалу и попросив, если он долго не будет возвращаться — ведь он мог сбиться с пути, — позвать его, пес побежал в деревню. Он уже был близок к костру, разожженному у порога хижины, когда отдыхающие в ветвях дерева куры подняли переполох. Выбежал мужчина с копьем и спросил пса:

— Что ты делаешь на моем дворе, пес-воришка?

— Пожалуйста, не убивай меня, — взмолился пес. — Я никому не хочу причинять зла, а только погреться у угасающего костра. Прошу, позволь мне отдохнуть и согреться, а потом я уйду в лес и больше никогда тебя не потревожу.

Добрый в душе, человек согласился. Он поставил копьё и сказал, что если пес никому не причинит зла, то может оставаться, пока не согреется. Затем пусть уходит и не возвращается.

Пес пригрелся у костра. Он был счастлив, особенно найдя несколько брошенных кем-то костей. Сначала человек спрашивал его, не согрелся ли он и не пора ли ему уходить, но вскоре заснул. Заснул и пес. А утром, когда к нему подошел человек, сказал ему:

— Да, теперь мне тепло, но я не хочу уходить обратно в лес, где я так часто голоден и мерзну. Не позволишь ли ты мне остаться в деревне с тобой? Я помог бы тебе охотиться за птицами. Я научу тебя уловкам диких зверей, и ты сможешь убивать их ради пропитания. И я тебе обещаю, что в отличие от своего брата, шакала, я никогда не буду воровать твоих коз и цыплят. В обмен же я прошу одного — места у твоего костра и остатков твоей еды.

Человек посмотрел собаке в глаза и увидел, что она говорит правду. С тех пор собака служит человеку, а когда ночами шакал зовет своего брата, пес никогда не откликается на его призыв [33, с. 1—4].

Эта сказка бушонгов, по-видимому, вторична. В ней трудно не увидеть парафраз более древней истории о похищении собакой

огня у бога. Но нет ли в этом парафразе и попытки понять старинный миф, объяснить, почему именно пес оказался благодетелем человека? Не зная мотивов, побудивших древнего сказителя избрать именно пса своим героем, они говорили о том, что, по их мнению, привязало его к людям. Это были огонь, тепло, свет, еда. Некогда люди верили, что всем этим они обязаны собаке, но их более скептически настроенные потомки переменили роли, превратив человека в благодетеля пса.

Какие же все-таки мотивы побудили общественное сознание обратиться к образу собаки при создании мифа об огне? Думается, что сама эта история была, в свою очередь, парафразом еще более архаичных представлений. Их содержание и предопределило направление, в котором пошла мифотворческая мысль древнего африканца.

В воспоминаниях о Ю. Тынянове В. Шкловский пересказывает сказку, услышанную им от Ю. Олеси. Жук, влюбленный в гусеницу, повествует сказка, с нетерпением ожидает, когда она, наконец, вырвется из опутавшего ее кокона. Но оттуда выходит бабочка. Жук верит, что бабочка убила его возлюбленную, и бросается на нее, чтобы уничтожить. И замирает: бабочка смотрит на него глазами, казалось бы, навсегда исчезнувшей гусеницы [27, с. 19].

Увидеть эти «глаза древности» в более позднем мифе и позволяет такая тенденция архаичного сознания, как отождествление стихий природы, природных явлений и различных животных. В народной культуре наблюдается такое количество подобных отождествлений, что можно говорить о некоей закономерности. И вновь возникает триада: сила природы — божество — зверь, заставляя предполагать, что существовала целостная система подобных уподоблений, питавших и возбуждавших человеческое воображение.

Одна из таких триад — это гром, бог-громовержец, баран. По мнению живущих в районе Обана (Камерун) экои, записанному в начале века английским исследователем А. Тэлботом, гром вызывается крупным бараном, «который бегаёт вверх и вниз по небесам, стуча копытами и наполняя воздух своим грозным ревом». А. Тэлбот далее отмечал, что у игбо в период праздников в честь бога-громовержца Амаде-Онхия баранов приносили в жертву. Выполненные с большим умением и старательностью изображения этого животного часто помещались в алтари, посвящаемые Амаде-Онхия. В местечке Обокохия методом «потерянного воска» была изготовлена бронзовая баранья голова. Местные жители считали ее очень древней и высоко ценили как предмет культа в честь бога-громовержца. Один из них рассказывал английскому исследователю, что некогда этот бог являлся своим избранникам в виде барана [118, с. 25].

На другом конце континента, среди лугбаров Уганды, существовали сходные представления. Во время страшных засух на гору заводили овцу и там покидали. Почему именно овцу? — за-

дает вопрос польский исследователь Е. Жевуский. По его мнению, дело в том, что, согласно местным поверьям, овца — одно из самых близких к богу животных, и ее связь с молнией, огнем и дождем совершенно естественна. Овца превращается в молнию и вызывает желанный для земли дождь [112, с. 223].

На почве таких взглядов пышным цветом расцветали самые фантастические мифы. Опять-таки среди лугбаров была записана история о том, как к крестьянину, собравшему богатый урожай проса, спустилась с неба крылатая Овца-молния. Крыльями распахнула она двери амбара, где было сложено зерно, и там приготовила гнездо, куда снесла яйцо. Так повторялось еще дважды, пока Овца не снесла три яйца. Хозяин амбара и его жена поили ее непроцеженным пивом, которым она питалась. Его требовалось так много, что хозяин был вынужден выпрашивать пиво по соседним деревням. Через три недели скорлупа яиц лопнула, и на их месте остались шесть красивых тыкв. Вылупившиеся из яиц крылатые барашки начали учиться летать, и Молния-мать и Гром-отец каждый день бывали в деревне, чтобы им помогать.

Позднее Молния-мать и Гром-отец снова посетили крестьянина, который оказал им гостеприимство. Они дали ему магические средства защиты от грома, а также огонь.

Все звенья древних мифических триад были прочно связаны между собой. Сейчас трудно проникнуть в смысл, в духовную мотивированность этих связей, но некоторые символы поддаются разгадке. Белоснежная шерсть божественной Овцы-птицы явно напоминала лугбарам облака, откуда временами доносится гром и ударяют молнии. Черный цвет быка — это знак ночи, когда и появляется на небе луна. Но все это — вторичные признаки, которые не позволяют судить о том, почему, скажем, баран стал воплощением молнии и грома, а бык — солнца или луны.

Ответ, по всей видимости, должен быть прост. Когда мысль древнего человека начинала отождествлять то или иное животное и какое-то явление природы, она уже располагала одним общим принципом, который и применяла. Он гласил, что внешне схожие предметы или явления соединены между собой прочными нитями внутренней близости, обладают в чем-то тождественной сутью. Если попробовать, вслед за древним африканцем, применить этот принцип к различным элементам двух триад, то можно догадаться, почему, скажем, овца и баран сопоставимы с тучами. Ведь недаром и мы говорим о небе, по которому ветер гонит легкие облака: «барашки бегут». В быке, в размахе его могучих рогов, нетрудно было увидеть диск солнечного светила или «рожки» месяца.

Соединенные между собой, отдельные звенья триад в мифологии начинали жить самостоятельной жизнью. Они становились тем материалом, из которого древнее общество создавало свой воображаемый мир.

В триаде «огонь — пес — бог огня» обнаруживается уже знакомый ход архаичного сознания: отождествление явления приро-

ды и животного и их мифологизация — создание образа божества. Собака, живущая рядом с человеком, в холодные и сырые ночи греющаяся у его костра, естественно, ассоциировалась с огнем. Сам миф о похищении псом огня у бога мог возникнуть лишь после того, как собака была одомашнена, а способ разжигания огня хорошо освоен человеком. Очень вероятно, что где-то в глубине веков оба эти процесса — одомашнение собаки и создание способа получения огня — совпадали, оставив прочный след в народной памяти.

Если в повседневной жизни собака была рядом с людьми, то в мифологии она близка богу. Есть целая группа сказок, в которых собака выступает в роли посредника между людьми и богом, в одних случаях будучи божьим посланцем, в других выполняя перед богом поручения человека. И те и другие сказки посвящены одной из центральных тем африканской мифологии — появлению смерти среди некогда бессмертных людей.

Надо сказать, что, как правило, внешняя канва повествований об утрате людьми бессмертия находится в разительном контрасте с драматизмом самой темы. Лишь очень редко в этих мифах прорываются подлинные чувства и настроения людей, их мысли о своей земной доле. Таков, в частности, миф нгала, повествующий, что некогда человеческие существа жили на небе, но позднее перебрались на землю, где, однако, сохраняли былое бессмертие. Но однажды бог обратился к ним с вопросом: «Хотите ли вы жить всегда или же лишь какое-то время, а потом умирать?» И люди на земле ответили: «Мы хотим умирать, потому что в этом мире много зла». И с тех пор они умирают.

Это горькое сказание — разительное исключение в потоке мифов о появлении смерти. В них редко чувствуется живое, непосредственное отношение человека к своей судьбе, к миру. К тому же они, как правило, укладываются в жесткие структурные трафареты, обычные для архаичного сознания.

Типична сказка, услышанная шведским ученым К. Ламаном у конго. Нзамби, повествует сказка, направил к людям собаку и козла с посланием: «Когда луна пойдет на ущерб, стемнеет навсегда, но когда человек умрет, он вернется на землю». Где-то в дороге козел остановился попасться, собака же продолжала путь и первой прибыла к людям. Она обманула их, сказав: «Любое человеческое существо, умирая, будет умирать навеки. Но когда луна пойдет на ущерб, она засияет снова». Когда же пришел козел, он сказал: «Нзамби решил, что, когда человек умирает, он будет возвращаться на землю. Но когда луна умирает, она умрет навсегда». Люди отказались выслушать это послание, поверив в историю, рассказанную им раньше собакой [79, с. 25].

Миф калабари внешне противоположен. Он рассказывает, что некогда люди были бессмертны. Когда однажды один человек все же умер, его товарищи не знали, что с ним делать, и решили послать к богу с этим вопросом пса. Но тот отсутствовал так

долго, что люди были вынуждены отправить второго посланца — овцу. Она вернулась с ответом: «Умершего надо похоронить». Наконец появился пес. Он сообщил, что, по словам бога, «на живот умершего нужно положить горячий пепел, и он восстанет из мертвых». Но пес пришел слишком поздно, покойник уже был похоронен.

И в первом и во втором мифе структурная схема одинакова. Одинаков и магический принцип — первое слово сильнее второго, определяющий, почему законом становится первое послание, а второе отвергается.

Известен миф, в котором тема послания исчезает. Он повествует, что как-то раз собака и овца поспорили о том, должны ли люди умирать. Овца хотела, чтобы они умирали, но затем воскресали. Собака же требовала, чтобы люди умирали раз и навсегда. Для того чтобы решить, кто прав, устроили состязания по бегу. Первый раз победила овца. По настоянию собаки, оспоровившей эту победу, бег повторили. Собака насыпала вдоль пути соли, и овца остановилась ее полизать. Выиграла собака.

Если в этой сказке народности сафуа люди потеряли бессмертие из-за хитрости собаки, то в сказке луба — из-за ее небрежности. Действительно, творец Вселенной Калумба узнал, что Смерть и Жизнь намерены по дороге пробраться к людям. Он поручил собаке и козлу сторожить дорогу и пропустить только Жизнь. Звери заспорили, кто из них лучший сторож. Первой на посту осталась собака. Она разожгла костер, долго отгоняла сон, но все-таки уснула, и Смерть прошла мимо. На другую ночь дорогу сторожил козел. Он не заснул и схватил Жизнь.

Наверное, когда вечером, при свете костра, рассказывалась эта история, ее сопровождали взрывы хохота, насмешки над сонливой собакой и не по разуму ретивым козлом. Но вряд ли ускользнул от слушателей и скрытый смысл сказки-басни. Они не могли не понимать, как велика значимость испытания в жизни. Ведь именно не выдержав устроенной богом проверки, звери оказались виноваты в чудовищном упущении.

Очень часто в мифах о смерти подчеркивалась и важность высказанного слова. Предания об «искаженном послании» — лишь их часть. Есть немало и других сказок, доказывающих, что слово — это сила, требующая предельной осторожности в обращении. Одну из них записал английский миссионер Дж. Роско, проживший 25 лет среди ганда и других народностей Восточной Африки.

Некий охотник по имени Мпобе, гласит сказка, в погоне за крысой случайно проник в подземное царство. Там он увидел важно выглядящего человека. Мпобе простерся перед ним, и тот спросил, откуда он пришел. Мпобе рассказал все, что с ним случилось, и мужчина посоветовал ему поскорее возвращаться домой и никому не говорить, где он был и что видел. Это была Смерть. Мпобе обещал подчиниться. Мужчина же сказал, что, если обещание не будет выполнено, он убьет охотника.

Но Мпобе не сдержал слова. Правда, пока его расспрашивали жена и отец, он молчал. Когда же к нему через несколько дней обратилась мать, он все ей рассказал: и погоню за крысой, и дорогу в подземное царство, и встречу со Смертью. А ночью Мпобе услышал зовущий его голос. Это была Смерть [110, с. 465].

Так миф учил тому, что произнесенное слово влечет за собой то, что оно обозначает.

Интересно отметить, что в историях об утрате людьми бессмертия собака выступает в противоположной, чем в сказках о похищении ею огня, роли. Там она благодетельница рода человеческого, здесь — причина величайшего из выпавших на его долю испытаний. Как разрешить эту загадку? Думается, что ответ следует искать в тайниках архаичного мировидения, скрытых за напластованиями позднейших мифических преданий. И вот обнаруживается любопытная цепочка взаимосвязанных изменений в жизни человека. Практически одновременно люди порывают с богом-творцом, утрачивают бессмертие, приобретают огонь, из дикости переходят в мир культуры, социального порядка. В клубке посвященных этим потрясениям не слишком ясных историй все же угадывается, что архаичное общество именно с огнем связывает свой переход от дикости к культуре и одновременно — разрыв с богом, утрату бессмертия. В результате уже в силу причастности к краже огня пес неизбежно становится и виновником появления среди людей смерти.

У всего этого мифологического клубка есть вполне конкретная историческая праснова. Это — эпоха становления племенного общества, формирования племенной культуры. Ее драматизм и запечатлен в драматизме африканской мифологии. Вместе с тем действительность оказывается столь преображенной архаичным сознанием, что угадать какие-то ее элементы в древних преданиях оказывается невозможным, если не проделать путь, обратный тому, которым шло народное воображение.

На этом пути и обнаруживается полезность последнего «кубика» головоломки о похищении псом божественного огня. Почему это похищение стало необходимым? Какими, по народным представлениям, были отношения между людьми и их создателем, если потребовались ловкость и хитрость собаки для того, чтобы они получили необходимый им огонь?

Задумываясь над собственным прошлым, древний африканец, если верить его мифологии, различал в нем два этапа: космогонический и эпический. Вряд ли нужно говорить о том, что каждый из них был лишен сколько-нибудь конкретной временной протяженности, что наполняющие их события были всего лишь плодом народного воображения. Тем не менее архаичное сознание проводило между ними отчетливую грань. В одной группе мифов речь идет прежде всего о сотворении мира, о космогоническом времени, тогда как во второй — о становлении общества, об эпическом времени. И удивительное заключается не в том, что эти мифы фантастичны, ирреальны, — это естественно и по-

нятно, а в том, что, будучи результатом колоссальной по напряженности и силе работы общественного сознания, они позволяют, несмотря на свою фантастичность и ирреальность, через барьер многих тысячелетий соприкоснуться с духовной, внутренней жизнью людей.

Ответы на вопросы, позволяющие разгадать головоломку о собаке, лежат в преданиях об эпическом времени. Они клочковаты, противоречивы, зачастую не связаны между собой. Тем не менее в этом хаосе прослеживается определенная последовательность мысли. В ее фокусе постоянно находится главное, центральное событие той далёкой воображаемой эпохи, а именно разрыв между людьми и богом, разрыв, который вызывает цепную реакцию других более или менее важных потрясений, каждое из которых, в свою очередь, составило тему множества мифов. Как только не мотивируется вспыхнувшая между человеком и его создателем ссора! И тем, что богу стала неприятна близость, в которой рядом с ним жили люди; и тем, что первый человек не выдержал устроенного ему богом испытания-проверки; и раздражением бога на поведение людей. Само разнообразие этих толкований показывает, как часто и настойчиво народная мысль обращалась к этой теме.

Есть, впрочем, более глубокая причина того, что люди спускаются с неба на землю или верховное божество поднимается, иногда вместе с небом, ввысь, подальше от земли с ее заботами и тревогами. Мифы обычно лишь намекают, робко, чуть слышно, на эту причину. Она — в обретении людьми культуры, традиций общежития, что в народном сознании неразрывно сочетается с открытием способа получения огня.

Интересное предание габонских фангов содержится в созданной французским писателем Б. Сандраром «Негрской антологии».

Некогда, рассказывается в ней, люди и звери жили вместе, в одной большой деревне, вождем которой был старейшина Ндун. Между ними царил мир и согласие. Но так продолжалось до тех пор, пока женщины не поссорились. Их склоки настолько отравили атмосферу в деревне, что Ндун вынужден был обратиться к самому Нзаме, богу-творцу, с просьбой навести порядок. Он жалуется богу: «Ты создал мужчин. И это хорошо. Но ты создал и женщин. А это, это не хорошо! Мужчины сохраняют согласие между собой, но с женщинами на это нет способа. Ты нас создал, и тебе надлежит вернуть нам мир».

И Нзаме соглашается выполнить просьбу вождя. Прибыв в деревню, он созывает людей и объявляет о своих решениях. Прежде всего он разъединяет жителей деревни: «Одни пойдут направо, другие налево, и это будет разъединение. Одни пойдут прямо перед собой, а другие пойдут назад. И мир будет с вами».

Из животных только собака и курица остаются вместе с людьми, остальные уходят в леса.

Далее рассказывается, что утром следующего дня жители обнаружили своего вождя Ндуна умершим. Так смерть появляется среди людей. По требованию бога жители деревни закалывают у тела Ндуна двух женщин — старую и молодую. Кроме того, мужчины режут животных, совершая жертвоприношение. Они же из стволов деревьев складывают костер и помещают на него тела жертвенных животных. Нзаме делает знак, и ударяет гром, вспыхивает молния. Собравшиеся вокруг видят, как загорается огонь. И Хозяин мира говорит: «Это огонь». А люди повторяют: «Да, это хорошо. Огонь хорошо». Старший сын Ндуна исполняет гимн в честь огня. Он произносит:

Огонь, ты проходишь, и все умирает на твоих следах.
Огонь, ты проходишь, и все живет позади тебя.

Это признание его величия и всемогущества, роли в жизни и смерти, могучей стихии обновления.

Торжественный обряд похорон приближается к концу. По приказу Нзаме люди размалывают кости сожженных животных и делят между собой вместе с пеплом Ндуна. Каждый получает свою часть, и бог говорит им: «Это соединительное звено союза». Люди отвечают: «Это нравится нам. Мы братья по происхождению». Могилу засыпают, и в нее каждый бросает камень. Когда, наконец, вырастает высокий-высокий курган, бог говорит людям, что наступил момент расставания. Нзаме говорит им: «Все кончено. Больше я не буду заниматься вами». И несмотря на людские мольбы, возвращается на небо [48, с. 16–29].

Итак, первоначально люди живут вместе со зверями, живут в том же состоянии, что и звери. Но затем они отделяются от зверей, становятся смертны, овладевают огнем, начинают жить отдельными семьями. В результате возникает человеческое общество, качественно отличное от дикого мира и ему противостоящее. А едва только это общество складывается, совершается разрыв между верховным божеством и людьми.

Такова мифическая картина становления общества. Вглядываясь в нее, можно понять и то, почему собака вынуждена похищать огонь, и то, почему она же, переувра и исказив послание верховного божества, лишает человека бессмертия. Огонь — смерть — культура — разрыв с богом — это тугой узел взаимосвязанных событий, изначальный драматизм которых постепенно ослабевает в позднейших преданиях, а истинный смысл затухает и пропадает. И собака, живущая рядом с человеком, возведенная им в посредника между ним и демиургом, оказывается невольным участником этого величайшего в истории человечества культурного переворота — перехода от дикости к обществу, упорядоченному существованию. В послании, которое доносят из древности предание фангов и циклы о появлении смерти и обретении огня, мифологизирован конкретный исторический процесс выделения человеческого общества из мира природы, процесс растущего противопоставления мира человеческой

культуры миру природной дикости. Он был обусловлен открытием способа получения огня, его проявлением было «домашнее» собаки, а в народных представлениях он преломился в такое мифическое событие, как разрыв с богом. И если вспомнить, какой огромной магической силой были наделены, скажем, солнце и луна, небо, лес, вода и ветер, то можно ли удивляться тому, что противопоставление общественного порядка хаосу природы принимает в архаичном сознании форму разрыва с богом?

Исследования некоторых этнографов подтверждают, что подобный процесс некогда мог иметь место. Очень интересны в этой связи наблюдения американского африканиста К. Тернбула за взаимоотношениями между заирскими пигмеями мбути и лесом. Часто пигмеи, пишет ученый, обращались к лесу как к «отцу» или «матери», называли его «другом». В их глазах лес был божеством. Мбути верили, что именно он в своей целостности — не одни деревья или ручьи, небо или почва, а весь лес вплоть до последнего листка — наделял все движущееся, все растущее жизненной силой — пепю, без которой они были бы неспособны ни двигаться, ни думать. Дыхание человека было проявлением пепю, а порыв ветра — дыханием самого леса. Шум, которым он наполнен, вызывал в сознании мбути мысли о том, что «лес говорит». Когда шум стихал, пигмеи видели в наступившей тишине знак, которым лес предупреждал их о надвигающейся опасности.

Однажды ночью, в лесу, ученый столкнулся с юношей, пляшущим на лесной поляне, в лунном свете, и спросил, почему он танцует в одиночестве. Юноша возразил: «Я танцую не один. Я танцую с лесом. Я танцую с луной!» [126, с. 249].

Этот небольшой эпизод позволяет почувствовать, как своеобразно заирские пигмеи воспринимали окружающий мир. Уход из леса, несомненно, мог быть осмыслен их сознанием как разрыв с богом. Да он и в действительности был таким разрывом, если вспомнить, что лес был их божеством.

Было бы неверно думать, что в дальнейшем люди не делали попыток примирения с верховным божеством. Нет, они очень хотели вернуться на небо, где некогда жили. Но безуспешно. Крупный цикл повествований о башне, которую намеревались построить до самого неба люди, посвящен рассказу об этих усилиях. Он замыкает мифический эпизод ссоры с верховным божеством.

«Мысль, что в давние времена люди построили из древесных стволов и других материалов башню, чтобы взойти на небо, повторяется во многих легендах народов банту». — отмечал бельгийский миссионер Ван Кенегем. И в качестве примера привел жизнерадостный, искрящийся юмором миф касайских луба.

Некогда, говорится в этом предании, людей стало на земле слишком много. И они сказали богу: «Завтра мы придем к тебе». На другой день они собрались вместе, причем каждый явился со стволом дерева. Они связали стволы между собой, дотянулись

до неба и двинулись в путь. Впереди шел флейтист, а посредине барабанщик. Флейтист шагал, насвистывая: «Бог, открой нам небо, чтобы мы могли войти». Барабанщик выстукивал: «Бог, открой нам небо, чтобы мы могли войти». Бог распахнул небо, и люди цепочкой взошли на него. Но после того как прошел барабанщик, небо по приказу бога сомкнулось. Многие люди остались за дверью, стволы рухнули, и все эти люди погибли. Если бы барабанщик шел последним, люди вступили бы на небо все [47, с. 186].

Когда эти мифы сложились в своей изначальной форме? Вероятно, в период после одомашнивания собаки и обретения огня и до открытия плавки металла и возникновения кузнечного ремесла. Умение обрабатывать железо ознаменовало начало новой эпохи, которой соответствуют новые мифы. В них возникают кое-какие прежние темы, вроде похищения огня, но все заслоняет один титанический образ — кузнеца — учителя людей.

Впрочем, и тогда собака сохраняет в народных представлениях почетное место. Игбо верили, что она наделена даром ясновидения, различает злых духов от добрых и чувствует приближение опасности, даже когда она еще далека. Собаки с пышными «бровями» считались обладающими таинственным могуществом. Их называли «четыреглазными» и высоко ценили.

ДЕРЕВЕНСКИЙ КУЗНЕЦ — В ЖИЗНИ И В НАРОДНОМ ВООБРАЖЕНИИ

В африканской мифологии фигура кузнеца возвышается среди других, как Гулливер среди лилипутов. Она стоит в центре огромного количества мифов, к ней восходят разнообразнейшие культурные традиции. Древнее африканское общество испытало сильнейшее воздействие идей и образов, связанных с этим полубогом-получеловеком — творцом народной культуры.

Еще открытие способа получения огня потрясло воображение древних африканцев. Оно воодушевило их на создание и сегодня волнующих мифов. Освоение выплавки железа и методов его обработки было не менее крупным успехом человеческой мысли. И снова — огромная волна мифотворчества. Мощь вызванной открытием духовной деятельности подтверждает, что сами древние увидели в нем крупнейшее событие своей истории. В их глазах оно было равносильно культурной революции. Ведь изменился весь уклад жизни, изменились сами общественные отношения.

Возникновение металлургии было, в сущности, целой цепочкой колоссальных по своей важности открытий и изобретений. Несомненно, немало работы ума потребовало создание плавильной печи. Выдумка, находчивость, наблюдательность были нужны и при разработке технологииковки металла. Стремительным было вторжение железа во все сферы человеческой деятельности — земледелие, охоту, домашний быт, различные ремесла, причем его использование быстро повышало производительность труда. В результате возникали предпосылки для увеличения численности населения в уже обжитых районах и освоения людьми новых областей континента.

И открытие способов выплавки металла, и создание методов его обработки, и изобретение все новых орудий были великим достижением общественной мысли, прежде всего ее рационального начала. Бесценным сокровищем являются, однако, и мифы, которыми сопровождалась все эти творческие завоевания древнего общества. Вне мифотворчества не оставалась ни одна из сторон людской деятельности, а в результате мифология — это своеобразный музей, где законсервированы давние обычаи, образы, идеи, народные представления. Знакомство с ними позволяет увидеть и понять, каким было архаичное мировоззрение, что люди некогда думали об окружавшем их мире.

Как в каждом хорошо упорядоченном музее, и в этом есть свои разделы. Велик круг мифов, «объясняющих» положение женщины. Большая их часть повествует о природе власти в архаическом обществе. Существует раздел, в котором собраны сказания о появлении смерти и болезней среди людей. Каждый из разделов полезен поэтому для осмысления разных сторон мировидения древнего африканца. Что касается мифов о кузнеце, то они подводят к крайне любопытной и важной группе архаичных представлений. Обнаруживается, что древний африканец рассматривал труд как процесс, ставящий его в особые отношения с мифическим миром. Эти отношения, в свою очередь, предопределяли место, которое он занимал в обществе, его обязанности, а также то, как к нему относились окружающие.

Исключительное место кузнеца в мифологии сопоставимо с положением реального кузнеца в африканской деревне. И это понятно. Один некогда научил людей мастерству, которое продолжает другой. Но между ними существует не только эта взаимосвязь преемственности. Их соединяют и другие нити. Как древний кузнец стал посредником между небом и людьми, так деревенский кузнец служит посредником между своей общиной и мифическими силами, среди которых она живет. И именно в труде эта его роль проявляется с особенной отчетливостью.

Древняя металлургия

Итак, труд. Первая операция — выплавка металла. Латеритовые руды с высоким процентом содержания железа встречаются по всему континенту, и во многих его районах выплавка железа из руды продолжалась вплоть до начала XX века и даже позднее. Завезенный из-за океана металл очень медленно вытеснял местное производство, которое в течение многих веков практически полностью удовлетворяло спрос. Интересно отметить, что, по мнению ряда историков, некоторые народы Тропической Африки миновали бронзовый век: первым выплавленным ими металлом было железо. Такое наблюдение, в частности, сделал швейцарский исследователь истории и культуры южноафриканских банту А. Жюно. Он высказал предположение, что жители Юго-Восточной Африки перешли от изготовления деревянных и каменных орудий непосредственно к применению железа [68, с. 137].

Видный советский африканист Д. А. Ольдерогге отмечал: «В пользу местного происхождения техники обработки железа в Судане свидетельствуют прежде всего лингвистические данные. Французский исследователь туарегов Анри Лот, поддерживающий мнение о том, что обработка железа возникла в Судане независимо от средиземноморских пунических или берберских влияний, указывает на то, что в языках Судана отсутствует семитский термин „железо“ — BRZL, который во всех семитских языках,

в том числе в языках Северной Африки, употребляется для обозначения железа.

Соображение это представляется мне весьма веским. На основании языковых данных мы можем утверждать, что железо у народов Судана было первым металлом, который они научились обрабатывать, и что медь появилась позднее железа. Это видно из того, что в языках хауса, фульбе, сонгаи-джерма медь называется „красное железо“. Так же обстоит дело в языках гвинейской группы — у эве в Дагомее и у ашанти и тви» [12, с. 16].

Католические миссионеры оставили описание того, как в XVII—XVIII веках добывалось железо кузнецами народа конго. В Лоанго, государстве на территории нынешней Народной Республики Конго, кузнецы рыли глубокую яму, куда слой за слоем засыпали руду и древесный уголь. Вокруг размещались большие мехи. С их помощью в печь задувался воздух. По сообщениям тех же миссионеров, в соседнем крае — у сунди для выплавки железа из латерита использовались более совершенные печи [36, с. 99].

Тонга, живущие по обе стороны границы между Мозамбиком и ЮАР, использовали в качестве плавильных печей термитники. Если учесть, что их конусы чрезвычайно прочны и достигают нескольких метров высоты, это было простое и остроумное решение. Воздух подавался в такую печь посредством кожаных мехов, через три проделанных под термитником отверстия. Руда перемешивалась с древесным углем, плавилась, после охлаждения измельчалась, снова перемешивалась с углем и снова плавилась. Из получаемого металла изготавливались мотыги, топоры и другие орудия крестьянского труда [68, с. 138].

И давние свидетельства миссионеров и относящиеся к началу XX века наблюдения швейцарского ученого интересны как подтверждение очень широкого распространения первобытной металлургии по всей Тропической и Южной Африке. К сожалению, эти описания слишком беглы и не позволяют составить представления о всем цикле производства железа. Но в начале 70-х годов группа исследователей из Национального музея Ганы направилась на север страны в надежде, что им удастся увидеть и изучить традиционные для тех мест способы выплавки металла. В 1971, 1972 и 1973 годах экспедиция побывала в шести районах Верхней области — Занлеригу, Джефиси, Тизе, Лауре, Чиане и Гару. И ей улыбнулась удача. В каждой из посещенных ею деревень кузнецы соорудили «домны», добыли руду, получили древесный уголь и выплавили металл. Помощник заведующего музеем Леонард М. Поул подробно описал весь процесс [103, с. 5—40]. Наблюдения были сделаны, без преувеличения, в последнюю минуту. Как узнали члены экспедиции из рассказов местных жителей, последняя плавка в Занлеригу происходила по меньшей мере 50 лет назад, в Тизе — 40—50, в Чиане и Гару — 30—40, а в Джефиси, по всей видимости, только 20 лет назад. Традиционная металлургия, таким образом, отжила

свой век, и ученые наблюдали специально для них предпринятую реконструкцию, правда еще не забытого, способа выплавки железа.

От местности к местности плавильная печь несколько изменялась, но не существенно. Как правило, она состояла из наклонной, открытой вверху и внизу шахты, нижняя часть которой имеет два отверстия — фурму, через которую поступает воздух из мехов, и ниже, у самого основания, летка — для удаления шлака. Книзу шахта заметно утолщается. Мехи устанавливаются иногда на коротких, иногда на высоких опорах. Это большие глубокие глиняные чаши с длинными, ведущими к фурме трубками. Сверху к горшкам прикреплены козьи шкуры. То поднимая, то опуская их, кузнец и подает воздух в шахту.

Сооружение печи требует и опыта и мастерства. Глина для нее вымачивается два дня в воде, а затем на деревянной доске месится вместе с рубленой сухой травой. Остовом шахты служат длинные просяные стебли, основание которых углубляется в землю примерно на 10 сантиметров, чтобы они могли стоять без поддержки. Работа начинается с рассветом. Комья влажной глины укладываются вокруг остова; когда же шахта вырастает на метр, глина разглаживается руками, укрывается сухой травой и оставляется на час сушиться. После этого работа возобновляется.

Пока шахта просыхает, сооружаются мехи. Первоначально из глины и сухой травы изготавливаются опоры, на которых они будут устанавливаться. Вылепленные из глины чаши просушиваются на солнце, после чего кузнец вырезает в их верхней части отверстия, в которые вставляются трубки, соединяющие мехи с шахтой. Когда же шахта достаточно просохнет, из нее извлекаются просяные стебли, а сверху добавляется глиняный обод. В это же время прорезаются отверстия как для подачи воздуха, так и для выхода шлака. Шахта тщательно обрабатывается изнутри, чтобы удалить какие-либо выступы, могущие задержать во время плавки уголь или руду. Кроме того, в стволе шахты с помощью просяного стебля проделываются на разных уровнях четыре небольших «оконца» для наблюдения за ходом плавки. Если огонь виден через три верхних отверстия — значит пора добавлять руду или уголь. В конце плавки огонь должен быть виден через нижнее «оконце». В этом случае открывается днище печи и выпускается металл.

Участники экспедиции обнаружили, что в Верхней области способы сооружения плавильной печи были различны, но различия малосущественны. Очевидно, что в каждой местности кузнецы привносили что-то свое в сооружение печи, что их мысль продолжала работать, ища возможные усовершенствования. Вместе с тем она «работала» и еще в одном направлении: она включала плавильную печь в цепочку мифо-магических связей.

Ганские ученые обратили внимание на то, что в Занлеригу плавильная печь воспринималась кузнецами как женщина, «рожающая» металл после «оплодотворения» воздухом из мехов.

В них они видели подобие мужских половых органов. Но единства мнений у мастеров в разных деревнях не было. Так, в Джефиси, где печь формой похожа на ту, что ученые видели в Занлеригу, кузнецы решительно не согласились с этими уподоблениями. Иная символика связывалась с печью и в Лауре. Там кузнецы видели и в печной шахте и в мехах одно существо с мужскими признаками. Глиняные чаши мехов назывались у них «легкими», подставки для мехов — «ногами» и т. д. Сама шахта рисовалась кузнецам из Лауры как «туловище».

По мнению Л. М. Поула, не следует преувеличивать важности подобных сравнений. Он считает, что эти названия — не более чем метафоры. Это, по всей видимости, верно и для времени, когда ганские ученые вели свои наблюдения. Думается, впрочем, что в прошлом символика, связанная с плавильной печью, была не просто поэтической метафорой, а чем-то более важным. И вряд ли случаен тот факт, что прежде чем начать плавку, перед печью совершались жертвоприношения.

Столько опыта, столько конкретных знаний было накоплено ганскими кузнецами, что каждая подробность их труда интересна. Очень внимательно, в частности, они подходили к выбору руды. Ими брались небольшие ее количества с разных участков и экспериментально определялась наиболее богатая. Месторождения с особенно высоким содержанием железа в руде и эксплуатировались в первую очередь, хотя бы находились более или менее далеко от печи. Часто кузнецы объединяли свои силы для добычи и доставки руды, которую обычно накапливали на некоторый срок. Руда в форме мелких, самой природой приготовленных окатышей считалась предпочтительной. Иногда ее специально дробили.

Обычно плавка производилась днем, с утра, и продолжалась от 8 до 12 часов. В Занлеригу огонь в топке разводился «хозяйном земли» — тендаана, который брал его из особым способом разожженного костра. Тем самым он надеялся снискать кузнецам помощь «незримых сил». В других местностях, где архаические культурные традиции были, по всей видимости, слабее, это делали сами кузнецы.

С помощью мехов в шахте поддерживалась высокая температура. Ганские ученые отмечали, что в глубине шахты руда нагревалась до 1100 градусов по Цельсию и выше, тогда как в верхней ее части температура составляла 350 градусов. По их мнению, идеальная температура для выплавки железа в местных печах колебалась в пределах 1000—1200 градусов по Цельсию. И для того чтобы поддерживать ее на этом уровне, помощник кузнеца, работавший у мехов, должен был накачивать воздух в ритме до двухсот движений в минуту. И так — непрерывно в течение примерно двух часов.

Прежде чем выпустить металл, в Занлеригу и Гару мехи отодвигались в сторону и все пространство перед печью очищалось. В Лауре, Тизе и Джефиси убирали в сторону только глиняные

«трубки» мехов, а в Чиане операция вообще была не нужна, ибо там печь очищалась с противоположной стороны. Как только в шахте накапливался расплавленный шлак, он сбрасывался. Когда, наконец, плавка завершалась, из печи извлекалась фурма, которая вместе с налипшим шлаком укладывалась поблизости. Открывшийся накалившийся добела металл обрызгивался, а остатки шлака выгребались и тщательно заливались. В глубине печи оставался черный ком, выглядевший как застывший шлак. Он обрызгивался водой и с помощью кирок извлекался наружу. Это и была крица, губчатое железо с включениями шлака.

Как правило, плавки продолжались день за днем, пока оставался уголь. Полученное кричное железо не залеживалось, превращаясь в орудия, пользующиеся спросом среди крестьян, — мотыги, кирки, топоры, ножи, наконечники копий и стрел.

В Тропической Африке труд — праздник. Музыка, пение организуют труд, объединяют работающих в едином радостном ритме. Как обнаружила экспедиция, и выплавка металла часто сопровождалась музыкой. В Занлеригу, когда кузнецы были заняты своим делом, вокруг звучало пение, плясали танцоры. Характерно, что тематически песни были связаны с выплавкой железа. По мнению ученых, они звучали и в прошлом в подобных же случаях. В Лауре и Чиане поющие восхваляли клан кузнецов. И это были старые, освященные традицией песни.

Радость, с которой кузнецы трудились, радость, с которой трудились помогавшие им в работе дети и жены, их односельчане, сочеталась, однако, с настороженностью. Иначе не назовешь чувство, которое проявлялось в обрядах, с помощью которых кузнецы рассчитывали предохраниться от сил, потревоженных в результате их трудовой деятельности. Сил многообразных.

Еще перед тем как приступить к добыче руды, в Занлеригу кузнецы гадали, благоприятствует ли время такой работе. Курица с перерезанным горлом бросалась на землю, и, если падала спиной вниз, это считалось добрым предзнаменованием. Гадание повторялось и перед началом плавки, чтобы узнать, когда влияние враждебных сил будет наименее вредоносно. В одних случаях гадали, как в Занлеригу, с помощью курицы, в других — используя ракушки каури.

Прежде чем извлечь руду из земли, кузнецы сообщали о своем намерении «хранителю земли» — тендаане. Обычно его мнение запрашивалось в любом деле, касающемся земли, но кузнецы, как считалось, и сами находились с землей в особых отношениях, а потому лишь из вежливости ставили тендаану в известность о своей работе. В Лауре, как рассказывали участникам экспедиции, кузнецы некогда обращались к земле за разрешением взять руду из ее недр.

Добытая руда, в свою очередь, оберегалась от разнородных враждебных воздействий. В Занлеригу в ее груды втыкалась ветка акации, вокруг же кольцом насыпалась зола от древесного

угля — это был барьер для злых духов, которые не подпускались к руде. Такой же круг из золы насыпался вокруг плавильной печи, но с другой целью. Кузнецы опасались, что в ином случае она может вызвать выкидыш у проходящих мимо беременных женщин. В Джефиси руда «оберегалась» куриными перьями. Что касается Чианы, то там рудное месторождение считалось жителями священным, и доступ туда всем, кроме кузнецов, был запрещен. До начала плавки совершалось жертвоприношение. Для того чтобы умилостивить землю, ей преподносились курица или собака. Иначе, как говорили кузнецы, выплавить железо было бы невозможно. В Лауре жертву приносили на самой печной шахте, чтобы плавка могла продолжаться на камне, вделанном в заднюю опору шахты. Курица и пещарка закалывались на алтаре предков до начала плавки, чтобы снискать их благорасположение. Кроме того, четыре птицы приносились в жертву к северу, югу, востоку и западу от печи. Цель и смысл этого обряда были забыты, и Л. М. Поул высказывает мнение, что он совершался для предупреждения воздействия любых вредоносных сил. В Чиане вблизи печи жертвы не считались нужными, их приносили только перед алтарями предков.

Каждый свой шаг кузнецы делали с осторожностью, с оглядкой на мифические силы, которые могли быть «потревожены» их трудовой деятельностью. Архаичное мировидение делало подобные страхи оправданными. Ведь и добыча руды, и сооружение плавильной печи, и сама плавка не удались бы, если бы кузнецы не обеспечили поддержку самых различных мифических и магических сил — предков, земли, других духов. К тому же и руда и печь обладали какой-то своей собственной силой. Иначе зачем было окружать их специальными защитными барьерами?

Земля и небо

Как ни разнообразны мифические и магические силы, затронутые в ходе выплавки железа, было среди них одно особенно важное, но оно же и особенно таинственное, это — земля. Действительно, с кем в ее лице встречались кузнецы? С божеством? С укрывшимися в земле душами предков? С присущей собственно земле магической силой? А может быть, с сочетанием самых различных действенных начал? Материал, собранный учеными, далеко не однозначен, противоречив. А представить, каким образом земли вставал перед архаичным сознанием, это значит увидеть, каким был круг идей, вспоминаемых людьми, когда в процессе труда они вступали с землей в определенные отношения — добывали руду, мотыжили, расчищали лес или саванну, погребали усопших.

На севере Ганы, и в тех местах, где работала экспедиция, и в соседних областях, почитание земли было основой основ народ-

ных верований. Среди конкомба, в частности, алтарь Земли служил центром любой территориальной организации. У него совершались основные обряды годового аграрного цикла. В роду, заселяющем прилегающую к алтарю территорию, один из старейшин носил титул «отиндаа», или «хранитель земли», он представлял древнейших обитателей края. В переводе его титул значил «ниспосланный Землей». Именно этот старейшина совершал обряды на алтаре.

Когда группа конкомба перебиралась на новые места, то обращалась к прорицателю за советом. Он «выяснял», насколько вообще разумно ее решение о переселении. Если его мнение было положительным, то он же указывал, где должны располагаться различные алтари, в первую очередь алтарь Земли. После того как такой алтарь был установлен, между переселенцами и Землей возникала особая связь, и отныне они могли самостоятельно совершать обряды в ее честь.

Земля оказывала постоянное влияние на жизнь людей. В частности, она могла насыпать на людей смерть. Крайне опасным было «испортить Землю», то есть осквернением лишить ее плодородия. Так, «оскорблением» Земли являлись шумные публичные ссоры, и «отиндаа» мог своей властью остановить разгорячившихся людей. В тех случаях, когда конфликт вспыхивал между двумя общинами, старейшины имели право запретить вооруженное столкновение между ними, дабы не «испортить Землю». Но если случалось убийство, у алтаря Земли совершался обряд примирения двух семей — убитого и убийцы. Их старейшины встречались в присутствии старейшины третьего, нейтрального рода. Ими приносились стрелы, которые укладывались в вырытый ров. Стрелы обрызгивались просыным пивом, а кроме того, над ними закалывались жертвенные птицы; их кровь также падала на стрелы — символы вражды. Эту часть ритуала совершали старейшины нейтрального рода, которые затем удалялись. Старейшины двух враждующих семей сообща засыпали яму со стрелами, символически «хороня» разделявшую их вражду, и заключали церемонию жертвоприношением на алтаре Земли.

Что ждали конкомба от Земли? Дождя, высоких урожаев. В январе—феврале наступало время специальных очистительных обрядов, когда Земле приносились жертвы. В центре этих церемоний оказывался не алтарь, а находившаяся рядом с домом «отиндаа» площадка, которую тщательно очищали от мусора. Перед обрядом участники из одной, переходившей из рук в руки калебасы пили пиво в знак сплоченности и дружбы. А вслед за тем «отиндаа» обращался к предкам и в конце — к земле. За ним следовали другие старейшины. При имени каждого из предков юноша, державший в руках калебасу со смесью воды и пива, выливал небольшое ее количество на землю.

Один из старейшин взывал к земле: «Мы всего лишь дети, мы ничего не знаем. Мы полагаемся на тебя, мы полагаемся на тебя. Мы хотим дождя. Я сажаю ямс, а дождь не приходит.

Я хочу дождя сейчас. Если будет дождь, будет и пища. Народ станет счастливым».

В конце церемонии юноша выплескивал остаток воды и пива на землю. Пиво пускалось по кругу, его выпивали и расходились.

Могущество Земли было, следовательно, таким, что она могла ниспослать людям дождь. От нее зависели урожаи, количество детей в семьях, здоровье и сама жизнь людей. В чем же заключались истоки этой силы? Английский этнограф Д. Тейт, оставивший подробное описание материальной и духовной культуры конкомба, высказал мысль, что «клан и земля образуют двуединство; они видимы и могут быть очерчены. Но у них есть и своя невидимая, религиозная сторона. Живущей группой сородичей усопшие предки вспоминаются в культе предков. Что касается земли, то ее невидимая, религиозная сторона выражена в культе Земли и в жертвоприношениях на алтаре Земли» [117, с. 71].

У конкомба наряду с образом первопредка Умбвара существовало и представление о богине Земли Кетик. Они верили, что Кетик оказывает огромное и многообразное влияние на самые различные сферы их жизни. Тем не менее трудно понять, как конкомба рисовали себе облик этого могущественного божества. Характерно, что Д. Тейт в своем исследовании не упомянул о Кетик. По-видимому, в воображении народа облик божества оставался расплывчат, неопределен. Персонафикация присущего земле действенного начала у конкомба едва началась.

Подобные представления в Тропической Африке не столь уж редки. Когда английский этнограф Р. Рэттри описал богиню Земли и ее культ у ашанти, ганский ученый К. Бусиа возразил ему: «Земля не имеет ни жрецов, ни жриц, и ашанти не обращаются к ней с гаданием, как к другим богам (абосом), при заболевании или какой-то другой нужде. Ашанти говорят: „Земля не богиня, она не проричает“. Скорее, их мысль — о могуществе или принципе, обладаемом землей» [46, с. 40].

Ашанти почитали не богиню Землю, а землю — носительницу некоего действенного начала. Ей не посвящались специальные алтари, но в неделе был день, четверг, когда любые земельные работы строжайше запрещались, чтобы не нарушить покоя Земли. Ей приносились жертвы, и она могла наказать того, кто забывал ее отблагодарить за высокий урожай. В дни празднеств барабан обращался к Земле.

Земля, когда я умираю, то полагаюсь на тебя.
Земля, когда я живу, я завишу от тебя

[46, с. 41].

Земля в ответ безмолвствовала, но вновь и вновь раздавался стук барабана.

Обращение к земле крестьян, все благополучие которых зависело от того, каким будет урожай, было естественно. Бросая зерна проса или кукурузы в разбитую мотыгами землю, они зна-

ли, что пройдет время, и появятся зеленеющие ростки растений. Как совершалось где-то в темных недрах таинство превращения зерна в растение, люди не представляли, но им было очевидно, что земля обладает силой, способной совершить это таинство. И не только его. Ведь на ее поверхности росли бескрайние леса, из ее глубин вытекали реки. Постепенно с представлением о земле стали связывать и представление о плодородии.

Свойства, присущие первоэлементам, были «открыты» людьми в ходе их изучения. Они легли в основу сложных, запутанных взаимосвязей и взаимозависимостей, разработанных архаичным сознанием. Кое-где рассуждения о природе земли дальше и не пошли, но у многих африканских народов разбуженное воображение создало из этого материала величественный образ Земли как богини-матери.

Самым дорогим и самым близким сердцу игбо Восточной Нигерии была богиня Земли Але. Местные скульпторы лепили из глины или вырезали ее из дерева в виде матери с ребенком на руках или на коленях, а в посвященных ей храмах вблизи Але часто изображался месяц — символ плодородия. У большинства племен группы игбо о ней говорили как о жене верховного божества — Чи, от которого она родила людей, животных и растения. Однако, по наблюдениям П. А. Тэлбота, южные экверри утверждали, что Але — дочь верховной богини Чи. По представлениям некоторых других групп игбо, Але сотворила землю, а также реки и деревья. У некоторых этнических групп Южной Нигерии она слыла верховным божеством и творцом мироздания [119, с. 43].

Характерная подробность: у игбо борец не начинал состязания, не прикоснувшись пальцами к земле; как древнему Антею, она давала ему силу. К содействию богини прибегали также женщины, мечтающие о ребенке. Напротив, колдуны должны были опасаться Але. Когда в деревне вспыхивала эпидемия, вождь приносил в жертву Але орехи кола и созывал всех жителей. Каждый губами должен был взять орех, а затем разгрызть и уйти. Когда же орех оказывался во рту у колдуна, его «схватывал» дух богини и вынуждал к исповеди. Он признавался в том, что навлек болезни на деревню, что убил тех-то и тех-то, пока все его преступления не становились известны. Люди, однако, сами его не наказывали. Вскоре после исповеди тело колдуна распухло и он умирал. Так карала его богиня Але [118, с. 35].

Вокруг многих святынь и земля была священна. Никто не осмеливался бросить там что-нибудь на землю, ударить по земле палкой или даже что-то резко на нее опустить. Все это могло обидеть богиню Земли.

У многих африканских народов посредниками между людьми и землей выступали так называемые «хранители земли». В Заире у племен яка они представляли коренное население; поработанное захватчиками лунда, и были лишены каких-либо политических прав. Однако, если нужно было выбрать участок для

строительства новой деревни, за разрешением обращались именно к «хранителю земли». В знак согласия он торжественно сажал священное дерево «муйомбо».

Среди игбо имелись жрецы богини Але — эзале или, как их еще иногда называли, эзе Ани. Этот пост не мог занимать чужой для общины человек. Обычно жрец был старейшиной семьи, предки которой первыми поселились в этих местах. Выбирали его после гадания. В доме эзале обсуждались важные дела деревни. Если он что-то объявлял «алу» — «оскверненным», запрет строго соблюдался. Знаменательно, что эзе Ани мог быть беден, не иметь власти. Его авторитет не менее оставался высок.

Столь многое зависело в жизни каждой крестьянской общины от земли, что почтительное уважение сквозит практически в каждом обряде, который был ей посвящен. Тем парадоксальнее на первый взгляд выглядит опасение африканца, что при некоторых обстоятельствах непосредственное соприкосновение с землей чревато осквернением. Так, вождь у всех народов группы акан не смел ступить на землю босой ногой. По-видимому, в этом случае он утрачивал свой полусвященный характер. А поэтому, когда вождя смещали, у него отбирали сандали. У игбо эзале не дозволялось садиться на землю или есть даже случайно упавший на нее продукт. В чем же причина этих странных табу?

В Руанде было широко распространено убеждение, что земля служит обиталищем злых духов. Считалось, что, соприкоснувшись с ней, обереги утрачивают свои защитительные свойства. Даже выкованное из железа ожерелье верховного вождя — мвами и его же браслет из железа и меди лишались силы при соприкосновении с землей. Когда же в царствование Кигели IV на землю случайно упал браслет его предшественника, и двор и мвами были повержены в состояние полного уныния. После гадания были образованы два новых воинских подразделения — Убурунга и Инконги только для того, чтобы подобрать браслет и повесить его более надежно, чем раньше [45, с. 79].

Часто люди боялись селиться там, где сохранялись следы древних поселений. Р. Рэттри, в частности, рассказывал следующее об окрестностях деревни Сантемансо в краю ашанти: «Поблизости от этого места находится участок густого первозданного леса. Внимательный наблюдатель не преминет заметить, что там нет вырубок и нет посадок шоколадного дерева. И если пристально рассмотреть возвышения, время от времени пересекаемые автомобильной дорогой, то обнаруживается, что это не термитники, а „кухонные кучи“, из которых выступают осколки древней керамики и где я нашел много неолитических орудий. Лес на мили вокруг усеян подобными холмиками, и весь этот район вдоль берегов реки Асабен, по-видимому, является местом, где в отдаленном прошлом находилось поселение, по своим размерам значительно крупнее любого ашантийского города или деревни нынешнего времени. Никому не дозволяется обрабатывать землю или расчищать лес в этих краях» [106, с. 121].

Эти свидетельства подтверждают, что видение земли какместилища злых духов либо душ предков, которых нельзя было тревожить, временами питало к ней настороженное отношение. Но, думается, не оно лежало в основе запретов прикасаться к земле под угрозой осквернения.

Каким же был ход рассуждений африканца, когда он размышлял над странными для нас, а для него болезненно острыми и жгучими вопросами?

По представлениям архаичного сознания, состояние скверны «объективно» проявлялось в слабости, болезни и особенно в смерти, которая и сама была источником осквернения. Взаимосвязь смерти и осквернения отчетливо прослеживается, например, в запрете у южноафриканских тонга поддерживать горящий огонь в доме умершего человека после завершения траура. Его следовало погасить, совершив особый обряд. Новый огонь разжигался с помощью деревянных палочек, что обеспечивало его «чистоту», и уже от этого костра во дворе старшей жены другие женщины могли разводиться огонь в своих домах. Таким образом, когда смерть или несчастье «заражали» общину, то оказывался «поражен» и огонь, который следовало «разрушить», чтобы деревня могла вернуться к нормальной жизни. В том же случае, если запрет не соблюдался и огонь не был погашен, деревня продолжала страдать от болезней и несчастий.

Проступком могло быть даже невольное или случайное нарушение одного из табу, последствия же затрагивали не только нарушителя, а, как правило, всю его общину. Осквернение навлекло на нее голод, эпидемию, набеги соседей, иначе говоря, лишало безопасности, обрекало на вымирание, если не совершались очистительные обряды, способные предотвратить беду.

У тех же тонга обычай требовал сажать кафрский горох на отдельном участке, который к тому же требовалось огородить. Дело в том, что, как только горох немного подрастал, мужчинам запрещалось к нему приближаться. Если табу нарушалось, то страдал прежде всего сам мужчина: он заболел водянкой. Урон несли и владельцы поля: урожай пропадал. «Вы забрали силу у нашего гороха», — так упрекали они нарушителя табу [68, с. 12].

Цепочка табу прослеживается явственно: «нарушение» — «осквернение» — «несчастье». Обращает на себя внимание одно обстоятельство: она как бы перебрасывала мостик через границу между социальным миром, миром общины, людей и миром мифомагических сил. По одну сторону мостика находился человек, его сородичи, его деревня, перед ними — барьер запрета, и стоило сломать или поднять барьер, как все они оказывались загрязненными и беда обрушивалась на всех — правых и виноватых.

В народных представлениях несчастие и осквернение практически отождествлялись и поэтому человека, умиравшего, скажем, от осы, иго считали загрязненными какими-то тайными проступками и нарушениями и хоронили в той части леса, которая была посвящена злым духам. У калабари изображение вождя,

умершего от оспы, не помещалось на алтарь предков. А поскольку скверна была «заразна», прилипчива и могла затронуть каждого, кто соприкасался с пораженным несчастьем или болезнью человеком или его сородичами, то и отношение к нему было не только сочувственное, но и во многих случаях и настороженное, боязливое.

Система табу, согласно архаичным представлениям, предупреждала неритуализированные контакты с мифическим пространством или такие действия, которые по законам магических взаимозависимостей были способны вызвать отрицательную для общества реакцию магических сил. Но если все-таки человек вступал в отношения с мифическим пространством, непроизвольно или сознательно нарушая запреты, его осквернение наступало неотвратно. В таких случаях мифический мир оборачивался к людям самой страшной своей стороной — болезнями, засухами, голодом, смертями.

Дело в том, что мифический мир изначально двойствен. Конечно, в глазах людей божества часто были защитниками мира, врагами кровопролития, мстителями за совершенные преступления. Именно таким было, например, главное божество калабари Авоме-ка-со. П. А. Тэлбот отмечал, что «практически каждый значительный храм выступает как убежище для тех, кто бежит от жестокости хозяина или от мести сильных мира сего; эти беглецы становились рабами божества, и в некоторых местностях им предоставлялись многочисленные привилегии, как, скажем, право ходить на рынок и брать товары, не платя за них. Даже преступника, который успевал коснуться алтаря, не трогали, хотя в некоторых случаях его все-таки задерживали после того, как жрец совершал очистительную церемонию» [118, с. 86].

Это была одна сторона контактов с мифическим пространством и действующими там силами. Страшна и пугающа была другая сторона. Именно из мифического пространства пришла к людям смерть, и человек сам должен был умереть, чтобы туда вступить. Многие из богов африканского пантеона были некогда племенными предками. Да и значительная часть других обитателей мифического пространства некогда были людьми, которым смерть открыла его двери. Смерть же была самым страшным источником осквернения.

Осквернение было как бы тенью, отбрасываемой смертью на окружающих. Ее близость была опасна для каждого, но особенно — для вождей, от «чистоты» которых, в свою очередь, зависели здоровье и благополучие их сородичей. Южноафриканская исследовательница Г. Купер в этой связи отмечала: «Король связи должен избегать любого соприкосновения со смертью. Ему запрещено и видеть и прикасаться к умершему, приближаться к могиле. Пока он не был очищен, то не мог путешествовать по дороге, по которой пронесли прах важной особы. Не смел он приблизиться и к сородичам умершего. Никому не дозволялось умирать в королевской деревне, и как только кто-то из ее оби-

тателей опасно заболел, его отсылали в селения, которые король не будет посещать. Он не мог носить траур больше, чем несколько дней, ибо траур означал опасное сближение со смертью. „Когда король в темноте, весь народ теряет силу“, — говорили свази» [75, с. 86].

В природе мифических божеств была заключена способность ослаблять внутреннюю силу людей, их сопротивляемость болезням и невгодам, насылать стихийные бедствия на поля, огороды, деревни. В полной мере эта способность была присуща и Земле, в каком бы качестве она ни выступала — в своей мифической божественной ипостаси или как источник магических влияний. Нарушение ее запретов каралось сурово и требовало совершения очистительных обрядов для того, чтобы утих гнев божества или прекратилось воздействие исходящей от нее магической силы.

Добывая руду, превращая ее в металл, кузнец находился в постоянном общении с землей. Но не только с ней. В его кузне всегда горел огонь, и он, будучи небесного происхождения, «соединял» мастера с еще одним первоэлементом мироздания — небом. Эта связь была чревата не меньшими опасностями для человека, чем общение с землей.

Небо было огромной и двойственной силой. У одних африканских народов оно сохраняло признаки первоэлемента, автоматически воздействующего на мироздание, а у других выступало в роли верховного божества — творца Вселенной. В отношении к людям небо оказывалось то источником их благополучия, то источником их осквернения. Хотя небо и земля часто противопоставлялись друг другу как «верх» и «низ», как мужское и женское начала, в конструировании этих двух представлений архаичное сознание шло одним и тем же путем. Параллели между ними постоянны. По-видимому, в общем направлении шло и развитие этих представлений в африканских народных культурах.

А. Жюно вспоминал, как одна пожилая женщина-тонга говорила ему: «До того, как вы пришли и научили нас, что есть всеблагое существо, отец на небесах, мы уже знали, что небеса существуют, но не знали, что там кто-то есть» [68, с. 430].

Описывая, что тонга думали о небе, швейцарский ученый рассказывал, что, по их мнению, над богами, которых знал простой люд, действовала сила, которая для большинства оставалась расплывчатой, неопределенной и называлась «тило» — «небо». В повседневном языке «тило» означало голубой небосвод, но содержало и второй, более глубокий смысл. Могущество неба проявлялось многообразно, и иногда «тило» звали также «хози» — «владыка». Но, подчеркивал ученый, эта сила обычно рисовалась людям как совершенно безлика.

А рядом существовали мифы, описывавшие небо как далекое, но достижимое пространство, населенное, как и земля, особыми существами. Обитатели этой части мифического пространства наделялись качествами, которые были противоположны челове-

ским, они были белокожими карликами — балунгвана. Влекомые сильным дождем, карлики иногда падали на землю, возвращаясь на небо на облаках [68, с. 431].

Власть неба обнаруживалась прежде всего в явлениях природы. Внезапный дождь, сильный шторм — все это были проявления его могущества. Но она же проявлялась в болезнях, в смерти. По поверьям тонга, именно Небо насылало на детей страшные судороги, от которых они умирали, едва заболев. «Небесными детьми» называли тонга близнецов, появление которых на свет требовало незамедлительного совершения очистительных обрядов.

Подобно тому как архаичное сознание сотворило образ богини — матери Земли, «очеловечивая» ее качества, оно же выработало величественный характер бога Неба, используя реальные и мифические свойства, якобы присущие небосводу. Бог Неба занял исключительно большое место в африканской мифологии.

Согласно мифам лунда, небесное божество Нзимби по радуге спустилось на землю, где сотворило животных, деревья и все остальное. Им были также созданы мужчина и женщина; оно соединило их и обещало бессмертие при одном условии: они не будут спать, пока луна сияет в небе. Случилось так, что, когда луна была закрыта облаками, мужчина не увидел ее сияния и задремал. Он умер во сне, и с тех пор люди умирают.

Это предание — одно среди множества сходных, известных по всей Тропической Африке, о сотворении мира богом Неба.

Известны десятки мифов, в центре которых выступает небесное божество, а рядом с ним — бог Грома. В развитых богатых мифологиях, как йорубская, и небо, и гром, и огонь представлены самостоятельными божествами — Олоруном, Шанго и Огуном. Но и там, если пристальнее взглядываться, можно увидеть соединительную нить — общность их происхождения, их генетическое родство. Эта нить еще обнаженнее в менее сложных мифологических системах, где бог Грома может быть сыном Неба, а огонь — его даром или, напротив, проклятием.

Кусок железа, раскаляющегося на углях в кузнечном горне, оказывался в результате точкой сопряжения двух мощных мифомагических силовых потоков небесного и земного происхождения. Вот почему и он сам, согласно архаичным представлениям, был наделен могуществом. Его истоками были два первоэлемента — земля и небо.

В Руанде этнографами был подмечен любопытный обычай: в преддверии грозы женщины выбрасывали из хижин все железные предметы. Возможно, когда-то обратили внимание на то, что железо «притягивает» молнии, и поэтому сделали вывод, что для людей безопаснее не держать его в доме в грозу. Естественно, руандийским женщинам была совершенно неясна физическая подоплека этого явления. Просто железо, по их мнению, было «связано» с огнем, огонь «связан» с молнией, и этого было достаточно, чтобы объяснить притяжение молнии железом.

Огун, покровитель кузнецов, у йорубов был и олицетворением огня. И сегодня в посвящаемых ему гимнах бог обычно выступает в одеждах, цветом напоминающих языки пламени. О его характере жрецы говорят как о вспыльчивом, огневом. А среди предметов, которые возлагаются к его алтарю и считаются особенно ему близкими, всегда имеется кусок железа. Наверное, не случайно и то, что любимой жертвой бога огня является собака. Голову «похитительницы огня» в прошлом можно было встретить в любой кузнице.

Идея о связи железа с молнией, с «небесным огнем» была присуща народной культуре гвинейских киси. По наблюдениям французской исследовательницы Д. Польм, в некоторых деревнях при разрешении споров использовались железные предметы. Жители кантона Фармайя, в частности, для улаживания конфликтов прибегали к «содействию» дэнконго — священного предмета в форме, наконечник которого напоминал очертания молнии. Удар молнии поражал каждого, кто ложью или обманом судей вызывал гнев дэнконго. В деревне Кумасан, кантона Куруманду, перед наконечником копья совершались жертвоприношения теми, кто был обворован. Вора же ожидала кара — удар молнии, если он не успевал искупить вину собственным жертвоприношением [99, с. 161].

Связь с землей была не менее прочна, чем связь с небом. Железо у тонга применялось при клятвах наряду с землей, которую брали в рот. У некоторых африканских народов вожди хранили различные железные предметы, которые как бы «овеществляли» узы, соединявшие людей с землей, где были похоронены их предки. У киси в деревне Йомаду старейшины показали Д. Польм целый частокол из железных прутьев, напоминавших распространенные в этих местах и в соседней Либерии «деньги». Он находился у подножия сырного дерева, образуя так называемое «гбэро» — место совершения клятвы. Железные прутья служили как бы посредниками между людьми и их находящимися где-то в земных недрах предками.

Знаменательно, что у киси только мужчины могли прибегать к железу при совершении своих обрядов. Дело в том, что этот металл представлял мужское начало. При его плавке мужчинам возбранялась близость с женщинами. Даже пищу, которую те готовили, они были обязаны оставлять на известном расстоянии от того места, где шла плавка.

Близость женщин могла также отрицательно повлиять на работу кузнецов; в то же время само прикосновение к железу было для женщин чревато опасностью. Ведь железу были присущи не только благотворные, но и разрушительные свойства, способные, в частности, ослабить способность женщин к деторождению, к продлению рода. Вот почему, например, среди баньяруанда и барунди женщинам запрещалось прикасаться к железным топорам, серпам, мечам, наконечникам копий и стрел. Единственные орудия из железа, которые обычай позволял им использовать,

были мотыга, ножи и игла, необходимые при обработке земли, изготовлении плетенок и корзин и приготовлении еды. Пастухам строжайше запрещалось хранить в железных сосудах молоко и молочные продукты. Это губительно сказалось бы на состоянии коров, верили жители Руанды и Бурунди [45, с. 147].

Эти опасения соответствовали логике архаичного сознания. Полученный человеком из глубин земли металл, естественно, сохранял и следы прежней близости с находящимися там многообразными мифическими существами, и определенный «заряд» магической действенности. И сам металл, и сделанные из него орудия включались архаичным сознанием в «мужскую» сторону мироздания, тем самым идеологически закрепляли древнюю монополию мужчин на производство оружия и важнейших орудий труда. Вероятно, когда мужчины присвоили себе право на выплавку железа и изготовление из него оружия и различных орудий, они сделали решающий шаг в том, что касалось упрочения их господства над женщинами.

Идеи и образы, ассоциировавшиеся у африканского крестьянина с железом, неизбежно переносились им и на то место, где этот металл обрабатывался, — на кузницу.

В деревенской кузне

Очень часто деревенская кузница — это навес со стенами из тростника либо досок, со всех сторон продуваемый ветром. Описывая такую мастерскую у конго, шведский исследователь К. Ламан отмечал крайнюю скудость кузнечного инвентаря. По его наблюдениям, наковальней обычно служил крупный камень. У кузнеца не было даже клещей, которыми он мог бы удерживать раскаленный кусок металла. Их заменяла железная трубка на деревянной рукоятке. В этой трубке и закреплялся металлический прут, из которого кузнец выковывал нужные крестьянам орудия труда или украшения. В его распоряжении имелись два молота — большой и поменьше, деревянные мехи с глиняной трубкой и метелочка из пальмовых волокон для сбрызгивания раскаленного металла водой [77, с. 124].

Изготовить все эти инструменты было нелегким делом, и кузнецы часто покупали некоторые из них у своих более опытных собратьев по ремеслу. Особенно напряженных усилий требовало изготовление большого молота, который стоил очень дорого: за него давали цену тридцати кусков европейской ткани. Прежде чем приступить к работе над ним, кузнец направлялся к знахарю, которому передавал свинью, чтобы быть уверенным в успехе начатого предприятия. Собранные куски железа накалялись на огне с помощью мехов. Иногда кузнец проводил за работой целую ночь, причем ему запрещалось с кем-либо разговаривать. В противном случае работа рисковала быть испорченной. После того как молот был изготовлен, устраивалась праздничная стрельба

из ружей, закалывалась свинья — для угощения тех, кто помогал кузнецу. Пальмовое вино лилось рекой.

Еще в начале XVII века португальцы принимали меры к тому, чтобы задержать прогресс ремесел в королевстве Конго, с которым находились в тесных отношениях. Соответствующие правительственные рекомендации указывали, что к королю Конго не следует посылать опытных мастеров. «Неуместно, чтобы он [король.— В. И.] имел в своем королевстве кого-нибудь, умеющего работать с камнем и известью или обрабатывать железо, потому что это могло бы стать поводом определенного непослушания» [36, с. 74].

Отрезанные от внешних влияний, кузнецы из поколения в поколение следовали примеру древних. Малийский ученый Бокар Н'Дьяйе писал, что «ремесленники продолжают использовать архаичные инструменты. Иногда они робко пытаются рационализировать свои трудовые приемы, но обычно используют орудия, которые унаследовали от предков» [94, с. 47].

И все же скромная мастерская кузнеца занимала совершенно особое место в жизни деревни. Ведь именно оттуда крестьяне получали орудия, без которых само их существование стало бы невозможным — мотыги, ножи, топоры, луки и стрелы, копья. Но это была не единственная причина того, что к ней сохранялось особое отношение.

По обычаю кузница сооружалась на известном расстоянии от деревни. Такая традиция понятна, если вспомнить, что в мастерской кузнеца мифо-магические силы земли и неба, грома и огня, металла опасно приближались к социальному пространству, к миру, окружавшему общину, угрожая ей осквернением. Естественно, что крестьяне требовали сохранения дистанции между этим источником таинственной опасности и деревней. Вероятно, и сам мастер чувствовал себя в большей безопасности, когда находился в некотором отдалении от деревни.

В то же время представление об особой близости именно в кузнице мифо-магических сил к людям у некоторых западноафриканских народов превратило ее в место культа. Д. Заан отмечал, что в кузницу разрешалось вступать только босым, чтобы не осквернить ее «грязью» с обуви. Там не допускались какие-либо споры, ибо она была местом мира. Очень часто ей приписывалась способность излечивать женщин от бесплодия. Наконец, в кузнице находили укрытие люди, спасавшиеся от преследования [135, с. 53].

Кем же был в глазах окружающих хозяин этого места? Кузница была и мастерской, и храмом. Соответственно и кузнец оказывался в положении и мастера-ремесленника, и жреца. Ведь в ходе работы он не только изготавливал орудия труда, но и вступал в отношения с мифическими существами, приводил в движение магические взаимосвязи. Кузнец оказывался сопричастен мифическому миру, становился чем-то вроде его представителя перед людьми.

Характерная подробность: у многих западноафриканских народов кузнец вырезал из дерева маски — образы мифических сил. Это значит, что, по народным представлениям, он хорошо знал, как выглядят эти существа. А знать их кузнец мог только благодаря особой близости к потустороннему миру.

По этой же причине у бамбара и родственных им народов Западного Судана кузнец владел секретами приготовления корте, магического порошка, с помощью которого можно было уничтожить врага. Обычно это снадобье щелчком распылялось по ветру, дувшему в сторону жертвы, либо незаметно высыпалось в воду, которую та собиралась выпить.

Связь с мифическим миром обеспечивала кузнецам и особое положение в тайных обществах бамбара — комо, нама и других. Их обряды было строжайше запрещено наблюдать женщинам, детям и непосвященным; ранее нарушение табу каралось смертью. Кроме того, кузнецу поручалось содержание боли — фетишей, представляющих различных духов. Он совершал перед ними жертвоприношения, обрызгивая их кровью птиц. Долгом кузнеца было «разоблачение» колдунов и чаровников, угрожавших благополучию общины.

Когда в деревне вспыхивали ссоры, кузнец выступал в роли примирителя. Уже его появления было достаточно для того, чтобы остановить слишком жаркий спор. Муж мирился с женой, отец прощал провинившегося сына. У догонов Мали кузнец приходил к оскорбленному человеку и стучал в его дверь рукояткой молота, произнося при этом имя пославшего его человека. Если оскорбленный отказывался после этого визита принять извинения обидчика, ни один из кузнецов округа больше не соглашался на него работать. У бамбара в случае конфликта кузнец на молоте и наковальне принимал от соперников клятву. Молот и наковальня воплощали силу, готовую покарать клятвопреступника.

Не в близости ли кузнеца к мифическому миру следует искать и истоки веры в него как целителя? У бамбара он совершал обряд обрезания, а в последующем наблюдал за защитой юношей от злых духов и их здоровьем [94, с. 73]. Кузнец излечивал заразные болезни, спасал от змеиного укуса. Но не только. К его помощи прибегали, когда необходимо было извлечь пулю из раны, вскрыть нарыв, излечить перелом. В этой работе кузнец-врачеватель, конечно, использовал практический опыт предков, но не чуждался и приемов, связанных с мифом или магией. У дьола Сенегала кузнец выступал в роли хранителя алтаря духа проказы. Ему же поручалось погребение прокаженного и совершение в деревне очистительных обрядов.

Архаичное сознание воспринимало мифический мир двояко: с надеждой и опасением, с верой, что он облегчит человеческую участь в этом мире, и с боязнью загрязнения, чреватого болезнями и смертью. Таким же двойственным было его отношение к тем, кто постоянно соприкасался с этим миром, в частности к

кузнецам. Страх и почитание — эти два чувства господствовали в эмоциональной атмосфере, обычно окружавшей деревенского мастера.

В этнической группе конго профессия кузнеца традиционно считалась почетной. Историческими легендами герою-кузнецу приписывалась роль создателя государства Конго. Бельгийский ученый Р. Л. Ваннин писал, что ответы на сотни вопросов, обращенных к старейшинам народа конго, были однозначны: первым царем в государстве Конго был «хозяин кузницы», иначе говоря, кузнец. Правда, отмечал он, по свидетельству старейшин, кузнечное ремесло не было привилегией короля или нескольких знатных лиц, им мог заниматься, после обрядов посвящения, каждый свободный человек. Но те же старейшины подчеркивали, что государь с древнейших времен испытывал большой интерес к труду кузнецов, мастерские которых располагались на холмах вокруг столицы королевства [129, с. 59].

Согласно местным преданиям, древнейшим из орудий, выкованных еще первым царем — нтотилой, был нож. Позднее царские кузнецы создали топорик, закреплявшийся на деревянной рукоятке. Последними были изготовлены иззанди — небольшие орудия из массивного железа дляковки раскаленного металла. Таким образом, кузнецы, по народным представлениям, находились и у истоков государственной власти и были создателями важнейших орудий труда, творцами культуры. Но и этим не ограничивалась их роль.

Французский миссионер Лоран де Люк, находившийся в Конго в XVIII веке, рассказал о местных кузнецах: «Своими мехами они обдувают лица людей. К примеру, кто-нибудь заболевает. Он отправляется с подношением к кузнецу и просит трижды обдуть из кузнечных мехов его лицо. Когда их спрашивают, почему они так поступают, то отвечают, что выходящий из мехов ветер изгоняет зло из тела и надолго сохраняет им здоровье» [36, с. 160].

Очевидно, что в глазах конго кузнец был не столько целителем, сколько представителем неких таинственных сил, очищающих человека от скверны. В этой же роли он выступал и при дворе крупных местных властителей. Кузнец — мани Масонго, например, обходил с мехами в руках новый дом своего сюзерена, обдувая его со всех сторон. Одновременно он окроплял его водой, служившей для охлаждения железа, чтобы никакое зло не коснулось хозяина дома и его супруги, чтобы пребывали они в добром здравии.

Менее однозначно отношение к кузнецу у многих народов Западной Африки. Д. А. Ольдерогге напомнил в одном из своих исследований о том, что в эпосе народов манде о герое Сундьяте противником богатыря выступал царь кузнецов Сумаоро, или Сумангуру [13, с. 177].

В этом эпосе Сумаоро предстал великим волшебником. Историю его рождения ознаменовалась поразительными чуде-

сами: он родился от двух матерей — Сансу и Дали, которые по очереди, в течение многих лет, носили его во чреве. По преданиям, Сумаоро обнес свой город тройной стеной, построил дворец с огромной семиэтажной башней, где были собраны различные волшебства и магические средства. Царь кузнецов — «железный царь», был неуязвим для железа. Ему была присуща способность принимать шестьдесят девять различных обликов и одновременно являться в нескольких местах.

«Сумаоро,— писал Д. А. Ольдерогге, противник светлого героя Сундьяты,— воплощение зла». В преданиях, отмечал ученый, царю кузнецов приписывались всевозможные злодеяния: казни, оскорбление стариков, похищение женщин и девушек [13, с. 185].

Почему же в народном эпосе именно на долю кузнеца выпала мрачная роль — служить олицетворением зла? Думается, ответ надо искать в его связях с мифическим миром, с силами тьмы, которые, по народным поверьям, окружали кузнецов. Не случаен и такой эпизод эпоса: Сундьята ранил Сумаоро стрелой, наконечник которой — шпора белого петуха. Так в символическом плане свет побеждал тьму. Ведь именно знаком света была белая птица в народном воображении.

Нельзя не заметить, что в эпосе народов манде получила выражение лишь одна из существующих в их культуре точек зрения на роль кузнеца в истории и в повседневной жизни общества. Одновременно в мифологии складывался совершенно иной образ мастера-ремесленника. Если Сумаоро представлял темные, мрачные силы, то где-то рядом с ним народное воображение создавало поистине величественный образ его двойника, героя — благодетеля человечества. При разработке этого характера народная мысль использовала реальный жизненный материал — повседневную деятельность кузнеца, его работу у горна и наковальни, его выступления как защитника мира и добрых человеческих отношений, его жреческие функции, его хлопоты по излечению больных и раненых, его мудрость. Переосмысляя роль кузнеца, во многом predetermined общественным видением и общественным пониманием мифо-магических сил, «стоящих» за его спиной, народное воображение поднимало его на мифические подмостки как великого героя, позволившего людям шагнуть из стадии первозданной дикости в упорядоченный мир общинных традиций, к культуре, которая проложила пропасть между прежним и нынешним состоянием человечества.

Сама луна была выкована кузнецом. Поднявшись по цепи на небо, он создал ее из куска железа. Появление на небосводе полумесяца означало, что мастер уже накалил металл, полнолуние — что работа им завершена.

Существование двух параллельных мифических потоков было обусловлено тем, что архаичное сознание исходило из двойственности мифического пространства, двойственности связей кузнеца с потусторонним миром, двойственности его социальной

роли. Хотя крестьяне преклонялись перед мастерством кузнеца, перед его могуществом, многим его лицо во мраке мастерской, у огня горна казалось пугающим, и общество принимало в его отношении свои меры предосторожности: подобно тому как кузница выносилась за пределы деревни, за черту, размежевывающую социально-культурное и «дикое» пространство, так и кузнец «выключался» из общины, замыкался в изолированную касту. Из-за контактов с разнообразными мифо-магическими силами он воспринимался людьми как источник опасности для здоровья и благополучия общины, как источник ее осквернения.

Двойственная природа мифических существ, их способность содействовать людскому счастью и одновременно осквернять своим прикосновением сказалась на общественной судьбе не одних западносуданских кузнецов. Еще более яркий и выразительный пример — участь касты неприкасаемых, осу, у восточнонигерийских игбо. Их положение в местном обществе — результат примерно того же хода мысли, что и в Западном Судане.

Осу были прислужниками богов [40, с. 246]. Они расчищали от зарослей землю вокруг храмов, поддерживали чистоту храмовой территории. Им разрешалось обрабатывать посвященную богам землю, и только они смели есть собранные с этой земли плоды. Каждый осу был обязан строго соблюдать запреты того божества, которому он служил, ибо любое их нарушение навлекло на него несчастье. Ему позволялось свободно перемещаться по деревне, хотя в ряде мест «божий раб» был обязан не покидать храмовой территории. Осу считался неприкосновенным: тот, кто оскорблял его, рисковал серьезным наказанием, вплоть до казни.

Кто же становился осу? По свидетельству английского миссионера Дж. Т. Басдена, «рабом божества» мог стать преступник, который нашел в его храме убежище. В том случае, если женщина рожала на территории храма, ее ребенок автоматически становился «божьей собственностью» — осу. Служителями божества были также отданные храму рабы. Однажды посвятив себя служению божеству, даже если это произошло против его воли, человек практически не мог изменить своего состояния и вернуть себе свободу; до конца дней своих он оставался рабом.

Были осу и рожденные ими дети. Более того, свободный человек, имевший связь с женщиной из этой касты, утрачивал свое общественное положение и превращался в «божьего раба». Постепенно среди игбо возникла прослойка людей, браки с которыми были запрещены, любая форма близости — предосудительна. Это были парии, каста отверженных.

Казалось бы, парадоксальная ситуация: слуги народных божеств низведены до положения презираемых отщепенцев. Вероятно, далеко не сразу осу оказались в такой роли, и наблюдения Дж. Т. Басдена это подтверждают. Лишь с ходом времени настороженность, с которой общество относилось ко всем, кто соприкасался с мифическим миром, переросла в глухой антаго-

низм между ним и осу, а позднее способствовала их выделению в замкнутую, презираемую касту. Лежавшая на осу печать осквернения оказалась несмываемой.

Вероятно, в ходе примерно сходного процесса и кузнецы в западносуданских обществах превратились в касту. Ей присущ ряд особенностей. Прежде всего, как отмечал Б. Н. Дьяйе, «все члены одной касты считают себя братьями и в принципе обязаны выручать друг друга при любых обстоятельствах. Такая солидарность особенно проявляется в тех случаях, когда один из членов касты ущемляется кем-то, кто не принадлежит к его группе» [94, с. 42]. Отнюдь не каждый мог стать кузнецом, но и покинуть свое братство человек не имел права, разве что перейти в низшее. Каковы бы ни были заслуги и достоинства личности, она никогда не могла подняться в более высокую касту. Впрочем, кузнецы в Западном Судане занимали высшее положение среди других ремесленников.

Реальная история возникновения касты кузнецов давно забылась, и широкое распространение получили ее мифологизированные версии. По-видимому, они сложились в эпоху, когда в Западном Судане ислам активно завоевывал себе сторонников и стали известны через Коран некоторые псевдобиблейские легенды. Согласно одной такой версии, все кузнецы были потомками некоего Нун-Фахири, сына Сунтумбы из Кайбары, деревни в Йемене, оказавшегося в Африке вместе с арабскими завоевателями. Нуи-Фахири, умевший добывать и обрабатывать металлы, передал свое мастерство детям.

По другой версии, каста кузнецов — нуму — древнееврейского происхождения. Ее основателем был некто, близкий к Аврааму. Потомки этого человека перебрались в Африку, и как-то раз, греясь у большого костра, заметили, что один из камней в очаге плавится. Когда костер угас, они подобрали этот камень и увидели, что его невозможно расколоть. Пришельцы набрали много таких же камней и получили из них некоторое количество меди. Из нее они изготовили орудия, которые стали применять взамен кремневых. Позднее они научились также выплавлять и железо.

Эти предания, призванные повысить престиж касты кузнецов в обществе, где ислам быстро укреплял свои позиции, переплетались с легендами явно языческого, домусульманского происхождения. Одно из них объясняло, почему именно крокодил был священным животным всех истинных нуму — кузнецов. Оказывается, некогда Сунтумба, отец Нун-Фахири, потерпев поражение в бою, бросился в реку, где, чтобы спастись от преследователей, превратился в крокодила.

В этой легенде содержится подтверждение того, что каста кузнецов возникла задолго до появления мусульман в Западной Африке. Ее ядро составляет история о том, как предок кузнецов превратился в крокодила и тот стал их священным животным. А ведь и вера в подобные метаморфозы, и вера в священных

животных, которые были либо предками кланов, либо их покровителями и благодетелями, уходит своими корнями в глубокое «языческое» прошлое.

По-видимому, и возникновение первобытной металлургии, и распространение кузнечного ремесла в Западной Африке, и образование касты кузнецов, и мифологизация этих процессов происходили одновременно, ознаменовав начало нового важнейшего этапа в истории африканского общества и его культуры.

Можно ли конкретно датировать время появления металлургии? Д. А. Ольдерогге в очерке «Сумаоро — царь кузнецов и древняя культура Западной Африки» напомнил о том, что английский африканист Б. Фэгг обнаружил в долине Нок, в Нигерии, металлические предметы III—II веков до н. э. [13, с. 181]. Советский ученый привел ряд доводов в пользу местного происхождения металлургии. В частности, он заметил: «Если бы техника обработки металлов была заимствована, то не было бы большого разнообразия в типах плавильных печей. Между тем наряду с довольно совершенными по конструкции печами существуют примитивные формы (наклонная канавка, небольшие ямки и тому подобные устройства для плавки металла» [13, с. 181]. С этими фактами Д. А. Ольдерогге сопоставил наблюдения американского исследователя африканской народной металлургии У. Клейна, который писал: «Любопытно, что самые грубые и несовершенные плавильные печи встречаются как раз на границе области, откуда, как говорят, народы Африки получили металлургию и другие жизненные блага».

Может быть, именно долина Нок была родиной африканской металлургии. Если так, то ее история насчитывает более двух тысячелетий. В Восточной Африке, по данным местных ученых, выплавка железа пачала распространяться в I веке н. э. [125, с. XIII]. Но археологию на Африканском континенте еще ожидает немало открытий, и нельзя исключить, что будут обнаружены даже еще более древние очаги металлургии, чем в Нигерии. В любом случае можно с уверенностью утверждать, что около двух тысячелетий назад в африканской мифологии возник образ кузнеца. Сегодня, через даль веков, трудно разглядеть первоначальные черты этой удивительной фигуры. Ясно лишь, что ее появление было воспринято народным сознанием как величайшей важности веха в истории: если овладение огнем знаменовало в глазах древних африканцев рождение общества, то освоение плавки железа и вся деятельность Первого Кузнеца рисуются древними мифами как рождение человеческой культуры.

Сын неба спускается на землю

Спустя два тысячелетия можно лишь гадать о том, какими изначально были мифы о Первом Кузнеце. Однако и сегодня заметно, что они вырастали на почве уже сформировавшихся ра-

нее мифических представлений об огне. Кроме того, даже у некоторых небольших африканских народов сосуществует несколько различных вариантов прихода к людям Первого Кузнеца.

У малийской этнической группы догонов, согласно одному из преданий, Первый Кузнец получил от верховного божества — Аммы — семена основных сельскохозяйственных культур — проса, сорго, гороха, кунжута и других, и поместил их в свой молот. После этого он спустился к людям по железной цепи, которую Амма перебросил с неба на землю. Согласно другой версии тех же догонов, кузнецы в древности жили на небе, где ковали железо для Аммы. Один из них похитил у бога зерно проса и скрыл в своем молоте. Раздраженный его поведением, Амма отправил кузнеца вместе с женой на землю. Соприкосновение с ней осквернило бывших небожителей, и они больше не могли вернуться на небо. Наконец, в ряде догонских мифов Первый Кузнец падает с неба вместе с дождем или спускается оттуда на радуге. Есть версия, рассказывающая о том, что Первый Кузнец тайно похитил из небесной кузни огонь: это был кусок солнца.

Древние мифы о краже огня собакой, о споре с богом неба воскресли в новой форме. В их центре стоял на этот раз кузнец — полубог-получеловек, движимый стремлением помочь людям. Опять-таки у догонов, как рассказывал миф, спустившийся с неба Первый Кузнец с помощью кремня и кресала показал людям, как разжигать огонь. Более того, он выковал кресала для каждого из них. Тогда же Первый Кузнец передал людям лук, стрелы, мотыгу, топор, нож. В работе он использовал горн, огонь в котором раздувал с помощью мехов, помогших ему спуститься с неба.

Миф далее повествовал, что ремесла, которым кузнец научил людей, постепенно преобразили весь их жизненный уклад. Они стали меньше охотиться, больше времени уделять земледелию. Первый кузнец подсказал людям и то, как одомашнить диких животных. По его совету они их поймали и поместили в своих жилищах. Тесное соприкосновение с людьми осквернило зверей и сделало невозможным их возвращение к духам, которым они принадлежали.

Шведский ученый Г. Тегнеус, собравший африканские мифы о кузнеце, прокомментировал этот миф догонов следующим замечанием: «Этот миф показывает нам, как происходил переход от одной цивилизации к другой» [124, с. 19].

Первый Кузнец предстал в мифах сыном неба — богом огня, но какие-то невидимые нити соединяли его и с богом грома. Так и сам огонь, по древнейшим представлениям, был принесен на землю молниями. Вряд ли случайно у гурунси кузнец был «жрецом» огня, молнии и грома. Если молнией убивало человека, то до вмешательства кузнеца к погибшему запрещалось приближаться. Утверждалось, что без его участия молния угрожала бы снова ударить в прежнее место. Кузнец же обладал способностью устранять подобную опасность.

Как и догоны, гурунси видели в Первом Кузнеце творца своей культуры. По их представлениям, от него ведут происхождение все орудия, применяемые для обработки земли или при еде, — нож, мотыга, стрела, копье и другие предметы. Среди бобо Первый Кузнец — сын бога неба, решивший спуститься на землю, к людям. Он завернул в козью шкуру и взял с собой кремень и кресало для разведения огня. Выковав в кузнице нужные крестьянам орудия, Первый Кузнец роздал их, а взамен крестьяне во время урожая и сегодня наполняют корзины кузнецов собранным зерном.

Близость к богам неба и грома позволила Первому Кузнецу вызывать дождь. Среди бобо кузнец, смотря в калебасу с водой, предсказывал приближение дождя, а на случай засухи крестьяне советовались с ним о том, что надлежало предпринять, чтобы вызвать дождь.

У племен догонов для объяснения этой способности мастера существовал миф, рассказывающий, что некогда Земля поссорилась с Небом. Она утверждала, что могущественнее Неба. Небесное божество Амма, рассердившись, остановило все дожди, и люди жестоко страдали от засухи. Первый Кузнец решил вмешаться и доказать, что Небо сильнее Земли. Его молот поднимался и опускался, и постепенно гнев Аммы стих, снова начал падать дождь. Удары молота, в котором были заключены все предметы, принесенные Первым Кузнецом с неба, напомнили о всемогуществе Аммы и о подчиненном положении Земли.

Казалось бы, Первый Кузнец — олицетворение огня, несовместим с водой, воплощающей к тому же женское начало. Но способность вызывать дождь рождалась из близости Первого Кузнеца к богу грома — хозяину дождя и молний. Эта связь превращала не мифического, а реального, деревенского кузнеца в посредника между людьми и духами воды. Таким посредником он служил у догонов, им же был у бобо и некоторых других этнических групп Западного Судана. Когда кто-то тонул, содействие кузнеца было необходимо, чтобы вода вернула тело утопленника. Его удерживали духи реки — були, но стоило кузнецу ударить молотом о молот, как були отпускали погибшего.

Так народное воображение черта за чертой формировало героя, перед величием которого люди могли преклоняться. У каждого народа он наделялся особыми способностями, особыми качествами, но в целом удивительны близость и сходство этой гигантской фигуры в мифологии различных этнических групп Африки. Первый Кузнец — это и отражение повседневной жизни, в которой деревенский ремесленник играет особую роль, и развитие идей, заложенных в древних, возникших еще до появления металлургии мифах, и воплощение новых образов и ситуаций, родившихся из осмысления и драматизации обществом собственной истории. В представлениях о Первом Кузнеце заметны следы размышлений общества вообще о человеке, о долге личности перед народом, о морально-этических принципах. Появление в ми-

фологии этого замечательного многими своими сторонами героя было выдающимся шагом вперед человеческой культуры.

Характерно, однако, что даже в рассказе о величайшей личности африканской древности народная мысль не удерживалась от критической усмешки. Среди апанги, в частности, в одном из мифов описывается, как кузнец взялся было за создание людей и животных. Для этого он спустился на землю, где собирался вылепить две дюжины людей и столько же животных. Но работа показалась ему слишком трудной, и, сотворив лишь дюжину людей и нескольких зверей, он забросил дело. К тому же качество его изделий было невысоким, и кузнец передал их верховному божеству для завершения. Тот и вдохнул в них жизнь.

Из мифов кузнец перешагнул в сказки. И там он окружен особым ореолом: от него ожидают невероятного мастерства, чуть ли не волшебных способностей. А вместе с тем это уже не полубог, а обычный человек, которого испытания, выпадающие на его долю, ошарашивают, приводят в растерянность как простого смертного.

Сказка ганда говорит о кузнеце Валукаге и кабаке Буганды.

Однажды утром, когда Валукага раздувал горн, чтобы приступить к работе, перед ним появился посланец царя и сказал:

— Его величество говорит, что ты должен немедленно предстать перед ним. У него есть для тебя дело.

Обрадованный кузнец надел свои лучшие белые одежды и поспешил во дворец. Встречая по дороге приятелей, он радостно говорил им:

— Царь послал за мной. У него есть для меня дело. Пожелайте мне удачи.

Кабака принял Кузнеца, сидя на престоле, вырезанном из цельного ствола дерева.

— Я послал за тобой, самым умелым кузнецом в округе, потому что у меня есть для тебя совершенно особенное поручение,— сказал царь и хлопнул в ладоши. Слуги внесли в зал куски железа и сложили их перед государем.

— Ты должен взять весь этот металл и превратить его в человека,— сказал царь.— Не в статую, а в живого железного человека, который умеет ходить, говорить и думать и у которого в жилах течет кровь.

Валукага был ошеломлен. Он посмотрел на лицо царя в надежде, что тот шутит, но кабака выглядел совершенно серьезным.

— Да, ваше величество,— только и смог вымолвить кузнец.

Аудиенция была закончена. Слуги помогли Валукаге донести царское железо до кузни.

Кабака располагал жизнью и смертью подданных, и Валукага начал думать, что дни его сочтены. Целыми днями размышлял он над тем, что же предпринять, друзья давали ему разные советы, но ничего дельного он не услышал и не придумал,

пока однажды не встретил друга детства. К несчастью, тот сошел с ума и жил в глуши, вдали от города.

Сумасшедший радостно приветствовал случайно встреченного друга, которого легко узнал, и предложил разделить с ним его скудную трапезу. Чтобы развлечь его, Валукага рассказал свою историю и полупуштя-полусерьезно попросил совета.

Безумец почти сразу ответил другу:

— Я знаю, что тебе надо сделать. Иди к царю и скажи, что ты можешь изготовить человека, которого он требует, если получишь особый уголь и воду. Попроси его, чтобы все его подданные остригли волосы и из них наготовили тысячу мешков угля. Когда наберется тысяча мешков угля, этого будет достаточно. Потом скажи, что тебе нужны сто горшков воды, собранной из слез царских подданных. Только такой водой ты можешь не допустить, чтобы огонь в горне не горел слишком сильно.

Безумец громко рассмеялся, а обрадованный кузнец, несмотря на позднее время, побежал к царскому дворцу. Он низко склонился перед кабакой и объяснил, что ему необходимо иметь, прежде чем начать работу над железным человеком. Кабака сразу же разослал гонцов по всей стране, приказывая всем ее жителям завтра же обрить себе головы и плакать только в горшки.

Боясь ослушаться, люди старательно выполнили странный приказ, но, несмотря на их усердие, не удалось собрать больше двух горшков слез и даже одного мешка угля из волос. Когда все это принесли царю, он вздохнул:

— Увы, я вижу, что никогда не наберу весь уголь и все слезы, нужные Валукаге. Немедленно пошлите за ним.

На трясущихся ногах Валукага приблизился к кабаке, но почувствовал себя легче, увидев улыбку на его лице.

— Валукага,— сказал царь.— Ты запросил невозможное. Я освобождаю тебя поэтому от моего поручения.

— Ваше величество,— ответил кузнец.— Я благодарен вам, ибо вы тоже потребовали от меня невозможного. Я никогда бы не смог изготовить живого человека из железа, как бы ни пытался.

Тут все рассмеялись, и кабака дозволил Валукаге вернуться домой. Кузнец не забыл, чей совет спас его, и никогда не допускал, чтобы его безумный друг испытывал голод или жажду [33, с. 119].

Как видно, кузнец в сказке — простой человек, отнюдь не обладающий особым могуществом, но миф продолжает озарять его своим призрачным светом, и царь в сказке все еще больше верит мифу, чем жизни.

Таким образом, рождение металлургии сопровождалось не только коренным переворотом в земледелии, охоте и других сферах хозяйственной жизни древнего африканского общества. Оно также стимулировало огромный подъем умственной деятельности, плодом которой и стали прекрасные мифы о Первом Кузнеце.

ЖЕНЩИНА — НОСИТЕЛЬНИЦА ЖИЗНИ, ВОПЛОЩЕНИЕ СКВЕРНЫ

Внутренне взаимосвязанные древние народные представления о воде, женщине и змее образуют в африканских культурах фундамент чрезвычайно выразительных, часто величественных, иной раз смешных и забавных мифических конструкций. Начало их созидания восходит, по-видимому, к эпохе, когда человеческая мысль делала лишь первые шаги в постижении тайн мироздания. Они продолжают жить и сегодня, питая современную африканскую литературу и изобразительные искусства богатейшим материалом.

Важность этого круга представлений для архаичного сознания заключалась в том, что им охватывалась существенная сторона Вселенной, уточнялись взаимоотношения между некоторыми основными элементами создаваемой обществом модели мироздания. Вода осмыслялась древним африканцем как один из главных первоэлементов мироздания, противостоящий огню. Женщина воплощала идею плодородия. Она символизировала начало, противоположное мужскому, характерному для огня. Змей издревле был знаком воды, а одновременно — олицетворением мужского начала. Он вносил момент противоречия, момент движения и конфликта в треугольник «вода, змей, женщина».

Впрочем, и представление о воде неоднозначно: небесная влага — дождь — была тем семенем, которым бог Неба оплодотворял богиню Земли. А земля, в свою очередь, воплощала единство жизни, ибо от ее плодородия зависели людские судьбы и даже детородная способность женщин, и смерти, ибо в недрах, в ее таинственном чреве находилась «деревня мертвых». И даже в женщине были мужские признаки, которые устранялись с помощью специальных обрядов. Эта двойственность лежащих в самом основании мироздания элементов открывала возможность их самого неожиданного истолкования, создавала предпосылки для зарождения противоречивых, иногда сталкивающихся между собой, иногда взаимодействующих мифических существ.

Древнее разделение труда

Этот круг представлений важен еще и тем, что оказал сильное влияние на общественные отношения. Как связь с огнем и землей предопределила место в африканской деревне кузнеца,

так работа с водой и землей сказалась на общественном положении горшечницы. А тот факт, что для обжига своих изделий ей приходилось использовать огонь, прочно соединил ее судьбу с судьбой кузнеца.

В 50—60-е годы у переправы через Нигер у города Ниамей располагался крупный рынок горшечниц. Десятки женщин раскладывали на пологом берегу реки множество кувшинов, мисок и горшков. Темно-красные, в черных пятнах копоти и следах огня, они были украшены широкими белыми полосами, образующими броские, издали видные узоры. Их строгий геометрический рисунок прекрасно гармонировал с лаконичной, предельно обобщенной формой крестьянской керамики.

Женщины, торговавшие у переправы, приходили со своим товаром из соседних деревень. Они не знали гончарного круга и в полном смысле слова лепили свои изделия из глины — «живой земли», которую тщательно очищали даже от мелких камешков. Увлажненная глина становилась мягкой, пластичной и легко разминалась крепкими женскими пальцами. Трудно было поверить, что совершенные по форме тонкостенные глиняные сосуды изготавливались без помощи гончарного круга из глиняных лент или большого глиняного кома, раскатанных в женских ладонях.

И еще одна особенность: все мастерицы были женами кузнецов, их сестрами, дочерьми или матерями.

В окрестностях нигерской столицы живут джерма. Это сравнительно небольшая этническая группа, испытывавшая сильное влияние ислама, но из своей доисламской культуры сохранившая немало обычаев, в частности правило, которым только женщинам из касты кузнецов дозволялось заниматься гончарством. Аналогичная традиция существует и среди других народов Западного Судана и Гвинейского побережья. Более того, у ании и бауле Берега Слоновой Кости на кузнеца и горшечницу распространялось правило эндогамии, иначе говоря, им разрешалось вступать в брак только между собой. В местном обществе горшечница, как и кузнец, занимала особое положение. Очень часто в обрядовой деятельности женщин она выполняла примерно те же обязанности, что ее супруг среди мужчин.

Жена кузнеца изготавливала не одну посуду. Если ее мужу обычаем поручалось вырезывание из дерева священных скульптур и масок, то делом горшечницы у ряда африканских народов было лепить из глины изображения предков. Они использовались в частности, в погребальных обрядах у народов акан с их сильными матриархальными традициями. В частности, в крошечном государстве Санви, созданном одной из ветвей народа ании на границе Ганы и Берега Слоновой Кости, горшечницы изготавливали ма — посмертные изображения усопших. Право на такое изображение имели все прошедшие через обряды инициации покойные общинники. Глиняные фигурки размещались обычно в укромном месте, в лесу, иногда у тропы, которая вела в соседнее селение. Называлось это место «массо», или «поле ма».

Что касается собственно кладбища, то у ании оно находилось в отдалении от «массо». Характерно также, что мужчины для совершения обрядов в честь предков собирались в стороне от деревни, куда женщины в тот момент не допускались [16, с. 184].

Горшечница, таким образом, была причастна к очень важной стороне обрядовой деятельности своих соплеменников — к созданию священных предметов культа предков. Возможно, что право женщин на создание этих керамических статуэток — отголосок того далекого времени, когда они занимали в местном обществе менее приниженное положение. А возможно, что среди народов акан это право сохранилось за ними вместе с другими пережитками матриархата.

Согласно древним поверьям, люди научились гончарному ремеслу благодаря помощи богов. В мифе дагомейских фонов вспоминается, что было время, когда людям не в чем было хранить воду. Они использовали для этого древесные дупла или крупные листья. Это было неудобно, и люди обратились за советом к богу-прорицателю Фа (Ифа у соседних йорубов). Тот посоветовал им вырыть яму. Люди взялись за работу и обнаружили в яме землю, которая налипала на их мотыги. Люди спрашивали друг у друга, что же это за земля. Они полили ее сверху водой и увидели, что земля ее не пропускает. Люди подумали тогда, что Фа дал им хороший совет. Они взяли много этой земли, и некоторые отделали ею стены своих домов, а некоторые вылепили горшки и чаши, в которых вода хорошо хранилась.

Спустя какое-то время люди снова отправились к Фа, чтобы рассказать, что же они нашли в яме. При случае они пожаловались богу, что глина непрочна. В ответ Фа сказал, чтобы люди натаскали соломы и изготовили горшки. Солому разложили вокруг изделий, и бог сам зажег огонь. Когда костер разгорелся, Фа отослал всех, наказав возвращаться через три дня. К тому времени костер угас, горшки остыли и при ударе приятно звенели. Люди были счастливы.

Этот божий дар лег на плечи женщин. Гончарный труд был очень тяжел, тем более что мужчины лишь изредка помогали им в приготовлении древесного угля или копке глины.

У конго горшечница обычно поручала доставку глины своим более молодым товаркам, которым за труд давала еду. Те приносили глину в больших корзинах или на широких досках, на которых она позже и разминалась. Глину месили несколько часов, а потом в корзине-мпиди заливали водой и передавали горшечнице.

Прежде чем приступить к изготовлению сосуда, мастерица помещала днище калебасы на диск, который укреплялся прямо на земле либо на невысоком, крепко вкопанном столбике. Кусок глины разминался на днище калебасы до тех пор, пока не становился достаточно мягким для его обработки пальцами. Деревянные лопаточки и крепкие жилы пальмовых листьев применялись для уплотнения глины, которая иначе могла поплыть после того,

как ее смочат водой. Кроме того, если глина была плохо замешана, при обжиге возникали бугры.

Делая кувшин, горшечница накладывала одно на другое глиняные кольца, очень осторожно их разравнивая. Достигнув середины горшка — «груди», она смачивала его изнутри, после чего укладывались круги поуже и, наконец, горлышко, которое слегка выворачивалось наружу. Затем горшок отставлялся в сторону, на просушку. Именно в это время на него наносился орнамент.

Шведский ученый К. Ламан, оставивший это описание, не обратил внимание на то, какими обрядовыми предосторожностями женщины-конго окружали свой труд [77, с. 126]. А такие предосторожности, несомненно, принимались. Рассказывая о работе горшечниц среди малийских бамбара, Б. Н. Дьяе отмечал, что «каждый их жест, от замеса гончарной глины до обжига изделий, сопровождается заклинаниями, которые они бормочут сквозь зубы» [94, с. 73].

У южноафриканских тонга люди, встречая по дороге женщину, которая несла на голове глину для горшков, делали вид, что не замечают ее, и никогда не приветствовали, дабы не навлечь на нее беду. Вероятно, такая предосторожность была необходима, чтобы не осквернить горшечницу случайным контактом с загрязненным каким-либо проступком человеком. И она не была единственной. Гончар дробил в ступе старый разбившийся горшок, а затем замешивал размолотые до размеров кукурузного зерна осколки с глиной, песком и водой, пока не образовывался мягкий глиняный ком. Зачем требовалось включать частицы старого горшка в замес? Так горшечница связывала свой труд с трудом своих предшественниц в надежде, что силы, которые способствовали успеху их труда, и ей принесут удачу.

Уже после обжига горшок «очищался». Мастерца наливала в него немного воды и тщательно ополаскивала. После этого в нем варилось несколько зерен кукурузы, которые затем выбрасывались. Если такого обряда очищения не совершалось, у человека, который приобретал горшок, на теле и руках возникали нарывы [68, с. 113].

Гончарство, как и другие ремесла, не было простой совокупностью различных технических приемов и операций. Оно требовало от мастериц и знания обрядности, без которой, по древним представлениям, успех в работе был невозможен. Каждый вид труда — кузнечное дело, гончарство, ткачество, земледелие и скотоводство, плетение корзин и т. д. — ставил занимающегося им человека в строго определенные взаимоотношения с мифо-магическими силами, причем выходить за рамки этих взаимоотношений было чрезвычайно опасно. В этих условиях далеко не каждый мог заниматься тем или иным видом труда. Более того, непосвященный, который бы решил, скажем, выковать себе мотыгу, рисковал в глазах древнего общества осквернить себя.

Ганский исследователь П. Сарпонг писал о разделении труда

в Африке, что «иной раз оно столь незыблемо, что ни один уважающий себя супруг, разве что при крайней необходимости, не станет выполнять собственно женскую работу; кстати, ни один юноша не будет участвовать в труде девушек. Охота, рыболовство, обработка дерева и металла, уход за скотом (в качестве примеров) часто оставляются за мужчинами, тогда как женщины смотрят за домом и детьми, выращивают овощи, изготавливают посуду и торгуют на рынке.

Часто в земледелии работы поделены, и мужчины выполняют более трудные обязанности по расчистке леса, подъему земли и повалу огромных деревьев, отдавая женщинам уход за посадками и сбор урожая. Если представители одного пола пренебрегают обычаями и пытаются следовать привычкам и нормам поведения другого пола, то они могут подвергнуться осмеянию, вызвать гнев и даже возбудить религиозные страсти» [115, с. 66].

Наблюдения П. Сарпонга не единичны. Исследования других ученых-африканистов подтверждают, что в основе организации как земледельческого труда, так и труда скотоводов лежало четкое распределение обязанностей между мужчинами и женщинами. В этой системе отразился двойственный характер их взаимоотношений. Закрепляя и организуя сотрудничество мужской и женской половин крестьянской общины, она одновременно свидетельствовала о существовании между ними определенного антагонизма. Как в мироздании огонь противостоял воде, так в повседневном быту мужчины часто противостояли женщинам.

У бете Берега Слоновой Кости, обитающих в зоне, где саванна сближается с экваториальным лесом, распределение трудовых обязанностей было очень четким. Описавшая культуру этого народа исследовательница Д. Польм отмечала: «Бете не составляют исключения из общего в Черной Африке правила, согласно которому основные земледельческие работы производятся женщинами. Конечно, обустройство нового участка — сожжение деревьев, повал обгоревших стволов, выжигание кустарника — является мужским делом. Помимо посевных работ мужской обязанностью остается и огораживание полей для их защиты от диких зверей. Уборка риса несколькими месяцами позднее будет производиться сообща. Но заделка семян в почву, будь то семена риса или другой культуры, посадка помидоров, маниоки или перца, наблюдение за их ростом, прополка были и продолжают быть женской обязанностью, причем связанной с материнством женщины. Все продовольственные культуры, включая кукурузу-гуго, возделываются замужними женщинами».

По наблюдениям французского этнографа, женщины-бете работали также на огородах, где выращивали овощи, пряности, зелень. Они же готовили еду — дробили рис, делали муку из бананов и маниоки, наблюдали за варкой пищи. Они приносили дрова и воду, а если у них обнаруживалось несколько свободных минут, ловили рыбу в ближайшем ручье. Женщины никогда не оставались без дела [101, с. 107].

От народа к народу система разделения труда изменялась. Так, у нигерийских тивов мужчины, в отличие от мужчин-бете, не только расчищали поле, но и мотыжили землю, сеяли просо и сорго, подготавливали почву под сладкий картофель, земляной орех и некоторые другие культуры. Только они выращивали табак. Опять-таки в отличие от бете у тивов мужчины и женщины совместно расчищали землю от травы, сажали ямс, собирали урожай проса, сорго и риса. Собственно женской обязанностью оставались посадка некоторых культур и прополка. Работая вместе, женщины часто сопровождали свой труд песней, а то и танцем.

«Если спросить мужчин, почему женщины не занимаются мужской работой,— писали исследователи хозяйственной жизни тивов Пол и Лаура Бохэннены,— то в ответ слышишь, что они недостаточно сильны, что это было бы неприлично или же что они убежали бы прочь от мужчины, который бы этого потребовал. Если же мужчин спрашивают, почему они не делают женскую работу, то они говорят, что для такой работы не нужен мужчина и что у мужчин уже достаточно работы» [42, с. 66].

Эти объяснения — выразительный пример того, что современная мысль ищет рациональное истолкование древним, зачастую отнюдь не рациональным традициям. На самом деле разделение труда, по логике архаичного сознания, должно было наилучшим образом соответствовать и природным условиям, и существовавшим общественным отношениям, а одновременно и народным представлениям о причинах плодородия земли, о том, что увеличивает или истощает это плодородие. Идя в этом направлении, архаичное сознание устанавливало зависимость между способностью женщины к деторождению и урожайностью поля. «Женщины,— подчеркивала Д. Польш,— самым общим образом ассоциировались с влажностью и понятием о плодородии, причем более или менее сознательная связь устанавливалась в умах между плодородием земли и детородной способностью женщин. Вот почему привилегия посева семян в почву во многих земледельческих обществах оставлялась за ними, и часто можно слышать, что женщины благоприятствуют прорастанию зерен и успеху посадок» [98, с. 119].

Сходное наблюдение сделал и К. М. Тернбул: «Даже среди скотоводов саванны, у которых уход за скотом формально является делом мужчин, женщины пользуются особыми правами и временами берут в свои руки контроль над скотом. У земледельцев женщины имеют еще большие права, так как считается, что силу плодородия, с помощью которой женщина властвует над человеческой жизнью, она может передать и земле и без благословения женщины зерно не даст урожая» [20, с. 50].

Когда мужчина в силу обстоятельств оказывался вынужден заняться делом, которое считалось женским, то он мог подвергнуться злым насмешкам. Первыми начинали издеваться над ним женщины. От кого работающий в поле мужчина мог услышать:

«Эй, вождь! Почему ты трудишься, словно замужня женщина? Или ты маленький ребенок?» Насмешка часто подкреплялась священными запретами, мифом. У барибов, согласно древним преданиям, некогда горшки изготавливались мужчинами, но они все погибали от нарывов, насылаемых духом земли. Напротив, женщины оставались здоровыми и могли лепить горшки безбоязненно [85, с. 17].

В кастах ремесленников хорошо заметно то, как умение мужа и жены дополняет одно другое, причем их сочетание освящалось и закреплялось мифом. Жена кузнеца была горшечницей, жена сапожника красила ткани. У земледельцев различия между мужским и женским трудом менее явственны, но у них взаимодополняемость была даже более тесной, чем в семьях ремесленников. Ни земледелие, ни скотоводство не могли бы существовать, если бы не было совместного труда мужчин и женщин. Характерно, что у бете холостяк не мог даже просить у общины для себя землю. Ведь в любом случае у него не было жены, которая могла бы поле обработать.

И все же сотрудничество едва прикрывало антагонизм мужчин и женщин, антагонизм, имеющий глубочайшие корни.

Правда, на первый взгляд невозможно говорить о скольконибудь серьезных основаниях для такой враждебности. В африканском обществе женщины, как правило, окружены уважением. «Повсюду в саваннах за женщинами ухаживают, их балуют и даже после свадьбы, особенно у южных бантуязычных народов, мужчина дарит жене наряды и украшения, чтобы она могла показаться на людях и поддержать его собственный статус», — отмечал К. М. Тернбул [20, с. 48]. Не меньшим вниманием и уважением женщины пользуются и у народов акан в Западной Африке.

У йорубов известна легенда о женщине, своим самопожертвованием спасшей родину от гибели. Мореми славилась замечательной красотой и добродетелью. Ее единственного сына звали Ела или Олурогбо. Мужем Мореми был, если верить преданию, Оранмийян, один из древних героев города Ифе.

Город переживал тогда тревожные времена. На него совершали частые набеги воинственные племена игбо. Жители Ифе считали, что их беды вызваны гневом богов, ведь налетчики выглядели не как человеческие существа, а словно боги или полубоги. Горожане не смели им сопротивляться, и те легко захватывали их достояние, женщин и детей. Все обращения горожан к богам не приносили результата.

Видя страдания народа, Мореми преисполнилась решимости сделать все, чтобы отвести от него беду. Она задумалась, как выведать, кем же на самом деле были налетчики, и можно ли с ними бороться. Придя на берег ручья Ешинмирин, она дала его божеству обет принести ему самую драгоценную для нее жертву, если божество поможет ей осуществить свои замыслы. А план ее был прост: Мореми хотела попасть в плен к врагам, быть уведен-

ной в их края и там узнать их тайны. «А если я погибну, — говорила она, — то погибну».

Уже при первом налете замысел смелой женщины осуществился. Игбо захватили Мореми и пригнали в свою страну, где вместе с другой добычей передали царю. Восхищенный ее красотой, царь взял пленницу в жены, и вскоре Мореми сумела завоевать общее доверие. Она узнала обычаи игбо и развела все их секреты. Ей рассказали, что существа, внушавшие такой ужас ее народу, всего лишь люди, которые маскировались с ног до головы пучками травы экан и бамбуковыми волокнами. От мужа Мореми услышала и о том, как успешно организуются нападения.

Убедившись, что знает уже все об игбо, Мореми однажды бежала из царского дворца. Используя разведанные секреты, она навсегда освободила свою страну от набегов людей, некогда вселивших ужас. Теперь ей оставалось лишь исполнить свой обет.

Мореми пришла к ручью и принесла в дар его божеству козлов, овец и баранов. Бог не принял жертвы. Тогда Мореми заклала быка, но и его бог отверг. После повторной неудачи она обратилась за советом к жрецам-прорицателям и услышала, что бог ждет от нее в жертву единственного сына. И Мореми исполнила свой обет, отдав богам Олурогбо. Весь народ Ифе оплакивал ее утрату. Жители города поклялись, что будут ее сыновьями и дочерьми.

В этом предании, записанном великим нигерийским историком С. Джонсоном [64, с. 147], рассказана история, трагизм которой волнует и сегодня. Народная память о подвиге Мореми — свидетельство преклонения перед самоотверженностью женщины-матери.

В прошлом континента известно немало событий, в центре которых стояли выдающиеся женщины. Время сохранило имена женщин-воительниц, женщин-пророчиц, женщин-героинь. У африканских народов перед женщиной на жизненном пути не вставало таких высоких барьеров, как в некоторых азиатских обществах. И все же африканке не раз приходилось испытывать на себе мужской антагонизм. Он был сильнее у одних народов, слабее у других, но ощущался повсеместно в Тропической Африке. Разделению труда в земледелии и скотоводстве соответствовало размежевание между мужчинами и женщинами в духовной жизни, в обрядности, где издавна определялись мужская и женская сферы деятельности. Что касается мифа, то он воспитывал в обществе настороженный, а временами прямо-таки враждебный подход к женщине.

Следы былого антагонизма

В Лесной Гвинее, в окрестностях города Нзерекоре, была записана интересная сказка. Сюжет ее прост. Однажды некая горшечница вместе с дочерью пошла к реке искать глину. Было по-

ловодье, и яма, из которой женщина обычно брала глину, оказалась залита водой. Когда же горшечница принялась вычерпывать воду, откуда-то из глубины донесся тонкий голос: «Уходи отсюда, старуха, я тебе запрещаю брать здесь воду. Она мне нужна, чтобы умываться и полоскать рот!» Горшечница, однако, не испугалась и продолжала свое дело, пока не наткнулась на что-то, похожее на пару ног. Она стала их тянуть, и внезапно перед ней предстало огромное чудовище. Это существо не произносило ни слова, а когда мать с дочерью побежали в деревню, как тень последовало за ними. Женщины заперли его в своей хижине, и для того чтобы заставить заговорить и выяснить, откуда оно явилось, разожгли огонь и бросили в него горсть перца. Чудовище стало задыхаться, чихать и, обретя голос, издало страшный крик. Женщины в ужасе убежали, а мужчины схватили оружие и покорили духа. Так они стали его хозяевами.

Сказка, услышанная французским этнографом Б. Оля [16, с. 136], говорит о том, как появилась среди людей ниому — маска на ходулях. Именно этой маской было напугавшее горшечницу и ее дочь страшилище. История любопытна и сама по себе — своей атмосферой, юмором, бытовыми подробностями, но особенно важен ее мифический — и исторический — подтекст. Его можно расшифровать, если обратить внимание на некоторые узловые моменты сказки, такие, как находка маски именно горшечницей, неспособность женщин удержать маску под своей властью, захват маски мужчинами. За каждым из этих поворотов сказочного сюжета слышны отголоски древней истории, в частности истории народной мысли. В сказке обнаруживается своеобразный парафраз древнего мифа.

Итак, первый вопрос — почему в сказке именно горшечница обнаруживает маску.

В африканской мифологии образ горшечницы занимает значительно более скромное место, чем образ кузнеца, с которым в реальной жизни ее связывают узы принадлежности к одной касте. И все же она — героиня довольно большого числа мифов. Это естественно. Народная мысль с ее постоянным интересом к возникновению различных ремесел, к тому, как и когда появились окружающие человека предметы и изделия, с ее вниманием к переходу общества от дикости к культуре не могла не оценить роль женщины-мастерицы в изобретении гончарства. Более того, в целом ряде мифов ей приписывалось само создание человека из куска сырой глины.

У сенуфо, живущих на границе Мали и Берега Слоновой Кости, миф о сотворении мира относит появление женщины к девятому дню работы бога-творца Кулотиоло. Кулотиоло создал ее в ответ на просьбу мужчины — Вулото, который чувствовал себя на земле одиноким. Первая женщина — Вулоне, как и ее супруг, была белой. Она помогала мужу в полевых работах. И Вулоне и Вулото уже была знакома человеческая речь, но они еще не имели посуды и вечером вынуждены были идти к реке пить воду.

На десятый день супруги соорудили себе из глины и соломы жилище, а женщина вылепила первый кувшин, чтобы приносить домой воду.

В зеркале этого мифа видно, что именно в женщине сенуфо видели первооткрывательницу гончарства. Но не только. Позднее она же нашла способы приготовления пищи на огне, научилась варить ее в горшке. Вулона сплела первую сеть, с которой Вулото отправился ловить рыбу. Наконец, она занялась плетением корзин. В общем, первая женщина одарила человечество многими важными изобретениями.

Вероятно, именно она изготовила и первую маску. Во всяком случае, соседи сенуфо — племена Верхней Гвинеи связывали ее создание с деятельностью прародительницы человечества — женщины-горшечницы. Сходный миф известен и в Восточной Африке, но там создательница маски жестоко поплатилась за свое изобретение: мужчины разрезали женщину на куски и съели.

В этой связи возникает второй вопрос: почему именно открытию маски придавалось в мифах столь большое значение? Дело в том, что этот символ предка, вообще мифической силы давал тем, в чьих руках он находился, монополию на общение с мифическим миром, то есть право на господствующее положение в обществе. Мужчины не могли смириться с такой монополией женщин. Миф, рассказывающий о гибели от мужских рук создательницы первой маски, слишком жесток. В других преданиях описывается, как мужчины хитростью завладевали масками, подчиняя своей власти обманутых женщин.

Если через призму этих фактов снова посмотреть на сказку о том, как горшечница обнаружила в яме маску на ходулях, то она будет читаться иначе, чем прежде. В ней начинает проглядывать древний миф, в котором горшечница уже не простая крестьянка, а наделенное особым могуществом существо, создающее человеческую культуру. Она открыла маску — образ мифических сил, с которыми женщины отныне могли поддерживать связи и с их помощью сохранять свое господство над мужчинами. Но те восстали и вырвали маску из женских рук. В результате полностью изменилось общественное положение одних и других. Вчерашние владычицы оказались покорены.

Интересно было бы выяснить, в какой мере этот миф отражает реальную историю. Сегодня можно лишь предполагать, что было время, когда женщины, вероятно, играли главную роль в духовной жизни и в хозяйственной деятельности своего племени. Одно, впрочем, уже сейчас представляется несомненным: антагонизм мужчин и женщин, запечатленный в преданиях о борьбе за маску, был подлинной чертой внутриплеменных отношений в древности.

Торжество мужчин было столь полным, что они пересмотрели и мифы о сотворении человека горшечницей. Ее место занял бог-гончар. Уже не женские, а мужские руки лепили из глины фигурки первых людей.

Африканские мифы изобилуют невероятными ситуациями. В частности, представление о некогда существовавшем антагонизме мужчин и женщин преобразилось в сказание о том, что в давние времена мужчины и женщины жили раздельно, вообще не зная о существовании друг друга. Как же они впервые встретились? Миф из заирской провинции Касаи [123, с. 35] рассказывает, что однажды охотник по имени Нколле отправился с двумя собаками в лес. Там он убил антилопу Гулунгве и начал разделывать ее тушу. Вдруг из леса вышли два существа. Они были совершенно обнажены, и охотник увидел, что это были не мужчины: на груди у них висели по два мешка. Уложив мясо, Нколле собрался уходить. Существа, а это были женщины, с удивлением рассматривали охотника, который был перепоясан шкурой. Они увидели мясо антилопы и спросили: «Что там у тебя?» Нколле ответил: «Это мясо антилопы Гулунгве». «Что ты будешь с ним делать?» — осведомились женщины. «Я буду есть его сырым». — «Если ты дашь нам кусок, мы принесем тебе огня». Нколле отдал женщинам кусок мяса, и те сказали, чтобы он вернулся на другой день.

Назавтра охотник снова пришел в лес. Его встретила одна из женщин и проводила к своим подругам. Те поджарили на огне принесенное Нколле мясо, угостили его и попросили, чтобы он привел с собой других мужчин. Охотник, восхищенный вкусом еды, приготовленной женщинами, согласился. Взяв с собой жаренное мясо, он дал его мужчинам, и все они тоже захотели пойти с ним к женщинам. Каждая из них смогла выбрать себе мужчину. Так люди начали жить вместе.

Миф показывает, что новый союз основывался на своеобразном культурном обмене: мужчины-охотники принесли женщинам мясо убитой ими дичи, а те научили их пользоваться огнем. Мужчины построили дома, а жены сплели циновки.

В чем же причина враждебности, якобы разъединившей некогда мужчин и женщин? Мифология многих африканских народов подтверждает, что соперничество между первыми и вторыми за господствующее место в обществе некогда было острым и завершилось мужской победой. Вслед за тем мужчины провели основательную «чистку» древних преданий, подчинив мифы защите идеи мужского превосходства. В этом отношении записанное в Касаи предание шло против общего течения: ведь оно приписывало именно женщине такое благодеяние, как овладение искусством применения огня. Это признание было сделано в эпоху, когда о вкладе женщин в создание общечеловеческой культуры уже предпочитали не говорить. Напротив, даже если в мифах и упоминалась женщина, то чаще всего зло и несправедливо.

Характерна в этом отношении хаусанская сказка о женщине, слепом и дьяволе, записанная немецким этнографом Л. Фробениусом. Она должна была вызывать у слушателей чувство ужаса и гнева, столь была страшна содержащаяся в ней история. Тот повествованию задавался уже первыми словами. «Старухи хоро-

шо торгуют, но разрушают семьи. Или же они иссохли, и тогда их кожа груба словно шкура, а в сердце не осталось крови, или же они раздулись, и тогда их жир дурно пахнет, а их голова переполнена ядом». Таково вступление в сказку.

В первой части истории рассказывается, как злая и хитрая старуха обманывала и обворовывала слепого нищего, который нашел приют в ее доме. Ее торжество было недолгим, слепой разоблачил и жестоко наказал воровку. Старуха уже начинала бояться смерти, однако слепой ее пощадил. Он лишь заставил женщину положить на голову железное кольцо, а на него — тяжелый камень и носить по стране. Это наказание длилось семь месяцев.

И здесь начинается вторая часть сказки.

Освободившаяся от камня старуха встретила на рынке дьявола — иблиса. Тот подошел к ней и сказал: «Эй, тебе не повезло со слепцом!» Старуха ответила: «Не насмехайся надо мной. Ты силен, но я сильнее!» Иблис спросил, какими же делами может похвалиться женщина, и она расхвасталась: «Не все я могу припомнить, но вот что я вспоминаю: я разъединила и поссорила одиннадцать тысяч семей. Я разъединила и поссорила две тысячи человек, страстно влюбленных, причем они больше не думали о том, чтобы увидиться, пожениться или иметь детей». Иблис воскликнул: «Старуха, это очень хорошо, это прекрасно. Однако ты отнюдь меня не превзошла». И он пообещал женщине показать ей нечто такое, что она не сможет повторить.

Старуха вернулась к себе домой, а дьявол начал прислушиваться к тому, что говорилось на рынке. Он запоминал каждое дурное слово, а потом переходил от группы к группе и передавал услышанное. Он подошел к торговцу, который принимал и отправлял большие караваны с товарами, и сказал ему: «О тебе говорят, что ты ростовщик и что ты натравливаешь людей друг на друга, когда не зарабатываешь достаточно денег за их счет».

Этот человек действительно был ростовщиком, умевшим разорять людей и вынуждать их отдавать ему в залог свое имущество.

Услышав слова иблиса, ростовщик возмутился. Схватив саблю, он бросился к людям, которые о нем плохо говорили. «Кто из вас назвал меня ростовщиком?» — закричал он. А там был человек, который уже давно отдал свое имущество в залог ростовщику, и ему терять было нечего. Он воскликнул: «Ты и есть ростовщик! Это правда! Пусть все меня слышат!» Торговец ударил его саблей. Богач убил бедняка. Толпа заволновалась. Некоторые набросились на ростовщика и убили. Одни закричали от радости, другие же восклицали: «Вы сами не лучше!» Началась междоусобица, и пока не прибежала царская стража и не прогнала всех с рынка, тысяча двести человек погибли.

Иблис отправился к старухе и позвал ее посмотреть на его деяния. Старуха сказала: «Я вижу всего лишь тысячу двести убитых и разрушенный рынок». «Да, здесь тысяча двести убитых

и разрушенный рынок. Я сделал это за один день!» — с гордостью воскликнул дьявол. Старуха с презрением на него посмотрела: «И это все? Иди же, иблис, своей дорогой. Возвращайся завтра вечером. Я тебе покажу, что способна сделать одна старая женщина».

Первой старуха посетила любимую жену царя — молодую, удивительной красоты женщину. Супруга царя холодно встретила незваную гостью, но ту этот прием не обескуражил. Она сказала, что послана сыном командующего царскими войсками — джеримы, мужественным воином. «Разве он не боится посылать тебя к любимой жене царя?» — спросила красавица. «Сын джеримы не испытывает страха, когда на него набрасываются сто львов. Сын джеримы не испытывает страха, когда на него нападают сто слонов. Неужели он испугается старика?» — ответила старуха. «Сын джеримы, — продолжала она, — не думает больше ни об отце, ни о матери. Сын джеримы думает только о тебе».

Наконец красавица согласилась пойти к старухе и там встретить молодого воина. Тогда старуха побежала к сыну джеримы. Она сказала ему, что жена царя ждет его у нее в доме. Взяв слугу, воин последовал за старухой. Его поразила красота молодой женщины, и он остался с ней. А старуха выскользнула из дома и направилась в царский дворец. «Царь! Царь! — кричала она. — Ты меня убьешь за мои слова». «Почему же я тебя убью?» — недоуменно спросил царь. «Ты меня убьешь, потому что другие тебя обманывают». И она рассказала, что в ее доме сын джеримы встречается с его любимой женой. Однако царь не поверил старухе и отправил с ней гонца. Гонец взял с собой кинжал.

В доме старухи посланец государя увидел сына джеримы и царскую жену. Кинжалом ударил он в спину молодого воина и убил его. Слуга джеримы услышал предсмертный крик убитого и заколол царского посланца. Старуха же бросилась во дворец самого полководца. «Почему ты еще не оседлал коня?» — закричала она, увидев старика. «Почему я должен оседлать коня?» — спросил тот. «Разве ты хочешь сражаться как простой солдат, пешим? — воскликнула женщина. — Ведь царь приказал убить твоего единственного сына!»

Затем старуха бросилась к царю и рассказала ему, что всадники джеримы захватывают город. Тогда и царь приказал подать ему коня. В городе началось сражение.

А старуха все еще не была удовлетворена. Она побежала в квартал, населенный нищими и ворами. Собрав их, она сказала: «Когда звери убивают друга друга, черви поедают их трупы. Сейчас все люди на улицах. Никто не смотрит за домами. Поджигайте же дома. Грабьте одежду и драгоценности, золото и серебро». «Так мы и сделаем!» — закричали воры и нищие.

В бою погибли царь и джерима. В городе загорелись дома, и в огне, под ударами сабель и стрелами умирали мужчины, женщины и дети. Спасшиеся убежали прочь из города. В городе ни-

кого не оставалось, и из окрестных лесов вышли гиены, а над дымом кружили коршуны. Старуха же плясала от радости на городской стене.

Дьявол все видел. Он сказал: «Как? Ты, старуха, сделала все это за один день? Если ты это совершила сегодня, то что же ты сотворишь завтра?» И он испугался старухи и исчез в земле [123, с. 121].

Слушая сказку, ошибиться невозможно: в ней звучит нескрываемая ненависть к женщинам. Чем объяснялась острота этого чувства? Оно рождалось из страха, из боязни таинственной женской силы, перед которой, правда лишь в сказке, склонялся сам иблис. Мужчины, хотя и отняли у женщин власть, все еще перед ними трепетали.

Конечно, хаусанская сказка уникальна. Талантливость ее творца придает в общем банальной истории что-то злое, и старуха в своем злодействе оказывается не лишена некоего страшного величия. И все же высказанные сказителем настроения и мысли были, несомненно, типичны для его родного общества. Более того, у многих других этнических групп Африки были распространены сходные представления и взгляды.

Злы, а часто и просто несправедливы высказывания о женщине, содержащиеся в пословицах монго [62, с. 301]. Они отражали двойственное положение женщины в деревне, где на нее падает основная тяжесть работ и в поле и по дому, но влияние на жизнь общины ничтожно. Африканская крестьянка прекрасно сознавала всю важность своего труда для благополучия семьи и не хотела мириться с бесправным положением, но ее вызов власти мужчин всегда наталкивался на отпор, на осуждение, проявлявшееся, в частности, в пословицах. В них женщина обвинялась в самых различных грехах — склонности к ссорам, непостоянстве, тщеславии и т. д.

Мужчины без обиняков заявляли о своем превосходстве. «Банановое дерево без опоры, женщина без мужа» — смысл этого сопоставления очевиден. Столь же прозрачно выражение — «сила мотыги в рукояти». Эти пословицы внушали, что существование женщины без мужской руки рядом непрочно, ненадежно.

Чувство мужского превосходства находило выход и в выражениях, извращавших моральный облик женщины. В одной пословице она сравнивалась из-за непостоянства своего характера с порхающей повсюду птицей, в другой говорилось, что нет такой лианы, где бы эта птица не свила гнезда. Согласно распространенной поговорке, «среди женщин нет старшей». Иначе говоря, они не признают никакого авторитета, а старшие среди них, вместо того чтобы сглаживать ссоры между женщинами помоложе, напротив, раздувают их еще больше. Беспольны, уверяли мужчины-монго, и попытки исправить женские недостатки: «Реку не запрудишь». Этот же мужской повинизм проглядывает в пословице, со злым юмором утверждавшей: «Тот, кто не хочет болтливой жены, должен оставаться холостяком».

Тон пословиц, однако, изменялся, и резко, едва речь заходила о женщине-матери. Мать — это тепло, это заботливая любовь, это чувство безопасности.

«Мать пришла, голод исчез», — говорили монго. Одна из самых выразительных пословиц провозглашала: «Мать не может умереть». Конечно, монго понимали, как это невероятно. Но если бы это зависело от любви, от людей, мать была бы бессмертна!

Между матерью и ребенком устанавливались совершенно особые отношения, к которым посторонние не должны были иметь касательства. «Мать и ребенок рассказывают себе вещи, которые не говорятся другими», — учила народная мудрость. О том, как сильна любовь матери к сыну, свидетельствовало выражение: «Плач ребенка заставляет мать упасть посреди деревни». Услышав его крик, она начинала так спешить, что спотыкалась на ровном месте. О заботливости матери монго говорили: «У ребенка есть только мать, ее бедро воспалено». По местному обычаю, женщины носят детей на бедре, которое от тяжести и пота часто воспаляется. Пословицы предупреждали, что недопустимо оскорбление матери, даже чужой. Тот, кто так поступает, направляется на драку, отмечала одна из них.

Почитание матери — одна из самых светлых сторон эмоциональной атмосферы, царившей в деревнях монго. Если страх перед болезнями, голодом, насилием, если униженность и беспомощность перед властью, если покорность и перед силами природы, и перед мифическими силами — если все эти чувства питали в народной культуре идеи горечи и отчаяния, то материнская любовь и любовь к матери были источником гуманистического, радостного начала в народном мировоззрении. Эти чувства придавали силу идеям, из которых вырастало уважение вообще к человеку. Они вдохновляли народное сознание на создание величественных образов, перед которыми в течение веков преклонялись люди.

Конечно, в глазах африканца женщина была прежде всего матерью. Он видел в ней любимую дочь или дорогую сестру. Это были близкие ему люди, без которых он не мыслил своего существования. Его любовь и уважение к этим стоящим рядом с ним женщинам запечатлены в многочисленных пословицах и поговорках, а самое главное, в нормах поведения, регулирующих отношения внутри семьи и кровнородственной общины.

В то же время мужчины одной деревни, одного племени противостояли всем местным женщинам. На этом уровне их взаимоотношения начинали определяться совсем другой системой взглядов, чем на уровне семьи. Совершенно иной оказывалась и психологическая атмосфера, в которой развивались эти взаимоотношения: место любви занимала ненависть, доверие вытеснялось страхом, уважение — презрением.

В масштабах всего общества общение между мужчинами и женщинами подчинялось «законам», определявшим, согласно архаичным народным представлениям, глобальную структуру миро-

здания с его противоборством и единством мужского и женского начала. В пространстве выявлялись две сферы — мужская и женская, во времени два периода: мужской и женский. Среди изначальных стихий одни были носительницами по преимуществу мужского, а другие — женского начала. Эта внутренняя структура Вселенной охватывала даже быт людей, даже непосредственно окружавшее каждую семью пространство.

В этот круг идей вписывался более узкий круг представлений о самой женщине, о природе ее личности, о ее связях с внешним миром. На этих воззрениях также явственен отпечаток характерной для африканской древности «мужской идеологии».

Гармония в древнем африканском обществе мыслилась как преодоленный хаос, что означало выявление и противопоставление отдельным элементом мироздания в рамках сохранявшегося единства Вселенной. Таким же образом противопоставление мужчин и женщин было способом организации общества и внесения порядка в характерный для него «хаос» межродовых, кровнородственных отношений. И мужчины и женщины объединялись в союзы, которые имели надродовой характер, были неразрывно связаны между собой и цементировали единство и сплоченность племени, преодолевая возникавшие между отдельными кровнородственными группами разногласия и противоречия. Даже дети зачастую охватывались подобными союзами.

У малийских бамбара такие ассоциации назывались тоны. Вождь тона мальчиков носил титул тонтиги, а руководительница девочек — муссонокатонтиги, причем оба эти лица избирались непосредственно детьми. В тоны входили дети в возрасте от 6 до 15 лет, и каждая возрастная группа имела четко определенные обязанности. Когда устраивались праздники, каждый из детей делал взнос — младшие по 80 каури, старшие — по 160 раковин. В распоряжение детей в деревнях выделялись хижины, в которых они сами в случае необходимости поддерживали порядок.

Казначей тона был помощником тонтиги. Он собирал взносы, а также штрафы с провинившихся мальчиков — тех, кто нарушал правила тона. Полученные таким путем средства передавались вождю тона, который и использовал их для организации танцев и совместных трапез в праздничные дни. В таких случаях приглашались и другие тоны, но девочки не могли принимать участия в совместных пирушках; это возбранялось обычаем. Да и танцевали они не вместе с мальчиками, а рядом с ними. У мальчиков и девочек были особые танцы, и они не смешивались между собой.

Кроме того, мальчики еще в раннем детстве вступали в братство Нтомо. Так назывался один из духов-покровителей народа. Каждый год дети устраивали в его честь большой праздник, причем зерно для жертвоприношений собиралось ими с поля, которое они возделывали сами в течение всего года. Если урожай был невелик, дети шли от дома к дому, собирая подношения. В день

праздника в братство принималось новое поколение мальчиков. Каждый из них приносил в жертву Нтомо курицу, прося его защитить деревню от гнева духов, сделать юношей сильными и здоровыми, защитить их от болезней, ниспослать деревне изобилие — дожди и богатый урожай. Дети приносили клятву — не раскрывать секреты братства посторонним, в особенности девочкам. Вождь группы обращался к каждому из них: «Если ты заговоришь, если ты раскроешь свою клятву, ты умрешь. И дети хором повторяли: «Пусть я умру!» [122, с. 377].

Конечно, мальчишеские союзы главным образом служили воспитательным целям: они растили своих подопечных в духе мужского превосходства, учили их формам общения с различными мифическими силами, внушали им мысль, что именно они, когда вырастут, станут подлинными хозяевами в деревне. В то же время такие общества были своего рода фундаментом, на котором строились братства уже взрослых мужчин. Вся система была мощным средством удержания женской половины деревни в покорности.

В той или иной форме мужские союзы действовали в очень многих районах Тропической Африки. Среди налу, этнической группы Приморской Гвинеи, такое братство называлось симо.

Юноши, которые хотели бы вступить в симо, обращались к одному из его старейшин, угощая пальмовым вином. Он, в свою очередь, оповещал об этом главу общества. На собрании старейшин решалось, когда новички будут допущены в священный лес, где обычно происходила церемония приема в симо.

Центральной частью обряда было установление кровной связи между посвящаемым и духом Симо: на лбу юноши делался надрез, а выступившие капли крови переносились на лоб Симо. При этом старейшина, возглавлявший обряд, произносил: «Отныне, если когда-нибудь ты выдашь то, что имел и видел в этом священном лесу, Симо узнает тебя по отметине, которая на тебе, и убьет». Сам Симо появлялся перед участниками церемонии в виде деревянного удава, тело которого было украшено выжженными узорами и увешано колокольчиками. Нижнюю часть фигуры скрывала юбка из рафии. Когда в конце церемонии разжигался костер, один из старейшин брал Симо и вступал в огонь, который вскоре угасал. К своему удивлению, принятый в общество мог видеть, что пламя не оставило никаких следов на Симо и не обожгло того, кто его держал.

Общество симо защищало налу от колдовства. Но не только. Сам Симо мог вступать в деревню днем, когда там совершались обряды обрезания. В этих случаях женщины и непосвященные могли его видеть, но им было запрещено к нему приближаться. Если же предстояло защитить деревню от болезней и вспыхнувшей эпидемии, Симо входил в нее ночью, оповещая о своем приближении звоном колокольчиков. Женщины были обязаны укрыться в домах. Сначала Симо обходил деревню, а затем направ-

лялся к источнику, из которого женщины брали воду. Там он совершал обряды, очищавшие воду от скверны [114, с. 48].

Многое интересно в этом описании: и чисто мужской характер общества, и его власть, основывавшаяся на союзе мужчин с мифическим существом, в данном случае — удавом, и запрет женщинам наблюдать за действиями Симо, и очищение воды — женского начала, когда нужно было избавить общину от болезней и других бед. Эти детали позволяют почувствовать, сколь сильной была настороженность мужчин к женщинам и какой сложный мировоззренческий, ритуальный и социальный аппарат был создан для их подчинения.

У многих африканских народов женщины также образовывали свои общества. У тех же гвинейских налу существовал женский союз ньяндо. Среди игбо в каждой деревне имелись женские «клубы», которые вершили делами своих членов независимо от мужчин. Рассматривая на суде дела, в которых наряду с мужчинами были замешаны женщины, вождь был обязан запросить мнение «клуба». Его руководительницей высказывалось суждение, которое судья не мог не учитывать, вынося приговор. Выборы руководительницы «клуба» производились с поистине царской пышностью: символическая коронация напоминала обряд возведения на трон царя. После совершения обряда глава «клуба» титуловалась «царицей» — «ому» и соответственным образом приветствовалась.

Более того, в Африке известны предания, если верить которым, некогда именно женские общества господствовали в деревне. Так, среди ибибио Восточной Нигерии существовало мужское «тайное» общество, поклонявшееся богине Эка Эккпо. Благодаря собственной мощи богиня смогла зачать и родить двух сыновей, звавшихся Акпан Нджоухау, то есть первородный, и Ндоу — Вторымрожденный, а затем родила дочерей Адьяха и Ангва-ангва. От них и пошли, как считали ибибио, все населяющие землю духи.

Женщинам-ибибио было под страхом смерти запрещено видеть обряды общества, хотя несколько столетий назад таинство поклонения богине было известно только им. Но в те далекие времена мужчинам удалось уговорить молоденьких девушек, входивших в общество, раскрыть его секреты. Узнав их, мужчины сразу же провозгласили закон: «Отныне, если любая из женщин увидит обряды Эккпо Нджоухау, ей будет в присутствии народа отсечена голова». Женщины, которые отказывались подчиниться новому закону, были преданы казни [120, с. 187].

Этот миф перекликается с преданием, рассказывающим о захвате мужчинами масок. Это понятно — ведь их суть одинакова: они описывают то, как мужчины установили монополию на общение с главными мифическими силами и тем самым захватили власть в обществе. Оба мифа оправдывали существующие в древнем африканском обществе порядки и представляли важную часть господствовавшей «мужской» идеологии.

Проблема взаимоотношений между мужчинами и женщинами, несомненно, была одной из главных. Иначе трудно понять, почему народная мысль с такой настойчивостью и упорством, с такой последовательностью утверждала превосходство первых и неполноценность вторых. Под впечатлением от мифологических конструкций, «доказывающих» эти идеи, невольно напрашивается вывод, что мужчины жили в постоянной боязни женского реванша в борьбе за господствующее положение в обществе.

В целостную систему антифеминистских взглядов важным элементом входили представления об особенностях духовной структуры женщины.

Архаичное видение внутренней структуры личности мужчины исходило из того, что полноценным существом человек становится в ходе довольно сложной, развивающейся скачкообразно эволюции. Ее содержание определялось разрывом складывающейся личности сначала со звериным, а затем с диким началами в человеке и в конечном торжестве общественного начала — живого единства культурных и социальных признаков, свидетельствовавших о принадлежности человека к людской общности.

В то же время зрелость общинника обуславливалась и полной его внутренней структуры, которая соединяла несколько элементов — душу-тень, душу-дыхание, душу-двойника, а иногда и некоторые другие. Если хоть один из них отсутствовал, человек мог превратиться в колдуна и ведьмака, чьи души покинули тело в поисках добычи, либо стать живым трупом — зомби, то есть телом, покинутым его душами. В любом из этих случаев он оказывался нелюдью и при разоблачении подлежал уничтожению.

Так в общих чертах складывалась личность мужчины. Что касается духовной структуры женщины, то представления о ней изучены очень плохо. А скромный накопленный материал подтверждает, что мужская идеология проникла и в эту область. Вот, например, как описывал мысли фонов о женщине французский исследователь Б. Мопуаль:

«У женщин столько же душ и они того же качества, как и у мужчин. Но ценность, которая им приписывается, другая. Душа девушек имеет меньшую важность, она словно бы спит: ею еще не найдена опора. Душа замужней женщины уже получила такую опору и начинает обретать реальность. Она пробуждается, „ибо ее душа состоит из души мужа“ или какой-то ее части» [91, с. 395].

Логика фонов очевидна: личность женщины становится полноценной лишь после брака, когда женская душа оказывается как бы дополнена душой мужчины. Несовершенство женщины, следовательно, было врожденным, что и объясняло ее приниженное положение. Конечно, так рассуждали не только фоны. Следы того, что некогда сходным путем шла мысль и у некоторых других африканских народов, сохранились в мифологии.

У бамбара есть предание, в котором центральной фигурой было волшебное дерево — Баланза. Оно было растительным во-

площением бога-творца, и с ним соединялись представления о жизни, смерти и возрождении. Со временем дерево иссохло и рухнуло на землю, так что от него уцелел лишь кусок ствола по имени Пембеле. Чтобы не оставаться на земле в одиночестве и обрести супругу, он смазал слюной гниющее дерево и придал ему форму женщины. Со слюной новое существо получило от Пембеле душу-дыхание, а кроме того, тот дал ему и душу-двойника — «дья». Но бог испытывал недоверие к своему творению и, чтобы ограничить зло, которое оно могло причинить, передал его «дья» хозяину неба и воды Фаро. Это существо и стало хранителем всех людских «дья». А опасения Пембеле подтвердились: созданная им женщина Ньяле оказалась прародительницей всех колдунов и колдуний. Ее детища, колдуны и колдуньи, подобно матери, лишены «дья».

В этой мифе интересно и то, что само появление колдунов на земле связано с женщиной, и то, что древние бамбара мыслили их ущербными, неполноценными существами. Редки случаи, когда колдовство прямо ассоциируется с женщиной. Не часто и женщина с такой откровенностью обвиняется в том, что она породила величайшее зло древнего африканского общества — колдовство в силу собственной внутренней ущербности.

Если в мифологии бамбара «мать колдунов» не имела всех свойственных человеку душ, то у иббо таким ущемленным существом была женщина вообще. «Утверждают, — записывал английский этнограф Дж. Басден, — что женщина обладает только двумя душами, а не тремя, как мужчина. После смерти одна отправляется в неизвестность, вторая же остается поблизости, под рукой» [40, с. 285].

Общественную значимость подобных взглядов трудно переоценить. Кру́гом представлений о структуре личности и ее развитии очерчивалась мировоззренческая основа внутриобщинной иерархии, внутриобщинных отношений. Что касается женщины, то ей этими взглядами отводилось подчиненное место. Лишь к старости у некоторых африканских народов она начинала занимать положение, которое приближалось к мужскому. Если женщина сумела к тому же проявить ум и характер в ведении семейных дел, если ей удалось поднять и поставить на ноги многочисленных детей, то такая женщина будет окружена в старости всеобщим уважением.

Можно лишь гадать, какой логике следовало архаичное сознание при осмыслении женской роли в обществе. И все же некоторые предположения выглядят достаточно оправданными. В частности, согласно народным представлениям, молодая женщина была тесно связана с той сферой мифического пространства, которую можно назвать отрицательной, а именно с миром, где действовали враждебные людям мифические существа и ощущалось воздействие гнетущих общество отрицательных магических влияний. Чем было обусловлено это ее положение? И внутренней ущербностью, которая вольно или невольно сближала ее с не-

людью-нечистой, и способностью к деторождению, что соединяла ее с могучими и таинственными силами плодородия Земли. Утрата этой способности, естественно, сразу же обрывала такие связи, а в результате женщина как бы «очищалась» от мифо-магических влияний, которыми могла незаметно для себя осквернить общину, к которой принадлежала.

Напротив, пока женщина была молода, общество видело в ней источник чуть ли не смертельной опасности. «Повсеместно,— отмечала Д. Польш,— общение с „нечистой“ женщиной рассматривалось как осквернение, и женщина в этом состоянии не станет готовить пищу для мужа, будет держаться в стороне от алтарей и полей у земледельцев, от загонов для скота у скотоводов. Иногда для женщины в период месячных отводилось особое помещение за пределами селения. К тому же, прежде чем вернуться к общинной жизни, ей следовало очиститься. Запреты, которые должны соблюдаться женщинами, всегда многочисленны» [100, с. 20].

Дело в том, что в период месячных женщина превращалась в «угрозу» для здоровья окружающих мужчин, для плодородия полей и скота. Ашанти, например, верили, что, соприкоснувшись с такой женщиной, мужчина подвергнется опасности на войне и во время охоты на диких зверей, если не совершит ранее очистительного обряда. У игбо западного берега Нигера женщина в период месячных или в положении не смела сама накопать себе корней ямса. Ей следовало обратиться за помощью к друзьям, так как иначе ее поле перестанет давать урожай. В Руанде такой женщине запрещалось пить молоко, а также доить коров, ибо их вымя могло бы покрыться язвами, а молоко превратиться в кровь.

Женщина-свази во время месячных не смела проходить через стадо, ибо, как говорили в народе, скот станет худым; не могла она и пить свернувшееся молоко, потому что в будущем молоко у коров станет красным. Если она пройдет через огород, «плоды земли» — обезьяньи орехи, бататы, арахис — и «плоды с семенами в мякоти» — огурцы, тыквы — сгниют. Этой беды можно избежать, прибегнув к особой обрядовой предосторожности. Болезнь, которую ее кровь вызывает у мужчин, зовется у свази лугобо, и ее описывают в народе как изнурительное заболевание, приводящее к кровохарканью.

У конго, если женщине в период беременности требовалось покинуть укрытие, в котором она находилась, и посетить какой-то дом в деревне, то этот дом, как и все селение, становился «нечистым». Для восстановления прежнего «здоровья» деревни требовались очистительные обряды. В противном случае самые различные несчастья обрушивались на селение: люди срывались с деревьев, в дома заползали змеи и т. д.

«Опасность» проистекала также от роженицы. По наблюдениям бельгийского ученого Р. Буржуа, сделанным среди баньяруанда и барунди, «в момент родов благодетельная сила оберегов, которые женщина носит на себе, может быть подорвана начинаю-

щимся состоянием осквернения. Вот почему они снимаются. Кроме того, в это время она становится потенциально „опасной“ для общества, которое ее окружает, и ей надлежит оставаться в укрытии. Позднее, прежде чем вернуться к людям, она будет обязана пройти через очистительные обряды» [45, с. 212].

Их ритуал был весьма разнообразным. В частности, у конго жрец выводил роженицу на середину водного потока, где она сбрасывала одежду. С ее головы и тела тщательно сбрасывались все волосы и бросались в воду, которая уносила их прочь. Вода, в особенности проточная, всегда была великой очистительной силой.

Обряды помогали обществу оградить себя от «опасности», исходившей от женщин. Естественно, для того чтобы использовать это средство самозащиты, оно должно было знать о родах, о всем, что случается с женщинами. Вот почему древняя этика настойчиво добивалась от женщин, чтобы те не пытались утаить свои проступки. Иногда, как, например, при тяжелых родах, от женщины ждали исповеди и признания в прошлых прегрешениях. Попытка утаить преждевременные роды приводила в движение сложный ритуально-обрядовый механизм, призванный защитить общину от возможных последствий проступка.

Известный среди тонга знахарь Манхелу рассказывал А. Жюно:

«Когда у женщины случаются преждевременные роды, когда она хоронит выкидыш в тайном месте, этого достаточно, чтобы поднялся обжигающий ветер и иссушил весь край. Дождь больше не будет падать, потому что край не в порядке. Дождь будет опасаться этого места. Он остановится на том самом месте и не двинется дальше. Женщина очень виновата. Она испортила край вождя, потому что пролила запретную кровь, которая еще не соединилась по-настоящему, чтобы образовать человеческое существо. Эта кровь — табу. То, что она совершила,— табу. Это грозит голодной смертью» [68, с. 317].

Сегодня трудно почувствовать, с какой болезненной тревогой в древности относились к женщине. Далеко не случайно, что она была повсеместно окружена кольцом табу и запретов, призванных ослабить ее разрушительное воздействие на общество и окружающее пространство. В чем же заключалась природа этого разрушительного начала? Было бы напрасно ожидать от древних ответа на такой вопрос: они не любили четких и конкретных определений. Но если поставить вопрос иначе, а именно спросить, чего же они опасались при общении с женщиной, то ответ будет недвусмысленным: осквернения, а вслед за ним — нашествия самых различных несчастий. Ясен ответ и на второй вопрос, почему женщина вдруг оказывается источником осквернения. Непосредственная причина в том, что в какие-то периоды жизни она теряет кровь.

Кровь, чистота и скверна... Для архаичного сознания это были ключевые идеи-образы, которыми определялись многие основные традиции африканского общества. Дополняя представления о

структуре человека, они показывали, на чем зиждились внутренние, скрытые от глаза отношения между людьми одного клана, одного племени: ими объяснялось, как нарушение этих внутренних связей обуславливало и нарушение гармоничного сосуществования общины и окружающего мира.

Как ни сложны эти идеи, существует несколько путеводных нитей, которые позволяют распутать весь клубок. Прежде всего, в глазах древних кровь обладала важнейшим свойством — она соединяла людей узами, которые, раз возникнув, становились неразрушимыми. Люди «одной» крови (а каждый род обладал «своей» кровью, которая и выделяла его из числа других родов племени) образовывали единый живой организм. «Никто не в силах отвергнуть свою кровь», — провозглашала пословица свази. Кровь, утверждали они, особенно восприимчива к внешним событиям. «Мы чувствуем кровью» или «желудком», где она собирается, если какая-то неприятность случается с нашим сородичем, говорили свази [75, с. 106].

При королевском дворе свази существовал обычай, который основывался на этих свойствах крови. Когда наследник трона достигал зрелости, старейшины обращались к кланам мдзули и мотса с требованием направить ко двору юношей того же возраста. «Нужно, чтобы их кровь не превосходила по силе кровь принца». Обряд совершался в тайне. Жрец-иньянга особым ножом делал небольшие надрезы на правом боку юноши из клана мдзули, на правом запястье, на правой стороне груди, между первым и вторым пальцами правой ноги. В тех же местах надрезалась и кожа принца. Иньянга брал кровь юноши и втирал в тело наследника, а затем его кровь — в тело юноши. Затем жрец прикладывал к надрезам растертые в порошок чары. Позднее аналогичный ритуал совершался и с юношей из клана мотса.

Отныне между принцем и двумя юношами устанавливались связи, которые проявлялись автоматически. Если что-то случилось с одним, то неотвратимо затрагивались и другие. По представлениям свази, инсилы (так назывались отныне юноши) становились чем-то вроде «щитов» будущего короля: кровь позволяла им почувствовать, когда тому угрожало зло. Если против государя применялись какие-либо колдовские действия, то их «перехватывали» инсилы. Характерно, что ни один из них не мог брать в жены девушку из королевского клана, каким бы далеким ни было ее родство с королем. Такой брак, по всей видимости, считался бы кровосмесительным.

Смерть инсилы воспринималась окружением государя как прямое на него нападение. В древности широко распространенным было убеждение, что когда сам факт события не признается, когда о нем не говорится, то его магическое влияние тем самым нейтрализуется, так как событие словно бы и не происходит. Следуя этому принципу, придворные «не признавали» смерть инсилы: женам запрещалось его оплакивать публично и носить траурные одежды, сородичи не смели совершать погребальный обряд

[75, с. 82]. Учитывая особые отношения усопшего с государем, двор с помощью таких запретов пытался уберечь трон от последствий случившегося.

Именно кровь во многом предопределяла положение человека. Так, он мог принадлежать к старшему либо к младшему роду и уже в силу этого иметь право только на те или иные общинные должности. К тому же его кровь могла «не сочетаться» с постами, на которые он претендовал. Свази, например, были уверены в том, что только человек из королевского рода мог занять трон, ибо магическая сила, которой королевский престол наделен, отвергнет, «не примет» инородца. В том же случае, когда узурпатор, не принадлежащий к роду короля, все-таки захватит трон, то под угрозой окажется будущее народа. Ведь узурпатором будет «убита кровь королевской власти».

Король находился на вершине иерархической лестницы, а ее нижние ступени занимали альбиносы — люди с врожденными физическими недостатками и прочие отщепенцы. Считалось, что в бою их кровь способна повредить и помешать врагу. В Руанде, в соответствии с этим убеждением, несчастные размещались в первых рядах воинов с тем, чтобы их кровь обрызгала нападающих.

Соединяя людей, кровь в то же время была носительницей их совокупной жизненной силы. Именно совокупной. Потеря крови одним из членов рода ослабляла весь род. Эта связь с жизнью проступала во множестве обрядов, во множестве суеверий. Так, кровь вождя повсеместно в Тропической и Южной Африке считалась наделенной высшим могуществом, от которого зависело благополучие народа. Пролить ее поэтому строжайше запрещалось. У тех же свази если человек королевской крови совершал преступление, которое каралось смертью, его удушали или забивали палками, но без кровопролития.

Напротив, когда следовало восстановить или укрепить жизненные силы человека, его смазывали кровью. Ее заменителем часто служила охра, которую применяли при болезнях. Воины Руанды окрашивали в красный цвет свои щиты. Старики и больные у народа конго умащали тело пальмовым маслом с красным порошком нкулу; тем самым они придавали силу ослабленному возрастом или болезнью организму. С той же целью смесь втирали в кожу роженицы. И они же присыпали порошком нкулу новорожденных. В последнем случае играли роль и эстетические соображения: не присыпанный красной пудрой младенец выглядел бы «грязным и серым».

Следуя этой же логике, ибибио в прошлом совершали кровавые жертвоприношения при посадке ямса. Так они придавали «силу» молодым растениям. А. Тэлбот описал такой случай, которому был свидетелем. Богатый землевладелец за деньги купил у бедняка право надрезать тому мочку уха. Полученной кровью он смазал фигурку духа — покровителя своей новой фермы. «Предполагается, что кровь обладает странной действенностью...

Кровь придает большую силу, она оплодотворяет», — так А. Тэлбот характеризовал взгляды ибибио [120, с. 242].

Женщина могла ослабить мужскую кровь, и поэтому раненый воин-ибибио укрывал от нее свою рану. Правда, когда кровотечение останавливалось, женщина больше не представляла угрозы. Вместе с тем кровь считалась хорошей защитой от ядов и... призраков. Ее следовало лишь смешать с волшебными чарами и втереть в надрез на теле. Иногда кровью смазывали переносицу, место между большим и указательным пальцами каждой руки.

Впрочем, защитительными свойствами обладала главным образом только мужская кровь. Напротив, кровь месячных внушала ужас. В Руанде ее применяли при изготовлении ядов. Английская исследовательница культуры замбийских бемба О. Ричардс писала, что если женщина роняла хотя бы каплю крови на кровать мужа или купалась в том же ручье, где и другие жители деревни, то болезни поражали и ее мужа и тех, кто окунался в ручей после нее. Виновицу наказывали тем, что держали на костре, пока на ее коже не появлялись ожоги [108, с. 33].

Кровь, следовательно, была также двойственна, как и многие другие элементы мироздания. В ней сочетались жизненное и смертоносное начала, и она в одних случаях укрепляла человека, придавала ему силу, а в других обрекала его на уничтожение, на смерть. И не только его, но и всю общину, к которой он принадлежал.

Вторая, разрушительная, сторона крови вызывала слепой страх перед осквернением, который испытывали мужчины при встрече с женщиной в период ее месячных. Смерть, носительницей которой она становилась в определенные моменты своего существования, «загрязняла» все, к чему она прикасалась, более того, создавала вокруг нее «зону осквернения». Каждый вступивший туда должен был впоследствии совершить очистительные обряды, чтобы, в свою очередь, не оказаться переносчиком скверны. Согласно архаичным представлениям, кровь женщины соединяла ее с миром смерти, с миром усопших. Она становилась каналом, которым смерть проникала в среду живых, постепенно оскверняя их своим прикосновением. В сущности, архаичное сознание видело в осквернении как бы приближение к смерти, а смерть была кульминацией и завершением этого сползания в бездну небытия. В то же время очищение было торжеством жизни, возвращением к ней. Очищаясь, общество укрепляло себя, собственную жизненную силу. Что же касалось очистительных обрядов, то они «перекрывали» источники опасности, а затем освобождали от нее все занимаемое общиной пространство.

Очевидно, что мысли о чистоте и скверне занимали одно из центральных мест в философии древних африканцев. И дело не только в том, что разрушение чистоты было чревато гибелью. Еще более важно, что, по всей видимости, нарушалась гармония во взаимоотношениях общины и мифо-магического мира: социальное пространство, пространство, занимаемое деревней и обраба-

тываемыми землями, оказывалось захлестнутым пространством мифическим. Оно осквернялось, поскольку на какое-то время становилось частью потустороннего мира, мира смерти. Пролитие крови, убийство, смерть неизбежно вели к ломке изначального порядка, к захлестыванию общины мифо-магическими влияниями, и для восстановления гармонии опять-таки оказывались необходимы очистительные обряды.

Убийство, сопровождавшееся кровопролитием, загрязняет саму землю, говорили чадские сары. Такое осквернение земли подрывало равновесие и нормальное состояние Вселенной, и требовалось незамедлительно его устранить очищением, для чего определенное вознаграждение выплачивалось царьку — мбангу, посреднику между живыми и мертвыми. В противном случае вся община незамедлительно почувствовала бы на себе последствия осквернения: на нее обрушатся болезни, эпизоотии, засуха. «Порядок мира был нарушен, нужно восстановить гармонию обрядовым очищением», — так объясняли сары принимаемые меры [56, с. 192].

Очистительные обряды, совершавшиеся в такой ситуации, позволяют уяснить одну важную черту массовой психологии, господствовавшей в доклассовых африканских обществах. Считалось, что несчастье — болезнь, крупная жизненная неудача, смерть близких, стихийное бедствие — задевает лишь тех, кто осквернен, то есть совершил, волей или неволей, нарушение родо-племенных норм поведения. В противном случае несчастье не может постигнуть человека. И в соответствии с этим ходом рассуждений сары подвергали очистительным обрядам и семью самого убийцы, и семью жертвы. Те отдавали жрецам все продукты, одежду, кухонные принадлежности и орудия труда, на которых могли остаться следы загрязнения.

Таков круг идей, в центре которого находилась женщина. Он предопределял и напряженность древнего антагонизма двух полов, и прочность их сотрудничества. «Мужчина и женщина — это два любящих друг друга противника», — так описывал мысли этнической группы бауле об этих отношениях французский исследователь В. Герри. И добавлял: «Влекомые один к другому, они должны защищаться друг от друга, считаться со своими фетишами для поддержания равновесия сил: влияние женщины столь сильно, что мужчина быстро потерял бы самостоятельность, если бы его собственные фетиши не вмешивались для его защиты» [59, с. 44].

Сложна и противоречива природа отношений мужчины и женщины в древнем африканском обществе. Они видели друг друга через призму представлений, которыми охватывались мысли о сущности человека вообще, о его взаимоотношениях с другими людьми, о связях между обществом и мирозданием. На эти представления свой глубокий отпечаток накладывала «мужская идеология» — совокупность взглядов, «доказывающих» превосходство мужчин над женщинами. Ей противостояла остаточная, по всей

видимости, более древняя, но сильно разрушенная «женская идеология», которую выражал в африканской культуре мощный пласт мифов, традиций поведения, своеобразных взглядов на мир.

Обожествление женского начала

Знаменательно, что сотворение мира воспринималось африканским архаичным сознанием, в частности, как появление двух начал — мужского и женского. Изначально хаосу, то есть неразделенности воды и суши, неба и земли, соответствовали странные, андрогинные существа, в которых мужские и женские свойства тесно переплетались. Это были Одудува у йорубов, Маву-Лиса у фонов. Известны двуполые божества и у других африканских народов. Но после того как творение мира завершалось и изначальный хаос преодолевался, эти божества обретали большую определенность. Одудува в одних мифах выступал в женской ипостаси, в других — в роли героя-прародителя народа йорубов. Образ Маву-Лиса также расщепился на два божества, из которых первое олицетворяло почву, женское начало, влагу, луну, тогда как второе — день, мужское начало, сушь, солнце.

Во всех мифах о сотворении мира вода выступала как одна из изначальных стихий, наравне с воздухом, сушей, огнем. Есть, однако, мифы, в частности у йорубов, утверждавшие, что сама земля возникла из воды. Эта мысль о первичности водной стихии глубоко укоренилась в сознании йорубов.

В древности мир состоял из одной воды, так говорил один из мифов этого народа. Бог пророчеств Орунмила ради создания суши решил пожертвовать тремя своими одеяниями — белым, красным и черным. Сначала он положил на воду белое одеяние, затем красное и, наконец, черное. Так возникли три слоя земли. Птицы перекопали земную твердь, чтобы на ней могло что-то расти, и Орунмила стал там жить. Увидев это, люди обратились к нему с просьбой и для них сотворить сушу. Бог откликнулся на их мольбы, но в обмен потребовал себе одежду. Тогда же он отправил на небо, к Обатале, собаку за огнем. Пес выполнил поручение мерзнувшего бога: он перенес огонь через воду, держа его на носу.

Таких историй известно в слегка отличных один от другого вариантах десятки.

Африканские народы постоянно перерабатывали созданную ими еще в древности мифическую картину мироздания, но, несмотря на все переделки, сохранялось ядро идей и образов, которое обычно можно раскрыть из-под позднейших напластований. Связь женщины и воды — одна из древнейших «находок» архаичного сознания. Почему оно соединило между собой воду и женщину? Ответ, по-видимому, в том, что воде присуще животворное начало, в Тропической Африке особенно осязаемое. В жарком климате человек как нигде остро сознавал, что жизнь

без воды невозможна. Что касается женщины, то разве не она обеспечивала продолжение рода, продолжение жизни?

В обрядовых обыкновениях многих африканских народов нашлась отражение мысль, что вода может одарить женщину способностью к деторождению.

У игбо было широко известно озеро Ди-Ауо, расположенное между Уму-Чу и Ибудубу. И мужчины и женщины приносили духу этого озера орехи кола, кур, немного еды в надежде, что в ответ он ниспошлет им детей. В Иреле, на западном берегу Нигера, каждый год убивали корову или козу и половину туловища жертвенного животного бросали в воду. «Эта вода,— утверждали местные жители,— дает жизнь». Если женщина мечтала о ребенке, она приносила воде в жертву птицу, чтобы в обмен получить «жизнь» — сына или дочь.

В священной воде и рыба становилась священной. Она приобретала, по народным поверьям, мифические свойства воды и превращалась в покровительницу жизни, людей. Игбо верили, что рыба в священных источниках была защитницей человека, особенно детей, и звали ее «нне-айи» — «наша мать». Она считалась неприкосновенной и в некоторых источниках не проявляла ни малейшей боязни при виде людей. Нарушитель запрета был обязан принести искупительную жертву: в воду бросалась живая курица.

Линию, у начала которой находились представления о воде как изначальной стихии Вселенной, можно было продолжить дальше, и архаичное сознание не упускало этой возможности. Оно приблизилось к еще одной контрастной паре понятий — жара и холод. Холод ассоциировался им с влагой, здоровьем, жара — с сухью, болезнью. Эти идеи оказывали влияние на подход африканцев к очень многим явлениям и событиям повседневного существования. С их помощью люди оценивали и определяли состояние отдельного человека, общины, края.

Так, у трансваальских ловеду было распространено мнение, что заболевание «горячит» кровь, даже заставляет ее «кипеть». Напротив, лечение состояло в «охлаждении» тела. Согласно этой логике, очистительная операция «хачила», устранявшая «грязь» смерти, «охлаждала» людей. О крови женщины говорили, что она «обжигает». Знахари ловеду пытались лечить от «дере» — чахотки, охлаждая суставы больных камнем, остуженным в речной воде.

Ловеду принимали самые различные предосторожности для того, чтобы предупредить «сушь» или «жар» своего края. Человека, умирающего от дере, убитого молнией, женщину, скончавшуюся в родах, должны были хоронить в сырой, холодной земле, вместе с дождевыми чарами, чтобы сохранить страну «холодной» и дать выпасть дождям.

«Холод» считался также действенным средством против колдовства, и чары, оберегавшие деревню от колдунов, по поверьям ловеду, ее «охлаждали». «Даже богов следовало держать в про-

хладе, ибо, будучи разгоряченными, они поднимаются, выражают неудовольствие и причиняют хлопоты», — говорили ловеду [74, с. 220].

С этими взглядами интересно сопоставить представления этнической группы киси. Напоминая об обыкновении женщин-киси встречаться у водоемов, Д. Польш писала: «Если водоем служит одновременно обычным местом женских встреч и вместе с тем их главным местом совершения обрядов, то это не простое совпадение: едва сознаваемая, но тем не менее исключительно важная (ее нетрудно обнаружить в других африканских обществах) связь идей объединяет в умах понятие влажности и понятие жизни, плодородия. Напротив, жара, засуха созвучны смерти, будь то гибель урожая в глазах людей, молитвы которых зывают только о дожде, или убийство дичи, которая, лишившись крови, становится всего лишь „сухим мясом“ Сходным образом и труп — это „сухой“ человек. Наконец, „сухие“ чары особенно опасны, и их действенность, может быть даже смертельная, разрушается лишь погружением в отвар из листьев» [99, с. 157].

Эти наблюдения с поразительной отчетливостью обнаруживают движение архаичной мысли — то, как она перебрасывала мостики между предметами, наделенными поверхностным сходством либо одинаковыми свойствами, то, как она видела в этих сопоставлениях причинные связи, якобы охватывавшие всю Вселенную. Интересно следить за тем, как древняя мысль использовала эти воображаемые причинные связи для решения самых жгучих и трудных задач — исцеления больных, укрепления здоровья, восстановления благополучия всей общины путем нормализации ее взаимоотношений с окружающим миром. Вместе с тем еще в глубокой древности связи, установленные архаичным сознанием, предопределили и направление мифотворчества, в ходе которого иллюзорные взаимоотношения между предметами и явлениями персонифицировались, приобретали зооморфную или антропоморфную форму, а еще чаще — форму фантастически неуловимую, подвижную, зыбкую.

Идея о «родстве» воды и женщины стала основой крайне разветвленной системы мифических образов и ситуаций. Так, воображением сонгаев — этнической группы в среднем течении реки Нигер, был создан образ капризной Хозяйки вод — Хараке Дико, старшей среди других мифических сил — духов рек и родников, прудов и колодцев. В глазах народа она была владычицей реки Нигер, ей были подвластны все воды — и речные, и озерные, и дождевые. Правда, хозяином дождя был громовержец Донго, но, по некоторым преданиям, он — сын Хараке и потому выполнял ее приказы, а по другим — это низший дух, просто обязанный подчиняться воле Хозяйки вод. В повседневности великая богиня любила принимать странные обличья — кольца, калекбасы, ребенка или детской игрушки «холло» — древесной щепки или обломка просяного стебля. Но чаще всего она являлась лю-

дям в виде прекрасной светловолосой девушки. С наступлением ночи Хараке Дико выходила из глубин реки и сидела на прибрежных скалах в ожидании возлюбленного. Своего избранника богиня увлекала в подводный мир, где скрывались богатые города. В это подводное царство уходили двойники людских душ после смерти.

Вдали от реки сонгаи устраивали для Хозяйки вод скромные укрытия — алтари. Это были неглубокие ямки в земле, куда помещались семь раковин каури. При приближении сухого сезона их обновляли, а на раковины выплескивали рисовую или просяную болтушку. Если, проходя мимо такого алтаря, путник не приносил этой жертвы или же не играл на любимом музыкальном инструменте богини — скрипке «годие», то рисковал навлечь на себя ее гнев. Имя богини Хараке Дико вспоминалось рыбаками, если их пирога начинала тонуть.

Помощниками Хозяйки вод были «речные змеи» — Горугоде. На реке Дарголь всем вершил змей Тула; в районе Тере на том же притоке реки Нигер царил змей Билло; в озере Осло вблизи Тере хозяйничал Бей-Гору. Там, где не было своего Горугоде, иссякали источники и погибала растительность. Им подчинялись подземные потоки, вода в пересыхающих летом реках. Сонгаи часто представляли Хараке Дико в сопровождении трех змей Горугоде [44, с. 70, 114].

В своей мифологии сонгаи обращали внимание на любвеобилие богини, ее многочисленное потомство. Видимо, в умах народа она воплощала идею плодovitости, идею плодородия, то есть самую суть представлений сонгаев о женщине и о воде. Рожденное народным воображением, божество вступало в различные взаимоотношения с другими мифическими силами. Начав жить самостоятельной жизнью, оно обрастало клубком все более запутанных и противоречивых историй.

Создание образа Хозяйки вод было к тому же лишь одним из направлений мифотворчества. У йорубов синтез тех же коллективных представлений породил целую плеяду богинь. Среди них есть и богиня моря, и богини больших и малых рек, и многочисленные водные духи. К тому же в сказаниях различных ветвей народа йоруба и сам их характер, и их место в пантеоне народных божеств изменяется, иногда самым разительным образом.

По мнению нигерийца Дж. Олумиде Лукаса, центральное место среди богинь рек занимала богиня водной стихии Емоджа. Мифы йорубов рассказывают, что она родилась от брака между Обаталой и Одудува. Ее мужем стал собственный брат богини, бог суши Агинджу. Емоджа имела многочисленное потомство: богиню лагун Олоша, бога моря Олокуна, бога овощей Даду, бога грома Шанго, бога железа и войн Огуна, богиню реки Нигер Ойя, богиню реки Ошун и другие большие и малые божества, среди которых были бог Солнца Орун и богиня Луны Ошу. Однажды Емоджа спасалась от преследования собственным сыном Орунга-

ной и, измученная, упала на землю. Из ее тела хлынули потоки воды, образовавшие лагуну [86, с. 97].

Перечень детей богини любопытен. Мифотворческая мысль народа, естественно, сближала богиню вод и божества или духи водных источников, рек и лагун, видя в них ее порождение. Некоторые сближения не поддаются легкой и простой расшифровке. Можно лишь предполагать, что Шанго, громовержец, превращен мифами в сына Емоджи, потому что он был и хозяином дождя. Что касается Огуна, то он олицетворял огонь, то есть прямую противоположность водной стихии. Только в труде горшечницы соединялись эти два начала, и отнюдь не исключено, что некогда Емоджа и воспринималась народным сознанием как создательница этого ремесла и покровительница женщин-горшечниц, подобно тому как ее сын Огун стал покровителем кузнецов.

В более современном мифе, записанном У Баскомом, о Емодже говорится как о богине реки Огун, протекающей через города Ойо и Абекута. Некогда Емоджа якобы торговала на рынке мясом, а по другим преданиям, красила ткани и лушила арбузные семечки. В Ойо, куда богиня пришла из города Бида, она вышла замуж за царя Оранмияна и от него родила Шанго. Позднее она бросила царя и вышла замуж за владыку города Шаки — Окере, но тот дерзнул сделать ей несколько оскорбительных замечаний, и она бежала от него, захватив свои горшки. Когда же Окере ее догнал, она превратилась в реку [38, с. 88].

С версией, которую сообщил в своей книге Дж. Олумиде Лукас, этот вариант сближает лишь одна деталь: и в этом мифе Шанго — сын Емоджи. Упоминание о горшках, которые богиня захватила с собой, спасаясь от второго мужа, возможно, еще один отголосок представлений о Емодже как о богине-горшечнице. Знаменательно и то обстоятельство, что на алтарь богини обычно ставился горшок с водой, которая давалась грудным младенцам и женщинам, просящим Емоджу о ниспослании им ребенка. Йорубы, следовательно, как и другие африканские народы, приписывали богине воды силу наделять способностью иметь детей тех, кто ей поклонялся. Во время посвящаемого ежегодно Емодже праздника женщины на головах несли деревянные фигуры и чаши, которыми украшались ее алтари, к ближайшей реке, где брали воду. Возвращаясь оттуда, они обязаны были молчать и не пролить ни капли воды, если хотели, чтобы на них снизошла богиня.

Знаком Емоджи служили прозрачные «как вода» стеклянные бусы, которые носили вокруг шеи. На ее алтарь обычно возлагали мелкую речную гальку; именно над ней совершались жертвоприношения богине. Конечно, это мелкие детали, но они подтверждают, что некогда йорубы действительно видели в Емодже нечто большее, чем богиню одной реки. И стеклянные, прозрачные «как вода» бусы, и отполированная потоком речная галька — это символы воды вообще, символы божества, которое, как

в версии Дж. Олумиде Лукаса, олицетворяло водную стихию вообще, а не просто одну реку.

Далекая древность проглядывает и в мифах, описывающих отношения Шанго и его супруги Ойя. Согласно варианту, который рассказан нигерийским историком С. Джонсоном, Ойя была преданной и любимейшей женой Шанго, по преданию, четвертого царя йорубов, обожествленного друзьями после кончины. Она одна сопровождала его, когда из Ойо, столицы государства йорубов, царь бежал на родину матери, в страну Нуле. Но, оказавшись по дороге в родном городе Ира, Ойя заколебалась. Она узнала, что никогда больше не увидит родины, близких и родных, если любовь к мужу побудит ее разделить с ним его судьбу. Царица осталась в Ира. Когда же до нее дошло известие о том, что Шанго повесился, то и она покончила жизнь самоубийством [64, с. 36].

Ойя, как и ее супруг, была обожествлена. Она стала богиней крупнейшей реки Нигерии — Нигера, который йорубами называется Одо Ойя, по ее имени. Как гром и молнии связываются с Шанго, так и смерчи, бурные порывы ветра, сносящие крыши домов и валяющие деревья, были в глазах народа проявлением гнева богини.

Очевиден относительно поздний характер этой поэтической истории о верности, любви и смерти. Но костяк ее — это отношения между богом дождя и богиней речной воды, и он очень древен. Архаичное сознание противопоставляло небесную воду — дождь, земной воде — рекам и озерам. Однако в этом противопоставлении заключались и предпосылки союза, поскольку дождь олицетворялся мужским божеством, а земная вода — женским. К тому же брак между ними предопределялся тем, что их изначально соединяла магическая связь, естественная между сходными по своей природе силами.

Все речные богини воплощали идею плодородия, и, возможно, именно по этой причине Емоджа считалась матерью Луны — Ошу, и Солнца — Оруна. Как и многие другие африканские народы, йорубы верили, что ритм жизнедеятельности природы зависит от лунных фаз, и природа замирает или оживает в соответствии с тем, идет ли Луна на ущерб или же приближается полнолуние. Что касается Солнца, то оно вызывало засуху, голод.

С особой яркостью идея плодородия проявилась в образе богини реки Ошун. Она славилась красотой и тщательно следила за своим внешним видом. Йорубы представляли ее себе высокой, светлокожей. У нее были прекрасные длинные волосы, но их украла Емоджа, пока Ошун была занята у своих горшков с индиго. Хотя богине и удалось узнать, кто похитил ее волосы, она не смогла их вернуть и сделала из остатков собственных волос, травы, ткани и краски парик.

Красота делала Ошун желанной для многих богов и героев. Одним из ее мужей был Огун, и Шанго боролся с ним из-за

нее и увел с собой. Она бросила Шанго и вышла замуж за страшного бога оспы Шопону. Бог лекарей Осаньи с помощью чар похитил ее у Шопоны, но ненадолго. Следующим ее мужем стал Ифа, которого она выбрала, потому что хотела научиться гаданию. Однажды Ифа, вернувшийся неожиданно домой, застал ее за гаданием его клиентам, хотя Ошун еще не завершила обучения. Рассерженный бог выгнал Ошун из дома, и она начала учить гаданию с помощью шестнадцати раковин каури всех богов, включая самого Оришанлу. На какое-то время Оришанла стал ее мужем, но Ошун слишком устала из-за того, что боги не переставали ссориться из-за нее, а многочисленные дети требовали внимания, и превратилась в реку.

Ошун охотно ниспосылала детей поклонникам и поклонницам ее красоты, и женщины, мечтавшие о материнстве, обращались к ней со своими мольбами.

Мифология йорубов и в Тропической Африке выделяется своей пышностью, своим бесконечным разнообразием, запутанностью историй и ситуаций, в которых оказываются замешаны мифические герои. Однако и у народов с менее богатой мифологией обнаруживается та же логика: вода, женское начало, идея плодородия служат как бы основой для образов женщин-богинь, создаваемых народным воображением. Не случайно мать богов Ека Абасси, возглавляющая пантеон богов ибибио, олицетворялась прудом, который охранялся удавом и леопардом. Не случаен и выбор богиней этих двух животных для охраны ее святилища: удав — это знак воды, а леопард ассоциировался в народном сознании с Луной, планетой жизни.

В Калабаре джуджу Авоме-Кала-Со прибыла с моря, по народным преданиям, во времена вождя Оверри Даба. Она была похожа на очень красивую женщину, с бледной кожей, прекрасно одетая, с повязанным на голове платком. Люди нашли ее в небольшой лодке. В Калабаре Авоме-Кала-Со быстро возобладала над другими джуджу и стала их госпожой. Именно она установила закон, запрещающий убивать людей, кроме как на войне. И она же заказала бранить женщин. Если мужчина, добившись женской благосклонности, хвалился этим, он наказывался. Подлежали наказанию и те, кто подглядывал за купающимися женщинами. Виновного раздевали донага на улице и связывали. Стоявшие вокруг женщины пели обидные для него песни и отпускали только после выплаты тяжелого штрафа. Нераскаявшийся карался самой богиней: он утрачивал свою мужскую силу.

Женщина-богиня выступала прежде всего покровительницей и защитницей женщин.

И все же было бы неверно абсолютизировать единство воды, женщины, плодородия. Женское начало было свойственно и многим другим явлениям и стихиям природы, в частности земле, а потому в мифологии происхождение богинь часто бывает крайне запутанным. Так же неверно было бы предполагать, что все духи воды обязательно воплощали только женские свойства.

В реках, прудах и озерах, родниках обитали духи и божества, в которых проступали и мужские качества. В начале XX века английскому колониальному чиновнику П. А. Тэлботу один из африканцев, живший в низовьях реки Сомбрейро, рассказывал: «В воде обитает множество духов. Люди часто их видят, когда идут через болота. Они выглядят по-разному, одни — как человеческие существа, только более высокие и светлокожие. Иногда их тела украшены сверкающими узорами, но чаще они ничего на себе не носят. Среди них, как и среди нас, есть мужчины, женщины и дети. Одни добры, другие злы. Именно злые духи топят каное» [118, с. 49].

У иджо духи воды назывались ово, и они были первыми существами, созданными творцом. Даже оро, духи земли, появились позже, выйдя из воды. Будучи доброжелательными по отношению к людям, они были строги к нарушителям порядка. Их кожа была белого цвета, некоторые имели две головы; руки и ноги ово имели перепонки вроде гусиных. Духи воды обладали способностью принимать любую форму, даже кухонного горшка. Если человек отведаёт пищу ово, то ему не будет больше страшен голод. Главой и хозяином всех водяных был божественный питон Адуму.

Появление в мифологии подобных существ не было случайностью. Оно отражало двойственность коллективных представлений о водной стихии, в которой наряду с женским древние видели и мужское начало. В народном сознании питон отождествлялся не только с «небесной», но иной раз и с «земной» водой.

Исключительная по своему богатству мифология йорубов содержит яркий пример речного бога. Это — Эринле. По преданию, он был охотником. Влюбившись в одну из жен Шанго — Обу, Эринле вступил в бой с могущественным божеством. Колдовские чары царя оказались сильнее охотника, и Эринле потерпел поражение. В отчаянии бросился он на землю, и на месте, где он упал, забил ключ. Ныне символом Эринле служит речная галька. Тех, кто оскорблял речного бога, он топил в реке. Погибшего хоронили рядом с рекой, а жрецы Эринле совершали искупительные жертвоприношения, чтобы гнев бога не коснулся сородичей утопленника [38, с. 88].

И все же, если в мифологии прослеживалась близость мужского божества к водной стихии, в большинстве случаев можно утверждать, что оно либо обитало на небе или было небесного происхождения, а вода — это падающий с неба дождь. На святилищах догонов не редкость изображения божественного барана, орошающего землю. Он был ипостасью громовержца и одновременно духа воды Номмо. В мифологии догонов это могущественное существо обычно укрывалось в ламантине, неповоротливом речном млекопитающем. От Номмо зависели дождь, плодородие полей и людское благополучие.

В деревнях Тролической Африки, где засухи часты и порой сопровождаются страшным голодом, боги дождя, естественно,

были окружены почитанием, тем более что обычно ими были самые могущественные и грозные из небесных божеств — громовержцы. У многих африканских народов, живущих в зоне саванны, где зависимость урожая от обилия осадков была велика, имелись жрецы, которые, как верили в народе, умели вызывать дожди. А иногда эта обязанность выпадала деревенским вождям или царькам племенных объединений.

У мужского бога жрец-мужчина, по логике магических взаимосвязей, мог добиться большего успеха, чем жрец-женщина. Поэтому и заклинание дождя, за немногими исключениями, было мужским делом.

У чадских саров обряд заклинания дождя совершал «царь-солнце» — мбанг. Если засуха затягивалась и люди начинали с нетерпением поглядывать на небо, мбанг в сопровождении группы старших жрецов направлялся к реке. В руке он нес символ власти — священный метательный нож — мийябо, принесенный некогда с небес Су, прародителем народа сар. Поддерживаемый под руки двумя жрецами, мбанг касался поверхности воды ногами и погружал в нее конец священного ножа. Так он поступал три или четыре раза, в зависимости от того, был ли его первый ребенок мальчиком или девочкой. Если первым был мальчик, а у саров три было мужским числом, вождь обладал «мужским счастьем». Если же первой в его семье родилась девочка, которой соответствовала цифра четыре, то его «счастье» было «женским».

После того как мбанг благословлял всех присутствовавших, его оставляли со жрецами у реки. Мбангу наливалась калебаса деревенского пива, и он брызгал его себе на ноги, а остаток выплескивал в реку. Вторую калебасу пива вождь выпивал сам.

Когда проходил первый дождь, мбанг в сопровождении четырех главных жрецов, неся священный метательный нож, выходил в поле. Каждый из спутников мбанга сеял по метелке проса. Сам царь взывал к небу: «Пусть хорошо растет просо, пусть все крестьяне соберут богатый урожай!» [56, с. 163].

Жрец-царь выступал в этой церемонии чем-то вроде артиста-кукольника: с помощью невидимых нитей он приводил в движение, как ему казалось, мощные силы природы и могучих мифических героев. Опуская в воду священный метательный нож, выплескивая из калебасы пиво, мбанг использовал и механизм магических взаимосвязей, и каналы общения с мифическими силами. Пиво было как жертвоприношением, так и имитацией небесного дождя, а священный нож подтверждал близость мбанга к богу неба, к мифическим силам, могущим ниспослать людям дождь. Он служил посредником между небом и людьми. Имело свое значение для успеха всей церемонии и то обстоятельство, что в ней участвовали только мужчины.

В соответствии с подходом, который побуждал крестьян через жрецов-мужчин обращаться к небу с мольбой о дожде, женские алтари обычно располагались поближе к водным источникам, к прудам. В развитых мифологиях изначальная «женскость»

«земной воды» затушевывалась, скрывалась под различными напластованиями. Напротив, у этнических групп с относительно простой мифической картиной мироздания она очень заметна. Родство женщин и водной стихии побуждало их искать покровительства мифических сил прежде всего у воды.

Подобно тому как скала в лесу либо в саванне была местом поклонения мужчин-киси, так у женщин этого народа «местом, где молятся», были ручьи или пруды. Обычно женщины собирались там утром и вечером, чтобы набрать воды для приготовления пищи, для совершения туалета, стирки белья. Свои жертвоприношения они спускали по течению ручья или, что делалось чаще, укладывали у подножия дерева, рядом с горшками, содержащими остатки давних подношений. Такое место было единственным для всех женщин деревни, вне зависимости от рода, к которому они принадлежали. Ловить рыбу в священных источниках строго запрещалось [99, с. 155].

Далекая древность проглядывает в этих подробностях. В обрядности киси сохранились следы коллективных представлений о цепочках взаимозависимостей, которые, согласно архаичному сознанию, пронизывали все мироздание и соединяли людей, с одной стороны, со стихиями времен творения, а с другой — с современным окружающим миром. Цепочки могли быть очень длинные и нередко пересекались. В точках пересечения сочетались свойства и признаки, присущие каждой из цепочек, и чем больше нитей сходилось в одной точке, тем сложнее казалось архаичному сознанию находящееся там явление или предмет.

Можно ли обнаружить, где начинались такие цепочки взаимозависимостей? Водная стихия, в частности, рассматривалась архаичным сознанием как отправная точка одной из главных «силовых линий», пронизывающих мироздание. Ее действие ощущалось как бы на двух уровнях: первый охватывал само общество, формировал ее представления о женщине, о ее взаимоотношениях с мужчинами, контактах с природой, второй же просматривался в чисто мифической сфере, где из него возникали фантастические сонмы богов, полубогов, героев и духов. При этом оба уровня находились в тесном взаимодействии.

Осмысливая свойства водной стихии и ее противоречивые качества, древние африканцы создали, с одной стороны, образы небесных божеств — хозяев дождя, а с другой — галереи речных богинь. Они «открыли», что женское начало роднит водную стихию и плодородие, влияет на ритм всех происходящих во Вселенной процессов. Это «открытие», при всей его иллюзорности, стимулировало возникновение мощного мифотворческого потока, который обогатил африканскую культуру множеством редких по поэтической красоте образов героев и героинь.

И пока архаичное сознание не было разрушено, миф глубоко проникал в действительность, а действительность продолжала питать своими соками миф.

ИПОСТАСИ МИФИЧЕСКОГО ЗМЕЯ

В пестром ряду существ, образующих африканский мифологический бестиарий, Змей выделяется множеством своих ипостасей, разнообразием связываемых с ним представлений.

В своем выдающемся исследовании «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Пропп посвятил анализу этого образа немало страниц. Он пишет: «Змей — очень сложное и многообразное явление. Всякие попытки дать ему единое объяснение заранее обречены на неудачу, общее заключение же всегда сводит разнообразие к единству и тем самым искажает сущность явления».

Лучшее доказательство, лучший аргумент — это аргумент материалом. С этой стороны еще предстоит огромная работа. Сколько материалов еще таится в сборниках по так называемым бескультурным или первобытным народам. Изучение средиземноморских культур ведется уже поколениями. Изучение культур более ранних еще никем не начато, а именно здесь кроется разгадка, и эта работа также требует многих лет изучения» [17, с. 258].

Ученый оказался прав: африканский фольклор позволяет лучше представить становление одного из самых сложных мифологических образов. Очень важна и мысль В. Я. Проппа о том, что сводить разнообразие к единству — значит искажать сущность явления. В африканском «портрете» змея обнаруживаются следы самых противоречивых исканий древнего общественного сознания.

Есть что-то парадоксальное в том, что пресмыкающееся, вызывающее отвращение и страх, заняло в мифологии (причем не только африканской) столь заметное место. К тому же отношение к змею в мифе, как правило, противоположно повседневному, житейскому. Редкое исключение — миф габонских фангов о ссоре бога-творца Нзаме с сыном, Бинго.

Приревновав сына к матери, Нзаме сначала сбросил Бинго с неба на землю, а затем бросился за ним в погоню. Бинго укрылся в чащобе леса, в глубокой и темной пещере. Первым Нзаме встретил Хамелеона, который уклончиво ответил на расспросы бога-творца, не видел ли он Бинго. Хамелеон сразу же предупредил юношу о том, что за ним гонится разгневанный отец. Второй навстречу Нзаме выползла Гадюка. Она услужливо подсказала богу, что Бинго спрятался в пещере. Пока Нзаме добирался до цели, Паук затянул паутиной вход в пещеру, набро-

сал на паутину сухих мух и разный мусор, так что она стала выглядеть давно заброшенной. Подойдя к пещере, Нзаме увидел эту паутину и решил, что человек не смог бы здесь пройти. Над входом в пещеру он снова увидел Хамелеона. На вопрос Нзаме тот ответил, что Бинго жил здесь, но давным-давно покинул пещеру. Расстроенный Нзаме ушел прочь.

Когда бог-творец был уже очень далеко, Бинго вышел из укрытия. «Ты хорошо поступил, Хамелеон. Вот твоя награда: отныне ты сможешь по желанию изменять свой цвет. Так ты спасешься от врагов». И Пауку Бинго сказал: «Ты хорошо поступил, Нданабо. Что я могу сделать для тебя?». «Ничего, — ответил Паук. — Мое сердце довольно». «Ну что же, — сказал Бинго. — Твое присутствие будет приносить счастье». И отправился в путь. По дороге он встретил Гадюку и ногой раздавил ей голову [48, с. 29].

Этот эпизод сам по себе исключителен. Почему же отношение к змею в мифологии обычно столь разительно отличается от естественной реакции человека при встрече с ним? И почему его образ с такой силой захватил народное воображение, оказавшись в центре огромного числа мифологических конструкций?

Хозяин вод, обладатель бессмертия

По-видимому, еще в глубочайшей древности древние африканцы пришли к убеждению, что Змей — это олицетворение крайне важных для человека элементов и сил мироздания. Архаичное сознание изначально видело некую внутреннюю связь между образом змея и мужским началом, присущим, наряду с женским, водной стихии. Лишь с ходом времени происходила мифологизация пресмыкающегося, постепенно превратившегося в могущественное, полубожественное существо.

У коньяги, небольшой этнической группы Гвинеи, известен дух воды — Фато. Когда этот мифический Змей вырастает до размеров пальмы, он выползает из речного омута, где обычно обитает, и становится вождем всех змеев и хозяином вод. Передвигаясь, Фато вызывает проливные дожди, на его пути начинают бить ключи и возникают ручьи, в которых никогда не иссякает вода. Если на край надвигается засуха, коньяги объясняют ее затянувшейся неподвижностью Змея. По народным поверьям, существует несколько Фато.

Это — один из примеров того, как архаичное сознание соединяло свои представления о воде с образом змея. Таких примеров очень много, потому что возможность и необходимость подобного соединения — одно из важнейших «открытий» народной мысли. Пожалуй, оно универсально для культур Тропической и Южной Африки. Изменялись лишь формы отношений змея и воды. Вот еще один пример.

У нигерийских иджо существовало убеждение, что первыми созданными творцом существами были духи воды — ово. Иджо представляли их себе белокожими, с перепончатыми лапами. Некоторые ово имели по две головы. Считалось, что они способны принимать любую форму, даже кухонного горшка. Главой и вождем всех ово был Адуму, питон. Питоны считались посланцами Адуму, и, если один из них заползал в дом, это рассматривалось как доброе предзнаменование. Божьи гонцы, естественно, были неприкосновенны [120, с. 99].

Очевидно, что, как и в Гвинее, в воображении иджо змей находится в тесной связи с водной стихией.

В некоторых культурах из представлений о связи между водной стихией и Змеем возникала целая галерея мифических существ, отношения между которыми — своеобразная память народа. У войо, живущих в низовьях Конго, существовало поверье, что в этой реке скрываются четыре духа — змей Кюитикиюити, его супруга Мбозе и их дети — Маканга и Мбатиланга.

Миф рассказывает, что некогда на земле не было живых существ, лишь рос кустарник. Кюитикиюити поднялся из воды и сотворил бесхвостых животных. Вслед за ним Мбатиланга создал хвостатых животных. Вернувшись к себе, они обнаружили, что Мбозе забеременела от кровосмесительной связи с Макангой.

Разгневанный Кюитикиюити дубиной забил жену до смерти, но, умирая, она родила дочь — змею Бинзи — богиню дождя и плодородия.

Позднее Кюитикиюити все же воскресил супругу. Ее кожа после воскрешения приобрела белый цвет — цвет мертвых; белой сделал свою кожу и ее муж. От его связи с Бинзи родилась богиня шторма Камбизи, вызывающая наводнение в дельте реки. Подобно царевнам прошлого, имевшим право выбирать любого мужчину для удовлетворения своих желаний, Камбизи уносила на дно моря моряков. По народным поверьям, все эти змеи отождествлялись с радугой, поскольку могли менять окраску.

В этом мифе сохранились «воспоминания» о древности как о времени промискуитета, когда не существовало норм нравственности. Боги так и «остались» в том времени, а люди, уйдя от богов, выработали мораль, многочисленные запреты. Только лица королевской крови, в силу происхождения оставшиеся в близости с богами, продолжали не признавать этих людских правил.

Но вернемся к африканским представлениям о мифическом Змее.

Кузнец-коньяги не смел прикасаться к змее. Почему? Как вода несовместима с огнем, так и мастер, постоянно работающий с огнем, не должен приближаться к животному, символу водной стихии. Если же, несмотря на табу, кузнец притронется к змее, то железо, которое он обрабатывает, рассыплется в его руках. У этнической группы бадьяранке, соседей коньяги, кузнец опа-

сался питона; если он ступал на след, оставленный питоном, на его коже появлялись волдыри [82, с. 3].

В этой связи интересно наблюдение А. Н. Мещерякова. В статье, посвященной японским народным верованиям, советский ученый отмечал, что, по древним представлениям, «змей испытывает страх перед железными предметами», «если кто-нибудь заходит в пещеру, где обитает дух змея, держа в руках металлическую вещь, змей начинает гневаться». И еще одна выразительная деталь: большой змей, обитающий в пруду, которому молятся местные жители для ниспослания дождя, не переносит ничего сделанного из железа, и поэтому рыбу там ловят крючками из этого металла [9, с. 79].

Столкнувшись с противопоставлением воды-змея огню-железу, японская культура сделала те же выводы, что и африканская, предложив ее аналогичное мифологическое решение.

Связь, проводимая архаичным сознанием между змеем и водой, в этих народных поверьях неоспорима. Естественен вопрос, что же побуждало древних ее проводить. И здесь нельзя не обратить внимание на роль орнамента при выявлении древними подобных связей.

Каждый узор на глиняном горшке, куске ткани, на резной калевасе что-то означает. Известны знаки Солнца и Луны, мужского и женского начал мироздания, Земли и Воды, Огня, многого другого. Орнамент выражал, таким образом, сложные понятия движения, повторяемости событий, двойственности космоса и т. д. Простейший геометрический узор раскрывал, правда очень схематически, самую суть вещи или явления, как она осмыслилась архаичным сознанием.

У орнаментальных знаков есть еще одна функция: многие из них обнажают скрытое «родство» различных малых и больших элементов, образующих Вселенную. Знак свастики, например, символизировал не только солнце, но и огонь. Ромб представлял земное пространство, поле, мужское или женское начало, в зависимости от культуры. В конечном счете фигуры орнамента позволяли архаичному сознанию сблизить на первый взгляд разнородные предметы или явления в пучки, становясь их общим знаменателем.

Благодаря возникновению подобных семантических узлов в природе обнаруживались огромные возможности установления магических взаимосвязей между разнородными предметами и явлениями — как близкими человеку, соответствующими ему своим масштабом, так и отдаленными, подавляющими его массой или силой. Одновременно предопределялись и направления мифологизации. Рисунок орнамента становился чем-то вроде посредника, соединительным знаком между стихией природы и животным или предметом, которые становились его мифическим воплощением.

Волнистая линия — характерный пример знака, промежуточного звена между первоэлементом природы и животным. Она об-

наруживает и закрепляет, наверное, единственную черту, общую и Змею и водной стихии. В результате вызывающее страх или отвращение пресмыкающееся вдруг выдвигается в мифологии на положении одного из самых значительных ее персонажей. Уподобление водной стихии и Змея было лишь первым шагом в его мифических метаморфозах. Вторым было сближение этого образа и молнии.

Животным — ипостасью молнии в африканской мифологии обычно выступал баран. Известна очаровательная сказка народа ибибио о том, почему Молния и Гром были вынуждены покинуть землю. В ней отождествление Барана и Молнии вполне очевидно.

Давным-давно, говорится в сказке, Гром и Молния жили среди людей, на земле. Гром был Овцой, Молния ее сыном, Бараном. Когда кто-нибудь его обижал, он приходил в безудержную ярость и принимался сжигать хижины и амбары с запасами зерна, опрокидывать даже крупные деревья. Иногда Баран убивал и оказывавшихся на его пути людей. Мать же, услышав о выходках сына, звала его к себе громовым голосом.

Естественно, что соседи Овцы и Барана были недовольны шумом, а также ущербом, который те причиняли. Они пожаловались царю, и тот отправил Овцу и ее гневливого сына жить на окраину деревни. Но и там Баран находил повод для ссор с односельчанами. Тогда царь вновь призвал их к себе. «Не раз я давал вам возможность жить достойно, — сказал он им, — но, вижу, бесполезно. Отныне я приказываю вам покинуть деревню и жить среди зверей. Мы больше не хотим видеть здесь ваши лица».

Овца и Баран были вынуждены подчиниться. Но и вдали от людей они оставались непереносимы. Наконец на царском совете седовласый старец однажды спросил царя: «А почему мы вообще не прогоним Молнию и Гром с земли? Отправив их па небо, мы избавимся от них». Так и было сделано [33, с. 32].

Фулакунда, живущие на границе Гвинейской Республики и Гвиней-Бисау, создали совершенно иной образ мифической Молнии. Согласно их преданиям, в глубине пещер, у ручьев в чащобе лесов живут змеи Нинкинанка. Это огромные пресмыкающиеся с телами, сверкающими золотом. Их дыхание убивало растительность, и тропы, которыми они ползли к воде, были отмечены обгоревшими стволами деревьев.

По некоторым поверьям, Нинкинанка — очень старый удав; он родился из яйца питона, единственного яйца такого рода в кладке. Малинке, у которых сохранилось множество историй о Нинкинанке, утверждают, что он живет в пустотах термитников. Иногда он является людям, принимая облик змея, девушки или барана. Примечательно, что и в жертву себе страшный питон требует именно барана.

Образ Барана — точка, где сошлись две мифотворческие традиции. Думается, основная исходила из разработки темы Барана как символа молнии. По этой причине и мифический Змей пре-

вращается в Барана, когда выступает в амшлуа небесного бога. Мифический Баран лишь едва потеснен у некоторых этнических групп вторжением мифического Змея в область его влияния. И все же мифический материал, связанный с символикой воды, оказался поразительно пластичен и дал возможность его обработки в самых неожиданных направлениях.

Как возникла связь между Змеем и Бараном? Спутником грома и молний всегда был дождь. Бог-громовержец нес людям не только ужас небесного огня, но и благодать небесной воды. О дожде в народе говорили как о семени, оплодотворяющем землю. И если Баран представлял разрушительную сторону небесной стихии, то дождь — ее плодотворное начало. Его символ — Змей мог временами отождествляться с Бараном, как и тот с ним, но это скорее отклонение от нормы, чем правило.

И все же не только в мифологии небольшой гвинейской народности Змей превращается из олицетворения воды в свою противоположность — воплощение огня. У племен нкундо, живущих в бассейне Конго, немало мифов рассказывают о змее Индомбе. Это богиня огня, сверкающая подобно солнцу. Ее туловище, по свидетельству мифов, толщиной было около метра, а длиной — в несколько километров. Когда змея приходила в ярость, из ее пасти вырывались языки пламени и окрестности озарялись красным светом, словно в лучах заката. В одном из мифов она окружала кольцом деревню и пожирала всех ее обитателей.

На первый взгляд это может показаться парадоксальным, однако, как обнаруживается в одном из мифов, Индомбе была связана и с водной стихией. Это огненное, отливающее медью чудовище после схватки с богатырем Итонде ныряет в реку и исчезает в воде. По-видимому, метаморфоза обычно водного существа в его антипода случилась лишь на сравнительно позднем этапе народного мифотворчества, когда народная мысль обнаружила возможность сближения змея-радуги и небесного огня.

Сближение дождя, змея, радуги было совершенно естественно. На этой почве возникали поразительные по красоте мифические существа. Йорубы, например, представляли себе бога-радугу, Ошумаре, в виде огромного питона, обитающего в некоем подземном царстве. Иногда Ошумаре выползает из-за кромки земли, чтобы напиться с неба воды. Посланцами бога-радуги служит разновидность питонов, называемая у йорубов «зре». Они считаются священными животными этого бога [52, с. 81].

Не менее интересен великий змей эве и их ветви — аджафонов — Айидо-Хведо. Его можно увидеть, верили они, в виде радуги или в отблесках света на воде. В мифах рассказывалось, что змей некогда носил в пасти божественную пару Маву-Лиса, когда они создавали Вселенную. После того как их труд был завершен, Айидо-Хведо свернулся кольцом вокруг Земли. Он движется вокруг нее, приводя в движение небесные светила. По народным поверьям, именно могущество великого змея позволило Маву-Лиса придать форму мирозданию [32, с. 178].

В деревнях конго старики говорили, что радуга возникает из глубин бездонного озера. Живущий там змей черен, но его шея украшена тремя цветными полосками — одна темная с отблеском, другая — красновато-коричневая и третья — бледно-голубая. Если туча закрывает небо, змей извивается вокруг своего озера, так что цветные полосы оказываются видны. И появляется радуга.

Огромно расстояние, отделяющее жалкое пресмыкающееся от великих змеев — сотворцов Вселенной. Как же преодолеvalo его народное воображение?

Мифологизация мира продолжалась, по-видимому, параллельно с созданием его первой модели, в которой первоэлементы природы, ее стихии были четко размежеваны, разграничены и поставлены в определенные взаимоотношения. В общественном сознании этот процесс принял форму мифа о сотворении мира. Многие звери, непосредственно окружавшие человека, превращались народной мыслью в движущие силы великого акта творения. Они не только активно участвовали в мирозидании, но и сохранили определенную роль в современном бытии. Змей изначально был такой силой, и его внутренняя связь с водной стихией, одной из самых могучих, предопределила его превращение в мифологии в одно из главенствующих существ.

Это было важное направление в работе по включению образа Змея в большую мифологию. Пожалуй, не менее существенным было и второе, в конечном счете обратившее Змея в знак мудрости и вечности.

Змей, держащий в пасти собственный хвост, — одна из самых частых фигур в дагомейском орнаменте — служит символом бессмертия. Наверное, существенное значение при мифологизации Змея имела и такая деталь: он ежегодно сбрасывает кожу, снова и снова переживая обновление. Удивительно ли, что народная мысль увидела в нем олицетворение бессмертия. В мифологии, в обрядности он сближался с культом предков, с преданиями о происхождении людей, с народными представлениями о том, как люди «научились жить».

У ибибио было распространено поверье, что в питонах укрываются души дурных людей. П. Тэлбот писал: «По словам туземцев, в теле каждого питона скрывается душа человека. Это были очень-очень плохие люди, принявшие змеиное обличье, чтобы свободнее давать выход своей злой воле. Под водой у них есть дома, из которых они дважды в год выходят на поверхность в поиске жертв. При закладке новых посадок и при сборе нового урожая ямса они приходят и переворачивают любое проплывающее мимо каноэ. В иные годы они требуют много жертв, в иные мало» [120, с. 44].

В этом свидетельстве явственна связь темы Змея с представлениями о водной стихии, которая остается средой его обитания. Вместе с тем Змей оказывается связан и с миром мертвых, правда, следует уточнить, что ему близки лишь те из умерших, кто

был «плохим» человеком, то есть не удостоился традиционного погребения и не был допущен в царство мертвых, открытое для людей, поведение которых не вызывало нареканий и не осуждалось общиной. В змеиных же телах получали вторую жизнь души отверженных, отщепенцев, обреченные на скитания в той сфере мифического пространства, которая по самой своей природе была чужда и враждебна человеку.

Напротив, в королевстве Бурунди змеиный культ уже тесно переплелся с культом предков. В народе верили, что когда через год после похорон или позднее у могилы появлялся змей, то это было живое воплощение души покойного. О змее заботились, поили молоком, он был неприкасаем. В княжеских семьях уход за ним был обязанностью особо прикрепляемого к нему жреца. В строго иерархизированном обществе страны души королев-матерей и принцев королевского рода ганва возрождались в неядовитых удавах, души простых тутси — в неопасном для людей, питающемся крысами змее мушана. Напротив, хуту воскресали к новой жизни в облике плюющей, крайне ядовитой змеи инсира. Пигмеи-тва, находившиеся на нижней ступени общественной лестницы, возрождались даже не в виде змеи, а всего лишь ящерицы кивумбура [45, с. 70].

Впрочем, убеждение, что общественное положение обеспечивает преимущества и при возрождении, существовало не только в Бурунди. Скотоводы-масаи верили, что только богачи и знахари переживают смерть в виде змеи, приползающей в хижину к детям покойного.

Знаменательно, что в древнейшей на Африканском континенте культуре бушменов уже известна мысль о том, что души умерших продолжают жить в змеях. Если змей рядом с могилкой, мы не убиваем его, потому что это другой человек, наш умерший человек, змей умершего человека», — объясняли бушмены [116, с. 430].

Есть немало мифов, в которых бессмертие змея объясняется его хитростью и ловкостью. Один из них повествует, что однажды великий дух призвал к себе женщину и змея. В ладонях он спрятал два ядрышка — смерти и бессмертия. Первой выбирала женщина; она указала на руку с ядрышком смерти. Змей же избрал бессмертие.

На эту же тему говорилось о посещении земли Солнцем и Луной еще в одном мифе. На встречу с ними собрались все люди и звери, приполз и Змей. Солнце держало в руках кувшин, Луна — корзину. Солнце выразило желание увидеть мудрейшего из земных существ; пусть оно выступит вперед и выберет корзину либо кувшин. Вперед вышла женщина по имени Исамба и взяла кувшин. Змей же избрал корзину. Весь день они спорили, кто первым должен бросить свой предмет на землю. На второй день они повторили свой выбор — Змей взял корзину, женщина — кувшин. И снова они заспорили, кому первым бро-

сильный свой предмет. Муж Исамбы, которому надоел спор, потребовал от жены, чтобы та бросила кувшин. Он разбился, «умер». Когда же Змей кинул свою корзину, она не раскололась, «не умерла». И бог-Солнце сказал людям, что считает Змея мудрее, чем они [30, с. 46].

Убеждение в том, что змеи бессмертны, принадлежит, по-видимому, к числу древнейших, в особенности если судить по количеству мифов, которые стремятся объяснить происхождение этого различия между змеями и людьми. В ряду этих мифов классичен по форме, по своим «аргументам» миф из Руанды. В нем рассказывается, что некогда Имана имел обыкновение время от времени встречаться с людьми для беседы. «Не спи этой ночью. У меня будут для тебя хорошие вести», — сказал он однажды человеку. Спрятавшийся в хижине змей подслушал бога.

Человек долго не спал, но после пения петухов его наконец сморило. Он не слышал, как пришел Имана и позвал его. Но змей не спал и ответил на зов бога. Имана принял его за человека и сказал: «Ты умрешь, но ты восстанешь из мертвых. Ты состаришься и получишь новую кожу, ты, твои дети, внуки и правнуки».

Наутро мужчина отправился к Имане и пожаловался, что тот не передал ему никакого послания. Имана спросил: «Так, значит, я не с тобой разговаривал этой ночью?» «Нет», — ответил человек.

Бог навеки проклял перехитрившего его змея, но он остался бессмертным. А человек умирает [130, с. 44].

В этом мифе, как и во множестве других о происхождении смерти, звучит мотив послания. Даже если оно получено не тем, к кому направлено, смысл его необратим и допущенную ошибку исправить нельзя. Так не мог быть «взят назад» смысл совершаемого обряда, так была «необратима» обращаемая к богам молитва. Отправленное послание было невозможно вернуть назад для того, чтобы изменить его смысл. Каждое слово, каждый жест, каждый поступок человека были необратимы, а последствия, которые они вызывали, неотвратимы.

Этот урок снова и снова повторяли мифы.

Змей в народном сознании представлял наделенным мудростью, бессмертием. И это подтверждало, что ему также открыты таинства жизни, он способен исцелять страждущих, возвращать здоровье калекам.

Среди западносуданских бамбаров французский исследователь Л. Токсье записал предание о женщине, у которой умирали все дети [122, с. 121]. Она трепетала над последним, слабым и болезненным ребенком. Ее молоко не шло ему на пользу. Как-то раз, прядя хлопок, женщина расплакалась: «Ты тоже не будешь жить. Ты присоединишься к старшим. Ты уйдешь и оставишь меня одну».

Мимо проползала плюющаяся змея. Она проникла в хижину и обвилась вокруг ребенка. Женщина в испуге принялась кричать, сбежались соседи. И тогда змея медленно развернулась и уполз-

ла из дома. Ребенок протягивал к ней руки и улыбался. Он не умер, а вырос крепким и сильным мужчиной, ибо змея унесла с собой все находившиеся в нем дурные начала — ньяма. Его потомки никогда не убивали плюющихся змей.

Другой женщине змей, которого она однажды спасла от гибели, помог сохранить ребенка и принес счастье. У этой женщины была отрублена братом правая рука, и она тщетно пыталась одной левой достать из воды упавшего в озеро ребенка. Безуспешно.

— Но какой рукой ты его искала? — спросил ее змей.

— Конечно, здоровой, — нетерпеливо ответила она.

— Протяни же свою правую руку, — сказал змей, — и ты найдешь свое дитя.

— Жестоко смеяться надо мной. Разве я недостаточно страдала, утратив сына? Ведь у меня только одна рука!

— Я не смеюсь над тобой, — ответил змей. — Я прошу тебя, опусти в воду обе свои руки, и ты найдешь своего сына.

Решив, что уже ничто не сделает ее положение хуже, женщина подошла к берегу озера, наклонилась и вытянула обе руки. И сразу же она почувствовала, что тело ее ребенка плавает между ее рук. Она подняла его и увидела, что он цел и невредим. А потом она взглянула на свою правую руку и обнаружила, что та совершенно здорова.

Змей привел женщину и ребенка к своим отцу и матери, в царство змей, расположенное в самой глубине леса, там, где не бывал никто из людей. И к женщине, и к ее ребенку все змеи относились дружески, а старейшины царства снова и снова благодарили ее за спасение одного из их соплеменников. Наконец женщина решила, что ей и сыну пора возвращаться в мир людей. Она сказала об этом змею.

Все будут огорчены ее отъездом, посетовал тот и предупредил, что его отец и мать предложат ей множество драгоценных подарков. «Проси кольцо моего отца и ларчик моей матери», — посоветовал он.

И действительно, когда женщина собралась в обратный путь, родители змея принесли ей прекрасные подарки — ткани, золото и драгоценные камни.

— Разве я смогу увести все это с собой? — воскликнула женщина. И попросила кольцо у отца и ларец у матери змея.

Передавая кольцо, отец сказал: «Когда ты будешь голодна, попроси кольцо, и у тебя будет еда».

А мать вручила ей маленькую резную шкатулку и сказала: «Когда тебе будет нужна одежда или дом, скажи об этом ларцу, открой крышку и получишь то, что просила».

Змей, как видим, обладал чудесной способностью исцелять страждущих, а его отец и мать владели волшебными предметами, которые были в состоянии обеспечить людей всем, в чем те нуждались, — пищей, одеждой, жилищем. Это могущество, по-видимому, проистекало из причастности мифического змея к величай-

шим таинствам мироздания, знание которых и наделяло его особенной силой.

В этой связи нельзя не вспомнить, что в африканской мифологии змею придается важная роль в человеческой истории. Многозначителен миф о «собаке, охраняющей мудрость», змее Дангбе. По преданиям эве, люди и сегодня были бы слепы, если бы он не открыл глаза первым мужчине и женщине на земле. Думается, что здесь речь идет не об одной физической слепоте, но и об умственной, которую своей мудростью змей и помог преодолеть людям.

В мифологии небольшой этнической группы куйу из Народной Республики Конго мифический змей Эбонго поднимается до роли творца первого человека.

Так постепенно архаичное сознание вознесло змея до огромных высот; в древних мифологиях Африки он предстает то олицетворением мужского начала водной стихии, то символом небесной радуги, а иной раз и земной ипостасью бога молний. Обычно мифический змей обитает в своей родной стихии — воде, но зачастую его царство расположено в чащобе, в глубоких пещерах, а то и в подземном мире, там, где находятся «деревни умерших». Из этих глубин мифического пространства змей является людям как хранитель мудрости, посвященный в таинства жизни и смерти. Его могущество огромно.

Был ли это единственный мифический образ змея? И да и нет. Проходя через призму общественного сознания, он расщеплялся, образуя множество различных противоречивых персонажей. Переживаемые змеем метаморфозы были бесконечны. Как ни одно другое мифическое существо, стимулировал он народное воображение.

И это понятно, если учесть, что со змеем связано огромное количество идей и образов, причем исключительно важных для древнего общества. К примеру, убеждение в том, что змей представляет мужское начало водной стихии, неизбежно влекло за собой вывод, что в случае засухи или нехватки воды в реках от змея будет зависеть судьба будущего урожая или улов рыбы, а значит, и выживание общины.

А уверенность в том, что в змее переживает второе рождение душа умершего? Она сама по себе возникала из представления о мифическом змее как обитателе царства мертвых в подземном мире и обладателе тайны бессмертия. В свою очередь, она питала мысли о том, что появление змея в доме — это доброе предзнаменование, о его священной неприкасаемости.

Мифический змей рано покидает свой изначальный дом — водную стихию, но будь то на небе, в подземном царстве или в чащобе леса, его жилищем всегда остается самая скрытая от человека сфера мифического пространства. Вместе с тем он оказывается всюду, куда бы ни обратился человек. Мифический змей и люди всегда близки друг другу.

В африканских сказках змей часто оборачивается мужчиной или, напротив, мужчина змеем. В чем дело?

В сказке народа сото «Свадьба Мацидисо» девушка влюбляется в юношу, который накануне свадьбы признается ей в том, что от заката до восхода солнца становится желтой змеей. Однажды, рассказал он, его прокляла желтая змея, которую случайно он смертельно ранил своей мотыгой. Увидев, как мускулистое тело мужа превращается в змею, девушка сначала хотела в ужасе бежать из дома, но страх сковал ее, и она не могла двинуться с места. Когда же наступило утро и муж убедился, что Мацидисо не убежала, а осталась с ним, улыбка счастья озарила его лицо. Он предупредил жену, чтобы она хранила в тайне увиденное, потому что иначе на нее обрушатся страшные несчастья.

Счастливо прожив с мужем полгода, Мацидисо соскучилась по родителям и уговорила супруга отпустить ее к ним на несколько дней. Дома ее приход вызвал большую радость, все хотели знать, как ей живется с любимым супругом. Как верная жена, Мацидисо отвечала, что ее муж, Силло, лучший из мужей. И только старая наставница девушки, мамаша Мудией, заподозрила неправду и позвала Мацидисо к себе, чтобы поговорить откровенно.

Мацидисо, однако, и ей отказалась открыть свою тайну. Лишь случайно Мудией поняла, что гнетет молодую женщину: палочка в ее руках непроизвольно нарисовала на земле змея. Наставница дала ей спасительный совет: Мацидисо должна была сплести корзину и ночью, в полнолуние, когда все кругом спят, поместить змея-супруга в эту корзину и вынести к реке. Затем ей надлежало войти в воду там, где бежит лунная дорожка, и дважды опустить корзину в реку, а на третий раз зайти поглубже, перевернуть корзину так, чтобы ее содержимое выпало в воду. После этого надо было вернуться на берег и ждать.

Молодая женщина добросовестно выполнила полученные наставления. И что же? Ее муж освободился от заклятья и, оказавшись в воде, вернул себе былой облик [84, с. 43].

Многие моменты этой сказки интересны. Так, превращение юноши в змея именно ночью подтверждает, что, по представлениям сото, именно ночью, в темноте, магические чары обретают наивысшую силу. Его купание в речной воде — это отражение веры в связь змея и воды, в очистительное воздействие воды. Не случайно волшебный обряд совершался в сказке в полнолуние: именно на это время приходится пик чудотворного воздействия небесного светила.

И все же самый важный, центральный эпизод сказки — это превращение юноши в змея и его последующее освобождение от чар. Есть определенная логика в подобных метаморфозах: при всей их сказочной фантастичности они следуют довольно жестким правилам. В частности, человек ли, бог или зверь могут превратиться лишь в то существо, которое с ними связано узами

мифо-магической близости. Так, колдун легко становится совой или летучей мышью. В облике барана появляется среди людей бог-громовец. Поэтому, когда юноша оказывается обращен в змея, это значит, что существовала некая мифо-магическая пред-посылка подобной метаморфозы. Какая же?

Прежде чем ответить на этот далеко не простой вопрос, полезно послушать еще раз, что рассказывает африканский фольклор о метаморфозах змея.

Эти превращения — привычная черта повседневности. Разговоры о них никого не удивляли, напротив, воспринимались общественным сознанием как нечто совершенно естественное. Французскому этнографу М. де Лестранжу, работавшему в Гвинее, рассказывали, что как-то раз, в пятницу, девушка-сусу, уроженка местечка Форекарья, отправилась в лес за хворостом. А известно, что сусу, как, впрочем, и малинке, не должны в этот день посещать лес, оставляемый по пятницам духам необработанного пространства. Еще издали девушка увидела на хлопковом поле большого змея, который превратился в мужчину прежде, чем она к нему подошла. Этот мужчина сопровождал ее через лес и таинственно исчез уже у самой деревни. После встречи молодая женщина потеряла рассудок [82, с. 13].

Казалось бы, злобная, страшная история, но она воспринималась соплеменниками несчастной как нечто совершенно банальное.

Считалось, что с мифическим змеем можно было вступить в согласие. Тогда тот приносит человеку все богатства, которые он пожелает. Каждое утро в его загоне для скота будут появляться новые быки и коровы. Но плата за такую помощь была страшной: в жертву змею следовало принести жену или мать. После смерти полученное от змея богатство исчезло.

Итак, девушка заплатила рассудком за встречу со змеем, в жертву ему приносились опять-таки женщины. Эти факты, конечно, не были случайны.

Представления о мифическом Змее тесно переплетались в народном сознании с представлениями, из которых вырос культ предков. Олицетворяя мужское начало, мифический змей утверждал превосходство мужчин над женщинами. Той же цели служил и культ предков, которым женщины фактически исключались из круга основателей племени.

Кроме того, во многих африканских культурах мифическое возникновение человека в той или иной форме было связано с водной стихией. Именно этот круг идей проявляется, в частности, в обычае хоронить умершего в ложе реки, течение которой на время отводилось в другое русло. Отголосок этих же идей слышится и в убеждении, что младенец, еще не нареченный, в случае кончины превращается в воду.

За логикой мысли, идей всегда ощутима логика социальной борьбы. Самоутверждение мужчин сопровождалось выработкой мифов, обрядов, общественных институтов, в которых идея муж-

ского превосходства проводилась в жизнь. Постепенно подчиненное положение женщины закреплялось и идеологически.

Разработка архаичным сознанием идей о связи мужчины и змея должна была происходить одновременно с углублением его представлений о личности, ее внутренней структуре, одновременно с уточнением всего круга представлений о культе предков. Как известно, одним из проявлений мужского превосходства было утверждение, что душа женщины по структуре уступает мужской, она примитивнее и беднее. После кончины женщины ее душа не начинает нового существования в потустороннем мире, а растворяется в небытии. Уже в силу этого не могло быть и речи о том, что какая-то часть женской души способна воплотиться в другом живом существе — Змее. Этому препятствовало и то, что Змей — выразитель мужского начала, не мог стать носителем его противоположности — женского начала.

Не мифический, а вполне реальный, «земной» змей служил в народных глазах вместилищем души умершего человека. Кроме того, если допустить, что существовала связь между человеком и водной стихией, то, значит, имелось еще одно соединительное звено между ним и змеем, символом мужского начала той же водной стихии. В обстановке противоборства с женщинами такое сближение могло служить в руках мужчин мощным мировоззренческим средством давления.

Подобные взгляды входили одним из элементов в систему коллективных представлений, составляющих фундамент культа предков. А он был идеологическим стержнем родо-племенного общества. Его повсеместное распространение в Тропической и Южной Африке предопределяло и многообразие мифов о Змее. Оказываясь после смерти в самых глубинах мифического пространства, будь то в земных недрах, в глубинах вод или в небесных высях, души умерших обнаруживали там близкие им существа — змеев, которые к тому же обладали способностью свободно переходить из мифического в окружающее человека социальное пространство. Вместе с ними такую способность обретали и души предков.

«Если змей вползает в хижину, необходимо налить на пол молока или жира, чтобы пресмыкающееся могло его выпить. Оно может напиться и уползти, но может и остаться. Если змей уползает, тем лучше; если нет, владелец хижины обязан заколоть овцу, приготовить часть ее жира и вылить в хижине, говоря при этом: „Мы предлагаем тебе выпить жир, мы просим тебя оставить нас“. Существует поверье, что в обличье змея в дом вступал дух — нгома, и ни под каким предлогом этот змей не может быть убит. После того как жертвоприношение совершено, змей всегда уходит, причём он исчезает таинственно, и никто не видит, как он покидает дом» [71, с. 25].

Так кикуйю относились к появлению этих посредников между мифическим миром и миром человека. Таких же взглядов придерживались многие другие африканские народы. В их глазах союз

змеев и душ предков удачно дополнял круг представлений, лежавших в основе культа предков. Именно он позволял предкам, вселяясь в змеев, посещать своих потомков. Прошлое в результате вторгалось в настоящее, в повседневность. И опять-таки это было прошлое, контролировавшееся мужчинами, служившее их интересам.

По-видимому, более архаичным было убеждение, что змей — олицетворение мужского начала водной стихии. В этом качестве он стал в мифологии соучастником акта творения. В этом же качестве его оказалось возможным подключить к комплексу идей и образов, служивших фундаментом культа предков. И то и другое направления мифотворчества всегда оставались в главном русле духовных исканий африканцев, что и обусловило появление столь противоречивых ипостасей мифического змея.

В какой мере этот процесс был закономерен, в какой степени случаен? Повторяемость одних и тех же мифических образов, одних и тех же мифических ситуаций в различных культурах подтверждает, что общественное сознание, занимаясь мифотворчеством, было ограничено определенными рамками. Находясь всегда в поиске новых идей, новых ключей к открытию мира, оно вместе с тем следовало уже «открытыми» обществом путями. Если сопоставить, как осмысливали образ Змея африканцы и как его видели древние египтяне, то обнаруживаются и совпадения и различия. Они несколько приближают к пониманию логики развития этого мифического героя.

Черты сходства заключаются, например, в том, что египтяне, как и африканцы, видели связь между змеем и культом умерших. Советский египтолог М. Э. Матье отмечала, что «как божества земли змеи, естественно, связаны с культом мертвых, и не случайно змеиная богиня фиванского некрополя носит имя Мерит-сегер — „любящая молчание“, отчетливо характеризующее ее как богиню смерти» [8, с. 38].

Далее М. Э. Матье подчеркивала, что земля и находящийся в ней мир мертвых полны змей, добрых и злых: змеи сторожат врата разделов преисподней, змеи охраняют ладью солнечного бога во время его плавания по подземному миру.

Не менее важной чертой сходства служит и распространенное в Древнем Египте отношение к змеям как защитникам. «И египетские мифы и египетские сказки, — писала исследовательница, — полны повествования о змеях-защитниках и спасителях богов, фараонов, мертвых, даже путешественников. Головы богов и фараонов обвивают священные уреи, огнедышащие кобры, истребляющие всех их врагов своим палящим пламенем; они же грозными рядами поднимаются и над ковчегами богов, и над балдахинами царских тронов. В виде крылатых кобр охраняют Исиды и Нефтиды Осириса, окружая его тенью своих крыльев. Богиня-змея Мерит-сегер сторожит фиванские кладбища, пятиглавый змей — гробницу бога Хепра в шестом подразделении преисподней» [8, с. 38].

Знаменательны совпадения африканских и древнеегипетских представлений о змее в том, что касалось его связей с водной стихией. М. Э. Матье опубликовала рисунок, изображающий женщину с двумя сосудами в руках и окруженную огромным змеем.

По мнению исследовательницы, змей охранял истоки Нила, символизировавшие двумя сосудами. То, что их держала женщина, по-видимому, подчеркивало преимущественно женский характер водной стихии. Присутствие змея, напротив, свидетельствовало о том, что египтяне, как и африканцы, были убеждены в двойственности этой стихии, которой не был чужд и мужской элемент.

Связан с водной стихией и враг Ра, владыка подземного царства змей Апоп. Его длина, по народным представлениям, достигала 450 локтей. Стремясь помешать плаванию бога Ра по подземному Нилу, змей выпивал всю воду реки. Схватка между Ра и Апопом происходила каждую полночь, и бог Солнца снова и снова побеждал своего противника, заставляя его изрыгнуть нильскую воду. Гимн, рассказывающий о поединке, отмечает некоторые важные в смысловом отношении подробности:

Великая змея на челе твоём
Поражает злотворящего дракона
И разрубает позвоночник его,
Раздирает его пламя,
И огонь пожирает его

[8, с. 39].

Две последние строки заставляют задуматься, не скрываются ли за мифом о столкновении бога Солнца и бога Тьмы более древнее убеждение в несовместимости воды и огня, вера в их разъединение при сотворении Вселенной. Пламя-свет заставляло змея, древний символ воды, искать убежища в подземном мире, во мраке.

Египетская мифология чрезвычайно сложна. В процессе ее становления древние мифические образы «расщеплялись», становясь питательной средой для возникновения и развития множества новых мифических существ. Не составил в этом отношении исключения и круг представлений о божественном змее. Его «расщепление» явственно и в архаичных африканских культурах, но там оно не зашло так далеко, как в Древнем Египте, где общественное сознание выделило и запечатлело в отдельных мифических существах все оттенки ассоциировавшихся со змеем значений, идей, представлений.

Может быть, более всего бросается в глаза то, что в древнеегипетской мифологии змей не выражал почти исключительно мужское начало, как в африканской. В Древнем Египте, например, в виде змеи выступала богиня плодородия Рененут. В облике кобры она охраняла зерно свежего обмолота. Превращаясь в женщину со змеиной головой, богиня вскармливала своим молоком младенца-фараона — воплощение нового урожая.

Среди змеев египетской мифологии были носители как дурного, так и доброго начала. Конечно, и в африканской мифологии змеи нередко приносят горе, иной раз они прямо враждебны людям. И все же там нет столь уравновешенного, столь разработанного противопоставления добрых змей дурным, как у египтян. Скажем, когда бог Солнца Ра вступал в бой с Апопом, ему, по свидетельству упомянутого выше гимна, помогал змей. Этого союзника Ра звали Мехен, и он-то наносил змею Апопу самые чувствительные удары. Змеи-богини были покровительницами Верхнего и Нижнего Египта. В то же время богиня-змея Мерит-сегер была воплощением смерти.

Эти противоречия, конечно, не случайны, а являются результатом развития некогда единого образа в различных направлениях. Какой же была праоснова мифического змея в Древнем Египте? Думается, в Египте, как и в культурах народов Тропической Африки, доминировало видение в змее ипостаси водной стихии. М. Э. Матье в этой связи напоминает сказание о битве солнечного бога с водной стихией при возникновении мира. Тогда бог «сотворил небо и землю для сердца их (людей.— М. М.). Он уничтожил хаос воды. Он сотворил дыхание жизни для их ноздрей. Они — его образ, вышедший из его плоти. Он восходит на небо для их сердец. Он сотворил им растения, животных, птиц и рыб, чтобы их насытить» [8, с. 42].

Водная стихия, отмечала исследовательница, названа в тексте «сенек эн му» — «хаос воды». И подчеркивала, что слово «мрак», «тьма» одного корня со словом «сенек», или «хаос», причем от того же корня происходят имена богов и духов преисподней. Олицетворением водной стихии наряду с крокодилами и гиппопотамами были змеи. Они-то и выступали чаще всего в роли противников солнца.

В африканской мифологии на почве сходных взглядов складывался образ мира, в котором мифический змей, воплощавший по традиции мужское начало, символизировал господство мужчин над женщинами. Сопутствовавшие этому верования важным элементом входили в культ предков, опять-таки закреплявший подчиненное положение женщин в обществе. Распространение культа предков в древности знаменовало если не полное изживание антагонизма мужчин и женщин — он сохраняется очень долго, — то в любом случае торжество мужчин в этом противоборстве, торжество, без которого становление родо-племенного общества вряд ли было бы возможным.

Культ предков занимал значительное место и в системе египетских верований. Однако общество Древнего Египта, хотя и не разрушило полностью родо-племенные отношения, имело качественно иной характер, чем традиционное африканское. Поэтому и в его мифологии нашли выражение совершенно иные социальные конфликты, чем в африканской. Наиболее ощутимо стремление скорее преодолеть влияние родо-племенной идеологии. Антагонизм между мужчинами и женщинами, если и сохранялся в еги-

петском обществе, оказывался отодвинутым далеко на второй план. Напротив, в культе фараона, этом олицетворении бога Солнца, проявилась воля господствующего класса Египта освободиться от взглядов, свойственных уходящему в прошлое родо-племенному строю.

Социальная борьба, смена одного типа общественных отношений другим получила в мифологии фантастическое отражение. И это понятно. Так происходило потому, что исторические процессы выносились общественным сознанием из сферы конкретного социального опыта в мифическое время-пространство. В ходе такого перемещения эпизоды колоссального общественного переворота обобщались в завершённые мифические картины, где боги, вытеснив людей с исторической арены, оказывались главными движущими силами происходивших в обществе перемен. А одновременно эти перемены освещались и как бы закреплялись божественной волей, божественным участием. Мифологизированная история затем переносилась общественным сознанием в сегодняшний день как некая божественная, скрытая от глаза непосвящённого сторона современности.

Змей естественно и неотвратимо выдвигался общественным сознанием на роль отрицательного героя в столкновении с богом Солнца. Его выбор на эту роль предопределялся тем, что с ним ассоциировался культ предков, этот мировоззренческий фундамент родо-племенных отношений, с ним ассоциировались представления о тьме, о мраке, мрачном холоде преисподней. Когда Ра торжествовал над Апопом, то это означало, что мир света, новых общественных порядков, побеждает наконец мир тьмы, мир старых общественных отношений, древних страшных богов.

Была ли прочной эта победа? Одна из самых сильных сторон египетской мифологии — в остром ощущении драматизма мироздания. Вряд ли случайно миф заставлял Ра вновь и вновь вступать в схватку с богом мрака: побежденный змей снова поднимался в бой. Такой взгляд на мир, где ни одна сила — ни свет, ни мрак — не может победить окончательно, выросал из представлений о зыбкости и неустойчивости и общественных порядков, пришедших на смену не изжитым полностью, а лишь отодвинутым куда-то в глубь древнего уклада.

При толковании мифов легко впасть в крайность и увидеть скрытый смысл там, где его нет или же он иной, чем представляется. Тем не менее трудно не услышать отголосков столкновения двух эпох, двух укладов в мифе о том, как Исида узнала истинное имя Ра.

Это волнующий, страшный рассказ о богине, сердце которой отвернулось от миллионов людей. Исида узнала все на небе и на земле подобно Ра и замыслила в своем сердце узнать имя могучего бога. Такое знание дало бы ей волховскую власть над богом величайшим, создавшим себя самого, сотворившим небо, землю, воду, воздух, огонь, богов, людей, зверей, скот, червей, птиц, рыб. Такая власть была бы поистине беспредельна.

Ра одряхлел, дрожал его рот, и его слюна стекала на землю. Исида растерла слюну с пылью в своей руке и из этого сделала могучего змея в форме стрелы. Она положила его на дороге, по которой великий Ра обходил Обе Земли по своему желанию. Змей ужалил его, и огонь жизни стал из него выходить. Яд заливал его тело подобно тому, как Нил заливал землю.

Великий бог укрепил свое сердце и сказал свите: «Никогда я не испытывал боли подобной этой, и нет боли сильнее ее! Я — владыка, сын владыки, семя бога! Я — великий, сын великого, и измыслил мой отец мое имя! Я многоименный и многосущный, и сущность моя в каждом боге! Нарекли меня Атум и Гор-Хекену. И сказали мне мой отец и моя мать, и скрыто это в моем теле с моего рождения, да не будет дана власть волховская тому, кто стал бы волховать против меня».

Ра созвал детей своих, богов, и каждый бог рыдал. Пришла и Исида со своими чарами. Она сказала: «Что это, что это, отец мой божественный? Не змей ли ужалил тебя? Не одно ли из твоих порождений подняло голову против тебя? Воистину, он будет повержен превосходными чарами, и я заставляю его отступить от зрения твоих лучей!» И Исида спросила Ра: «Скажи мне твое имя, о мой божественный отец! Ибо живет человек, произнесший свое имя».

Тогда Ра сказал: «Я — создатель неба и земли, я сотворил горы и создал все, находящееся на них.

«Я — создатель воды, я создал Мехт-Урт, и я сотворил Тельца его Матери, и я создал сладость любви. Я — создатель неба и тайн обоих горизонтов, и я поместил души богов в них. Я — отвергающий свои очи и творящий свет, закрывающий свои очи и творящий мрак, по чьему повелению разливается Нил, и не ведают боги моего имени. Я — создатель часов, сотворивший дни. Я — открыватель праздников, создавший поток — Нил. Я — создатель пламени, жизни, сотворивший все дела.

«Я — Хепра утром, Ра в полдень и Атум вечером».

Но яд не выходил, и великий бог не чувствовал облегчения.

И Исида сказала Ра: «Не было твоего имени в том, что ты мне говорил! Скажи мне его, и выйдет яд, ибо живет человек, чье имя произнесено».

Яд жег, разгораясь, и его жар был сильнее пламени огня.

Тогда сказало величество Ра: «Да обыщет меня Исида и да выйдет мое имя из моего тела в ее тело». И когда он сообщил свое имя, Исида, великая чарами, сказала: «Вытекай яд, выходи из Ра! Я — я творю, я — я заставляю упасть на землю яд, ибо он побежден!»

«Вот, сообщил великий бог свое имя! Ра — да живет он, а яд да умрет, и яд да умрет, а Ра да живет».

Так сказала Исида, великая чарами, госпожа богов: «Знаю я Ра под его собственным именем» [8, с. 89—91].

Миф создан замечательным художником. В лаконичной, освобожденной от второстепенных деталей форме заключена предель-

но драматичная история торжества хитрости над мужеством, боли над силой характера. Правда, работа мастера облегчалась тем, что каждый персонаж драмы разработан коллективным воображением народа.

Интересно всмотреться в характер Исиды через призму африканских представлений о женщине, о женском начале во Вселенной. В этом случае понятно, почему богиня посвящена во все тайны магии; и в древних африканских культурах женщина теснейшим образом ассоциировалась с колдовством и ведовством, а иной раз представляла в роли Первой ведьмы, Первой колдуньи, принесшей в мир зловещие таинства магии. Понятно и стремление женщины-богини установить власть над богом-мужчиной. Сколько женщин в африканских деревнях обвинялись в том, что с помощью ведовства или колдовства пытались подчинить своей власти деревенских мужчин! И если именно змея выбирает Исида своим орудием в страшной интриге, то эта деталь лишь подчеркивает глубоко символический характер испытания силы между двумя божествами, между представителями двух начал в обществе и мироздании. Змей — это прежде всего живое воплощение прошлого, олицетворение мировидения, «опрокинутого» торжеством Ра, бога «нового» египетского общества, в котором женщина лишь с помощью коварства и магии способна напомнить о своем былом господстве над мужчиной.

Звериная маска первопредка

В египетской мифологии, очевидно, полнее разработаны образы и идеи, которые в мифологии африканской только намечены. В том, что касается змея, в египетской мифологии, лучше, чем в африканской, выявлены два основных источника идей и представлений, определявших развитие этого образа. Первый источник — это связь змея с водной стихией, с мужским началом, второй — его связь с культом предков, с плодородием, с идеей вечной жизни. Разграничительная линия между ними исключительно расплывчата, если вообще существует.

А в результате в обществах, где доминировали основывавшиеся на кровном родстве отношения, мифы о змее выдвинулись на центральное место в народной культуре. Они знаменовали торжество мужского начала над женским как в общественных отношениях, так и в области культуры. В них выразилось убеждение, присущее архаичному сознанию, в том, что между змеем и мужчиной существует глубинная внутренняя связь, в силу которой змей мог быть и становился звериной ипостасью человека. Любое проявление враждебности к этому существу пресекалось сразу же и самым беспощадным образом, потому что несло ущерб мужской половине рода.

В романе «Стрела бога» нигерийский писатель Чинуа Ачебе вспоминал, какое место образ священного питона занимал в ве-

рованиях его родного народа — игбо. Он описывал, в частности, усилия некоторых миссионеров, требовавших от новообращенных игбо убийства священных питонов. В романе плотник Мозес Уначукву возглавил противодействие этой кампании. Он объяснял своим односельчанам: «Сегодня в Умуаро шесть деревень, но так было не всегда. Наши отцы рассказывают нам, что раньше их было семь и седьмая носила название Умуама... И вот однажды шестеро братьев из Умуамы убили питона и попросили одного из них, Ивеку, сварить им ямсовую похлебку с мясом питона. Каждый принес Ивеке по клубню ямса и по миске воды. Когда он приготовил ямсовую похлебку, один за другим стали приходить его братья. Каждый брал по клубню ямса. Затем они принялись наполнять до краев свои миски похлебкой. Но тут-то и вышла осечка: похлебки хватило только на четверых».

Мозес Уначукву продолжал: «Братья заспорили и передрались. Вскоре в драку ввязались все жители Умуамы. Дрались они не на живот, а на смерть и почти полностью перебили друг друга. Немногие уцелевшие бежали из своей деревни, переправились через большую реку в страну Олу и рассеялись по ней. Жители остальных шести деревень, видя, что произошло в Умуама, пошли к прорицателю узнать причину этого бедствия, и тот сказал им, что бог Идемили велит, чтобы королевский питон был животным неприкосновенным, вот это божество и покарало Умуама».

С того самого дня шесть деревень постановили, что отныне убивать питонов в Умуаро запрещено и что убийство питона будет приравняться к убийству родича» [1, с. 59].

Думается, что предание, рассказанное Мозесом Уначукву, объясняло в понятной людям форме древний обычай почитания священных питонов, истинный мифический смысл которого совершенно забылся. Но отчасти его раскрывает последняя фраза в повествовании плотника. Действительно, питон был как бы родичем всех мужчин Умуаро. Шесть братьев, убивших его, и их близкие понесли наказание за совершенный ими святотатственный акт осквернения, равнозначный по последствиям с убийством родного по крови человека. Много исчезло из народной памяти ко времени, описанному в романе, но еще остался страх перед осквернением.

И миссионеры, видимо, тонко поняли, что если им удастся преодолеть «предубеждения» людей в этом внешне второстепенном, но на самом деле центральном вопросе, то двери перед новой верой будут среди игбо широко распахнуты. Писатель, хорошо знающий историю и культуру родного народа, почувствовал важность борьбы умов в деревне вокруг королевского питона и связал с ней один из главных эпизодов романа — убийство священного зверя сыном верховного жреца Умуаро. Волна ужаса и негодования перед этим святотатством, осквернившим весь край, прокатилась по всем его шести деревням, когда стало известно о страшном поступке. Но после того как она улеглась,

действительно, христианство быстро приобрело новых сторонников.

История, рассказанная писателем, позволяет соприкоснуться с реальным течением духовной борьбы, происходившей во многих районах Африки, затронутых в конце XIX — начале XX века ветром перемен. Он правдиво изобразил и зыбкость старых представлений, и их относительную устойчивость.

Каким же образом мысли народа о священном змее «вписывались» в круг представлений о культуре предков? Каким образом, со своей стороны, культ предков обогащал создаваемый народным воображением образ священного зверя?

Культ предков был «обрядовой надстройкой» над мощным пластом идей, мифических картин, магических взаимосвязей, в которых архаичным сознанием выражалось его видение общества и личности, их взаимоотношений с космосом. Его можно назвать «практическим выводом» из суждений архаичного сознания о природе жизни и смерти, о характере изменений в природе и человеке. В разработанной в глубокой древности картине действующих в мироздании сил культ предков занимал едва ли не главное место. В сущности, определять всю эту сложнейшую совокупность идей как культ предков не совсем точно, поскольку почитание прародителей племени — это лишь малая их часть.

Для поиска нитей, в конкретных обстоятельствах соединивших человека и змея, нужно, думается, проследить, как архаичное сознание осмысляло отношения между личностью и мифическим миром в целом. Прежде всего оно считало их чрезвычайно тесными на протяжении всей человеческой жизни, начиная с зарождения личности. Это таинство свершалось при непосредственном участии мифических сил, когда будущая мать находилась вне культурного пространства деревни. Вот почему перед родами она помещалась в хижину, построенную за деревенской околицей, и только после совершения очистительных обрядов над матерью и обрядов, включавших новорожденного в людское сообщество, мать и ребенок допускались в деревню. Когда в последующие годы происходили превращения ребенка в отрока, отрока в мужчину, то в каждый из этих переломных в становлении личности моментов человек снова «выводился» из культурного пространства в мифическое, где и совершалось таинство его метаморфозы в полноценного члена общины. Этот естественный, органичный порядок внутреннего развития человека мог быть нарушен осквернением. Оно разрушало личность, делая ее неполноценной, ущербной, а следовательно, и недостойной после кончины перейти в ту часть мифического пространства, где находились покровители племенного сообщества — поколения ушедших из жизни отцов, дедов, прадедов и прапрадедов. Оскверненные после смерти превращались в нелюдей, в нечисть, их злобные призраки оставались где-то у рубежа, отделявшего культурную сферу пространства от его мифической сферы.

Во множестве сказок и мифов описывалось, как иногда и живым людям удавалось пересечь незримую границу потустороннего мира и проникнуть в царство умерших. Обычно героям этих историй помогал случай, иногда волшебный «союзник» из того мира. А мог ли умерший пересечь эту границу и вернуться к людям? Такое отнюдь не исключалось: в сновидениях люди часто видят образы умерших, а кроме того, те возрождаются к новой жизни в своих внуках или внучках.

Другое дело — телесное воскрешение. Истлевающий в могиле прах сохранял какую-то частицу «внутреннего» существа покойного, но, по-видимому, лишь в редчайших случаях архаичное сознание допускало его оживление. К тому же покинутое собственной душой тело становилось в таких случаях вмещением другой личности, превращаясь в зомби, или живой труп, злоеущее существо, лишённое собственной воли.

Обычно душе покойного для возвращения к людям приходилось искать новую вещную оболочку. В такой ситуации давняя связь между мужчиной и змеем приобретала «практический» смысл: в силу этой близости душа умершего могла воплотиться в змею. Граница же между потусторонним и здешним мирами, почти непреодолимая для человека, не являлась преградой для пресмыкающегося, которое по самой своей природе принадлежало к «дикой» зоне мифического пространства.

Ощутима твердая последовательность в том, как архаичное сознание сначала «обнаружило» внутреннюю близость змея и мужчины, а затем «открыло», что змей может служить телесной оболочкой души предка. Но эта линия мысли, очевидно, не была единственной: архаичное сознание допускало существование ее многочисленных альтернатив. Сами представления древних африканцев о потустороннем мире, о судьбах различных составных человеческой души после смерти изменялись от народа к народу. Изменялись и взгляды на те условия, при которых душа умершего способна обрести новую вещную оболочку и какую. Тем не менее выбор змея на роль животной маски умершего встречается наиболее часто.

В качестве еще одной иллюстрации — представления о змее бамумов Западного Камеруна. У этого народа змеям на кладбищах совершались жертвоприношения: им оставляли немного масла и кукурузной каши, потому что бамумы верили, что после смерти человека одна из составных его души находит новое обиталище в этих пресмыкающихся. Они утверждали даже, что змеи у источника, выделенного государю в Матаме, в квартале Манка, это бывшие цари [121, с. 858].

Всюду, где были распространены подобные взгляды, змеи считались неприкасаемыми. В опубликованной еще в 1775 году в Париже книге «Африканские истории с начала открытия различных королевств, образующих Африку, вплоть до наших дней», предупреждалось, что на Невольничьем Береге змеи окружены почитанием и убить одного из них было делом крайне

опасным. В книге писалось, что в Ардре англичане приобрели грустный опыт в этом отношении: «Они обнаружили змею на своих складах и ее убили. Не думая, что совершили дурное, они выбросили ее за порог. На другой день суеверный и грубый народ набросился на убийц и их всех перебил» [127, с. 38].

Недоразумения между европейцами и местным населением возникали на этой почве, по всей видимости, столь часто, что в 1856 году, когда разрабатывался договор между английскими купцами и вождями области реки Брасс, на территории современной Нигерии, в документ были включены статьи, в которых подчеркивалось, что питон — это священное животное населения края и британским подданным запрещается его уничтожать или причинять ему вред. Обнаружив пресмыкающуюся в своих владениях, они обязаны извещать представителя вождя, который сам придет и его удалит. Если тем не менее пресмыкающееся погибнет, то виновники будут наказаны штрафом [65, с. 230].

Змеи, следовательно, заняли в древней африканской культуре роль своеобразного посредника между поколениями, живущими и ушедшими в потусторонний мир. Поэтому в тех случаях, когда община сталкивалась с необходимостью общения со своими предками, она совершала обряды, в которых обращалась к змеям. Конечно, это был лишь один из множества найденных архаичным сознанием способов установления непосредственного контакта с праотцами племенного сообщества.

Среди куйю, небольшой этнической группы Народной Республики Конго, обряд обращения к предкам превратился в новейшее время в веселый мужской танец, всегда привлекающий множество зрителей. Но и теперь он сохранил достаточно много от прошлого, чтобы его давний символический смысл не исчез полностью. Он напоминает о временах, когда этническая территория куйю была разделена на две сферы — восточную и западную, причем змей считался покровителем восточной зоны, тогда как покровителем западной был леопард. Его символизировал баран, усыпанный пятнами, как шкура зверя. Что касается змея, то его представляла вырезанная из дерева голова человека на ручке, которую держал скрытый под длинным, до самой земли, глухим балахоном мужчина. Эти головы имели отдаленное портретное сходство с умершими, но цвета были «перевернуты»: лица окрашены белой краской, глаза — голубые, губы, чернеющие после смерти, выделялись на лице ярко-красным пятном. Участники обряда образовывали змейку, воспроизводя во время танца гибкие движения пресмыкающегося. Позднее появлялась фигура, изображающая великого змея Эбонго. Она была похожа на остальных участников обряда, но превосходила их высотой, достигавшей 5—6 метров. Исполнитель роли выступал на длинных ходулях. Медленно шагал он, время от времени опираясь на ветви деревьев, вытягиваясь, раскачиваясь, словно голова фантастического змея.

Мифы, возникавшие на основе общей им всем идеи о существовании внутреннего родства между змеями и душами предков, были чрезвычайно разнообразны. В частности, змею нередко приписывалась роль покровителя племени, то есть роль, которую обычно исполнял прародитель племенного сообщества. Именно в этом направлении, по-видимому, работала мысль у куйю, среди которых сформировалось представление о змее — народном покровителе. Почему общественная мысль возлагала на змея такие, казалось бы, несвойственные ему обязанности? Частичный ответ содержится в мифе догонов. В нем повествуется о том, что, одряхлев, прародитель догонов Лебе стал настолько беспомощен, что обратился к богу Амме с просьбой ниспослать ему смерть. Амма удовлетворил его просьбу, и Лебе умер, хотя раньше люди были бессмертны: они превращались в змеев. Прах старца был помещен в могилу. Но перед переселением на новые места, в Бандьягару, было решено взять с собой останки родоначальника племени. Могилка была раскопана, оттуда выполз змей. Это был воскрешенный Аммой Лебе. Змей-Лебе сопровождал свой народ во время его похода [30, с. 75].

Змей был, таким образом, как бы звериной маской предка.

Культе предков находился в фокусе умственной деятельности древнего африканского общества и, естественно, стал почвой, из которой выросли многочисленные мифические системы. Мифы о змее заняли среди них особое место. Их развитие и распространение предопределила идея близости змея и человека. И в некоторых африканских обществах они сами превращались в основу культа, обладавшего собственной динамикой и логикой развития.

Когда присматриваешься к становлению древних мифов, то складывается впечатление, что они возникают, дают боковые побеги, образуют все более и более сложные переплетения совершенно без ведома и даже помимо воли и отдельных людей, и всего общества. Иной раз начинаешь забывать, что эти мифы — порождение общественного сознания, и вместе с древними веришь в то, что они образуют такую же реальность, как лес, небо, река, холмы вокруг. И такое впечатление не совсем ложно. Мифы обладали известной независимостью от общественной воли и после того, как сознанием уточнены герои и поставлены в определенные отношения между собой и к людям, приобретали направление внутреннего роста, изменить которое уже ничто не могло. К тому же при всей своей «выдуманности» миф в древности всегда проявлялся через вещный, предметный мир, реализуясь в зверях, деревьях, камнях, ручьях и реках. Будучи «перевернутой» в общественном сознании картиной действительности, он возвращался к людям под маской этой же действительности.

Это многократно усиливало достоверность мифической картины мира. Легенды о змее прекрасно иллюстрируют и двойственность архаичного мировидения, и важность того, что вообра-

жаемый космос представлял перед обществом как конкретный, предметный мир его непосредственного опыта: если бы не существовало воображенного, мифологизированного змея, никогда его реальная ипостась не завоевала бы почитания и преклонения, которым была окружена в действительности. Но столь же верно и то, что существование такой ипостаси многократно увеличивало веру в ее мифический прототип.

Культ змея приобрел удивительно выразительные очертания у некоторых народов старой Дагомеи. Там же он и был замечен первыми европейскими путешественниками, воображение которых поразил чрезвычайно.

Рассказывались самые невероятные истории. В уже упоминавшейся французской книге XVIII века утверждалось, что поклонение змеям распространилось в приморском городе Уида после того, как во время сражения его армии с армией царства Ардра из рядов царских воинов выступил огромный змей и перешел на другую сторону. Великий жрец взял его в руки, и вся армия Ардры бросилась на колени.

Французский автор писал далее: «У змея есть жрецы и жрицы; последние сначала становятся его супругами, и он тщательно отбирает самых красивых. Он внушает им род безумия, требующего самого бережного обращения и которое он один способен излечить. Родители девушки, в которой при виде змея обнаруживаются эти симптомы, отводят ее в храм, где она остается много месяцев. И ими оплачивается ее содержание. Дочери царя выпала честь понравиться змею, и она уединялась в его храме» [127, с. 39].

Эти сенсационные сообщения, основывавшиеся на искаженных описаниях моряков и торговцев, не лишены, однако, элементов правды. В некоторых дагомейских городах можно было увидеть священных питонов еще в конце 60-х годов, причем они оберегались специальными жрецами. Если питон, ускользнувший из храма, встречался прохожему, тот склонялся перед ним, посыпая голову дорожной пылью. Мертвого удава завертывали в кусок белой ткани и погребали как человека. Многие дагомейцы верили, что в змеях оживали их предки.

Вымысел и здравые наблюдения сочетались во многих свидетельствах и путешественников XIX века. К тому же в дагомейской культуре европейцы столкнулись со сложным и многоплановым образом священного змея. Потребовалось время для того, чтобы понять, как в нем совместились представления о различных мифических существах, лишь выступавших под одной вещной оболочкой.

Наиболее успешная попытка распутать этот узел идей и представлений была предпринята американским исследователем М. Херсковичем.

Ученый прежде всего выделил три различных мифических существа, единой ипостасью которых был змей. Первым он назвал Айидо-Хведо, о котором записал следующий миф: «В нача-

ле мироздания, прежде чем Маву родила детей и прежде чем появился бог грома Согбо, змей Айидо-Хведо был создан тем, кто создал мир. В отличие от других ведунов, которые раскрыли группам сородичей, что им могут поклоняться люди, Айидо-Хведо не бог какой-либо семейной общины и не дитя ни одного из богов. Когда творец начал образовывать мир таким, каким он существует сегодня, то его повсюду носил в пасти Айидо-Хведо, змей, который был его слугой. Там, где они останавливались на ночь, из экскрементов Айидо-Хведо возникали горы. Вот почему, когда человек раскапывает склоны гор, то находит богатства. И завершив задачу по сотворению земли, творец увидел, что поместил на нее слишком тяжелый груз, ибо было слишком много гор, слишком много деревьев, слишком много крупных животных. Что-то следовало предпринять, чтобы удержать землю от падения в море. И Айидо-Хведо попросили свернуться кольцом, взяв хвост в пасть, и лежать под землей словно мягкое кольцо, используемое мужчинами и женщинами при переносе тяжестей на голове. Но поскольку Айидо-Хведо не любил жары, творец отвел ему для жизни море. Для пропитания Айидо-Хведо ест железные брусья, которые творец поручил выковывать живущим в море красным обезьянам. Время от времени ему становится неудобно, и он немного движется. Тогда и происходят землетрясения» [61, с. 248].

В величественном сподвижнике творца нетрудно разглядеть черты, присущие вообще мифическому змею в народных культурах. Особенно ощутима его связь с водой: Айидо-Хведо не любит жары, живет в море. Кроме того, в мифе обращалось внимание на мужской пол змея. Оба эти признака традиционны для священного пресмыкающегося. Не менее характерна и третья особенность: Айидо-Хведо существовал в народном представлении в двух обликах: как обитатель моря и как радуга, спутник бога грома Согбо. Он «относил молнии богов на землю». Само имя Айидо-Хведо могло означать, по наблюдениям ученого, либо: «Вы были созданы раньше земли и раньше неба», либо: «Вы находитесь сразу на земле и в небесах». Змей-радуга был огромен. По народным поверьям, его хвост был равен по длине двойному расстоянию между землей и небом. Удар грома вызывался движением этого хвоста.

В возникновении в мифологии двух самостоятельных ипостасей одного мифического существа нет ничего удивительного. Это отвечает устойчивой тенденции архаичного сознания превращать в отдельного мифического героя изолируемые свойства, черты или признаки мифологизируемого явления, природной стихии или зверя. В древней дагомейской культуре такой мифологизации, в частности, подверглось начало, которое называлось «дан». М. Херсковиц записал такое объяснение этого представления, «Все змеи зовутся „дан“, но не все змеи почитаются. Ведун „дан“ — это нечто большее, чем змей. Это жизненное начало, присущее всем гибким, извилистым и влажным предметам; все

это вещи, которые свертываются и разворачиваются, скручиваются, передвигаются не на ногах, хотя иногда предметы „дан“ перемещаются по воздуху. У радуги есть эти свойства, есть они и у дыма, и у пуповины, и, как некоторые утверждают, у нервов...» [61, с. 128].

Нетрудно увидеть, что за этим описанием опять-таки проступают контуры древнего мифического змея, но понимаемого как носителя жизненной силы, более того — как сама эта сила. На этом уровне истолкования архаичный мифический образ трансформируется в божественную суть всего живого. Прошлое, однако, проглядывает в тех вещных деталях, вне которых это жизненное начало не способно существовать: во влажности, в гибкости, в змеевидности. Вот почему все змеи — это «дан», но «дан» — много шире и разветвленнее, чем представление о змее.

В городе Уида почиталась третья ипостась «дана» — змей «дангбе». По заключению ученого, этот «змей-жизнь» был мифическим предком основоположника дагомейского рода, осевшего в этом приморском городе.

Архаичное сознание разработало довольно стройную систему связи человеческой личности с окружающим миром, прежде всего с коллективом сородичей и с мифическим пространством. «Дан» вписывался важным элементом в дагомейский вариант этой системы. По местным представлениям, до того как ребенок появляется на свет, духам следовало найти глину, из которой будет слеплено его тело, тело, в котором поместится его индивидуальная душа — «семедон». Роль «дана» состояла в том, что при рождении ребенка он низводил эту душу на землю. После родов пуповина младенца — а она также была носителем «дана» — зарывалась в землю под масличной пальмой, и это дерево становилось личной собственностью новорожденного, даже если он был рабом. Каждый дагомеец сохранял со «своей» пальмой особую связь. Правда, если дереву причинялся ущерб, это не означало, что и он пострадает. «Тем не менее, — уточнял М. Херсковиц, — каждый человек ощущал бы беспокойство, если бы подозревал, что колдун использует его дерево для того, чтобы установить над ним свой контроль. Поэтому место захоронения пуповины держится в тайне» [61, с. 250].

Думается, что в народном воображении личное «древо жизни» было частицей мифического «древа» — символа и воплощения жизненного начала в мироздании. Тем самым каждый отдельный человек соединялся с жизненными процессами Вселенной, и его существование оказывалось в зависимости от их течения. Может быть, именно в рамках подобных представлений в «дане» видели посетителя коллективной и индивидуальной судьбы. «Это „дан“ приносит людям удачу, и он же уносит ее прочь», — фиксировал народное поверье М. Херсковиц.

Характерно, что по господствовавшему в народе мнению, лишь самостоятельный, экономически стоящий на собственных ногах мужчина обладал «своим» «даном». «Пока юноша живет

вместе с отцом, пока от него не зависят много людей, он может не беспокоиться о своем „дане“, — отмечал ученый. Напротив, едва возглавлял он семейную общину или занимал видное положение в деревне, как у него начинались заботы с «даном». Толкование сновидений в этом случае помогало понять, что беспокоит его «дан». «Только справедливо, что добившийся успеха человек не должен забывать о том, кто привел его на свет», — гласит народная мудрость. Человеку надлежало прислушиваться к пожеланиям своего «дана» и служить ему. Если «дан» ощущал пренебрежение к себе, то обижался, начинал мстить, верили дагомейцы.

В этом представлении о «дане» явственно архаичное видение развития личности: она достигала завершенности в ходе обряда инициаций, но это был лишь первый шаг к социальной полноценности, следующим было образование мужчиной самостоятельной семьи. Брак, отцовство, выделение из состава большой семьи позволяли ему самому совершать многие обряды, иначе говоря, вступать в прямой ритуальный контакт с мифическим миром. И в народной дагомейской культуре этот шаг в развитии личности ознаменовался появлением у нее собственного духа «дан».

Связь представлений о «дане» с культом предков прослеживается во многих других деталях. Характерно, в частности, что «дан» усопшего мужчины должен был иметь свой алтарь. Некоторые, особенно сильные, «даны» возводились в ранг покровителей всего рода, а иногда целой местности. После смерти из головы человека выделялась, по народным поверьям, газообразная эманация — «азо», которая, поднимаясь, приобретала змеевидные очертания Айидо-Хведо. Это та часть древнего змея, которая давалась творцом каждому человеку, чтобы тот мог двигаться, ходить, жестикулировать.

Пересказывая народные поверья, касающиеся «азо», М. Херковиц писал, что «азо» давно умерших людей или исчезнувших, забытых родов находили убежище в крупных деревьях либо в горах, созданных священным змеем на службе творца. «„Азо“ идет в горы, потому что горы образованы из экскрементов Айидо-Хведо, и потому горы — их владения», — цитировал он народную мудрость.

В дагомейской культуре традиционно связанные с мифическим змеем идеи легли краеугольным камнем в совокупность взглядов на характер человеческой личности и ее взаимоотношения с мифическим миром. В первую очередь ими охватывалась именно сфера «личность — мифический мир». У фионов, выработавших одну из самых богатых мифологий континента, существовало несколько уровней истолкования образа священного змея: от самого примитивного, когда лесной удав воспринимался как воплощение умершего сородича, до отвлеченных, очень емких представлений о природе «дана», где фигура священного змея уже едва различима в мифологической дали. И на каждом из этих уровней заметна органичная связь мифологии змея с куль-

том предков, этим мировоззренческим стержнем древней африканской культуры.

В этой связи нельзя не изумиться поразительной парадоксальности африканской мифологии. Действительно, ведь на первый взгляд все не только разъединяет, но даже противопоставляет друг другу человека и змея. Это пресмыкающееся извечно вызывало в людях страх и отвращение, и нет сомнения, что такие чувства были еще сильнее в те времена, когда происходила его мифологизация. Но столь жесткой была логика превращения змея в посредника между потусторонним миром и людьми, что общество в конце концов преклонилось перед ним.

Наверное, на духовной почве, созданной культом предков и мыслями о змее как воплощении мудрости, бессмертия и жизненной силы, сложилось и его видение как творца всего живого на земле. Далеко не у каждого африканского народа мифотворческая обработка образа этого существа заходила так далеко, но движение народной мысли в этом направлении не было и чем-то совершенно исключительным.

У алуров с берегов озера Альберта, к примеру, записана сказка о змее-боге. В ней говорилось, что однажды, когда царь сидел на троне в окружении советников, с горы сполз гигантский змей мамба. Хвост змея остался на горе, а голова подобралась к деревне. Змей вполз на царский двор и несколько раз обвился вокруг трона, пока царь не был весь опутан. Он больше не мог пошевелить и пальцем.

— Мы должны наловить мышей и лягушек и преподнести их змею,— сказал юноша.

— Прекрасный совет! Идите все и действуйте таким образом,— воскликнул царь.

Люди разошлись во все стороны ловить мышей и лягушек. Наловили их сотни и принесли змею. Змей все съел и, насытившись, уполз на гору.

Царь призвал молодого человека и спросил:

— От кого ты услышал столь хороший совет?

— От своего дяди,— ответил юноша.

Царь сказал:

— Приведи сюда своего дядю. Я сделаю его своим визирем. Он будет отвечать за весь скот моего крааля. А тебе, мой сын, я так же благодарен, ибо благодаря тебе змей меня отпустил. Кто знает, что бы случилось без тебя? Теперь же мы передали змею нашу жертву, и он доволен.

Комментируя эту сказку, бельгийский ученый Ж. Кнапперт подчеркивал, что в прошлом она завершалась несколько иначе. Царь говорил: «Мы заплатили змею за то, что получили». Иначе говоря, именно змей даровал людям пищу. Ученый высказал мнение, что змей символизировал богатство земли, на которой жили люди [72, с. 7]. Думается, более точным было бы представление об этом мифическом существе как создателе живого мира.

Органическая включенность в представления древних о потусторонних судьбах личности образа мифического змея обеспечила ему совершенно особое место в народной культуре. И не только в культуре. По мере того как в родо-племенном обществе выделялась жреческая прослойка, возникали попытки использовать мифологию змея в интересах упрочения ее влияния и власти. Из представления о змее и его могуществе развивались притязания жрецов на господство над людьми. И надежды людей на защиту. О силе первой тенденции выразительно свидетельствуют верования азанде, о второй — верования заирских бембе.

У азанде существовал культ бога Мани. Его проявлением была радуга, которую считали двумя змеями — светлым и темным, живущими на небе. Если их не было видно, значит, они укрывались в воде. Колдун тайного общества последователей Мани обладал способностью убивать, вызывая в своем противнике непреодолимое желание искупаться в реке. Там он захлебывался и тонул.

Кроме того, верховный жрец тайного общества с помощью волшебного свистка всегда мог вызвать удава. По его призыву тот немедленно приползал и в знак почитания обвивался вокруг тела жреца, лаская его голову. Выслушав указания, удав слепо им подчинялся. Он проникал глухой ночью в спальню злейшего врага своего хозяина, кусал его или душил, пока тот не умирал. Удава можно было использовать и для краж, ибо он проникал в помещение, куда человеку доступ был закрыт. Самое страшное — он мог похитить там оберег врага своего хозяина [72, с. 182].

Если у азанде змей был превращен народным воображением в орудие насилия и подчинения, у бембе, напротив, он — средство защиты. Бембе заимствовал у одного из соседних народов, буаланга, культ царя змей — духа пунга. Согласно их верованиям, пунга обитает в воде и обладает большой силой. По убеждениям бембе, он борется против колдовства и ведовства, а также против любого заговора с угрозой для человеческой жизни. По их словам, примкнуть к обществу поклонников этого духа — это очистить себя. После посвящения в члены общества прежнее поведение становится невозможным, скажем, колдун утрачивает свои зловещие свойства, больше не может передавать их по наследству. В общество поклонников царя змей людей, таким образом, толкал страх перед колдовством и ведовством, причем те, кто отказывался в него вступить, автоматически подозревались в дурных мыслях. Их заставляли присоединиться к обществу.

Бембе говорили, что вступивший в общество может больше не опасаться змей, если соблюдает требования пунги. Змеи — помощники этого духа, его посланцы. Если змей вползает в ваш дом, значит, пунга посылает вам свое благословение. Никто из посвященных в таинства общества не должен звать змея по имени, а обращаться к нему нужно со словами «мама йоте» («мать всех»). Дом каждого посвященного, в сущности, был и жилищем

змеев: каждый из них может считать себя там как дома. Когда змей кусает посвященного, это наказание, ниспосланное на него пунгой. Бембе верили, что пунга дает своим последователям помимо защиты от ведовства и колдовства способность прорицать, раскрывает им свойства целебных растений, дает мистическую силу, нужную для приготовления действенных оберегов [53, с. 16].

У мифического змея, таким образом, есть множество ипостасей. Очень часто они противоположны друг другу: враждебны или благожелательны к людям, дышат огнем или предвещают живительный дождь, находятся на небе или скрываются в толщах воды. Казалось бы, столь противоречивое существо не может занимать прочного положения в народном воображении. Змей, однако, столь многолик, что переживает любые новые веяния. Лишь после того как под ударом оказался культ предков и весь родо-племенной уклад постепенно распадается, происходит падение мифического змея. Он отодвигается на задворки народной культуры. И все же эта фигура столь крупна, что парадоксальным образом ее падение породило одну из самых красивых, самых романтических историй человечества.

Богатырь, девушка и чудовище

В лаконичном, сжатом сюжете мифа аккумулируется в художественно выразительной форме драматизм социальных и культурных сдвигов, в истории затягивавшихся на столетия. В предании о ссоре людей с верховным божеством звучит отголосок эпохи, в течение которой едва народившееся человеческое общество осознавало свое противостояние окружающей природе. В цикле мифов о культурном герое «зашифровано» время, когда человечеством были созданы первые ремесла и оно начало заниматься земледелием. Несут послание о далеком прошлом и мифы о змее.

В Гвинее среди малинке, сусу и ландуманов распространена драматическая сказка о юной красавице, выбравшей себе в мужья змея. В ней говорится:

«В глухой деревне жила очень красивая девушка. Многие юноши из окрестных деревень хотели взять ее в жены, но она отвергала всех, решив взять в мужья только того, кто блещит.

Дух гор Нинкинанка услышал об этой красавице и решил на следующий же день ее повидать. Он превратился в мужчину и отправился в деревню девушки. Как только он вступил туда, его окружили жители, восхищаясь его красотой.

Девушка была слишком хороша, чтобы самой работать. Все обязанности вместо нее выполняли ее подруги. В их окружении, медленно, приблизилась она к чужестранцу. Подойдя к дому, где он остановился, красавица увидела его и, пожимая ему руки, воскликнула: „Вот человек, который станет моим мужем!“

При этих словах ее подружки окружили чужестранца и провели его к семье невесты. Девушка предупредила отца, что тщетно искала мужа себе по сердцу, но наконец нашла. Предупредила она и свою мать. Родители ответили ей: „Мы хотим того же, что и ты“ Служанки принялись дробить большое количество риса для свадебного пиршества, к ним присоединилась и красавица. Пестом ударила она по голове барана и попросила отца зарезать его для чужестранца.

Вечером юноше подали приготовленное из мяса барана и риса блюдо. Но духи не едят злаков. Нинкинанка смутился и закрылся в своей хижине. Был у девушки младший брат, очень любопытный. Через щель в двери он подсмотрел, что красавец жених съел мясо, а потом вырыл глубокую ямку и закопал в нее рис. Малыш побежал предупредить сестру: „Сестра, твой муж не человек, твой муж дух“ „Как, тебе не стыдно обвинять в таких вещах столь красивого юношу?“ И пощечина заставила замолчать мальчугана. И все же девушка пошла к будущему мужу. Тот оставил на блюде немного риса. „Почему,— спросила его девушка,— ты не доел этот рис?“ „У нас нет обыкновения есть много риса“,— ответил тот.

Три дня оставался прекрасный чужестранец в деревне, и трижды во время еды повторялась одна и та же сцена. На четвертый день юноша решил вернуться к себе, и девушка сказала, что последует за ним. Отправление было намечено на раннее утро, и отец сказал дочери: „Возьми с собой всех служанок, они понесут твои вещи“. Но красавица ответила, что никто с ней не пойдет. Она не хочет, чтобы у нее похитили мужа.

Однако ее младший брат был волшебником. Издали он дал сестре понять, что отправится вместе с ней. Сестра решительно отказалась взять его с собой. Тогда малыш схитрил. На пути сестры он превратился в прекрасное серебряное кольцо, которое его сестра подобрала: „Муж, посмотри на это серебряное кольцо. Не правда ли, доброе предвестие для нашего брака?“ Юноша ответил: „Это кольцо о чем-то тебе говорит“

Женщина надела кольцо на палец и продолжала путь. Муж шел на несколько шагов позади, и малыш принялся шептать: „Сестричка, это не кольцо, это я, твой младший брат“. Девушка сразу же сорвала кольцо с пальца и отбросила его: „Я тебе говорила не следовать за нами!“ Малыш притворился, что возвращается, но как только путники скрылись из виду, превратился в гребень, который сестра увидела перед собой.

„Какой красивый гребень я подобрала! Правда, наш брак был заключен в благоприятный день!“ — сказала она.

„Сестричка, это не гребень, это я, твой младший брат“,— раздался в ответ голос.

Она хотела снова наказать малыша, но ее муж вмешался: „Может быть, это твой последний случай... может быть, это твой защитник, этот малыш. Передай ему свой груз и пусть он идет с нами“.

После долгих дней пути блистательный муж, красавица-жена и брат-малыш прибыли к горе среди вод. Там находилось жилище духа. Он спросил жену: „Ты знаешь эти места?“

„Нет,— ответила она.— Это очень далеко от моих родных мест. Мы уже так много дней в пути“.

„Здесь живет моя семья. А ключами, открывающими двери моего дворца, служат магические заклинания“,— продолжал муж.

Семь раз повторял Нинкинанка магические заклинания, и семь дверей дворца распахнулись. Малыш не терял зря времени. Тихо насвистывая, он выучил наизусть фразу, которая позволяла открыть ворота.

Миновав семь ворот, путники вошли в комнату, где были собраны сокровища духа. Она была огромных размеров и переполнена рисом, просом, другими крупами, а также золотом, тканями и разными другими товарами. Молодая красавица воскликнула: „Это рай! Вот что помешало мне выбрать другого мужчину в мужья!“ Муж показал ей три прекрасные железные кровати, которыми она могла располагать. Он показал младшему брату две кровати поменьше — для него. А потом позвал большого петуха Донто, сторожа дворца. И тихо ему сказал: „У меня в гостях посторонние. Стереги их так, чтобы они не заметили. Смояри за ними, пока я пойду на реку ловить лягушек и рыб“.

На другой день молодая женщина занялась приготовлением еды. А муж предупредил друзей, таких же духов, как и он сам: „Я достал человечину. Она еще живая, и я хочу, чтобы она стала жирнее. Но придет день, когда мы ее убьем. Я хочу, чтобы этим вечером вы надели самые красивые свои платья, чтобы приветствовать эту живую человечину“ Так все и поступили. Вечером, разодевшись, они пришли приветствовать молодую жену. Но малыш уже был за работой. Превратившись в муху, он подслушал разговоры Нинкинанки. „Сестричка, твой муж не человек, а дух“,— вновь предупредил он старшую сестру. Та дала ему оплеуху: „Разве я тебе не запретила говорить мне такие вещи. Ты последовал за нами только для того, чтобы разбить мое сердце“

Малыш замолк.

В полдень все духи вернулись в реку. Они превратились в огромных змеев, головы которых касались неба, а тела переплетались.

Именно в это время молодая женщина давала еду своему брату, чтобы он отнес ее в поле якобы работавшему там мужу. Но малыш увидел только духов. На берегу реки, в тени дерева, он начал напевать: „Хозяин Донто, хозяин Донто“. Голос его становился все тише и тише.

Змей услышал, что малыш зовет его с берега. Быстро вернулся он в человеческое обличье, а его друзья бросились в воду. „Устав расчищать поле, мы решили искупаться. А как себя чувствует твоя старшая сестра?“ — сказал змей. „Она чувствует себя хорошо и посылает тебе блюдо риса“.

Дух выбросил рис рыбам и лягушкам, а мясо распределил между друзьями, съев свою часть. Грустный вернулся мальши домой, он уже предчувствовал горе своей сестры. И принялся за работу. В середине комнаты он выкопал большую щель. Она соединила комнату с подземным ходом, ведущим к его родной деревне. Туда перенес он все золото и другие богатства, которые доверил зимородку. Он сказал ему: „Друг, тебе доверяю я это золото. Я тебе заплачу полную корзину золота, только не пропусти духа“.

Малыш отнес сокровища к деревне своих родителей и там спрятал их в термитнике. Потом он побежал к сестре и сказал ей: „Твой муж не человек и сейчас я тебе это докажу. Сегодня мы вдвоем отнесем ему рис“. Сестра только изумлялась: „Что случилось, малыш?“. Вместе несут они блюдо и останавливаются там, где имел обыкновение это делать малыш. „Спрячься за этим кустом и посмотри вверх. Голова этого большого змея принадлежит твоему мужу“. И он позвал: „Хозяин Донто, хозяин Донто“ Змей сразу же превратился в человека и подошел к малышу попробовать рис. „Как поживает твоя сестра?“ Пока он ел, малыш превратился в муху, чтобы подслушать его разговор с товарищами. „Малыш нас уже подозревает“, — услышал он. „Нам остается подождать восемь дней, и мы их уьем“. Красавица умерла от страха под своим кустом. Малыш вернулся взять пустое блюдо. Нинкинанка попросил его: „Скажи сестре, чтобы сегодня вечером она снова приготовила рис“.

Через несколько мгновений малыш присоединился к сестре, которая трепетала от страха. „Теперь ты понимаешь, как я тебя люблю? Что я всегда хотел одного — тебя спасти?“ Но сестра была слишком напугана, чтобы ответить. Взяв сестру за руку, он привел ее во дворец. Взяв остатки риса, он насыпал его петуху-сторожу Донто, прозорливость которого хорошо знал. Рис был заколдован, и поэтому Донто не позвал на помощь. Мальчуган положил две ступы в кровать сестры и маленькую скамеечку в свою и все накрыл. Петух уснул. Малыш произнес семь магических заклинаний, чтобы открыть двери дворца. Прежде чем дух что-то заметил, они добрались до реки. Малыш подбежал к своему другу-зимородку и попросил его: „Пожалуйста, быстрее переправь мою сестру и меня. За нами гонятся враги“.

Они не успели добраться до другого берега, как появился дух вместе с товарищами. Он рычал как буря. „Переправь нас, — умолял он зимородка, — и ты получишь все наши сокровища“. Но зимородок — верная птица.

Вдруг голова змея превратилась в огромный топор, который навис над рекой, чтобы растерзать малыша. Но малыш и сам был волшебник, он умел обрабатывать железо. Своим топором он отрубил головы всем змеям. Их тела так и остались в реке.

Мальчик вознаграждал зимородка за его помощь: он отдал ему половину сокровищ.

А девушка, столь красивая, что отвергала всех парней из окрестных деревень, эта девушка умела только трястись от страха.

Брат сказал ей: «Ты видишь, я твой хозяин. Ты была столь тщеславна, ты так гордилась своей красотой, что одна хотела выбрать себе супруга» Девушка молила его о прощении: „Отныне я хочу себе бедного мужа. Я даже не хочу, чтобы он был красив. Я полумертвая от ужаса“.

Двоем они вернулись в деревню. Вскоре все духи покинули этот край, и вся деревня пришла за сокровищами, спасенными юношей. Зимородок по-прежнему их оберегал. С той поры вождь области избирался из семьи юноши» [82 с. 15].

В сказке этой — три главных героя: змей, девушка и ее брат-волшебник. Но существенны и некоторые второстепенные детали, как, скажем, отказ змея есть рис. Чем красноречива эта подробность? Рис — это основная сельскохозяйственная культура народов, создавших сказку, а потому он — основной отличительный признак их цивилизации, служащий как бы «доказательством» ее высокой духовности. Напротив, отказ мифического змея есть рис убедительно раскрывал его «дикость», противоположность его природы природе людей. Что касается употребления мяса, то его ели и те, кто еще не знал земледелия.

Не случайно и то обстоятельство, что младший брат девушки прячет сокровища в термитнике. Дело в том, что в африканской мифологии его окружают представления о жизненной силе, иной раз там находят убежище те, кто спасается от преследования. Не вдаваясь в разбор связываемых с термитником мифологических идей, отметим лишь, что он был наделен рядом важных свойств, среди которых — принадлежность к положительной, священной сфере мифического пространства, куда существам из отрицательной, «дикой» части мифического пространства доступ был затруднен.

Драматизм сказки и развитие сюжета предопределялись мифической природой трех ее основных персонажей, причем сам сказитель мог позволить себе известную вольность только в подробностях и стиле изложения. Дело в том, что мифическая природа каждого персонажа ставила его в крайне жесткие отношения с другими героями сказки, и нарушить эти рамки без ломки всей логики повествования вряд ли было возможно. Не смел сказочник изменять и характер своих героев, предопределенный их мифологическим происхождением.

Образ коварного юноши — целиком в традиции мифов о змее. Он скрывался в воде, его любимой пищей были рыбы и лягушки. Все это признаки существа, по естеству своему близкого водной стихии. Ее мужское начало и воплощалось народным сознанием в этом персонаже. Есть, однако, у него черты которые вызывают недоумение. Его злодейское коварство противоречит древнему взгляду на змея как первопредка племени, как носителя мудрости.

Думается, что решающую роль в переоценке и переосмыслении мифического змея сыграла его глубинная связь с культом предков. Среди народов Западного Судана и Гвинеи в структуре общества — и его взглядах — происходили крутые перемены: родо-племенные отношения вытеснялись раннеклассовыми, что сопровождалось и трансформацией верований. На смену культу предков шли новые верования, в которых центральное место занимало обожествление государя как посредника между народом и богами. В молодых государственных образованиях, наряду с общинными отношениями, развивались прямые отношения между верховным вождем и частью населения, освободившейся от родо-племенных пут. Культ предков не мог удовлетворить ни интересы складывавшейся правящей прослойки, ни чаяния той части народа, которая оказалась за пределами общинных порядков.

На этой почве возникло мощное движение общественной мысли в сторону пересмотра древних мифологических систем. В частности, была затронута и мифология змея. Прежде всего изменился сам подход к этому персонажу, ставший резко отрицательным; сменилась оценка его отношения к людям: из благожелательного оно превратилось во враждебное. Змей трансформировался в коварную и злобную тварь, способную вызывать к себе лишь чувства ненависти и страха.

В сказке юноше-змею противостояла девушка-красавица. Их отношения с самого начала были двойственны: окрашены любовью на поверхности, резко антагонистичны подспудно. Для того чтобы понять эту противоречивость, следует вспомнить, что, с одной стороны, женщина, как и змей, была ипостасью водной стихии, с другой — ее натура была противоположна мужской природе змея. Их изначальное родство с водой трагическим для девушки образом предопределяло ее сближение и брак с красавцем юношей. И очевиден жертвенный характер ее увлечения загадочным чужестранцем.

Есть, впрочем, в поступках героев сказки некая фатальная предопределенность: девушка не слушает предупреждений брата. Как часто бывает в развитии фольклорного сюжета, его «заданность» обусловлена тем, что в основе лежит древний обряд бракосочетания девушки и змея. В. Я. Пропп напоминает, что некогда ганда, отправляясь в дальнюю дорогу, пытались задобрить бога озера Виктория, Муказу, посвящая ему девственниц, которые должны были становиться его супругами. В Кении некоторые кикуйю поклонялись змею, живущему якобы в одной из рек. Раз в несколько лет ему отдавали девушек в жены [17, с. 240].

Несчастные, очевидно, обрекались на гибель, но развязка, которая была бы естественна в глазах общества в эпоху, когда змей приравнивался к первопредку, любая жертва которому оправданна, становилась морально непереносимой после его превращения в коварного и злобного врага рода человеческого.

И на сцене появился герой, который не допустил несправедливости и спас девушку.

Этот герой — в русле бесчисленных сказочных младших братьев и третьих сыновей. Будучи последними в семье по положению, они всегда выделяются либо умом, либо особой удачливостью. Таков и младший брат красавицы. Как ни мал он ростом, как ни молод, ему присущи наблюдательность и мудрость, полностью отсутствующие у его старшей сестры. К тому же малыш — волшебник, способный к мгновенным превращениям.

В этом странном, противоречивом образе опять-таки раскрывается склонность архаичного сознания к парадоксу. И это, конечно, не случайный каприз. Нет, пристально взглядываясь в мир, древний африканец видел не только его противоречивость, не только его «расколотость» на противоположные сферы и силы, но и то, что в этом мире детская слабость способна обернуться огромной сверхчеловеческой мощью, глупость — умом, а ум, напротив, глупостью, что отвратительное пресмыкающееся выступало благодетелем человечества, а ничтожный паук — ипостасью бога неба. Очень скоро выяснялось, что таких парадоксов — великое множество и что в конечном счете главным парадоксом было выживание человечества перед лицом страшных богов и безжалостной природы. Именно он переосмыслился общественным сознанием во множестве других парадоксов, бывших его отдельными сверкающими гранями.

С гвинейской сказкой интересно сопоставить легенду из Западного Судана о герое Самбе Гане. Многими элементами отличаясь от истории о змее и девушке, она иллюстрирует тот же самый ход переосмысления древних представлений. Сказители придали легенде все признаки достоверности: ее действие разворачивается в конкретном географическом районе, о ее персонажах говорится как о реально существовавших людях. Но из-за этой псевдоисторической оболочки проглядывает старый миф.

Сюжет сказания прост.

У одного из вождей страны Уагана росла дочь, Анналля Ту-Бари, которая отличалась красотой и умом. За нее сватались многие войны, но от каждого она требовала подвига, на который тот оказывался неспособен. Ее отец в сражении с вождем одного из соседних городов потерпел поражение и был вынужден уступить ему спорную деревушку. Вскоре он умер, оставив дочери в наследство свои владения. С годами Анналля Ту-Бари становилась все прекраснее и мудрее, но утратила радость жизни и перестала смеяться. А вслед за ней и все войны, певцы и музыканты, ремесленники и земледельцы края забыли о смехе.

В те годы в стране Фарака в семье вождя из рода Гана родился сын. Его назвали Самба. Когда он подрос, то, по местному обычаю, отправился в поход отвоевывать себе княжество. Его сопровождали два оруженосца и два дьялли — барда. Среди сопровождавших был и его учитель, дьялли Тарарафе. В сражениях Самба Гана в конце концов победил всех князей

края Фарака, но всегда с веселым смехом отказывался сохранять за собой их владения. А однажды, отдыхая на берегу Нигера, он услышал песню своего учителя Тарарафе о грусти и одиночестве красавицы Анналлы Ту-Бари. Дьялли пел, что лишь тот храбрец завоюет красавицу и заставит ее рассмеяться, кто покорит для нее восемьдесят городов. И Самба Гана вскочил на коня.

Самба Гана и его спутники ехали днем и ночью. Наконец, прибыли они в город Анналлы Ту-Бари. Самба Гана увидел, как она красива и что она не смеется. Тарарафе он сказал: «Оставайся с Анналлой Ту-Бари, пой для нее, сделай так, чтобы она засмеялась».

А сам отправился в поход. Завоевывать восемьдесят городов.

Вдоль и поперек Самба Гана пересек страну. По очереди сражался он со всеми восьмьюдесятью князьями и всех победил. Каждому из них он говорил: «Иди к Анналле Ту-Бари и скажи ей, что твой город принадлежит ей».

Все князья в округе прибыли к княжне и остались жить в ее городе. Вместе с ними поселилось и много воинов. Наконец Самба Гана вернулся к Анналле Ту-Бари и сказал ей: «Все, чем ты хотела владеть, теперь твое».

Анналла Ту-Бари в ответ сказала: «Ты выполнил порученное. Теперь бери меня».

Самба Гана ответил: «Почему ты не смеешься? Я стану твоим мужем только после того, как ты снова начнешь смеяться».

— Раньше я не могла смеяться из-за позора моего отца, — ответила княжна. — Теперь же потому, что страдаю от голода.

— Как же мне успокоить твой голод? — спросил Самба Гана.

— Победи змея Исса, который один год вызывает паводок, второй же — сушь, — сказала Анналла Ту-Бари.

— Еще ни один человек этого не совершал. Я это сделаю, — сказал Самба Гана.

Самба Гана отправился в путь. Долго искал он змея. Наконец они встретились. Временами побеждал Самба Гана, временами — змей Исса. Нигер плыл то в одну, то в другую сторону. Через восемь лет Самба Гана победил змея. Он истратил за это время восемьсот копий, поломал восемьдесят мечей. У него остались только один окровавленный меч и одно окровавленное копьё.

Передав окровавленное копьё дьялли Тарарафе, он приказал: «Иди к Анналле Ту-Бари, вручи ей копьё, скажи, что змей побежден, и посмотри, не засмеется ли Анналла Ту-Бари».

Тарарафе выполнил поручение. Анналла Ту-Бари сказала ему: «Возвращайся к Самбе Гане и скажи ему, чтобы привел ко мне побежденного змея управлять течением реки в моей стране. Когда Анналла Ту-Бари увидит Самбу Гану со змеем, то Анналла Ту-Бари засмеется».

Тарарафе вернулся с этим посланием к Самбе Гане. Самба Гана выслушал слова Анналлы Ту-Бари. Он сказал: «Это уж слишком».

Самба Гана взял окровавленный меч и пронзил им себе грудь. Засмеялся в последний раз и умер. Тарарафе взял этот меч, сел на коня и поехал к княжне.

— Вот меч Самбы Ганы,— сказал он.— На нем кровь змея Джолибы и кровь Самбы Ганы. Самба Гана смеялся последний раз.

Анналля Ту-Бари созвала всех князей и всех воинов своего города. Вместе со всеми своими людьми она поехала на восток. Наконец кортеж добрался до Фараки. Княжна подошла к останкам Самбы Ганы и сказала: «Этот богатырь был более велик, чем все богатыри до него. Соорудите ему усыпальницу больше, чем усыпальницы всех царей и богатырей».

И началась работа. Восемьсот раз по восемьсот человек копали землю. Восемьсот раз по восемьсот человек строили жертвенную залу. Восемьсот раз по восемьсот человек носили землю и сыпали ее над залой. Курган рос все выше и выше.

Каждый вечер Анналля Ту-Бари в сопровождении своих князей и воинов поднималась на вершину кургана. Каждый вечер барды пели песни в честь богатырей, а Тарарафе — о Самбе Гане. И каждое утро княжна говорила: «Курган еще недостаточно высок. Насыпайте его выше, пока с его вершины я не увижу Уагану».

Восемь лет сооружался курган. В конце восьмого года, на рассвете, Тарарафе поднялся на вершину кургана и закричал: «Анналля Ту-Бари, сегодня я вижу Уагану».

Анналля Ту-Бари посмотрела на запад. Она сказала: «Я вижу Уагану! Усыпальница Самбы Ганы так велика, что наконец-то достойна его имени».

Анналля Ту-Бари рассмеялась. Она рассмеялась и сказала: «Теперь же вы все, князья и рыцари, уходите отсюда, расходитесь по всему свету и будьте такими же героями, как Самба Гана».

Анналля Ту-Бари рассмеялась еще раз и умерла. Ее похоронили рядом с Самбой Ганой [35, с. 41].

Великолепна эта страница из героического эпоса народов мандинго. Величественны фигуры богатыря, его верного учителя и певца, княжны-несмеяны, величественны подвиги, о которых рассказывается в поэме. Она сложилась в эпоху, когда в Западном Судане возникали государства и впервые человек начинал себя чувствовать свободным, ощущать себя личностью. Его мужество и преданность долгу воспевались бардами. Наверное, подобные сказания складывались в придворной, рыцарской среде, но, конечно, волновали ум, сердце и воображение каждого, кто их слышал. Они оставили глубочайший след в народной культуре, о чем свидетельствует хотя бы то, что их не забыли, а через века донесли до наших дней.

Вместе с тем многое в развитии сюжета героического сказания выглядит жестко predetermined. Эта predetermined обусловлена тем, что эпическое как бы наслоилось на древний миф, в котором отношения между главными фигурами вытекают из их смысловых функций и не могут развиваться вольно. Мифическая праснова эпоса — не просто фундамент, на котором изменившееся общество строило более соответствующий его новым вкусам волшебный замок. Скорее, древний миф служит каркасом, на котором укреплялись новые стены, не меняя общего контура всего здания. В структуре героического сказания, в расстановке фигур, в их взаимоотношениях отчетливо различимо влияние очень древних, очень архаичных семантических «узлов».

Если сопоставить эти фигуры с персонажами гвинейской сказки, то, как уже упоминалось, обнаруживаются черты сходства и различия. Сходство в треугольнике: женщина — змей — спаситель, различие — в их взаимоотношениях, в мифической природе женщины и героя.

В сказании мандинго змей Исса не скрывается под мужским обликом. Он — хозяин реки, и от него зависит, много или мало воды будет в Нигере — Джолибе. Этот мифический змей заставляет вспомнить змея — хранителя истоков Нила, о котором писала М. Э. Матье. Будучи олицетворением водной стихии, он наделен безмерной мощью. Древние, естественно, верили, что плодородие земли, а следовательно, их выживание зависели от его доброй или злой воли.

В мифе мандинго персонажи находятся в оппозиции друг к другу. Женихи противостоят княжне-несмеяне, княжна — змею-хранителю реки, змей гибнет в схватке с героем; тот, смеющийся и жизнелюбивый, — прямая противоположность красавице-невесте, он же сталкивается с женихами. Таким образом, в мифе есть несколько чрезвычайно важных противопоставлений, причем внешние конфликты скрывают глубинное противоречие борющихся в мифе сил. Смех героя не случайно контрастен мрачности красавицы несмеяны. Не случайно и поручение убить змея, которое та дает Самбе Гане. И в этой связи нельзя не вспомнить блистательное исследование В. Я. Проппа «Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне).

Советский ученый проанализировал природу ритуального смеха; его выводы проливают яркий свет на эпическое сказание мандинго. Строжайше запрещено смеяться в царстве смерти. Мертвецы не смеялись даже при посещении ими людей в человеческом облике. Ученый также отмечал: «Если с вступлением в царство смерти прекращается и запрещается всякий смех, то, наоборот, вступление в жизнь сопровождается смехом» [18, с. 184]. Народная мысль, указывал ученый, идет еще дальше: смеху приписывается способность не только сопровождать жизнь, но и ее вызывать. Резюмируя свои наблюдения, В. Я. Пропп утверждал, что смех есть «магическое» средство создания жизни [18, с. 191].

Особое внимание в статье было уделено смеху в момент смерти. Напомнив различные исторические и этнографические свидетельства таких случаев, исследователь пришел к заключению, что «смех есть акт благочестия, превращающий смерть в новое рождение» [18, с. 188]. Очевидно, так смех воспринимается в архаичных культурах.

В сказках и мифологии многих народов мира известен образ несмеющейся богини. В. Я. Пропп приводил классический пример: богини Деметры, дочь которой, Персефона, исчезла в подземном царстве мертвых — Аиде, а потрясенная скорбью мать утрачивает смех. С горем богини замирает и сама природа, но служанка Деметры, Ямба, непристойным жестом сумела рассмешить свою хозяйку. А со смехом Деметры на землю возвращается весна.

Чем важен проделанный ученым анализ для понимания эпического сказания мандинго? В статье убедительно раскрыта связь между смехом, жизнью, плодородием и между мрачностью, смертью и бесплодием. Поразительны совпадения в движении мысли греческого мифотворца и его западноафриканского собрата: как первый, так и второй искали «рациональную» причину мрачности своих героинь: в греческой мифе таким «рациональным» зерном становится утрата дочери, а в мифе мандинго — утрата Несмеяной отца и позор из-за его поражения. Этот призрачный «рационализм» — влияние более позднего времени, но поиск В. Я. Проппа открывает глубинные мировоззренческие корни образа Несмеяны как олицетворения неразбуженной природы, как воплощение идеи земли, еще не освоенной человеком. Отсюда парадоксальность судьбы одинокой женщины, которая своим отказом от смеха обрекала землю на бесплодие, но в то же время ждала героя, способного подвигом превратить ее в созидательницу жизни.

Такое истолкование образа в эпосе мандинго подчеркивается противопоставлением Несмеяне смеющегося героя, а также змеборческим мотивом. Смех Самбы Ганы — это признак того, что его мифический прообраз и был дарителем жизни, может быть, божеством Солнца, как мифическим прообразом Анналлы Ту-Бари была богиня земли и плодородия. Солнце, земля и вода необходимы для жизни, для плодородия, и отсюда рождалось требование освободить воду от опеки чудовища-змея. Только после такого освобождения союз божеств солнца и земли мог дать толчок всем животворным силам мироздания.

И снова — парадокс. В момент торжества антагонисты-возлюбленные погибают. Сначала покончил с собой победивший змея Самба Гана, позже на его усыпальнице умирает Анналлы Ту-Бари. Характерна, однако, такая подробность: и герой и княжна смеются перед кончиной. А такой смех, как отмечал В. Я. Пропп, превращал смерть во второе рождение.

В трагическом финале сказки проявилась еще раз ее внутренняя связь с древним мифом. И отличие от него. События в мифе не часто имеют завершение, миф бесконечен в своих повторе-

ниях, в циклах смерти и возрождения. Если бы он завершался как, скажем, в эпическом сказании мандинго, но только счастливым соединением Самбы Ганы и княжны, то, согласно мифо-магическим представлениям, навеки установилось бы в природе благоденствие с изобилием пищи, с бесконечным плодородием земли и леса. Такой финал столь противоречил бы действительности с ее чередованием времен года, сменой голода и изобилия, тревоги и покоя, что в сказке не мог быть терпим. Отсюда и возникло странное, казалось бы, требование Несмеяны к Самбе Гане доставить побежденного змея в ее распоряжение, спровоцировавшее цепь трагических последствий.

Можно ли реконструировать праснову сказания мандинго? По всей видимости, ею была картина мира, в которой сталкивались изначальные стихии — вода, земля, солнце, осмысленные древним обществом под масками мифических героев. В этой картине были запечатлены тревоги и заботы народа, все благосостояние которого было связано с земледелием. Если эпос — создание раннеклассовой культуры с характерным для нее воспеванием воина-героя, то в мифе, послужившем прасновой эпического сказания, на первом плане были мысли о том, как заставить землю плодоносить, как сделать племя сильнее, многочисленнее. Очевидно, иные мысли, иные заботы волновали творца эпоса, но столь замечательны были фигуры, созданные его предшественником, столь драматичны их судьбы, что он охотно заменил их крестьянское рубище княжескими доспехами, княжеским убранством. Наверное, им была забыта и архаичная роль смеха, и скрытый смысл мрачности, но он не осмелился отказаться от этих, наверное, казавшихся ему странными, атрибутов. Более того, сама их загадочная странность и должна была остановить сказителя, возбудив его любопытство и восхищение.

И в гвинейской сказке, и в мифе мандинго ощутима мощная работа народной мысли. Общественное сознание, взбудораженное переменами, осмысляло их в фантастической форме, причем его пристальное внимание было уделено качественным сдвигам в отношениях между людьми. Это вряд ли было случайным. Вновь и вновь приходится наблюдать, что периоды крутых социальных поворотов сопровождались бурным расцветом мифотворчества, сумевшим рассказать и об эпохе освоения огня, и о «культурной революции», последовавшей за открытием выплавки железа, и о переходе от «дикости» к «цивилизации». Очевидно, что каждый из таких периодов был временем повышенной активности общественной мысли, разбуженной происходившими потрясениями в укладе жизни.

Мифы о герое-змеборце возникали вместе с сомнением в основах родо-племенного культа предков, вместе с изменением отношения к центральной мифологической фигуре в этой системе представлений — мифическому змею. Такой пересмотр происходил всюду на континенте, где шел распад родо-племенного уклада, и мифы о змеборце поэтому имели широчайшее распрост-

ранение — от Восточного до Западного Судана, от реки Конго до Замбези и южнее. Естественно, народное воображение создавало различные варианты этого мифа, но основа его сюжета повторялась с поразительным постоянством.

В своей простейшей форме этот сюжет был записан у камба, в Кении. Его герой, Киямба-Миямба, и двое его друзей во время своих странствий как-то раз подошли к реке, на берегу которой увидели двух привязанных веревкой к дереву девушек. Киямба-Миямба спросил у них: «Почему вы привязаны к дереву?»

Они ответили: «В реке живет семиглавый змей, и для того, чтобы набрать воды в реке, два человека должны быть привязаны к дереву в жертву змею».

Киямба-Миямба взял два железных кольца и передал девушкам, сказав, чтобы его позвали, как только появится змей. А сам пошел отдохнуть.

В полдень на берегу собралось много народа, ожидая, что змей съест девушек и они смогут набрать воды. И вот показался семиглавый змей. Девушки позвали Киямба-Миямбу. Он встал и пошел навстречу змею. Народ вокруг кричал ему, предупреждая, что змей его убьет. Но юноша не нуждался в предупреждениях. Все ахнули, увидав, как он вынимает нож для схватки со змеем. Он поднял руку и ударил чудовище, отрубив ему голову. Появилась новая голова, она выглядела даже ужаснее предыдущей. И ее срезал богатырь. Так он отрубил и остальные пять голов. В то же мгновение змей умер. Киямба-Миямба развязал девушек и отдал их в жены своим спутникам [92, с. 120].

У йорубов записана сказка «Близнецы». Один из братьев-близнецов, Таиво, во время странствий вошел в приморский город, жители которого были охвачены горем. Он спросил, что за беда обрушилась на них.

— Увы, Олокун, бог моря, поссорился с Землей из-за владений. А когда Олокун сердится, он заливает Землю водой. Чтобы его умиротворить и остановить, мы каждый год отдаем ему самую красивую девушку. Сейчас пришел черед царской дочери. Ее должны принести в жертву Олокуну, а потому мы скорбим.

Так ответили горожане Таиво. Он пошел к морю, где увидел привязанную к столбу красавицу. Таиво отвязал ее, и в этот момент море забурлило. Из него выползло свирепое морское чудовище с шестью головами. Началась схватка, в которой мужественный юноша с помощью друзей — леопарда, собаки, кошки и ястреба одержал победу над чудовищем. Царская дочь позднее стала его женой [28, с. 50].

В некоторых сказаниях, имеющих, как правило, псевдоисторический характер, описание спасения девушки приобретает звучание высокой трагедии. Таково, в частности, предание о гибели древнего государства Гана. Как свидетельствовал эпос, «процве-

тание Ганы не было делом рук человеческих. Империя была им обязана колоссальному змею, которому все поклонялись. Пресмыкающееся звали Бида или Бира, и оно обитало в колодце. Традиция требовала, чтобы каждый год в виде искупительной жертвы ему отдавали самую красивую девушку империи, одетую в лучшие свои одежды. Каждый клан, каждое племя по очереди были обязаны приносить эту скорбную жертву» [123, с. 98].

Сказитель поставил героя перед трудным выбором. На одной чаше весов — судьба родины, на другой — жизнь возлюбленной. Юношу звали Амаду Сефедокоте, или Амаду Молчаливый, а девушку — Сиа. Они жили в городе Уагаду, где находился и колодец — жилище змея. Там совершалось и жертвоприношение. Наконец день его наступил, пришло время решения.

Накануне страшной церемонии Амаду провел ночь без сна. С ужасом встретил он наступление дня. Вынув саблю из ножен, он долго точил ее на камне. Когда же солнце начало садиться, Амаду скрытно от людей пробрался к окруженному жертвоприношениями колодцу, где жил Бида. За купой деревьев он соорудил шалаш. И в нем укрылся.

Старейшины образовали процессию, которая и проводила девушку к месту ритуального жертвоприношения. Темная ночь опустилась на землю. Сиа была одета в свои самые пышные одежды. В ночи можно было различить лишь мрачное звучание тамтамов. Приблизившись к колодцу, старейший из старейшин сказал Сиа: «Оставайся здесь и прости нас».

Сиа не могла держаться на ногах. Она упала на колени, закрыв глаза руками. И сразу же остроконечная голова змея показалась над колодцем. Она молниеносно наклонилась над согнувшейся в горе девушкой. Осторожно обнюхал Бида свою жертву и внезапно нырнул в укрытие. Но через мгновение сверкающее тело змея появилось снова, замерло, а потом чудовище обдало девушку слюной. Незаметным движением оно снова погрузилось в колодец.

Липкая жидкость заставила Сиа содрогнуться от отвращения. Она попыталась освободиться от своих платьев, залитых слюной, но тщетно. Сиа замерла в ужасе.

Амаду внимательно наблюдал из темноты за всем происходящим. Хотя он был очень напуган, его не покидала ясность мысли. Он знал, что Бида убивает жертву только при третьем появлении. Вот почему теперь он был особенно внимателен, час схватки приближался.

И вот из колодца вновь появилась серая стрела. С удивительной точностью она в то же мгновение обрушилась на жертву. Но Бида не был так быстр, как Амаду, который ударом сабли отсек голову змея. С той же стремительностью он отрубил вторую, третью, четвертую, пятую, шестую и седьмую головы Биды. Ни одна из них не смогла захватить девушку. А последняя отлетела прочь со словами: «Семь лет, семь месяцев и семь дней

на Гану не упадет ни капли дождя, ни крупицы золота». Тело Биды содрогнулось в конвульсиях, и последним движением змей выполз из колодца. Хвост его оторвался и упал в долине Фалеме, где с тех пор находят золото.

Проклятие змея сбылось. В течение семи лет, семи месяцев и семи дней ни разу дождь не оросил земли Ганы. Реки пересохли, поля стали бесплодными, жажда истребляла людей, которые переселялись на земли, где жизнь оставалась возможной. Так наступил конец самой славной из африканских империй [123, с. 97—98].

И еще одна вариация на эту же тему змеборчества — сказание о царевиче Самба Геладио Дьеги, уроженце области Фута Джалон, в Гвинее. Сказание велико, и спасение девушки от чудовища — лишь один из его эпизодов.

Во время своих странствий Самба и его спутники — гриот Севи и раб Дунгуру прибыли в город Эллель Бильдикри. Хотя он был расположен на берегу реки, его жители страдали от жажды. Огромный кайман скрывался в реке и не позволял горожанам брать воду. Чтобы умилостивить чудовище, каждый год ему приносили в жертву девушку, одетую как царская дочь — с золотыми браслетами на руках и ногах, с золотыми серьгами в ушах. Кайман был привередлив: если он находил, что девушка одета недостаточно хорошо, он отвергал жертву и запрещал горожанам обновлять их ежегодный запас воды.

Самба прибыл в город в последний день года, и горожане готовились на следующий день к совершению жертвоприношения. Путник остановился у дома чуть в стороне от селения и подзвал рабыню: «Дай мне воды, я испытываю жажду». Но у той в кувшине оставалось воды едва на стакан, и та была испорчена. И все же она принесла ее Самбе.

Взяв в руки воды, Самба почувствовал ее запах и ударил рабыню. С возмущением он воскликнул: «Как, я прошу у тебя воды, а ты принесла мне эту мерзость!»

— В крае больше нет воды, — запрочитала женщина. — Прежде чем мы ее получим, надо принести в жертву дочь царя.

— Ну что же, — сказал Самба. — Немедленно веди меня к реке. Я напою свою лошадь.

Женщина испугалась:

— Мне страшно идти к реке. Завтра царь увидит мои следы на тропе и спросит меня: «Почему ты туда пошла, хотя я всем это запретил?»

— Если ты откажешься меня проводить, — рассердился Самба, — ты погибнешь от моей руки. Дунгуру, возьми узду и набрось ее на шею лошади. А ты, женщина, веди нас.

Рабыня стала показывать им путь, и Самба сжалился над ней и отпустил. На берегу реки он сказал Дунгуру, чтобы тот вымыл лошадь в реке. Раздевшись, раб вошел в воду. И сразу же на середине реки появился кайман Ньябарди Далло и закричал: «Кто там?»

— Я, новоприбывший, — ответил Самба.

— Ну что же, новоприбывший. Зачем ты тогда пришел сюда?

— Я пришел напиться.

— Если ты пришел напиться, пей только сам и не давай пить твоей лошади!

— Новоприбывший даст напиться своему скакуну. И вместе с ним напьется его раб.

Тогда кайман сказал:

— Знай же, новоприбывший, что ты меня раздражаешь.

Ньябарди поднялся над рекой, и вода засверкала, словно в огне.

— Если ты боишься того, что видишь, — крикнул Самба Дунгuru, — и отпустишь мою кобылу, я убью тебя вместе с кайманом.

После этих слов Дунгuru еще крепче вцепился в лошадь. Кайман ринулся на него с разинутой пастью, извергавшей пламя. Когда он приблизился, Самба выстрелил в него из волшебного ружья. Кайман был убит, а вся вода в реке покраснела, словно от крови.

У места схватки Самба оставил одну из своих сандалий и свои браслеты, зная, что никто не сможет обуть его сандалию или надеть на запястья и щиколотки браслеты: его ноги и руки были очень малы.

На другой день царь Эллель Бильдикри созвал всех гриотов, чтобы проводить к кайману свою дочь. Юную девственницу посадили на коня и повели к реке. В пути гриоты пели о девушках, отданных кайману в прошлом, восхваляли смелость царской дочери. На берегу они помогли ей сойти с коня. Войдя в реку, девушка по грудь погрузилась в воду, пока не подошла к кайману и не встала на его голову.

— Кайман здесь, — воскликнула она, — и я стою на его голове.

Народ заговорил:

— Кайман раздражен. У тебя были отношения с мужчиной. Ты утратила девственность. О, какое несчастье! Будь проклят сегодняшний день! Ты — недостойная девушка!

Побежали искать другую жертву. И вторая девушка, войдя в реку, встала на голову каймана. Увидев их вместе, народ понял, что кайман действительно мертв.

— Пусть все войдут в реку, — приказал тогда царь. — Мы увидим, так ли это.

Народ бросился к воде. Все убедились, что больше нечего опасаться стража реки.

Далее в сказке говорилось о том, что царь обещал выполнить любое пожелание неведомого героя, как лжецы и обманщики попытались приписать себе славу победы над чудовищем, но рабыня рассказала царю о пришельце, а найденные на берегу сандали и браслеты помогли открыть, что он-то и убил хозяина реки [48, с. 178].

Таковы четыре варианта мифа о змеборце. Что сразу же бросается в глаза? В своей наиболее древней части, той, где идет речь о жертвоприношении девушки духу воды — змею, они полностью соответствовали обрядовой практике, некогда существовавшей в Африке.

М. Э. Матъе отмечала, что в Египте уже в арабское время существовал обычай приносить в жертву Нилу в случае запоздalogo паводка или низкой воды девушку. «Змей-Нил,— писала исследовательница,— получив жертву-невесту, праздновал брак и, возвращая жизнь природе и людям, заливал землю Египта своей оплодотворяющей влагой» [8, с. 44].

Наблюдение ученого, что жертва была одновременно и невестой змея — духа воды, чрезвычайно интересно и плодотворно. Именно эта идея лежала в основе гвинейской сказки о красавице, отдавшей сердце юноше-змею. Она же проявилась в обычае калабари, небольшой этнической группы дельты Нигера, иметь в семьях вождей женщин, которым в давние времена запрещалось выходить замуж, ибо их мужьями считались священные змеи. Эти женщины служили жрицами водных духов — ову. Согласно поверьям, ову выходили из воды каждый восьмой день, когда каждая жрица была обязана спать одна и не оставлять дом после наступления темноты. Ее долгом было и совершать возлияния у символов духа — ову. Там же, в часовне, находились изображения священного питона Адуму, дух которого вселялся в женщин, становившихся прорицательницами. Прежде чем изрекать пророчества, они под влиянием Адуму несколько дней плясали, причем все это время им запрещалось выпивать даже каплю воды или удовлетворять малую нужду [119, с. 101].

Вместе с тем невеста гения воды была и жертвой.

Среди бамбаров города Сегу еще в начале века было распространено убеждение, что при наступлении паводка Нигера в июле река должна «схватить» кого-нибудь и им «насытиться». Иначе река будет недовольна, и паводок будет невысоким. В прошлом совершались человеческие жертвоприношения духу Нигера чудовищу Фаро. Позднее крестьяне прибрежных деревень ограничивались подношением ему кур, помидоров и т. д., в особенности помидоров, которые Фаро очень любил. Иной раз ночами он покидал реку, чтобы поест помидоров, рассказывали крестьяне [122, с. 142].

О том, насколько живучи такие архаичные представления, свидетельствует пример, описанный французским африканистом Л. Токсье. Он рассказывал, что в начале века на Береге Слоновой Кости был осужден рыбак — крумен, который с одобрения совета старейшин своей деревни утопил в реке девушку. Он так поступил ради того, чтобы река вновь стала рыбной [122, с. 142].

И еще один пример. Бог моря Олокун, о котором упоминается в йорубской сказке «Близнецы», в мифологии выглядел несколько иначе, чем в описании сказителя. Согласно народным представлениям, он имел человеческое обличье, был черен, с длин-

ными волнистыми волосами и обитал в обширном дворце на дне моря, где ему прислуживали морские духи, из которых одни напоминали людей, другие — рыб. В обычных условиях Олокуну приносили в жертву животных, но если сила прибоя много дней подряд мешала лодкам рыбаков выплывать в море, для умиротворения божества в жертву приносился человек [52, с. 70].

В этом отношении сказка оказывалась совершенно точной.

Интересно задуматься, какие цели побуждали общество, обрекая женщину на смерть, посвящать ее гению воды, хранителю реки? Ожидания и надежды, связываемые народом с этим страшным обрядом, должны были по остроте и напряженности соответствовать его трагичности.

Прежде всего о выборе девушки для змея. По всей видимости, он предопределялся тем, что девушка, как и змей, была органически соединена с водной стихией. Думается, что изначально целью ритуала было не умилоствление чудовища, будь то змей, дракон или крокодил, а непосредственное обращение к водной стихии, от которой зависело благополучие и людей и земли. В этой связи следует отметить, что в жертву любому божеству, олицетворявшему один из первоэлементов природы, приносилось существо, которое в мифах было с ним внутренне соединено, являясь его своеобразным «двойником». Так, собака приносилась в жертву богу огня, баран — богу грома и т. д. В соответствии с этой логикой именно женщина бросалась в море или реку как подношение их богам.

Второй вопрос — почему жертвой могла быть только девственница? Ответ содержится в наблюдении М. Э. Матье: смерть жертвы была в то же время ее бракосочетанием с духом воды. Змей олицетворял мужское начало водной стихии, так же как девушка — ее женскую сторону, и в их союзе как бы осуществлялось единство этих двух начал. В результате раскрепощались присутствующие водной стихии силы, неся плодородие полям, благосостояние обществу. Брак девушки и змея предвещал обильные урожаи, здоровые и большие семьи.

Этот круг представлений, несомненно, уходил корнями в далекое прошлое, в эпоху, когда человечество еще не «заселило» мифическое пространство сонмом божеств, а лишь приступало к лепке богов и героев, которые позднее целиком подчинят себе его помыслы. Работа архаичного сознания происходила параллельно с перестройкой самого общества, в котором из массы рядовых соплеменников выделялись те, кто был наделен властью — духовной или государственной. В этих условиях и древний обряд жертвоприношения женщины «хранителю» воды получил новое развитие.

То, что еще вчера считалось необходимым, неизбежным, ныне выглядело злодейством. Страшный обычай постепенно вытеснялся новыми обрядами: хранителю воды, ее стражу теперь отдавали кур или томаты. Контраст с прошлым разителен, и он свидетельствовал о важных переменах в народном сознании, в народных

взглядах. Уважение к человеческой жизни уже перевешивало страх перед силами природы, сами отношения с этими силами переосмыслились. Как само общество воспринимало перерождение и отмирание древнего ритуала? Оно представляло себе этот длительный исторический процесс в виде героической и романтической сказки о спасении рыцарем несчастной девушки. Своим мечом он не только избавлял ее от смерти, но подводил черту под угасающей традицией.

Второй пласт мифа, более поздний, связан с появлением героя-сказителя. Его образ далеко не одинаков от сказания к сказанию: молчаливого подвижника Амаду Сефедокоте лишь мужество роднит с богатырем Киямбуа-Миямбой, вышедшим из яйца, или с царевичем Самба Геладио Дъеги. В змеборцах мифическое происхождение как бы затерто и с трудом различимо под маской богатыря, обязанной своими чертами народным представлениям об идеале героя-воина. И все же его удается выявить, хотя и далеко не полностью. Герой сказки народа камба появился на свет из яйца, что говорит о божественности его рождения. Таиво из йорубской сказки имел брата-близнеца, что, по местным поверьям, также подтверждало вмешательство божеств в его судьбу. Царевич из сказания фульбе, судя по некоторым его поступкам, продолжал линию пресловутых «дурачков», в час испытания оказывавшихся умнее, смелее и благороднее, чем о них думали. Так прослеживается определенная закономерность в отборе общественным сознанием кандидата на роль змеборца: им оказывался юноша исключительный, так или иначе связанный с мифическим миром. Другой, естественно, и не осмелился бы бросить вызов древнему обычаю.

Уже сам этот дерзкий поступок был знамением новых перемен. К тому же характерно, что герой всегда был одинок, обычно без каких-либо связей в стране, где совершал подвиг. Думается, и эта его черта не случайна: стороннего человека обществу, где создавался миф о подвиге, было легче представить в роли противника освященной временем традиции.

На общем фоне завершавшихся празднично сказаний выделяется трагической интонацией западносуданский миф об Амаду Сефедокоте. Юноша-молчальник напоминает царевну-несмеяну: он вел себя как выходец из мира мертвых, и обреченность ощущалась в каждом его поступке. В сказании нет упоминаний о его судьбе и об участи спасенной им царевны! По-видимому, они погибают в катастрофе, которая обрушилась на их родину.

В этом мифе заключено важное послание. В африканском фольклоре мало произведений, в которых бы столь драматически, с такой художественной силой противопоставлялись личное и общественное: благородство порывов героя и низменность общественных установлений, его страстная любовь и безжалостность традиций, личное мужество и безропотная покорность народа. И все же как ни гуманны были побуждения юноши, его поступок осужден. По мнению творцов сказания, отдельному человеку

недопустимо выступать против обычаев народа, его самоотверженность закономерно обернулась несчастьем, катастрофой для всей страны. Это ли не высокая трагедия?

Трагизм ситуации помогал лучше понять, как опасно бросать вызов древним традициям, как сильно должно быть чувство ответственности перед родным народом у личности, освобождавшейся из-под контроля общины. Такое предупреждение, консервативное по духу, — дополнительное подтверждение того, что мифы о змеборцах складывались в период глубоких общественных перемен, вызывавших в людях противоречивую реакцию. В их среде были и боявшиеся высвобождения личности из-под пелены родоплеменных установлений.

Новое тем не менее надвигалось неудержимо. Когда Амаду заточил свой меч и вышел на бой с чудовищем, его воля к победе была выражением необратимости наступления более разумных и более справедливых общественных отношений. В прошлое вместе со старыми порядками уходил и мощный пласт древних представлений, а поскольку мифы о змее были органической частью культа предков, то и ниспровержение чудовища в змеборческих сказаниях знаменовало главным образом отмирание этого комплекса идей, этой системы объяснения законов мироздания.

Есть мифы, которые позволяют отождествить змеборца с Солнцем. У кикуйю, в частности, известно сказание о схватке со змеем, звавшимся Радуга (Мукунга-Мбура), героя по имени Сын Солнца (Вадуа). Но далеко не всегда «солнечная» генеалогия столь же очевидна, как в этом случае.

Значительно более бесспорна принадлежность героя к верхушке раннеклассового общества, возникавшего в Африке на развалинах родо-племенного строя. Часто змеборец — сын царя или воин высокого происхождения. И это понятно. В молодых государственных образованиях знать претендовала монопольно на личную смелость, на личное мужество, тогда как остальному народу навязывались покорность и послушание.

Социальный аспект мифов о змее, девушке и герое очень ощутим, но вряд ли он обеспечил им бессмертие. Эти мифы волновали и продолжают волновать тем, что рассказывают о прекрасной девушке, безропотно отдающей свою жизнь ради благополучия народа, о мужественном воине-рыцаре, который безоглядно вступает в схватку ради ее спасения, о чудовище, которое воплотило в себе все дурное и страшное. Нужны были и чистый ум и благородное сердце, чтобы создать эти удивительные образы, сегодня принадлежащие всему человечеству.

СВЯЩЕННЫЕ ЧИСЛА, МОДЕЛЬ МИРА, СТРУКТУРА СКАЗКИ

В африканских культурах числа наделялись различным значением. В своем исследовании о символике у йорубов нигерийский ученый Дж. О. Кайоде описал идеи, которые ассоциировались у этого народа с тринадцатью различными числами. По его сведениям, два — это знак двойственности, представляющий смешение мужского и женского начала. Он также связан с двойственностью духа и материи, видимого и невидимого миров. Одновременно это число ассоциировалось с близнецами-двойняшками. Что касается значения числа три, то оно представлялось благоприятным и неблагоприятным; благоприятным, когда выражало единство. Йорубы говорили: «Три кухонных камня (камни, на которые ставился для подогрева на костре горшок с пищей.— В. И.) не могут перевернуться». Но три предмета нельзя давать в подарок, ибо такой подарок предвещает ссору.

Четыре — это число, которое часто использовалось при гадании и символизировало прочность. Пять означало завершенность: по пяти пальцев на руках и ногах каждого человека. Семь применялось в магических церемониях и религиозных обрядах. Знахарь-целитель обычно советовал делать семь надрезов на теле больного. Число 40 выражало единство, мир и любовь. По обычаю, количество орехов кола, корней ямса и денег, входивших в приданое, должно было делиться на сорок [70, с. 144].

Если не сами числа, то операция счета внушала опасения.

Видный советский африканист Д. А. Ольдерогге в статье «Системы счета в языках народов Тронической и Южной Африки» отмечал, что некоторые африканские племена в определенных случаях избегали прибегать к счету. В частности, он пишет о том, что вандороббо, соседнее с масаями племя охотников, редко занимались счетом, потому что им по существу нечего было считать, кроме ульев, но их считать было не принято. Вандороббо полагали, что пересчитанные пчелы перестают давать мед или вымирают. Однако они точно подсчитывали убитую дичь, рога носорогов или бивни слонов [14, с. 30].

Чем же было обусловлено подобное настроенное отношение к счету? Д. А. Ольдерогге высказывал по этому вопросу следующее предположение: «Возникновение запрета считать что-либо, мне представляется, следует искать в приемах и способах счета...

Горные дама, пересчитав пальцы рук и дойдя до 10, складывают концы пальцев и говорят: „они убиты“; горцы плато Джос, сосчитав до 12 наас (т. е. 12×12), произносят: „наас убивает наас“; занде, дойдя в счете до 20, говорят: „он (т. е. человек) кончился“,— и переходят к следующему. Во всех этих случаях употребляется глагол со значением „убит“, в нашем понимании „кончен“. Но и мы об умирающем говорим: „он кончается“. Эти два понятия где-то по своему значению пересекаются. Завершая счет на абаке или на счетах, мы сбрасываем костяшки, говорим: „счет кончился“,— подобно тому, как для занде „человек кончился“.

Мне кажется, что объяснение страха перед счетом следует искать в этом направлении и связывать его с обычаями и представлениями, в которых отразились приемы счета» [14, с. 32].

Счет «убивал», и эта мысль заставляла с осторожностью им заниматься. Характерно, что охотники-вандороббо безбоязненно подсчитывали убитую ими дичь, но останавливались перед подсчетом ульев с живыми пчелами. Высказанное Д. А. Ольдерогге предположение о причинах, делавших эту простейшую математическую операцию столь опасной, остроумно; нет сомнения, что в их основе лежали магические соображения. Но к тому, на которое указывает Д. А. Ольдерогге, хотелось бы добавить еще одно. Дело в том, что счет следовало бы включить в целый ряд других операций, которыми древние характеризовали природу, имущество, скот, людей. Все они — наречение именем, описание, хвала или осуждение — оказывали прямое воздействие на то, к чему относилось. С их помощью устанавливалась связь между тем, кто оценивал, характеризовал, подсчитывал, и тем, что оценивалось, характеризовалось, подсчитывалось. А такая связь, согласно нормам магии, могла превратиться в канал для самых вредоносных воздействий. Поэтому, в частности, истинное имя часто скрывалось его носителем, который посторонним сообщал только свое прозвище; он скрывался за ним от любых посягательств на свое здоровье или имущественное благополучие.

Следует сделать одно уточнение: люди не опасались сами подсчитывать свое имущество, скот, детей, но не терпели, когда это делали другие. По наблюдениям Р. Буржуа, в Руанде и Бурунди, если спросить местного вождя, сколько у него в точности детей, он обычно давал уклончивый ответ или же прямо говорил: «Ничего об этом не знаю». Как подчеркивал бельгийский исследователь, «операция счета сопровождалась суеверным опасением, что подсчитанные предметы исчезнут» [45, с. 138].

Можно быть уверенным в том, что каждый опрошенный твердо знал, сколько у него детей. Ему было важно, чтобы никто другой не знал этой цифры. Это подтверждает предположение, что вызывал страх не счет вообще, а только счет, в котором человек мог видеть угрозу магического воздействия, то есть когда им занимались посторонние для него люди.

Три, четыре, семь и «чет-нечет»

Опасностью был чреват не только сам счет; угрозу таили в себе и отдельные числа. Повсеместно в Африке к югу от Сахары четные числа считались благоприятными, а нечетные — неблагоприятными. В Бурунди, например, требовались два белых, без единого пятна, барана, чтобы очистить от скверны хижину, где женщина родила двойню. Среди эмблем королевской власти были два быка, четыре копыя, шесть небольших барабанов и вилка с четырьмя зубьями. В канун ежегодного праздника — сева сорго — закалывались четыре бычка, а когда завершались обряды возведения на трон мвами, сажались два дерева — муко и мувуму, обеспечивавшие государю магическую защиту. Обряд подъема с ложа роженицы мог происходить только на четный день после родов, ибо «нечетные дни приносят несчастье». Обычно он имел место на восьмой день.

Из правила, что только четыре числа наделены положительным магическим значением, были исключения. Первое исключение — это число три. Описывая его символический смысл у йорубов, Дж. О. Кайоде отмечал, что он бывает и положительным и отрицательным. По-видимому, когда это число стояло в ряду нечетных чисел, оно и воспринималось как неблагоприятное. Если же три осмыслялось вне этого ряда, как отдельная, самостоятельная величина, то отношение к нему резко менялось и оно приобретало положительное значение.

В Бурунди числом, предвещавшим счастье, была девятка, то есть опять-таки нечетное число. Дело в том, что девять представлялось как три, помноженное на три, иначе говоря, «усиленное» магически в три раза. Р. Буржуа отмечает, что, готовя для свадебной трапезы кашу из сорговой муки, воду в горшок с мукой заливали девять раз, а готовую кашу делили на девять порций и раскладывали по девяти плетенкам. В качестве пожелания говорилось: «Пусть девятка принесет вам много детей и коров» [45, с. 138].

И еще один пример: принося быка в жертву богу Риянгомбе, жрец девять раз прикасался рукой к его лбу между выбеленными каолином рогами, девять раз трогал его железом своего топора и девять раз проходил по его шкуре после того, как животное закалывали.

Среди жителей Бурунди и Руанды очень сильным считалось еще одно нечетное число — семь и его производные. Должны были носить особый оберег из железа воин, сразивший своего седьмого врага, женщина, родившая седьмого ребенка, корова, принесшая седьмого теленка, собака, которая на охоте схватила седьмое животное одного вида. На обереге прикреплялись бубенцы, которых должно было быть четное число [45, с. 139].

Естественен вопрос, почему нечетные числа приобретали в глазах народа отрицательное значение. Думается, причина в том, что нечетное число было нарушением равновесия, выражаемого

четными числами. Такое равновесие добра и зла, холода и жары, чистоты и скверны, дня и ночи было важнейшим условием поддержания гармонии во Вселенной, в обществе. И все, что ее нарушало и подрывало, воспринималось архаичным сознанием как зло.

Вряд ли случаен тот факт, что африканские гадалы обычно применяли четное число костяшек или зерен при гадании. У ловец прорицатель бросал на доску четыре костяшки, две из которых символизировали мужское, а две — женское начало. Они могли образовывать шестнадцать различных сочетаний, но изначально выражали представление о равенстве двух сил во Вселенной. И в Нигерии среди йорубов использовались при гадании шестнадцать раковин каури, которые образовывали две группы знаков — мужские и женские, отражая изначально равновесие двух сил в мироздании.

Иногда высказывается мнение, что у африканских народов числа приобрели магическое значение под влиянием ислама.

Такое утверждение выглядит очень спорным. Магия чисел известна в странах Тропической и Южной Африки у народов, которые не испытывали заметного влияния ислама. Но самое главное, она слишком глубоко проникла в народные культуры, чтобы это удалось объяснить одними сторонними влияниями. В обрядности прежде всего, а также в быту, в мифологии, в фольклоре обнаруживаются прочные следы того, что архаичное сознание издавна придавало исключительное значение символике цифр. В его глазах они были важны не только в области собственно магии, но — и это очень существенно — для понимания структуры мироздания.

В этой связи обращает на себя внимание противоречивость в истолковании значения ряда чисел. Как объяснить, что три могло рассматриваться и как положительная и как отрицательная величина, почему семь в одних случаях требовало специальных защитительных мер, а в других считалось счастливым числом? Восемь как четное число имело положительное значение, но нередко рассматривалось как противоположность семи и в этом случае относилось к группе отрицательных чисел. Такой перечень можно было бы продолжить.

Проблема проясняется, если допустить, что в основе подхода архаичного сознания к магии чисел лежали два различных представления о структуре мироздания. Согласно одному кругу идей для мира характерен принцип двоичности, по которому он состоит из противостоящих друг другу противоположностей. Наиболее абстрактным выражением такого взгляда была формула «чет-нечет», в которой чет был наделен положительным зарядом, а нечет — отрицательным. Другой круг идей допускал существование более сложной картины; она была как бы дополнением и развитием первой.

В этом мире действовали четыре стихии — вода, воздух, огонь и суша, имелись четыре стороны света — север, юг, восток и за-

пад. Положение усложнялось принципом троичности, выражавшимся в древнейшем представлении о символическом значении трех цветов — красного, белого и черного во внутренней организации Вселенной, о небе, земле и подземном мире как трех основных частях мироздания, наконец, о чете и нечете в некоем третьем, их соединяющем объекте, будь то человек, какое-то природное явление или же все мироздание, единое в столкновении характерных для него противоположностей.

В силу многих причин африканцы не раз делали попытки и в изобразительных искусствах и в обрядности воплотить свои идеи в модели-символе мироздания. Возможно, что в далеком прошлом общественное сознание вообще не прибегало к числам в этой работе, а просто исходило как из конкретной данности из убеждения, что космос состоит из двух полярных сил, что его структурным принципом является также принцип триады, что он вписывается в пространство по четырем направлениям и сочетает в себе четыре первоэлемента — воду, сушу, воздух и огонь.

Именно такое видение мироздания воплотилось в фетише бога Гбааду у эве. Среди прорицателей этого народа Гбааду считался высшим божеством. Слово было искаженным, заимствованным из йорубского языка выражением, означавшим «калебаса Оду». Этот утраченный древний смысл тем не менее сохранился в конкретном символе божества, который представляет собой большую калекбасу, накрытую другой калекбасой. В ней заключались расположенные друг против друга четыре небольшие и тоже закрытые калекбасы. В одной из них лежал каолин, во второй — красный порошок растительного происхождения, в третьей находилась речная грязь, а в четвертой — сажа. Таким образом, в едином символе соединялись три цвета — белый, красный и черный и четыре первоэлемента. Ведь каолин отождествлялся с воздухом, красный порошок — с огнем, речная грязь — с водой и черная сажа — с землей. Кроме того, четыре небольшие калекбасы обозначали четыре стороны света Вселенной, которую олицетворяли две большие калекбасы.

Фетиш бога прорицателей у эве — это архаичная модель мироздания, своеобразный «сгусток» Вселенной, дававший тем, кто умел им пользоваться, огромное преимущество. Будучи воспроизведением основных числовых и пространственных параметров космоса, он охватывал и общество. В сочетании двух чисел — трех и четырех — архаичное сознание видело противостояние и сотрудничество в масштабе мироздания двух важнейших сил — мужского и женского начал. В результате созданная прорицателями эве цифровая модель Вселенной оказывалась в то же время числовой формулой общества в его единстве соперничающих между собой мужчин и женщин. Три и четыре, перенесенные из космической сферы в общество, подтверждали целостность мироздания и неразрывность его важнейших структурных элементов на трех уровнях — космическом, социальном и индивидуальном.

Влияние подобных представлений самым различным образом проявлялось в повседневности. Скажем, у бамбара три соответствовало мужскому началу, а четыре — женскому. И вот при наречении именем младенца, если это был мальчик, подруга роженицы трижды ополаскивала его в теплой воде, трижды брызгала ему на затылок, спину и бедра, приговаривая: «Пусть бог тебя хранит. Не уходи, оставайся с нами. Будь крепок и здоров. Пусть твое потомство будет многочисленным». Узнав от отца имя младенца, женщина трижды кричала его ребенку в каждое ухо. Его трижды пеленали в белую ткань. Что касается роженицы, то она в течение трех месяцев, если новорожденный был мальчиком, и четырех, если родилась девочка, не смела укладывать волосы в косы и покидать деревню [122, с. 366].

У бете, напротив, число три выражало женское начало, тогда как мужское — число четыре. Поэтому, работая в поле, женщины отдыхали каждые три дня. Наречение именем мальчика происходило на четвертый день после рождения. И на четвертый день после смерти хоронился мужчина. Женщину погребали на третий день после ее кончины [104, с. 99].

В ашантийской культуре на почве числовой символики выросло немало различных идей. В народном орнаменте, к примеру, квадрат или ромб стали выражением мужской стороны человеческой личности, а треугольник — графическим знаком женственности. Четырехугольник символизировал территориальную власть и могущество правителя-мужчины. На шелковой ашантийской ткани «кенте» квадрат повторялся чаще других геометрических фигур. В сочетании с другими знаками он выражал такие чувства, как доброжелательность, теплота, особенно ценимые у мужчин.

Изображение треугольника постоянно встречалось на пекторалях — нагрудных украшениях вождя и королевы-матери. Треугольные фигуры помещались на их головные уборы и сандалии. Влюбленный юноша дарил невесте по случаю ее совершеннолетия трехгранную палочку. Так он говорил будущей жене, что они должны стремиться к вечной любви, ради которой каждый из них обязан быть готовым умереть [115, с. 101].

Значение двух чисел не было постоянным. У одних народов, как, скажем, у бете и ашанти, женское начало в обществе, природе, мироздании вообще выражалось числом три. У других этнических групп, например догонов, бамбара и хауса, это же число становилось мужским знаком. Соответственно изменялось символическое значение в орнаменте треугольника и четырехугольника.

Неустойчивость значений двух чисел подтверждает, как представляется, предположение, что система связанных с ними представлений развивалась независимо от видения мира, закрепленного в формуле «чет-нечет». Действительно, в соответствии с этой формулой четыре как четное число, казалось бы, не могло выражать женскую сторону мироздания и связанные с ней отри-

цательные моменты. Столь же противоречит традиционным значениям, вытекающим из символики «чет-нечет», число три как выразитель мужских свойств в мироздании. Тем не менее перестановки магического смысла двух чисел были постоянной чертой африканских народных культур.

Не проливает ли какой-то свет на это явление тот факт, что три часто (хотя и не всегда) ассоциировалось с тем полом, который занимал в обществе особенно влиятельное положение? Среди ашантийцев, например, позиции женщин в обществе всегда были очень сильны. Напротив, уклад жизни хауса — патриархальный, и мужчины держали женщин в подчиненном положении. Если они, несмотря на свое господство, смирялись с тем, что их символом оставалось нечетное и к тому же меньшее число, то, вероятно, их связывало убеждение, что три сильнее, действеннее, важнее, чем четыре.

Такое представление могло возникнуть лишь в эпоху, когда именно три символизировало господствующее во Вселенной начало и главенствующую силу в обществе, будь то женщины или мужчины. Существовала ли подобная эпоха? Думается, да. Нельзя исключать того, что первоначальная, наиболее примитивная модель мира складывалась только из принципов двоичности и троичности космоса и общества, причем именно трем в этой формуле отводилась основная роль, и именно с ней связывались притязания на руководящую роль в обществе мужчин либо женщин, в зависимости от реального соотношения сил между ними. Эта модель могла предшествовать более поздней, состоящей из трех уровней: «чет-нечет», три и четыре.

Для понимания африканских культур, да и всей духовной истории африканских народов этот круг вопросов имеет первостепенное значение. Его изучение позволяет увидеть, как архаичное сознание вырабатывало обобщенную модель космоса, где в совершенной гармонии уравнивались сталкивающиеся стихии. В простейших математических знаках оно нашло гибкий способ, с помощью которого оказалось в состоянии создать картину, где даже самый малый и ничтожный из существующих в природе предметов имел свое четко обозначенное место. Нет сомнения, что некогда вокруг этой модели мироздания шла яростная борьба умов, отголоски которой слышны и сегодня.

Уточняя архаичные представления о пространстве, нельзя не заметить еще одну их черту — четыре обозначало горизонтальное пространство, тогда как три характеризовало структуру мира по вертикали. Центром архаичной пространственной схемы была точка, где сходились линии, соединяющие восток и запад, север и юг, и через которую тянулась ось, пронизывавшая подземное царство мертвых, земной диск и небесную твердь. Эта точка пересечения горизонтальных линий и вертикали наделялась архаичным сознанием совершенно особенной магической мощью, и огромно количество обрядов, совершавшихся именно там — в центре нарисованного на земле круга, у пересечения дорог, в середине

сооруженного из камней либо древесных стволов подобия модели мироздания.

У западносуданских бамбаров каждая деревня обладала по меньшей мере одним священным перекрестком, и там совершались бесчисленные церемонии очищения, жертвоприношения, гадания и т. д. Все обряды начинались и заканчивались обращением к перекрестку, в котором народ видел символ изначального пересечения путей, проложенных творцом при упорядочении Вселенной. В народе сравнивали перекресток с мудрым старцем, мнение которого следовало узнавать перед каждым важным религиозным или общественным шагом [132, с. 95].

Естественно, что семь как сумма трех и четырех заняло положение числового символа архаичной модели мира в народных представлениях. В этом числе древние видели неустойчивое единство мужского и женского начал в обществе и космосе, сочетание вертикали и горизонтали в пространстве. Более того, сам человек сочетал в себе мужские и женские элементы, а потому семь служило символическим обозначением и личности. У многих африканских народов семь обозначало также и супружескую пару. Эта семантическая емкость предопределяла широкое использование числа в самых различных сферах народной культуры, и прежде всего в ритуале.

Соединение трех и четырех в семи не было чисто механическим: это было сознательное преодоление противоречия между мужским и женскими началами мироздания, между отрицательной и положительной сторонами действительности — космоса, общества, личности. Если в символике трех и четырех отражалось стремление архаичного сознания к разграничению и классификации качественно различных элементов мироздания, то в символике семи проявлялась противоположная тенденция — к единству, к установлению связи и взаимодействия между этими элементами. В сущности, оба подхода были попыткой человеческого ума выработать обобщенную схему Вселенной, охватывающую космос, общество и личность.

Если сопоставить символику трех, четырех и семи с формулой «чет-нечет», то становится очевидным, что эти два направления народной мысли не исключали одно другое, а взаимно друг друга дополняли. Древнее африканское общество не могло не ощущать, что двойственность Вселенной существует в некоей целостности, в единстве, которое и воплощало в семи. Вместе с тем как в числе семь не исчезали полностью четыре и три, так и в обществе сохранялись мужская и женская половина; на браке мужчины и женщины зиждилась семья. В семи воплощался союз не двух равных начал, а отношения господства и подчинения, силы и слабости, характерные для космоса, общества и даже личности, в которой доминировали либо мужские либо женские начала, но сохранялись и противоположные.

Важно заметить еще и то, что в своей абстрактной, отвлеченной форме числовая модель мира — это скорее творение ученых,

чем архаичного сознания. В реальной действительности она едва проступала из-под пышных одеяний мифологии и таинственных подробностей ритуала. Архаичное сознание всегда материализовало свои обобщения. У хауса вертикальная ось Вселенной представлялась шестом, который забивался в землю в центре создаваемого рынка, или радугой — мифическим змеем, который соединял подземные воды колодца, где обитал, с небесными водами, выпадающими на землю дождем. Перед началом работ крестьянин в центре своего поля совершал обряд, которым подчеркивал гармоническую включенность своего участка в мировое пространство: он разбрасывал зерна в направлении четырех сторон света, бросал их вверх, закапывал в землю у своих ног.

Еще более явственно «материальность» числовой модели мира проступает в разновесомости составляющих ее элементов. Уже в простейшей формуле «чет-нечет» чет «сильнее» нечета, правая сторона «лучше» и «сильнее», чем левая. Когда жрецом утверждалось, что в трех закреплены мужские свойства, а в четырех — женские, то опять-таки три оказывалось «сильнее», значительнее четырех. Кроме того, каждая из составных частей, объединяемых числом четыре, не была равнозначной. В то время как восток ассоциировался с рождением, благополучием и здоровьем, запад олицетворял смерть, несчастья, болезни. В хаусанской народной культуре север был «мужской» стороной света, а юг — «женской», а потому он был «слабее» севера. По вертикали небо считалось местом пребывания бога-творца, который временами вообще отождествлялся с небом, земля была владением людей, и, наконец, царство мертвых находилось под землей, то есть каждая из этих сфер пространства не равноценна одна другой.

Нельзя забывать и того обстоятельства, что все объединяемые тем или иным числом элементы мироздания обладали определенной силой, и эти силы не были одинаковы. Пространство и по горизонтали и по вертикали пересекалось силовыми потоками, между которыми существовало лишь неустойчивое равновесие. Если восток был для человека источником благоприятных влияний, то запад пугал зловещими ассоциациями, с которыми его связывало народное воображение. Юг нес засуху, зной, жар, то есть опять-таки отрицательные начала. Напротив, север был источником живительной прохлады.

Каждое из чисел — и три, и четыре, и в еще большей мере семь — было, следовательно, равнодействующей многих сил. Правда, в повседневной практике это не имело большого значения: в обрядности использовалось главным образом основное значение применяемого числа. Но очень часто обнаруживается, что архаичным сознанием учитывалась внутренняя противоречивость обозначаемых числами сил.

На первый взгляд может показаться, что формула «три — четыре — семь» охватывала только пространственные параметры Вселенной и в силу этого была статичной, негибкой. Это не так. Поскольку числа отождествлялись с мужскими и женскими сто-

ронами в мироздании, они оказывались способными передавать и качественные характеристики предметов и явлений. Так, семь во многих африканских культурах стало признаком удачливости, могущества, и в мифологии йорубов бог Огун наделялся семью именами; по преданию, у него было семь сыновей. У хауса третий и седьмой день недели считались особенно благоприятными для различных начинаний. Путем многоступенчатых отождествлений три и четыре ассоциировались с мужеством и трусостью, прохладой и жарой, здоровьем и болезнями. В результате формула «три — четыре — семь» подходила к самым противоречивым случаям.

Не менее важно и то, что математическая модель охватывала не только пространство, но и время. По наблюдениям французского этнографа Г. Никола́ [95, с. 579—589], неделя у хауса состояла из двух периодов — мужского и женского. В течение первых четырех дней недели глава семьи мог требовать от женщин сотрудничества в работе на поле, и эта часть недели звалась «женскими днями». Последние три дня женщины использовали как хотели. Обычно в это время они обрабатывали личные участки, и тогда мужчины не могли требовать от них участия в работе на семейном поле. Эти три дня считались мужской частью недели.

Был разделен на два периода — трех- и четырехмесячный — аграрный год. Он начинался с новолуния, которое следовало за последним дождем влажного сезона, и завершался с последним дождем следующего времени года. Конец сухого и прохладного сезона приходился на третий лунный месяц, а начало следующего сезона дождей — на седьмой. Календарь земледельческих обрядов открывался не с первого, а с третьего лунного месяца. Его начало ознаменовывалось церемонией, известной как «открытие саванны». В княжестве Кацина этот обряд совершался в третий лунный месяц, а в Гобире — на четвертый. Он открывал доступ в саванну охотникам, разрешал земледельцам приступать к освоению новых земель. Одновременно происходила церемония закрытия «амбаров» — огромных глинобитных горшков, накрываемых конусообразными крышками. Такая крышка считалась символическим подобием облачного дождевого неба, и снять ее, пока не придет срок, было равнозначно вызову духам земли и важнейшей местной культуры — проса. В седьмую луну, то есть через четыре месяца в Кацине и через три в Гобире, «хозяевами поля» совершался другой обряд, в котором участвовали по преимуществу земледельцы. Он назывался «открытием амбара» или «обмолотом семенного снопа». Им отмечались завершение сухого времени года и торжественное начало сезона дождей. Иногда дожди запаздывали, и тогда требовался обряд, призывающий Даману — супругу бога грома Додо, олицетворяющую дождь. Во время церемонии «открытия амбара» первая жена главы дома доставала оттуда метелку проса и молотила, чтобы получить зерно для посева. После первого дождя крестьяне начинали сев на полях, освоенных за сухое время года.

Ритмы природы, ритмы ритуала

Родившись из размышлений общества над внутренней организацией мироздания, пространственно-временная модель оказывала огромное воздействие на обрядность, на самые разнообразные сферы человеческой деятельности и даже в отдельных случаях на государственные структуры и придворный ритуал государей. Важнейшей заботой общества становилось вращение в мироздание в соответствии с направлением пересекающих его силовых линий и жить в соответствии с его временными ритмами. Это было нужно прежде всего самому обществу, которое опасалось любого нарушения его гармонической включенности в мировое пространство и временной ритм, но это было важно и для космоса, как каждый кирпич важен для прочности всего здания: нет одного или он плохо уложен, и здание может рухнуть.

Уже первый обряд, с которым сталкивался человек на жизненном пути у хауса,— обряд наречения именем, включал церемонию, которая представляла собой, по всей видимости, именно попытку гармонически «вписать» новорожденного в космический порядок. Обряд совершался на седьмой день после родов. Повитуха обрезала пуповину на расстоянии четырех вершков от пупка, если младенец был девочкой, и трех, если это был мальчик. Она же готовила жидкость для омовений, добавляя в горячую воду различные снадобья. Утром седьмого дня повитуха брала золу с очага, на котором подогревала воду для омовений, и выходила на ближайший перекресток. Часто при наречении именем мальчика она выбирала такой, где сходились три дороги, и четыре, когда дело шло о девочке. В центре перекрестка повитуха выкладывала три кучи золы, ориентированные на восток, север и запад, добавляя четвертую кучу, когда именем нарекалась девочка. После возвращения повитухи в дом ребенок получал имя.

В общую картину Вселенной тщательно вписывалось и крестьянское поле. Первый сев совершался главой семьи и его первой женой, причем мужчина мотыгой намечал несколько рядов лунок. Сначала им выкапывались три лунки, если его первый ребенок был мальчиком, и четыре, если им была девочка. Эта цифра могла быть умножена на три или четыре. Жена бросала в лунки зерно и заделывала мотыгой. В конце сезона, перед сбором урожая, крестьянин срезал по метелке проса на каждом из четырех углов поля — восточном, северном, западном и южном и три метелки в центре. По другому обычаю он ограничивался тем, что срезал три или четыре метелки в центре поля. В этом случае количество срезанных стеблей зависело от того, мальчиком или девочкой был его первый ребенок.

Естественно, что крестьянин был озабочен включением в мировой порядок и собственного жилища. Когда он закладывал новый дом — а хаусанская хижина была в плане круглой, под конической крышей — то с четырех сторон, ориентированных по частям света, в грунт закладывались горшки с чарами. Верхушка

конической крыши закреплялась двумя пересекающимися жердями, которые показывали на север, юг, восток, запад. Дверь дома обычно открывалась на запад, чтобы входящий в него был обращен лицом к востоку.

На более высоком уровне — деревни и даже города — забота об их соответствии модели Вселенной не ослабевала. «Каждое хаусанское селение, — писал Н. Никола́, — строилось в форме четырехугольника, стороны которого имели ворота, расположенные по отношению к центру лицом к четырем частям света». Некогда эти ворота служили единственным доступом в город, который обносился глинобитной стеной. Но этим их роль не ограничивалась — ворота также оберегали горожан от болезней, нападений, магических наговоров, насылаемых извне.

Когда после наводнения 1946 года города Маради и Тибири были перенесены на новое место и построены по плану французского урбаниста, не знакомого с местными обычаями, жрецы этих двух селений совершили обряды по их освящению. Четверо невидимых для непосвященных ворот были «размещены» вокруг Маради и Тибири в направлении четырех сторон света. В Маради великий жрец города, дурби, приказал выкопать пять ям — четыре у городских ворот и пятую в центре города и в каждую поместил по горшку с чарами. Кроме того, в центре были закопаны четыре подковы, а также голова и туловище закланной на месте черной собаки. Эта же церемония была повторена там, где должен был сооружаться дворец главы города — сарки.

В Тибири во время сходного обряда были положены в первую — восточную яму тысяча топоров, во вторую — северную, тысяча ножей, в третью — западную, тысяча наконечников стрел и в четвертую — южную, тысяча наконечников копий. В центре города была закопана тысяча игл. По преданиям, в прошлом этот обряд якобы сопровождался человеческими жертвами. Его важность для процветания и благосостояния городской общины была, очевидно, очень большой.

Древнее африканское общество было, впрочем, озабочено не только тем, как не нарушить пространственные параметры мироздания, но и тем, как жить в соответствии с его временными ритмами. Представляя себе Вселенную в единстве мужского и женского начал, оно видело в цифрах три и четыре основу двойного — мужского и женского ритма мироздания. Поэтому каждый жест, каждая церемония, каждый существенный элемент обряда повторялись три или четыре раза в зависимости от того, с мужским или женским ритмами мироздания общество хотело добиться гармонии.

Характерен в этом отношении хаусанский обряд выноса новорожденного из дома, как он совершался в жреческом клане «хозяина растений». Мать, оставшаяся в доме, передавала ребенка за порог повитухе вместе с комком хлопковой ваты. Та помещала два клочка ваты на тело младенца, чтобы у него «было белое сердце», иначе говоря, чтобы он был счастлив. Три клочка хлоп-

ковой ваты она укладывала справа от двери — это был «знак» отца новорожденного. Рядом она насыпала три кучки золы и три — песка. Вслед за тем повитуха укладывала поперек порога, рядом с кучками золы, хлопка и проса, каменную прямоугольную терку для зерна — «знак» матери ребенка. Беря младенца в руки, она трижды взывала к богу и трижды опускала новорожденного на камень, если это был мальчик, и четыре, когда держала девочку.

В деревне Гидан Басаре, среди клана охотников, Г. Никола́ наблюдал несколько иной обычай. В день совершения церемонии выноса ребенка из дома там собирались сородичи. Туда же приносили три охотничьих барабана, если новорожденный был мальчиком, и четыре, если родилась девочка. Вслед за тем собравшиеся трижды обходили жилище матери и ребенка, если он был мальчиком, и четыре, если это была девочка. При каждом обходе женщины семьи новорожденного вручали участникам шествия по два комка каши — желтого и белого. В конечном счете они получали по шести или восьми комков каши в зависимости от пола ребенка [95, с. 572].

Непосредственным результатом обряда, как его понимали крестьяне, было ниспослание здоровья и благополучия будущему общиннику. Как предполагалось достичь этой цели? Прежде всего ритуальным подтверждением того ритма, в котором он будет жить. Выпадая из этого ритма, человек словно бы выключался из общего потока жизни общества и природы и оказывался в глазах общины отщепенцем.

Обычно в обряде и жрец и другие его участники стремились максимально использовать все возможности, которыми они, как надеялись, обладали благодаря знанию пространственно-временной структуры мироздания, мифических существ и магических зависимостей. Поэтому в африканской обрядности, как правило, сочетались несколько направлений размышления — и поиск магических средств воздействия, и обращение к духам и богам, и стремление восстановить нарушенный невольным или сознательным проступком порядок в космосе. В любом случае обряд обычно был пронизан заботой о поддержании полного соответствия общинного времени и пространства пространственно-временной структуре мироздания.

Именно такая озабоченность ошутима в церемонии ежегодных жертвоприношений, совершаемых при участии верховной жрицы — «царицы» хаусанского города Гобира, носившей титул ияна. Празднество происходило через несколько дней после обряда «открытия саванны». Трое женщин направлялись к дереву гауо, растущему у западных ворот города, где расставляли три горшка так, что они образовывали своеобразный треножник над очагом. Одна из женщин насыпала в ступку четыре горсти риса, говоря при этом: «Восток и запад, север и юг, небо и земля, излейте на нас здоровье, богатство и урожай!» Затем она четырежды била пестом по рису и передавала пест другой женщине, ко-

торая продолжала толочь зерно. Четырежды наливая воду в ступу, они снова и снова возобновляли операцию. Первая женщина разбавляла образовавшуюся смесь воды и муки и переливала в калобасу, отсчитывая шестнадцать ковшей. Подойдя к дереву, она выплескивала по четыре ковша с каждой из четырех сторон света. Вслед за тем трое женщин приседали с запада от дерева лицом к нему и зывали о помощи к обитавшему в нем мифическому змею. После этого они возвращались к верховной жрице города.

Тем временем женщины, посвященные в таинства общества бори, заполняли рынок, где «воровали» дрова для будущего очага. Трое придворных снова возвращались к дереву гауо, причем на этот раз их сопровождала четвертая женщина; они приносили с собой четвертый горшок, который добавлялся к уже стоящим трем так, чтобы можно было создать два очага. Четверо женщин с помощью кухонных орудий царицы варили в этих горшках горох, а когда он был готов, предупреждали ее. Она появлялась в черных одеяниях богини — защитницы рода вождей Гобиры — Такурабоу, супруги скрывающегося в дереве гауо змея. Приближаясь в окружении женщин из общества бори к месту жертвоприношения, она призывала змея. У подножия дерева гриот закалывал двух козлов, кровь которых пили боги — «белые» и «черные». Пока на очаге жарилось козлиное мясо, женщины из бори устраивали по всему городу символическую охоту на домашних животных. Четырежды участницы обряда обходили вокруг гауо, а инна направлялась на запад от него. Там она вкушала от печени жертвенных козлов и бросала ее небольшие кусочки в сторону востока, обращая при этом с мольбой к востоку, западу, северу, югу, небу и земле. Вслед за тем жрица пробовала гороховую кашу из всех семи калобас, возвращалась к дереву и после нового обращения к сторонам света бросала комок каши в дупло дерева, где находился мифический змей. И снова инна зывала к сторонам света о содействии людям. Ее помощницы съедали козлиное мясо и кашу, а затем наливали воду в калобасы для омовения рук. Гриоты срезали кожу с передних ног закланных козлов и забрасывали ее куски на ветви дерева гауо — с восточной, северной, западной и южной сторон [95, с. 583].

В этом обряде сочетались приемы, подсказанные и магией и мифологией, но особенно явственным было влияние пространственно-временной модели мира. Участницы праздника всеми силами стремились подтвердить свою решимость тщательно поддерживать на уровне городской общины порядок, который бы гармонизировал с общей упорядоченностью космоса. Есть в обряде и еще одна интересная черта: это прямое обращение к сторонам света с мольбой о помощи. Обычно благотворное воздействие гармонической вписанности в структуру космоса осуществлялось автоматически, если люди не выбивались из мирового порядка какими-либо серьезными проступками, но, по-видимому, у хауса старые представления о космическом порядке начали забываться,

а стороны света уже воспринимались почти как мифические существа, наделенные собственной волей и личным могуществом.

Во всяком случае, люди предполагали, что они способны их услышать и, более того, дать ответ. Такое переосмысление древних представлений — сравнительно недавнее явление, характерное для эпохи, когда миф оттесняет на задний план в общественном сознании круг понятий о пространственно-временной модели мира и системе взаимозависимостей магического толка. Вера во всемогущество богов и других мифических существ постепенно низводила магию до уровня суеверия и заставляла общество забывать об особой важности сохранения гармонических взаимоотношений с космосом.

Обрядами, которые совершались из года в год в связи с началом сельскохозяйственных работ, уборкой урожая, наступлением нового года, древнее африканское общество как бы подчеркивало, что ритм его трудовой деятельности созвучен ритму природы. Формула «три—четыре—семь» служила основой временного цикла, проявляясь и в продолжительности недели, состоявшей из четырех или семи дней, и в длительности лунного месяца, включавшего четыре семидневные недели, и в протяженности года. Но она же оказала влияние на то, как некоторые этнические группы Африки представляли себе ритм индивидуального человеческого существования. Африканский мыслитель Амаду Ампате Ба отмечал, что становление человеческой личности происходило, по представлениям бамбаров, семилетними циклами. Первый продолжался от рождения до семилетнего возраста и охватывал раннее детство, когда человек особенно нуждается в родительской заботе. Остальные восемь циклов образовывали восходящий период в развитии человека, завершавшийся, когда тому исполнилось 63 года. «Это зенит на небе жизни», — писал исследователь [60, с. 185].

Амаду Ампате Ба напоминал далее наблюдения своего друга и учителя — догона Тьерно Бокара, которые перекликались с его собственными. Тот считал, что восходящая фаза человеческой жизни состоит из трех циклов по 21 году в каждом. Именно за это время происходило и завершалось формирование духовных и физических качеств личности. Затем начинался ее упадок [60, с. 185].

Далеко не у всех африканских народов эти представления были столь же детально разработаны, как у бамбаров или догонов, но в культуре каждого можно обнаружить элементы размышления над математической моделью мира, а у многих формула «три—четыре—семь» служила лишь отправной точкой движения мысли, которая создавала более сложные символические цифровые ряды. Так, наделялись значением пять, восемь, девять, сорок, шестьдесят и другие, еще более крупные числа. Однако все они не подчеркивали, а только дополняли, усложняя, две изначальные формулы — «чет-нечет» и «три—четыре—семь».

Открыв эти формулы при изучении действительности — природы, общества, космоса, архаичное сознание не ограничивалось чисто умозрительным признанием их важности. В Тропической Африке отнюдь не были редкостью случаи, когда общественные установления словно бы «подстраивались» под эти модели мироздания. Примером такого обратного влияния на общество его собственных идейных конструкций могут, в частности, служить некоторые давние обычаи государств этнической группы котоко, в низовьях рек Шари и Логоне.

Любое обитаемое пространство у этого народа делилось на три доли — северную, южную и промежуточную. Их можно было обнаружить в жилище, в деревне, а на политическом уровне — в государственном устройстве. На территории котоко существовали три княжества — северное с центром в Макари, южное со столицей в Логоне-Бирни и небольшое промежуточное княжество Кусери. Резиденция главы государства всегда находилась в центре селения, и князь покидал ее крайне редко: его перемещения могли вызвать потрясения в жизни страны.

Контраст между князем севера и князем юга был разителен и, конечно, не случаен. Князь Мандаге в глазах народа был прямым потомком героя, который некогда убил обитавшего здесь змея и освободил страну от его тирании. Государь южного княжества — Лагване, напротив, вел свою генеалогию от мудреца, который некогда построил свое жилище там, где север сходил с югом, то есть в центре мироздания. И на севере и на юге церемония возведения на трон следовала одной схеме: ее открывал период уединения будущего государя — происходило его представление духам предков и священным животным — покровителям народа, затем происходило вручение ему знаков власти и, наконец, оказание народом почестей новому государю. Но на севере уединение продолжалось шесть дней (шесть — небесное число), и государь это время находился в легком, сооруженном на самой высокой террасе дворца жилище, тогда как на юге этот период занимал семь дней (семь — земное число), и князь проводил его в полуподземном помещении. По выходе из уединения князь Мандаге был одет в белое, а в Логоне-Бирни он скрывался под черными одеяниями. Первому вручали лук, дротик и саблю — три основных эмблемы княжеской власти, и он шел во главе церемониального шествия к месту, где согласно преданию, был убит мифический змей. Второй получал начальственный жезл и мухобойку, а затем его в паланкине относили к главному святилищу города, где при закрытых дверях совершалось его представление предкам. На севере шествие огибало город сырава налево, на юге оно двигалось в противоположном направлении.

По мнению французской исследовательницы А. Лебеф, «все обряды подчеркивали мужественный, энергичный, воинственный характер северного князя и пассивный, примирительный, женоподобный — князя юга. И тот и другой были наделены качествами

и свойствами, которыми мировоззрение котоко наделяло сферы пространства, составляющие владения двух князей. На уровне всей страны, представляемой как подобие мира, они воплощали соответственно два основополагающих начала, пронизывающих мироздание» [80, с. 449].

Вместе с тем жизнь государя была теснейшим образом связана с временными ритмами природы. Год у котоко делился на три основных сезона — дождей, когда река выходила из берегов, прохладный сезон и жаркое, сухое время года, когда вода в реках убывала ниже обычной нормы. Между природой и князем связь была, по словам А. Лебеф, столь тесна, что невозможно сказать, зависело ли его поведение от наступления нового сезона или же наступление нового времени года зависело от поведения князя. Год открывался дождями, и этот сезон считался «женским». Котоко говорили, что он подобен женщине, которая рождает ребенка. На этот период князь Лагване переселялся в полуподземную комнату резиденции, где стены были украшены узорами, напоминающими ячейки термитника, этого изначального лона человеческого рода. Сопоставляемый ритуально с царицей термитов, князь представлял в этот период времени в роли силы, способствующей зарождению мироздания.

Как только паводок достигал пика, князь покидал это помещение. Он перебирался на верхнюю террасу дворца, к «небу». Его переселение сближалось в народном воображении с новым рождением, и князь шел на верхний этаж неуверенной, робкой поступью ребенка. Поднимаясь, он шесть раз поворачивал под прямым углом. Так он воспроизводил путь мифического змея. На верхней террасе, «символическом небе», государь оставался весь прохладный сезон. В это время в его поведении и одежде перемешивались мужские и женские черты. В прохладный сезон собирался урожай, и к князю стекалось много гостей. Его щедрость была залогом процветания народа.

Наконец, после наступления сухого, жаркого времени года князь спускался в те комнаты дворца, которые находились на первом этаже, на уровне земли. Сезон сухой, жаркой погоды противостоял сезону дождей, как мужское начало противопоставлено в природе женскому. Князь в это время воплощал мужскую силу по преимуществу. Если в первое время года он сближался с женским началом, если во второй сезон в нем не ощущалось преобладания ни мужского, ни женского начал, то в третий сезон он становился мужчиной. И весь этот цикл повторялся после наступления нового года.

Три времени года, три ступени в развитии личности князя, три периода в жизни всего государства, а одновременно — существование трех княжеств, олицетворявших три различные сферы пространства... Пример котоко — далеко не единственный в Африке к югу от Сахары. Разработав идеальную модель гармоничного, упорядоченного космоса, общество стремилось и свою собственную структуру, ритм собственного существования привести

с ней в соответствие. Конечно, реальная жизнь постоянно ломала эти усилия, вынуждая людей вновь и вновь обращаться к обрядам для восстановления поколебленного порядка. Они это делали тем охотнее, что были убеждены в опасности любых отклонений от древнего уклада жизни.

Даже в области, где, казалось бы, царил непредсказуемость, древние обнаруживали влияние своих числовых моделей космоса. В поступках богов неожиданно прослеживалась их подчиненность ритмам, пронизывающим общество, природу и, как оказывалось, сохранявшим всю свою силу и в мифическом мире.

В мифологии банди, небольшой этнической группы Экваториальной Африки, Тере — это сын бога-творца. Долгое время он жил на земле, но однажды взобрался на небо и был ошеломлен увиденным. Тере попросил у отца по паре небесных существ, чтобы заселить ими землю, и бог согласился подарить ему животных, но не людей. Затем бог сам сплел очень длинную веревку и большую сеть. В большой сосуд, который он закрыл, он налил воды, в большую корзину поместил по паре животных, а в маленькую корзину насыпал семена всех растений. Тере не знал, что находится в горшке и корзинах, которые положили вместе с ним в большую сеть. На прощанье бог передал сыну барабан, чтобы тот мог его предупредить о спуске на землю, но посоветовал не бить в него, пока не коснется земли ягодицами. И сам стал не торопясь спускать Тере с неба на землю.

До земли оставалась примерно половина пути, когда Тере решил посмотреть, что же находится в сосуде и корзинах. Три раза ударил он в барабан, и на третий раз бог перерезал веревку. Вместе с тремя свертками Тере рухнул на землю, где горшок раскололся, а корзины рассыпались. Вода разлилась, звери разбежались, ветер разнес повсюду семена трав и деревьев. Тере смог удержать только кур, коз и собак, которые стали домашними животными. Он также успел собрать семена трех растений — проса, кукурузы и маниоки [124, с. 112].

С монотонной регулярностью в этом мифе возвращается число три. Три свертка получил Тере в дорогу, трижды ударил он в барабан, три вида домашних животных остались вместе с ним, три вида растений начал он выращивать. И этот миф — отнюдь не исключение. «Три» в мифологии играет очень большую роль.

Вот еще один миф — этнической группы кикуйю. Он рассказывает о том, как люди стали заниматься земледелием, скотоводством и ремеслами.

В начале всех времен первый человек прибыл в край кикуйю, где увидел только животных и растения. Однажды его колено опухло до такой степени, что он не мог двинуть ногой. Мучаясь от боли, он сделал на колене надрез, и, к его удивлению, оттуда вышли трое детей, боль же прекратилась. Очень быстро дети выросли в мужчин.

Первоначально все трое жили охотой, сбором плодов и кореньев, но вскоре один из братьев подружился с животными, ко-

горым постоянно приносил свежую траву и другую пищу. Ночами звери собирались вокруг его жилища, и он оберегал их от хищников. Вот почему его прозвали пастухом. В то время как его братья были вынуждены уходить на охоту, пастуху это не требовалось делать: запасы пищи и шкур были у него под рукой. Благодаря его заботам стали домашними коровы и быки, овцы и козы, столь ценимые у кикуюю. Постепенно стадо пастуха увеличивалось, и однажды ему пришла в голову мысль создать загон, где животные ночью были бы в безопасности.

Второй брат проводил большую часть времени в лесу или саванне, собирая полезные растения. Каждый вечер он возвращался домой с новыми находками. Так он нашел сладкий картофель, ямс, горох, бананы, просо. Вместе с мясом, которое давал пастух, этого хватало братьям с достатком. Обычно после еды они выбрасывали остатки пищи за дверь, и как-то раз после дождя средний брат с удивлением увидел, что выброшенные корни и зерна проросли и закрепились в почве. Он заинтересовался этим и обработал клочок земли, где и посадил все найденные им полезные растения. Он стал родоначальником земледельцев.

Третий брат как-то раз чистил ямку, в которой запекал бататы. Вороша пепел, он обнаружил прочный черный камень. Одна из его сторон была твердой и острой. Брат подбросил камень вверх, но при падении тот не разбился. Брат положил его в костер. В огне камень стал красным. При ударе другим камнем раскололся не он, а тот камень, которым был нанесен удар. И все же третий брат научился обрабатывать найденный им «камень» — металл. Изготовив нож, он попробовал срезать им сахарный тростник. Работа пошла необычайно легко, и радость переполнила его сердце. Он стал первым кузнецом на земле [124, с. 143].

Принцип троичности служит композиционной основой этого мифа. С точки зрения самих кикуюю, в этом не было ничего надуманного: по их представлениям, миф пересказывал реальную историю разделения труда в их обществе — появления скотоводов, земледельцев и ремесленников. Но очевидно, что, создавая его, народная мысль руководствовалась, помимо конкретных наблюдений над действительностью, еще и убежденностью в том, что троичность — это общий ритм мироздания, где все повторяется циклически, трижды.

Только ли кикуюю разделяли это представление? Отнюдь нет. Числовая модель космоса была широко распространена. Очень часто встречаются мифы, в которых ощутимо ее влияние, в особенности влияние принципа троичности. Думается, что это еще одно подтверждение того, что некогда он образовывал единое целое с формулой «чет-нечет». Если в этой формуле выражалась идея архаичного сознания о мире как расколом на две противоположные, противостоящие друг другу части, то в принципе троичности утверждалось единство мироздания. В сущности, он позволял уравновесить отрицательные и положительные свойства всех явлений и процессов в мире.

Миф ленду, небольшой этнической группы с западного побережья озера Альберта, служит иллюстрацией, хотя и неполной, того, как внутренняя конфликтность формулы «чет-нечет» преодолевалась принципом 'троичности. Он рассказывает, что у верховного божества — Руханги было два сына-близнеца, которых он отправил жить на землю. Одного из них — Кабагу Руханга возвысил до положения полубога, тогда как второй остался всего лишь человеком. Правда, для него Руханга сотворил женщину.

Какое-то время братья жили вместе. Земля была холодной, погруженной в сумерки и сырые туманы. Кабага создал солнце, луну, ночь и сон. Кроме того, он построил для брата жилище и ниспослал ему огонь в виде молнии, которая подожгла сухую траву. Первый человек сумел сохранить этот огонь, тщательно его поддерживая.

Когда у первого человека родились три сына, он отправил их к брату — получить имя. В дороге они нашли голову быка, веревку, служившую для привязывания коров во время дойки, и корзину зерна. Старший из братьев схватил корзину и стал первым земледельцем. Средний взял веревку для коров и стал первым скотоводом. А самый младший ухватился за голову быка. В результате ему досталась лучшая доля: он стал вождем своих братьев и основателем рода вождей [124, с. 156].

Финал истории напоминает русские сказки о трех братьях, где младший — Иванушка-дурачок в конце концов торжествует над своими «умными» братьями. Что касается ее структуры, то она основывается на противопоставлении двух близнецов друг другу и на взаимодополняемости трех братьев: хотя скотовод и земледелец вступают иногда в споры, вождь обладает достаточной властью и мудростью, чтобы их примирить. В первой части мифа божественное противостоит человеческому, а во второй зерно, скот и власть образуют триаду, на которой зиждилось древнее африканское общество.

В туманной картине мироздания формула «чет-нечет» и модель «три—четыре—семь» были островком определенности. Здесь, казалось бы, находился ключ к пониманию самых скрытых, самых глубинных основ жизни. С его помощью общество могло поддерживать свою жизнь в гармонии с временными циклами, с пространственными силовыми потоками. В случаях нарушения такой гармонии математическая модель мира облегчала ее восстановление.

Вместе с тем было бы тщетно искать в африканской народной культуре какое-либо свидетельство четко сформулированного определения этой модели. Она была как бы растворена в архаичных представлениях о Вселенной, о времени и пространстве. Наиболее абстрактной формой ее проявления были, пожалуй, знаки орнамента — треугольник, ромб, их сочетания. Кое-где на континенте известны сооружения, в которых пространственно-временные представления архаичного сознания сводились в единый узел. Это были так называемые «обсерватории», сложенные обычно из

камня с учетом движения солнца и ориентированные по четырем сторонам света скромные постройки. Там совершались обряды, с которыми связывались надежды на урожай, обряды временного цикла.

В основании фольклора

Естественно, что древнее африканское общество, выявив основу мироздания, нащупав его скрытые ритмы, стремилось к тому, чтобы все им создаваемое соответствовало самой сути этого «открытия». Поэтому числовая модель космоса естественно и органично превратилась в структурную основу важнейших творений народа, в частности сказки — этого наиболее емкого жанра в фольклоре. Композицию многих африканских сказок, их внутренний ритм, многие повороты сюжета, важнейшие обстоятельства фабулы невозможно понять без учета глубинного влияния на народную культуру числовой пространственно-временной модели мироздания, выработанной архаичным сознанием.

Благодаря числовой модели космоса элементы упорядоченности вносились в стихию народного творчества. В результате у сказки появлялась ясная до прозрачности структура, которая помогала народному воображению придавать стройность повествованию. Но была ли эта структура лишь формой, сосудом, в который можно наливать любое вино? Думается, что влияние числовой модели на фольклор, на изобразительные искусства было значительно в силу того, что она соответствовала определенной логике движения жизни в широком смысле этого слова, логике развития, как она представлялась архаичному сознанию.

Классически проста по своей структуре сказка, записанная в районе Крачи, в Гане, о пауке Ананси и боге неба Вулбари. Ананси, герой множества смешных и поучительных историй, которые популярны от Берега Слоновой Кости до Дагомеи, похвастался Вулбари, что в обмен всего лишь на один кукурузный початок приведет к нему сто рабов. Бог неба рассмеялся, но зная паучка, все-таки дал ему початок.

И Ананси отправился в путь. Спустившись с неба на землю, он пошел из Крачи в Йенди. Ночь застала его в местечке Тариасу, и Ананси обратился к местному вождю с просьбой о гостеприимстве. Тот приютил странника. Прежде чем лечь спать, Ананси предупредил хозяина, что несет с собой большую ценность. Ночью он тайком съел початок, а утром потребовал возмещения «утраты». Скрепя сердце вождь отдал пауку корзину зерна, которую тот обменял на курицу. В местечке Кпанде Ананси ночью принес курицу в жертву, а ее кровью обрызгал порог дома вождя. Утром он закричал, что его птицу убили, и получил в возмещение десять овец. Прибыв в Йенди, он увидел, что люди оплакивают смерть юноши. Хитрый паук выменял его тело на своих овец. Когда же он пришел к дому вождя Йенди, то расска-

зал, что с ним находится сын самого Вулбари. Ночью он так заgrimировал труп умершего, что тот выглядел живым человеком. Утром он попросил сыновей вождя разбудить сына Вулбари. Юноша, естественно, не просыпался, и Ананси попросил ударить своего спутника посильнее, объяснив, что у того крепкий сон. Потом он сам отправился «будить» юношу и, притворившись, что ошеломлен его «смертью», начал в голос причитать, что сына Вулбари убили. Сбежались жители деревни, появился перепуганный вождь. Но хитрый Ананси успокоил его, пообещав защитить от гнева бога. Взамен же потребовал сто молодых юношей, которые засвидетельствуют перед Вулбари смерть сына. Вождь охотно выполнил это требование. Так паук выиграл спор с богом неба [55, с. 43].

В сказке ум и коварство Ананси противостояли глупости и наивности вождей трех деревень. Что касается сюжета, то он развивался тремя ступенями: события происходят в местечках Тариасу, Кпанде и Йенди. Наконец, шесть раз паук совершал обмен: початок на зерно, зерно на курицу, курицу на овец, овец на труп, труп на сто юношей, сто юношей на кукурузный початок. Таким образом, принципы двоичности и троичности предопределили структуру этой сказки.

Контрастное противопоставление героев в африканских сказках отнюдь не было просто художественным приемом. Народная мысль видела в этой противоположности сталкивающихся в сказочном мире сил проявление важнейшей особенности Вселенной. Может быть, с особенной яркостью это убеждение проявлялось в мифах о происхождении смерти, очень часто построенных на основе принципа двоичности.

Среди этих историй заметное место принадлежит сказаниям о двух божественных посланцах. В одних случаях, как у мпонго,— ящерица и хамелеон, в других, как у готтентотов,— заяц и хамелеон, в третьих, как у игбо,— собака и овца. Согласно мифу игбо, бог послал собаку, своего старшего гонца, к людям с посланием, что если кто-то умрет, его тело должно быть положено на землю и посыпано пеплом, после чего умерший воскреснет. Но усталость и голод задержали собаку, и с тем же посланием бог отправил овцу. Овца тоже остановилась по дороге, чтобы поесть, и забыла точные слова бога. Придя к людям, она сказала, что умерших следует хоронить в земле. Когда наконец прибежала собака, люди не поверили переданному ею посланию и сказали: «Мы уже получили от овцы слово создателя, что все умершие должны погребаться в земле» [30, с. 7].

Этот миф может рассматриваться как своего рода модель многих десятков аналогичных по структуре преданий. Правда, иной раз сам бог отправлял двух гонцов с противоречивыми поручениями. В любом случае все эти сказки держатся на противопоставлении медленного и быстрого, глупого и умного, недобросовестного и добросовестного исполнителей божьей воли. И у слушателей этих историй не мог не возникать и действительно возникал во-

прос: а почему бог для передачи людям своей воли выбирал ненадежных посланцев? Или почему он отправлял в корне различные послания?

Известна записанная в районе Замбези сказка, которая отвечала на этот беспокойный вопрос. Если ей верить, бог сам не знал, делать ли людей бессмертными, и решил положиться на то, кто из гонцов достигнет их первым. В другой сказке — народности баротсе — отправка двух посланцев объяснялась спорами в семье бога. Ньямби и его супруга не могли договориться, умирать ли людям или быть бессмертными, и исход гонки двух посланцев должен был решить их спор [55, с. 27].

В сущности, возникновение этого круга мифов относительно позднее. Изначально два посланца были ипостасями жизни и смерти, и от их соперничества непосредственно зависело, будут ли люди бессмертными. По-видимому, лишь позднее появилась в этих мифах фигура бога — хозяина жизни и смерти, а сами эти силы были глубоко запрятаны под личинами зверей — божьих слуг. Древний миф отступил перед новым.

В африканских сказках отчетливо видно, что представления о двоичности и троичности в космосе охватывали несколько различных сторон мироздания. Что было двойственным, расколотым на сталкивавшиеся между собой силы? Прежде всего пространство и действовавшие в той или иной зоне этого пространства герои. Напротив, троичность — это ритм движения времени, ритм развития действия, это временные параметры повествования. В сказках формулой «чет-нечет» определялись, таким образом, начальные мизансцены с их расстановкой действующих лиц, выявлением различий между ними, причинами и смыслом их противоборства. В то же время троичность прослеживалась в ходе развертывания сюжета, в смене приключений и испытаний, выпадавших на долю героев.

Прекрасным примером, выразительно показывающим, как эти пространственно-временные представления влияли на устное творчество, служит записанная среди эве история о волшебном барабане.

Однажды, говорится в сказке, наступил великий голод, и у людей не осталось еды. Но Гайяги был хорошим охотником и, перекинув ружье через плечо, отправился на поиски дичи. После долгого пути он вышел на берег реки и под пальмой нашел три ореха. Взяв камень, он хотел расколоть один орех, но тот выпрыгнул из его рук в реку. Так же поступил второй орех, а за ним и третий. Гайяги, однако, не пал духом, а решил преследовать орехи. Прыгнув в реку, он плыл долго, пока не оказался на большой площадке. Там он увидел мачете, которое само срезало солтому.

Мачете остановилось и спросило у Гайяги: «Что ты увидел, когда пришел?» Охотник ответил, что не видел ничего. Мачете тогда сказало: «Иди же своей дорогой, и пусть твой путь будет счастливым».

Гайяги отправился дальше и вскоре увидел несколько мачете, которые сами рубили кустарник. Они спросили его: «Что ты только что увидел, когда пришел?» Охотник снова ответил, что не видел ничего. «Хорошо,— сказал мачете,— иди же своей дорогой и пусть тебе сопутствует удача». Вскоре охотник оказался на месте, где солома сама себя увязывала в снопы и укладывала крышу дома. Она повторила вопрос, который Гайяги уже слышал: «Что ты видел только что, когда пришел?» Гайяги опять ответил: «Я ничего не видел». «Хорошо,— сказала солома,— продолжай свой путь и пусть тебе сопутствует удача».

Наконец Гайяги оказался перед небольшой хижиной. На ее пороге сидела старуха и своей головой давила вшей. Охотник приветствовал ее, и женщина быстро вернула голову на плечи. «Что ты только что видел?» — осведомилась она. «Я? Ничего», — ответил Гайяги. «Так продолжай свой путь и пусть тебе сопутствует удача», — сказала старуха.

Но Гайяги очень устал и попросил на ночь приютить его. На рассвете старуха разбудила охотника и сказала: «Убери пепел в очаге и нагрей мне воды для купания». Гайяги встал, вычистил очаг, разжег огонь и нагрел воду для старухи. Затем она попросила его выкопать в поле корень ямса, посоветовав выбрать не сильное, в пышной листве, растение, а самое чахлое.

Гайяги так и поступил. Но корень оказался столь толстым и мощным, что лишь с большим трудом он смог его выкопать. К счастью, старуха пришла ему на помощь и помогла донести корень до дома. Там они приготовили еду и сытно поели.

Все повторилось на второй и на третий день. Вернувшись с поля, Гайяги сказал старухе, что намерен вернуться домой. «Хорошо,— сказала старуха,— приготовь мне воды. Ты сможешь уйти, как только я искупаюсь».

Моясь, старуха крикнула охотнику: «Потри мне спину». Когда же Гайяги тер ей спину, спина неожиданно раскрылась, и его рука провалилась до живота старухи. Там оказались самые различные предметы — барабаны, ткани, рис, кукурузная каша, куриный соус, золотые монеты и другие вещи. Гайяги быстро вынул свою руку и замер от изумления. Старуха спросила: «Почему ты перестал тереть мне спину?» Гайяги ответил, что рука его провалилась в дыру. «Загляни в эту дыру,— сказала старуха,— и выбери вещь, которая тебе особенно нравится». Гайяги взял барабан, и спина сомкнулась.

Окончив купание и натерев тело снадобьями, старуха сказала охотнику: «Когда ты будешь в дороге и проголодаешься после долгого пути, ударь в барабан и скажи такие слова:

Барабан кукурузной каши, барабан кукурузной каши!
Барабан соусов, барабан соусов!
Барабан риса, барабан риса!
Барабан всех вещей, барабан всех вещей!

И все, что ты захочешь, появится перед тобой, и ты сытно поешь».

Старуха спросила Гайяги: «Хорошо ли ты понял?» И переспросила: «Хорошо ли ты понял?» Охотник поблагодарил старуху, и та пожелала ему счастливого пути.

После долгого путешествия Гайяги почувствовал, что голод валит его с ног. С трудом сделал он еще несколько шагов и остановился под тенистым деревом, чтобы восстановить силы. Ударив в барабан, он повторил заклинание, которому его научила старуха. Едва он кончил его произносить, как разнообразная еда усыпала перед ним землю. Он ел, ел и наконец снова тронулся в дорогу. Пока он шел до дома, двое его детей умерли. Успокаивая, Гайяги сказал домашним: «Теперь я с вами». И заперся вместе с женой и оставшимися в живых детьми.

Далее сказка повествует о том, как Паук проведал об изобилии, воцарившемся в доме его друга. Он долго умолял его раскрыть секрет неожиданного богатства и наконец Гайяги поддался на уговоры и рассказал Дагбо Дакле о своих приключениях. Но Паук его не дослушал, а сразу же отправился в дорогу.

В пути Дагбо Дакле ожидали те же испытания. Под пальмой он обнаружил три ореха, позднее увидел мачете, которое само резало солому, несколько мачете, которые с громкой песней вырубали кустарник, солому, которая сама крыла крышу. Но его поведение было противоположно поведению охотника. Каждый раз он восклицал, что видит чудовище. В ответ и мачете и солома желали ему дурной дороги.

Наконец Паук прибыл к дому старухи. Увидев, как она собственной головой давит вшей, он воскликнул: «О старуха! Старая женщина просит детей давить у нее вшей. Старуха не ставит собственную голову на колени, чтобы давить вшей!» Удивленная, словно потревоженная во время сна, старуха неловко посадила голову на плечи и спросила Паука, что он видел.

«Ты решаешься спрашивать меня об этом?— крикнул Паук.— Я все видел. Когда твоя голова лежала на коленях, ты давила на ней вшей. Разве я мог это не увидеть? Я все видел». «Что же, иди своей дорогой,— вздохнула старуха.— И пусть тебе сопутствует несчастье».

Но Паук заявил, что хочет у нее остаться. Старуха примирилась с его желанием и дала ему те же поручения, что и прежде Гайяги. И снова поступки Паука были противоположны поведению охотника. Он отказался вычистить очаг, на поле вместо самого чахлого выкопал самый крупный побег ямса, а когда во время купания старухи ее спина раскрылась, сразу же схватил барабан. «Я нашел то, что искал, и ухожу»,— сказал он старухе. Та хотела сообщить ему слова заклинания, но Паук отмахнулся: «Я все это уже знаю. Тебе не надо меня учить».

Пройдя небольшой путь, Дагбо Дакле решил испытать барабан. Но как же он обманулся в своих желаниях! Вместо разнообразной еды появился огромный рой пчел и ос, которые набросились на Паука и принялись его жалить. С трудом успел он повторить заклинание, чтобы они исчезли.

Дома Паук испытал барабан, и снова появились пчелы и осы. Они так искусали его детей, что двое умерли.

И здесь сказка получает неожиданное продолжение. Дагбо Дакле не смирился с неудачей. Он пошел к вождю и заявил, что вернулся из долгого странствия с чудесным инструментом. Пусть в воскресенье весь народ соберется на площади, и он сам сыграет на этом инструменте.

Вождь поручил Ворону оповестить людей, и в воскресенье народ пришел на площадь. Только Гайяги, знавший, на какие проделки способен его друг, запретил семье идти на площадь. Действительно, как только Паук застучал в барабан, появился огромный рой пчел и ос, которые набросились на собравшихся. Люди погибали от их жал, пока наконец один мужчина не воскликнул: «Я принимаю вызов Паука. Прежде чем я погибну, умрет и кто-то другой». Несмотря на жалящих насекомых, он бросился к Пауку, который укрылся под куском ткани. Ему удалось вырвать у того барабан и отбросить в сторону. Но сам Паук все же успел спрятаться в какой-то щели.

Сказка заканчивается словами: «Если бы этого человека там не было, Паук истребил бы весь народ. Так и в мире, во время войн именно храбрец побеждает другие народы» [31, с. 153].

В этой замечательной истории ясно видны приемы, с помощью которых сказитель строил свое повествование. Прежде всего он противопоставил две сферы повествования — реальную и волшебную, а затем два человеческих типа, два типа общественного поведения. Такое противопоставление позволило ему придать сказке дидактический, морализаторский тон, без которого она утратила бы свою воспитательную роль. Одновременно в развитии сюжета все было подчинено циклическому ритму и повторялось трижды: три ореха, три встречных чуда, три испытания и т. д. Не часты случаи, когда в сказке столь последовательно применялись архаичные структурные принципы.

Прямая зависимость использовавшихся сказочниками композиционных средств от принятых в обществе пространственно-временных представлений заставляет задуматься над их сущью. И прежде всего над архаичным видением пространства.

Одной из особенностей восприятия пространства в древних африканских культурах было его размежевание на две сферы: социальную, охватывающую территорию трудовой и общественной деятельности этнической группы, и мифическую, где находились различные надприродные силы. В свою очередь мифическое пространство, как правило, подразделялось на мир умерших, мир высших сил — пантеона божеств и зону, непосредственно соприкасающуюся с социальным пространством. Рубежи между отдельными сферами пространства были расплывчаты, подвижны, но у некоторых этнических групп роль такой границы играли река или море. В частности, у эве, как сообщает ганский исследователь культуры и исторических традиций этого народа Ч. К. Маматта, нигерийский Лагос назывался Ноли, или «край духов», поскольку

ку, по верованиям эве, он находится за рекой смерти, которую пересекают души умерших на пути в загробный мир [90, с. 63].

В сказках эти архаичные представления о пространстве заметно упрощены. В сущности, в мироздании выделяются лишь две сферы: реальная и волшебная. И очень часто именно река служит межой, разделяющей эти два мира.

В сказке о похождениях Гайяги и Паука герои оказываются в волшебном пространстве после того, как плыли по реке. У гвинейской этнической группы тома записана сказка о приключениях двух братьев-сирот. Одному из братьев, труженику, во время работы в поле являлась девушка. Она помогала ему, готовила еду, убирала в доме, но вечером убегала и исчезала, бросаясь в реку. Когда же он попытался схватить ее и сам подбежал к воде, оттуда выступили острия копий и дротиков, заставившие его отступить. Но однажды второй сирота — ленивый бездельник, бывший у брата в гостях, увидел девушку и преследовал ее до реки. Его также встретили копы и дротики, но он бесстрашно бросился в воду. Нырнув, лентяй оказался в волшебном царстве, где среди дочерей вождя деревни и обнаружил пропавшую красавицу [93, с. 26].

Далеко не всегда переход из реального в волшебное пространство обозначен с такой же четкостью и ясностью. В иных случаях граница между ними едва ощутима. Тем не менее само существование реальной и волшебной сфер пространства заметно во многих сказках. Иногда место, где герой повествования сталкивается с волшебством, — это не далекий фантастический край, а лес или саванна, начинающиеся сразу же за окружающими деревню полями. Но здесь надо помнить, что, по народным представлениям, «дикие», не освоенные человеком земли были как бы «аванпостом» мифического мира, его неотъемлемой частью, где в лесном полумраке таились многочисленные таинственные существа — призраки, духи, души умерших «дурной» смертью людей. Соответственно и в сказке рубеж между обработанным полем и диким лесом был одновременно опасной для человека границей между культурной и асоциальной сферами пространства. Пересекая ее, он оказывался в тревожной близости к мифическим силам, встреча с которыми могла принести ему удачу, но могла закончиться и гибелью.

В одной из своих статей В. Я. Пропп задумывался над вопросом о соотношении времени и пространства в фольклоре. Он писал: «Несколько обобщая, можно сказать, что в фольклоре действительное совершается прежде всего в пространстве, времени же как реальной формы мышления, как будто совсем нет. Это объясняется, по-видимому, тем, что доисторический человек в своей борьбе с природой, первобытный охотник, рыболов, позднее — земледелец, прежде всего для поддержания жизни должен был передвигаться. Пространство, таким образом, осваивается и осознается эмпирически, сознание же времени есть результат некоторой абстракции.

Измерение времени фактически начинает играть роль только при развитии земледелия» [18, с. 95].

Если замечание В. Я. Проппа о соотношении времени и пространства подтверждается материалами африканских сказок, то его объяснение выглядит спорным. Изучение африканских народных культур показывает, что общественное сознание и скотоводческих и земледельческих народов не противопоставляло времени и пространства, а осмысляло их в тесном единстве, причем временные представления были столь же сложны, столь же разработаны, как и пространственные. Степень их абстрактности, как и конкретности, в общем одинакова. Время, согласно архаичному мировидению, было как бы формой движения пространства, неотделимой от наполняющих пространство предметов, явлений, событий.

Вместе с тем в африканской сказке пространство действительно играло более явную роль, чем время. Достаточно вспомнить о значении перехода из реального в волшебный мир для развития сказочного сюжета. Напротив, время не оказывало столь же ошутимого влияния на развертывавшиеся в повествовании события, а потому и рассказчик прибегал к чисто условным его обозначениям — долго либо коротко, не более. Даже в случаях, когда время, казалось бы, исчислялось в сказке точно — днями, месяцами или годами, легко обнаружить искусственность такой неожиданной «точности». Время в сказке было целиком подчинено воле сказителя.

Представления о мифическом времени относятся к числу наиболее сложных категорий архаичного сознания. Первая их характерная черта — это вынесенность мифического времени за пределы времени исторического, то есть эпохи, которую общество воспринимало и помнило как время своего существования. Эта особенность была вполне присуща космогоническому временному пласту, охватывавшему творение мира, создание человека. Второй пласт, который можно назвать эпическим, содержал созидание человеческого общества, которое выходило из состояния изначальной дикости, промискуитета, овладевало ремеслами, земледелием и скотоводством, вырабатывало правила социального общежития, семью. Этот период смыкался с историческим временем, которое в народном сознании как бы из него вытекает. Емкость и первого и второго пластов мифического времени определялась исключительно их насыщенностью содержащимися в корпусе мифов событиями, но в целом они лишены каких-либо четких хронологических рамок, лишены протяженности. И это — вторая особенность мифического времени.

Вместе с тем миф не был замкнут в границах неопределенно далекого прошлого. Архаичное сознание допускало, что мифическое действо продолжается и в современности. Его участники — этот бесконечный сонм божеств, духов, призраков и других надприродных сил — находятся в тесных взаимоотношениях с человеческим обществом, на судьбы которого часто оказывают ре-

шающее влияние. Но находились они в «своем» времени и «своем» пространстве, смыкающимися с социальным временем и пространством, но тем не менее от них отгороженными. Мифическое время — это «время в себе», и лишь в отдельные моменты социального времени — когда на смену дню приходит ночь, когда заканчивается один лунный месяц и начинается другой, в день нового года — оно как бы врывалось в социальное время, делая эти моменты особенно значимыми в жизни человеческого общества. Именно в эти мгновения, согласно архаичным представлениям, миры мифических сил и людей смыкались особенно тесно, причем иногда мифический мир целиком поглощал мир социальный.

Действие сказки практически всегда разворачивалось в историческом времени, среди людей. Характерно, что многие сказки начинались с упоминания о голоде, который служил толчком, заставляющим героев покидать родные места и подвергаться различным испытаниям. Для развития сказочного сюжета характерна временная протяженность, практически отсутствующая в мифе. День сменяется ночью, неделя — месяцем, месяц — годом, хотя общая продолжительность действия определяется очень неясно, расплывчато. Для слушателей сказки она, видимо, несущественна.

Время в сказке реально и условно одновременно. Оно реально в том смысле, что тесно связано с жизнью общества, протекало в социальном пространстве, а его движение, с определенными оговорками, измеримо. Его условность заключалась в том, что оно «литературно», то есть подчиняется не реальным факторам, а нуждам общественного сознания — творца сказки. На «сказочном» времени заметен отпечаток общего осмысления времени народом. Основные модули его измерения подсказаны природой; это сутки, включающие день и ночь, лунный месяц. Границы года еще подвижны и неопределенны, представления о часе, тем более о минуте или секунде, вообще не существует. Отдельные моменты временного потока могли иметь для общества огромное значение, но в целом его восприятие времени еще тесно связано с теми событиями, которые временной поток наполняли: действиями героев, их приключениями, столкновениями и испытаниями. В отличие от мифа в сказке развитие сюжета учитывало линейно-поступательное движение времени, но, как и в мифе, конкретное действие как бы заслоняло время, отодвигало его на второй план.

Общая продолжительность сказочного действия была безразлична и рассказчику и его слушателям. Даже в тех случаях, когда в повествовании эта продолжительность уточнялась, уточнения условны и продиктованы соображениями, которые не связаны с реальной длительностью приключений сказочного героя.

В двойственном характере осмысления времени как нельзя лучше обнаруживалась внутренняя противоречивость сказки как жанра. Эта противоречивость была обусловлена исторически. Жанр сказки достиг расцвета в эпоху, когда общественное созна-

ние, ранее создавшее богатейшую мифологию, начинало энергично преодолевать ее влияние на свое собственное миропонимание, но находилось все еще очень далеко от полного раскрепощения. В сказке в единой точке сходились самые различные направления работы общественной мысли, подстегнутой распадом родо-племенного строя, — и переоценка личности, и рационализация представлений о времени, и все более четкое размежевание реальной действительности и мифа при растущем внимании к конкретному общественному опыту. Если в прошлом этот опыт переосмыслился через миф, включался в общественную идеологию в мифологизированной форме, то теперь, в сказке, он находил более непосредственное, хотя все еще ограниченное и условное обобщение.

В древнем африканском обществе господствовало восприятие времени как смены циклически повторявшихся событий, и такое его осмысление получило отражение в обрядности, где один и тот же ритуал повторялся через четко обозначенные промежутки времени; оно сказывалось и на трудовой деятельности общества. Цифра три символизировала и воплощала это регулярное возвращение того, что уже делалось раньше людьми, того, что происходило уже некогда в природе, того, что в прошлом совершалось богами.

Хотя архаичным сознанием при измерении протяженности временных циклов учитывалось и священное значение четырех, эта цифра все же заметно уступала трем в своем влиянии. Видимо, сказывалось то, что со второй цифрой в глубочайшей древности ассоциировалась мысль о господствовавшем в обществе и Вселенной начале, будь оно мужским или женским, безразлично. Былые ассоциации почти забылись, но в движении времени людям все еще слышался трехмерный ритм.

Если принцип двоичности отвечал статике пространства, то в принципе троичности выражалась динамика времени. Этому не противоречит тот факт, что в африканском фольклоре известно большое количество мифов о трех героях или о трех братьях, где именно пространство было подчинено на первый взгляд принципу троичности. Но только на первый взгляд.

Этнической группой бвири был создан миф, объясняющий, как возникло разделение труда в обществе. Он рассказывал, что у первой супружеской пары было трое сыновей. Старший любил работать с железом и углем. Он построил маленькую хижину и там изготовлял топоры, стрелы, копья, мотыги и большие ножи. Когда родители узнали об его увлечении, то назвали сына «кузнецом». Его дети образовали касту кузнецов.

Второй сын любил работать в поле. С раннего утра он, взяв мотыгу и топор, изготовленные старшим братом, отправлялся в поле и трудился до вечера. В его амбарах всегда можно было найти еду. Родители назвали его детей «детьми того, кто прогоняет голод».

А третий сын был страстным охотником. Он не любил сидеть дома. Взяв у старшего брата оружие, он уходил на охоту. Часто

охотник приносил с собой съедобные корни и мелких животных. Семью он снабжал как свежим, так и вяленным мясом [124, с. 116].

Эта сказка — одна из множества мифических историй появления какой-либо особенности народной культуры или народного быта. Что же характерно для сказки бвири? Рассказывая о возникновении разделения труда, общественное сознание этого народа намеренно использовало троичную систему. И это понятно, поскольку речь шла об изложении именно истории. Иначе говоря, картина, которая может показаться статичной, воспринималась самими бвири как некий ключ к пониманию собственного прошлого, собственных исторических традиций. В их глазах она была насыщена динамикой рождения народной культуры.

И все же временная протяженность в этом мифе очень зыбка и не выявлена сколько-нибудь отчетливо. Как же действовало архаичное общественное сознание, сталкиваясь с подобной проблемой? Исподволь, незаметно, но упорно оно начинало драматизировать ситуацию, описываемую в мифе, обнажать контраст между младшим и старшими братьями. И конечно, речь совсем необязательно должна была идти о трех братьях. Три героя мифа могли быть не связаны между собой какими-либо родственными узами.

Миф этнической группы теке рассказывает, например, о посещении Солнцем, Месяцем и Человеком бога. Они вместе пришли в его деревню и там почувствовали, что проголодались. Бог позволил Солнцу зайти в его дом и поесть, но запретил разглядывать женщин и пересмеиваться с ними. Не дозволялось ему и съесть более двух кусков кассавы с мясом и выпить больше двух глотков воды. Солнце послушно выполнило все эти требования. Месяц, когда пошел поесть, также соблюдал хозяйские запреты. И только Человек их нарушил.

Тогда бог приказал всем трем выкопать яму. Первым в нее спустилось Солнце, и если бы оно не послушалось бога, то там бы и осталось. Однако оно вскоре взошло на востоке над горизонтом. Месяц тоже спустился в яму и тоже поднялся над горизонтом, только на западе. Когда же наступила очередь Человека, то он спустился в яму и там умер. Больше он никогда не поднялся оттуда [30, с. 49].

В этом мифе изложена одна из бесчисленных версий легенды о происхождении смерти. Какова же ее структура? Казалось бы, раз в гости к богу пришли трое, то соответственно в основе композиции мифа лежит принцип троичности. Однако архаичное сознание отождествило поведение первых двух героев — Солнца и Месяца, противопоставив ему поведение Человека. В результате троичное начало в структуре мифа затупевалось и подменялось двоичным. В конечном счете восторжествовала формула «чет-нечет».

Формула «чет-нечет» была не лишена известной гибкости. Что это значило? Дело в том, что между двумя ее противополож-

ными по значению полюсами — положительным и отрицательным — могло находиться различное количество «действующих лиц». Очень часто их было только двое, но иногда в сказку включалась и третья фигура — посредника, помогающего преодолеть конфликт между положительным и отрицательным началами. Однако не редкость случаи, когда таких фигур бывало и семь.

Любопытны в этой схеме не столько изменчивость количества героев мифа или сказки, сколько тот факт, что архаичное сознание с наибольшей интенсивностью и плодотворностью работало не с положительным, а с отрицательным звеном цепочки, сколько бы звеньев в ней ни насчитывалось — два, три или семь. И вот в культуре целого ряда африканских народов появился образ «младшего сына» или «младшего брата», который, хотя и был наделен массой недостатков — был ленив, глуповат, легкомыслен, неожиданным образом добивался успеха, а главное, был окружен полной симпатией общества. Часто этот герой становился центральной фигурой большого цикла сказок, причем его изначальные попутчики — положительные братья вообще забывались и незаметно исчезали со сцены.

Таким образом, изначальная структурная схема сказки или мифа обеднялась, от формулы «чет-нечет» сохранялось только ее отрицательное начало. Однако архаичное сознание недаром избегало однозначных оценок и в любом явлении стремилось обнаружить скрытое, противоположное основному значение. Эта его особенность в полной мере проявилась и в подходе к отрицательному характеру: по мере того как народное воображение все больше и больше углубляло свои представления о нем, у него обнаруживались все новые и новые положительные стороны — смелость, ловкость, честность, находчивость и другие.

Примером сказки, где совершенно исчезли антагонисты изначально отрицательного персонажа, может служить запись, сделанная немецким африканистом Л. Фробениусом. В ней говорится о дурачке, который стал королем. Он был настолько глуп, что, когда мать говорила ему «сиди здесь», он оставался сидеть, даже если наступала ночь. Однажды отец так разгневался на его глупость, что прогнал из дому, сказав: «Иди за луной на небо. Может быть, ты сумеешь это сделать». И дурачок, не заметивший отцовской издевки, отправился в дорогу.

После долгого пути он пришел в деревню, где жил великий король. Его спросили, куда он идет. «Мой отец послал меня за луной», — ответил дурачок. Жители отвели его к королю, и тот сказал: «Если ты сможешь это сделать, то будешь достоин стать королем».

Снова двинулся юноша в путь. Наконец перед ним оказался пруд. Дурачок вошел в него и шел долго, пока однажды не оказался в большой деревне. Под росшим в ее центре деревом он прилег отдохнуть и заснул. А утром увидел, что его окружают львы. Это была львиная деревня.

Львы позвали его к королю. Тот спросил, куда он идет. Дурачок ответил, что отец послал его за луной. Король позвал львов и приказал, чтобы они дали юноше коз. Но дурачок отклонил подарок. Тогда король приказал дать ему двадцать рабов. Юноша отверг и этот дар, повторив, что отец отправил его за луной. «Дайте же ему луну», — воскликнул король львов.

Львы взяли луну и привязали ее юноше на шею. На подаренном черном быке он тронулся в обратный путь. Выбравшись на берег пруда, он наконец достиг деревни, где его принимал великий король. Ему навстречу вышли старейшины деревни и сказали: «Уже год, как умер король, который смеялся над тобой. Теперь ты наш государь» [57, с. 128].

Урок таких парадоксальных историй, как правило, многозначен: нельзя обманываться видимостью вещей; слабый, если находчив, глупый, если он упорен, оказываются победителями в час испытания. Но есть в этих ситуациях еще одна, более важная мысль — о справедливости торжества отверженного и ущемленного существа над теми, кто, опираясь на извечность своей власти, диктует законы людям.

Эта бунтарская линия наделяет сказку особым очарованием. Она подтверждает, что критическая мысль не исчезала даже там, где, казалось бы, царил преклонение перед традициями и существующим порядком. Сказка сохраняла, несла дальше искру свободного человеческого духа.

Есть что-то парадоксальное в той настойчивости, с которой архаичное сознание стремилось гармонически сочетать бурную игру народного воображения и жесткую строгость композиционных структур при создании мифов и сказок, иначе говоря, словесной картины космоса и общества. Конечно, в какой-то степени существование определенных структурных моделей облегчало работу воображения, позволяя ему меньше внимания уделять форме изложения материала и больше — созданию новых образов, описанию новых жизненных ситуаций. Но, думается, устойчивость структурных моделей фольклора обуславливалась в первую очередь тем, что они соответствовали общим представлениям архаичного сознания о структуре мироздания, о движении времени.

О том, что дело обстоит именно так, свидетельствуют не только широкое применение в фольклоре архаичных математических моделей Вселенной, но и распространенность жанра кумулятивной сказки. Он сложился именно на почве древних представлений о движении, развитии.

В. Я. Пропп писал о кумулятивных сказках, что они построены на многократном повторении одного и того же звена, так что в одних случаях постепенно создается нагромождение, в других — цепь, в третьих — последовательный ряд встреч или отсылок [18, с. 48]. Скажем, герой меняет рыбу на овцу, овцу на корову, корову на лошадь. Или же как в сказке о мышеловке, записанной в Восточной Африке, где мышь сначала обращается за помощью к петуху, потом к козе, наконец, к быку. Когда же они

отказываются ей помочь, их постигает наказание: хозяин мышеловки, куда попадает змея, умирает от ее укуса, и на поминки его родственники сначала зарезают петуха, потом козу, а затем и быка [19, с. 539].

Сюжетное действие, следовательно, развивается путем повторения сходных эпизодов, но при этом скачкообразно увеличиваются или уменьшаются размеры партнеров героя истории, а также масштабы средств, которые он использует. Графически кумулятивную сказку можно было бы представить в виде ступенчатой пирамиды, иногда перевернутой основанием вверх.

Подобная структура отражает одну из глубинных особенностей архаичного сознания. Как, например, оно представляло себе эволюцию человека? В форме происходивших скачкообразно изменений. Различные обряды превращали новорожденного младенца в человеческое существо, ребенка — в отрока, юношу — в полноправного общинника, мужчину — в старейшину общины. После кончины и похорон душа умершего претерпевала, согласно бытовавшим у ряда этнических групп представлениям, столь же скачкообразные превращения, но идущие в сторону не роста, а уменьшения: сначала душа возрождалась в крупном животном, но позднее — во все более мелких, пока не исчезала вообще.

Для архаичного сознания картина развития как цепи скачкообразных, в количественном отношении нарастающих либо сокращающихся изменений была важной частью созданной им «модели эволюции». Но подобно тому как миф оборачивается в сказке вызывающим улыбку волшебством, так и древняя «философия развития» трансформируется в фольклоре в заурядный композиционный прием. Давние навыки мышления проявляются в творчестве сказителя, давая его воображению уже готовые формы построения сюжета, развития действия.

Вместе с тем каждый скачок в эволюции, согласно архаичным представлениям, не был случаен и стихийен; ему всегда предшествовало некое испытание, и от того, как оно выдержано, зависело, произойдет ли переход в новое, более высокое состояние. В частности, таким испытанием служили обряды, предопределявшие движение человека по ступеням общинной и племенной иерархии. Тяжелейшей проверкой человека были ордалии — испытания ядом, кипящей водой или маслом, раскаленным железом в ходе суда, призванного выяснить, виновен ли он. Смерть в ходе такого испытания подтверждала обоснованность обвинения, так как только оскверненный и, следовательно, «ослабленный» совершенным преступлением человек мог поддаться действию яда или другого средства его проверки. Испытание было в то же время неременным условием удачливости, успеха, и африканские мифы переполнены описанием неразрешимых загадок, которые приходится разгадывать их героям, и невыполнимых поручений, которые им все же удается выполнить.

Сказка подхватывает эту традицию. Испытание, верное решение загадки и в ней открывают путь к торжеству. В сказке хау-

са «Тот, кто груб с людьми, оказывается в проигрыше» юноша должен верно ответить на вопросы-загадки, чтобы получить руку дочери царя [19, с. 334]. Напротив, люди, не выдерживающие испытания, погибают, как погибла в сказке «Две сестры» вздорная сестра жены героя, посмеявшаяся, несмотря на запрет, над странными нравами его сородичей [19, с. 151].

В кумулятивной сказке структура отражала древние представления о закономерностях развития — скачкообразных трансформациях качества при последовательном увеличении либо, напротив, уменьшении количественных характеристик. А рядом с таким пониманием развития существовало прямо противоположное, утверждавшее не закономерность, а случайность происходящего. Обычно была шутлива кумулятивная сказка. Шутливы и сказки, в которых проповедовалась мысль о случайности причинных связей в окружающей человека действительности.

Они многочисленны. Среди восточноафриканских луо, например, была записана короткая «Похвала», в которой хорошо проявились характерные черты всего жанра.

«Однажды, — говорится в сказке, — Адхагария, змея около полутора футов длиной и безобидная для человека, выкупалась и устроилась на камне просохнуть. Мимо пролетала муха, увидела ее и воскликнула:

— Адхагария, дорогая, куда ты собралась? Ты выглядишь такой красавицей!

Адхагария побежала в хижину, принадлежащую страже короля. Стражник ударил в барабан. Черепаха заплясала на передних лапах. Слоны наступили на черепаху. Черепаха извергла огонь. Огонь сжег хижину стражи. Начался дождь. Засияло солнце. Муравья разложила свои яйца просушить. Орел подобрал муравьиные яйца. Муравья вызвала орла на суд, а суд созвал заседание. Орла спросили:

- Орел, почему ты подобрал яйца муравьи?
- Как я мог этого не сделать, если она их разложила?
- Муравья, почему ты разложила яйца?
- Как я могла поступить иначе, если засияло солнце?
- Солнце, почему ты засияло?
- Как я могло поступить иначе, если прошел дождь?
- Дождь, почему ты начал лить?
- Что еще я мог сделать, если дом стражи загорелся?
- Хижина, почему ты вспыхнула?
- Потому что черепаха извергла огонь.
- Черепаха, почему ты извергла огонь?
- Что я могла сделать, когда слон наступил мне на панцирь?
- Слоны, почему ты наступил на черепаху?
- Что я мог сделать, если она танцевала непристойно, задрав зад?
- Черепаха, почему ты танцевала, задрав зад?
- Как можно было не танцевать, раз королевский стражник ударил в барабан?

- Стражник, почему ты ударил в барабан?
 - Что еще я мог сделать, раз Адхагария вошла в мой дом?
 - Адхагария, почему ты вошла в дом к стражнику?
 - Как я могла поступить иначе, раз меня похвалила муха?
 - Муха, почему ты похвалила Адхагарию?
 - Разве вы не знаете, как следует принимать похвалу?»
- [69, с. 50].

Так небрежно брошенная фраза породила цепочку мелких и крупных событий, и понадобился суд, чтобы разобраться в их черед. Возможно, если бы эта сказка была единичной, к ней можно было бы отнестись как к шутке, но аналогичные ей известны в культуре многих африканских народов и, конечно, содержат не просто изложение забавных историй. Урок «Похвалы» допускал совершенно различные толкования, и они, несомненно, делались. Прежде всего, конечно, в сказке выделялся призыв к осторожному обращению со словом, где любая небрежность может иметь самые неожиданные последствия. Сказка, по-видимому, учила и фатализму; ведь начинались события от ничтожных причин, предугадать которые было невозможно. И все же главный и основной урок заключался, по всей видимости, в утверждении, что причинные связи событий случайны.

На первый взгляд структура этого жанра сказок отлична от структуры сказок кумулятивных. Однако при более внимательном изучении различия сглаживаются, сходство становится более явным. И в первом и во втором случаях повествование строилось как бы лесенкой, путем повторения аналогичных по своей композиции эпизодов. Правда, в кумулятивной сказке, подчеркивающей закономерность происходящего, отдельные сцены выстраивались «по ранжиру», тогда как в сказках второго типа, с их акцентом на случайность причинных связей, такой упорядоченности обнаружить не удастся.

Древнее понимание законов мироздания неожиданным образом проявилось в двух формах народной сказки. А одновременно обнажается и поразительное внутреннее единство народной культуры, где одна и та же логика прослеживается в подходе общественного сознания и ко всему мирозданию, и к его отдельным элементам, когда принципы, выработанные при осмыслении громады Вселенной, прилагаются и к мельчайшим творениям человеческого разума.

СОВА И ПЕТУХ, ПТИЦЫ ТЬМЫ И СВЕТА

В создании числовой модели мироздания проявились аналитические способности архаичного сознания, его умение увидеть скрытое, внутреннее строение окружающего мира. На этом работа народной мысли, однако, не останавливалась. Строгую, функциональную модель Вселенной она украшала пышными мифологическими картинками. Интересной подробностью, забавной деталью в них включались, в частности, две птицы — сова и петух.

В народной культуре сова и петух заняли четко очерченную нишу. Они стали символами тьмы и света. Но не только. С ними оказался связан сложный комплекс представлений о добре и зле, о колдовстве, о мифической и социальной сферах пространства и многом другом. Из повседневности оба образа переключались в обрядность, в эпос.

У народов манде Западного Судана широко известен круг преданий о герое — основателе империи Мали Сундьяте. Д. А. Ольдерогге отмечал, что «он стоит в ряду со всемирно известными циклами сказаний о Нибелунгах, сагами Старой и Новой Эдды, русскими былинами, Калевалой, эпическими сказаниями народов Средней Азии о Манасе, монгольскими о Гесёр-Хане и многими другими» [15, с. 260]. Где-то в основе преданий о Сундьяте лежат подлинные исторические события, однако эпос — прежде всего поэтическое произведение, в котором элементы истории мифологизированы народным сознанием.

Центральный эпизод сказаний — схватка между Сундьятой и царем-тираном Сумаоро. В эпосе Сумаоро — это воплощение зла, и ему приписываются поступки, нарочито нарушавшие традиционные запреты: он оскорблял стариков, похищал девушек и женщин, казнил невиновных. Сумаоро был потомком кузнецов Диарисо, которые научили людей, как выплавлять и обрабатывать железо. Сам он пользовался славой могучего волшебника. Город, в котором царь жил, был обнесен тройной стеной, и государь укрывался там в семиэтажной башне.

«Вся эта легенда, — писал об эпосе народов манде Д. А. Ольдерогге, — представляется мне отражением борьбы двух начал — древней африканской культуры и новых общественных отношений, установившихся в Судане при переходе от древнего родового общества к государству» [15, с. 262]. Действительно, Сумаоро — это воплощение анархии, беззакония, зла, присущих обществу,

на смену которому приходит новый строй, основывающийся на порядке и законности и олицетворяемый Сундьятой. Древние сказители нашли в мифе выразительные подробности, которые позволили им символически передать превосходство Сундьяты над Сумаоро, новых порядков над старыми.

Перед сражением в долине реки Джолибы (Нигера) Сумаоро не направил к врагу посольство, а доверил свои мысли сове. Она опустилась на палатку Сундьяты и заговорила. Но и Сундьята был колдуном. В свою очередь, и он послал сову передать его слова Сумаоро. Между двумя птицами начался разговор, который на самом деле вели два царя-колдуна.

Итак, война была объявлена, и утром Сундьята поднял свои войска и повел их к деревне Крина, где стоял лагерем его враг. Перед боем в его палатку вошли брат Мандинг Бори и сестра Нана Трибан, бывшая наложницей у Сумаоро.

— Брат,— спросил Мандинг Бори,— приготовил ли ты лук?

— Да,— ответил Сундьята,— посмотри.

Он снял со стены лук и роковую стрелу. Ее наконечник был не из железа. К древку была прикреплена шпора белого петуха. Это Нана Трибан хитростью выведала у Сумаоро его тайну: только шпора белого петуха способна лишить царя волшебной силы.

— Брат,— сказала Нана Трибан,— Сумаоро уже знает, что я бежала. Попытайся же приблизиться к нему. В бою он станет тебя всячески избегать.

Во время сражения Сундьята ринулся в самую гущу схватки. Враги расступились перед ним, и вот он увидел Сумаоро. Остановившись, царь натянул лук. Стрела чуть задела плечо Сумаоро, а шпора петуха лишь едва его оцарапала, но он сразу же почувствовал, что силы его оставляют. Трясаясь словно в лихорадке, он поднял глаза к небу и увидел, как над схваткой пролетает черная птица — вестница несчастья. С воплем бросился побежденный царь бежать [125, с. 69].

И здесь различные варианты эпоса по-разному описывают его судьбу после поражения. В одних утверждается, что он исчез на поле битвы сразу же после того, как его коснулась шпора белого петуха. В других рассказывается, что после долгого преследования он скрылся от Сундьяты в пещере горы Куликоро. В некоторых сказаниях Сумаоро превратился в скалу. А в его столице — городе Сосо погибли волшебные змеи и совы: они, как и их хозяин, потеряли силу, когда того задела петушиная шпора.

Эпос о Сундьяте впитал в себя множество представлений манде. Одно из них связывало колдуна и сову. Оба героя — и Судьята и Сумаоро — имели этих ночных птиц в своем распоряжении, ибо были великими волшебниками. Почему же именно сове архаичное сознание отводило роль посланца или глашатая колдунов и волшебников?

Воображение многих народов мира сближало сову и колдуна. Когда средневековый художник изображал колдуна, то часто

рядом помещал мрачную ночную птицу. Почему? В африканских деревнях хорошо знали, что сова вылетает из леса и приближается к людским жилищам после захода солнца, в то же время, когда и колдун начинает творить свои страшные дела. Но, может быть, самое главное, по народным представлениям, заключалось в том, что и сова и колдун связаны с находящимися в чаще леса надприродными существами; оба они, верили в народе, служили злу, и это их неразрывно соединяло.

А чем определялась мистическая сила петушиной шпору? Почему именно она оказалась способна поразить могучего воина?

Сумаоро предстал в эпосе олицетворением темных начал: он мог исчезать, принимать шестьдесят девять обликов, невидимо переноситься в пространстве, в его распоряжении имелись многочисленные волшебные снадобья и орудия. Поведение царя граничило с надругательством над традиционными моральными нормами.

Напротив, Сундьята выступал провозвестником законности и порядка, складывавшейся государственности. В эпосе он противопоставлялся Сумаоро, как свет противостоит тьме. И эпизод со стрелой, по всей видимости, подчеркивал именно такое противопоставление, ведь петух в культуре манде символизировал день, свет. Не случаен и такой штрих: при изготовлении стрелы была взята шпора белой птицы. В африканской народной культуре цвет всегда имеет определенное значение, и, по-видимому, творцы эпоса не нарушали этого правила. Упоминанием о белом цвете они давали ключ к раскрытию завуалированного смысла сражения двух героев как схватки света и тьмы.

Так мелкая поэтическая деталь оказывалась не случайной находкой творцов эпоса, а логически необходимым элементом огромной мировоззренческой конструкции. За драмой кровавого боя слушателю эпоса открывалась более значительная, исторически несопоставимо более важная картина. Весь ход народной жизни зависел от того, кто восторжествует, не воцарятся ли мрак и темнота на земле.

Эпос о Сундьяте подтверждает, что две птицы ассоциировались архаичным сознанием с двумя диаметрально противоположными, но при том четко обозначенными «цепочками значений». Они довольно длинные, и на них было немало особо важных «узелков». А начинались они с представления, которое, собственно, и предопределило выбор именно совы и петуха архаичным сознанием для его мифологических конструкций, представления о связи этих птиц с ночью и днем, со светом и тьмой.

Причины выбора

Наблюдения, сделанные в различных районах Тропической Африки, позволяют уяснить логику народной мысли. Она учитывала, что среди одомашненных животных ни одно другое, кроме

собаки, не было столь тесно связано с людским бытом, как петух. Он проводил день в непосредственной близости от жилища, а на ночь укрывается под крышей крестьянского дома.

Интересно замечание угандийского этнографа Дж. Луквианг-дома, который объяснял, почему угандийские луо с почитанием относятся к петуху: «Считается, что эта птица живет среди людей, а поэтому все в доме — и хорошее и дурное — сразу же становится ей известно. Народ верит, что именно это знание дурного и хорошего определяет ее цвет. Если этот цвет белый, то это значит, что птица знает обо всем хорошем и дурном, что есть в доме или только предстоит. Люди верят, что птицы запечатлевают свои знания во внутренностях. Что касается черной птицы, то она, как считается, знает только о делах дурного джока — духа и никогда не интересуется общим положением дел в доме. Напротив, белая птица — петух либо курица — это хранилище жилища, и она очень важна» [88, с. 23].

Итак, петух знал о том, что происходит среди людей. Более того, как думали луо, он оберегал дом от зла. Само будущее раскрывало свои тайны людям, которые умели понять таинственный язык его знаков по внутренностям этой птицы. И еще одно немаловажное обстоятельство: крик петуха предвещал приближение дня. Он был вестником восходящего солнца, наступающего дня.

Мотивы, побудившие народную мысль избрать сову антиподом петуха, также основывались на повседневном опыте. Сова — это птица ночи по преимуществу. Когда мрак окутывал деревню и люди жались к огню, когда жизнь замирала, именно в это время из леса или окрестной саванны появлялись совы и с мягким шорохом проносились над крышами. Днем же, боясь света, укрывались они в глухой чащобе, в местах, к которым люди избегали приближаться. К тому же различные виды сов и филинов достаточно распространены в Африке, чтобы народное воображение не искало им подмены в качестве символов ночи.

Связь двух образов с чередованием дня и ночи предопределила их место в системе временных представлений, бытовавших у многих африканских народов. Но две птицы занимали определенное положение и в системе пространственных представлений. Не случайно и то, что одна из них была домашней, а другая — дикой.

Интересны взаимоотношения двух мифических персонажей. Каждый из них — петух и сова — жил своей обособленной, самостоятельной жизнью. Одна птица появлялась перед людьми только в сумерки или ночью, другая лишь днем и при свете солнца, одна жила в гуще леса, вторая в деревне. В повседневности они никогда не пересекались друг с другом. Что касается сказок или мифов, то и там народное воображение не пыталось драматизировать противоположный характер двух птиц, столкнув их в прямом противоборстве.

Казалось бы, все разделяло петуха и сову, ничто их не связывало, но, в сущности, они были столь же тесно соединены между собой, как день и ночь. В изобразительном искусстве народов юга Камеруна и Нигерии известны скульптуры, представляющие луну и солнце, мрак и свет, изображающие два лица — белое и черное, улыбающееся и хмурое. Конечно, петух и сова не были двумя ликами одного божества, однако их объединяла та же идея, что побудила скульптора вырезать изображение двуликого бога. В плоскости мифических представлений их существование отражало народное убеждение в единстве и расколотости мироздания.

Это проливает дополнительный свет на вопрос, который уже ставился выше: почему из всего огромного числа животных архаичное сознание выбрало два существа как единый символ двойственности, разъединенности Вселенной. Дело, по-видимому, в том, что в каждом из этих образов переплетались как минимум две линии рассуждения. Во-первых, петух был связан со светом и днем, тогда как сова — с тьмой и ночью. А во-вторых, петух был частью культурного, непосредственно окружавшего людей пространства, сова же хорошо подходила на роль символа пространства мифического.

Мало кто из животных мог столь же успешно, как эти две птицы, подойти к роли, которую им отвело народное воображение. Роль эта была достаточно скромна, много скромнее, чем роль собаки, которая принесла людям огонь, чем роль кузнеца, который дал людям культуру, чем роль змея, олицетворявшего мудрость и знание, а потому и количество мифов, посвященных двум птицам, относительно невелико. И все же их место в народной культуре заметно, а сложившиеся вокруг них идеи и представления дают возможность с несколько иной стороны, чем мифы о более видных героях, подойти к народной культуре.

Здесь может возникнуть вопрос, почему архаичное сознание вообще нуждалось в образах животных для создания мифической картины Вселенной, но, думается, такая постановка проблемы неверна в своей основе. Архаичное сознание не испытывало какой-либо «нужды» в этих образах, а открывало их в действительности, обнаруживая, что именно они в наибольшей мере, с наибольшей полнотой соответствуют природным стихиям или природным явлениям по законам магических взаимосвязей. А открыв такие зависимости, уяснив, что, скажем, змей соединен с водой, баран — с громом, а сова — с ночью, архаичная мысль начинала действовать в соответствии со сделанным открытием. В этой его работе не было ничего случайного, и отождествление отдельных животных с теми или иными сторонами природы отнюдь не было лишь плодом вольной игры ума и соображения, а строгим выводом, который предопределялся убежденностью в единстве Вселенной и в жесткой обусловленности всего происходящего.

Характерно, что такие открытия были сделаны не только на Африканском континенте. В Древней Греции сова стала спутни-

цей Афины Паллады как живой символ ее мудрости. По всему миру известны мифы о змее, и повсеместно народное воображение связывало гром и барана. Эти примеры подтверждают, что, решая тождественную задачу, общественная мысль самых разных по своей культуре народов мира шла одинаковым путем и находила тождественные решения. Свободная игра воображения ставилась архаичным сознанием в довольно жесткие рамки.

Архаичное сознание, мифологизируя мироздание, исходило из того, что природа двойственна: каждый ее элемент был как бы частью сети магических взаимозависимостей, так и некоей целостностью, существовавшей сама по себе. Будучи включенным в такую магическую сеть, он оказывался наделен свойствами, которых бывал лишен в повседневности. Белая глина, например, вдруг приобретала целебную силу, а грубая деревянная фигурка превращалась в двойника живого человека, и с ее помощью тому могло быть нанесено увечье.

Каждое звено магической сети становилось знаком одного или нескольких других звеньев, причем, сохраняя собственные свойства, оно приобретало и свойства звеньев, знаком которых становилось. Положительное или отрицательное значение каждого знака зависело от того, с какой системой символов — отрицательной или положительной он был в силу тех или иных причин связан.

Сова, живущая в мифическом «диком» пространстве, естественно, рассматривалась как средство ведунов, колдунов, чародеев, использующих во вред людям свои связи с мифическим миром, свое умение оперировать предметами-символами. Танзанийские фипа были убеждены, что сова сама по себе не опасна, что она становится грозной только под влиянием «злых» людей, которые хотят убить кого-то из близких с ее помощью. Но в любом случае образ ночной птицы ассоциировался в народном воображении с болезнями, несчастьями, смертью.

В деревнях дельты Нигера, когда в ночи был слышен крик совы, люди теснее жались к огню и перешептывались между собой, что злой дух матери, лишившейся детей, кружится поблизости, выискивая, кому бы из тех, у кого есть дети, причинить вред. А на другом конце Африки, в Уганде, когда сова прилетала и садилась на крышу дома, это значило, думали люди, что там завелось колдовство.

Сама близость двух птиц к человеку предопределяла глубоко эмоциональное их восприятие обществом. Сова повсеместно вызывала страх. «Из всех птиц,— писал конголезский ученый Жакоб Оканза,— самой зловещей репутацией в Африке пользуется сова». В подтверждение своих слов он цитировал роман бенинского (дагомейского) писателя Олимпа Бали-Кенума «Песнь озера»: «Посреди лужайки возвышался огромный „локо“ — священное дерево, в ветвях которого гнездились совы и филины, „вещие птицы“, и другие ночные пернатые хищники, чьи крики вселяли в сердца тревогу» [11, с. 128].

Напуганное воображение легко рисовало самые страшные картины. У га, народности приморских областей Ганы, было широко распространено убеждение, что сова — это «дьявольская птица», издающая почти человеческие крики. Многие видели в ней преображенную в птицу ведьму и верили, что криком сова созывает ведьм на шабаш. В полете эти птицы якобы испускают мерцающий, голубоватый свет, как и ведьмы. Свет струится с клюва, хвоста, иногда окружает все тело. По замечанию одного местного наблюдателя, совы часто живут в дуплах старых, гнилых деревьев, чья древесина поражена флуоресцирующими бактериями. Оказавшись на оперении, эти бактерии и создают тот пугающий свет, который в глазах местного населения превращает сов в истинно дьявольские создания.

Петух — это антипод совы. Тому, кто в страхе ждет наступления утра, его крик приносит облегчение: мрачные духи ночи уносятся прочь. Петух — птица надежды.

Какие же ассоциации вызывала в народном сознании сова? Она связывалась прежде всего с мифическим пространством, затем с ночью и темнотой, наконец, с колдовством, смертью. Напротив, петух существовал в культурном, социальном пространстве. Его временем был день, и от него ждали помощи, когда следовало избавиться от колдовства. Среди заирских баконго было распространено убеждение, что достаточно показать колдуну — ндоки голову петуха, чтобы его напугать. Колдун, увидевший петушью голову, верил, будто заря уже близка, а ему надлежит как можно скорее скрыться.

Существование таких представлений о сове и петухе в культуре различных африканских народов — это одно из проявлений восприятия действительности как арены столкновения противоположных и извечно противоборствующих сил. Драматизация действительности архаичным сознанием служила той духовной и эмоциональной почвой, из которой вырастал миф с его атмосферой непрестанной борьбы, непрерывных метаморфоз и превращений, противостоянием хаоса и гармонии.

Отношение в народной культуре к образам двух птиц может служить выразительным примером двойственного восприятия мира архаичным общественным сознанием. Под одним углом зрения петух и сова были привычными и не вызывающими особого интереса существами. Обычно их просто не замечали. Стоило, однако, вспыхнуть тревоге в душе, стоило закрасться беспокойству в сердце, и человек уже иначе видел двух птиц: обе они становились в его глазах вестниками иных миров, орудиями таинственных мифических сил.

Такое восприятие мира наблюдалось в африканских культурах постоянно. Посох в руках человека мог быть и чем-то другим, скажем, вещной связью между землей и небом, между богами и людьми. Проползший через дорогу удав казался живым воплощением покровителя племени. Дерево в лесу было священным, потому что служило лестницей, по которой с неба спускал-

ся к людям бог. За внешним, поверхностным умом народа обнаруживал скрытые, глубинные силы. Рядом с реальностью возникал миф.

Магическое видение Вселенной служило почвой, на которой выросло дерево мифа. Если благодаря магии архаичное сознание убеждалось в том, что какое-то звено охватывавшей мир сети взаимозависимостей обладает определенной действенностью, способно влиять на другие звенья, то оно начинало с ходом времени наделять это звено самостоятельной «душой» или «силой». Так появлялись мифические существа, в которых как бы обобщались свойства и качества всех аналогичных звеньев магической цепи — не отдельных ударов грома, а грома вообще, не отдельных дождей, а дождя вообще, не отдельных пожаров, а огня вообще. Это направление в мифотворчестве, особенно в глубочайшей древности, по всей видимости, было одним из важнейших.

Когда оборвалась пуповина, соединявшая мифические образы и магические представления, сказать трудно. По-видимому, миф развивался и усложнялся параллельно с развитием и усложнением магической структуры Вселенной. В одних случаях мифическое существо сохраняло облик животного, с которым ассоциировались те или другие силы природы, в других — обожествлялись непосредственно эти силы, но всегда отчетливо различима магическая праснова мифических творений.

В Тропической Африке ни сова, ни петух не были допущены в пантеон. Они остались на скромном положении повседневных спутников человека. Однако в античной Греции, по некоторым сведениям, образ Афины Паллады сложился из мифологизации совы, ее таинственных связей с другими мифическими существами, ее знаний секретов мифического мира. В йорубском фольклоре известно предание о пятипалом петухе, который помог верховному божеству в акте творения. Спустившись с неба на еще залитую водой землю, он наскреб холмик грунта, который и превратился в сушу. Позднее там, в центре Вселенной, вырос священный город йорубов Иле-Ифе.

Нить, связавшая образы двух птиц с магическими представлениями, еще не лопнула, и они воспринимались в народном быту то как мифические существа, наделенные надприродными качествами, то как простые проводники магических влияний. В любом случае обе птицы вписывались людским сознанием в определенный культурный контекст в соответствии с их магическими признаками.

Две сферы пространства

Среди категорий, символизировавшихся двумя птицами, наиболее сложной было пространство. Уже то, что его «обозначали» сова и петух, подчеркивало, что архаичное сознание видело пространство неоднородным: его структура охватывала две сферы —

«культурную» и «дикую». «Культурная» включала деревню, окрестные поля, а «дикая» — все остальное, до горизонта и дальше. Была ли четкой разграничительная линия между ними? И да и нет. С одной стороны, древние африканцы очень жестко противопоставляли освоенное человеком пространство неосвоенному как две качественно различные части мироздания. С другой — граница между ними во многом зависела от времени суток: с наступлением темноты «дикое» пространство пододвигалось к самому порогу крестьянских домов.

В 1984 году на русском языке были опубликованы две повести Амоса Тутуола — «Путешествие в город Мертвых» и «Моя жизнь в Лесу Духов», а также повесть Д. О. Фагунвы, В. Шойинки «Лес Тысячи Духов» в переводе А. А. Кистяковского с предисловием В. А. Бейлиса. Эти произведения нигерийских писателей позволяют заглянуть в поразительно богатую сокровищницу мифологии йорубов, причем мифологии не жреческой, когда она сливается с религией, а с мифологией народной, с тем фантастическим миром призраков, духов, чудес, который находится где-то рядом с человеком. И прежде всего — в лесах, еще не тронутых топором, еще не обожженных огнем, которым их уничтожают крестьяне, расчищая земли под поля.

Герой сказочной повести «Лес Тысячи Духов» так рассказывает о первом путешествии туда: «А когда мне исполнилось двадцать шесть лет — верней, месяца через три после этого, — я взял ружье и отправился в Ирунмале, или Лес Тысячи Духов. По дороге, которая ведет к Ирунмале, можно добраться до горы Лангбодо, а если идти по ней дальше, то попадешь в конце концов на небо. В Лесу Тысячи Духов можно встретить любого зверя, там обитают самые свирепые земные хищники и гнездятся самые страшные крылатые твари. Нет на свете леса, опаснее этого, — и в довершение ко всему он считается родиной гомидов». Случайно герой оказался на сборище этих страшных существ. «Мне чудилось, что я вижу маскарад культа мертвых, или алагемо, ибо некоторые из гомидов ходили на руках, некоторые на головах, иные прыгали как лягушки, а у одного не было ни рук, ни ног, и он напоминал мне гуттаперчевую лохань» [22, с. 160].

Не менее поразительную картину Леса Духов создал Амос Тутуола. Герой его повести попал туда, спасаясь от набега разбойников. «Этот Лес Духов был такой страшный, что телесные существа, даже самые великие, не подступали к нему ни ночью, ни днем» [22, с. 83]. И действительно, оказавшегося там юношу на каждом шагу подстерегали все новые и новые ужасы: Медный, Серебряный и Золотой духи, Смердящий дух, носивший на пальцах живых скорпионов вместо колец, а на шее, как бусы, ядовитых змей, толпы Грабительских духов и многое-многое другое.

Эти образы были почерпнуты из фольклора, и в записях ученых, исследовавших народные культуры Нигерии, есть свидетельства того, что ни Амос Тутуола, ни Д. О. Фагунва не преувеличили страхов, внушаемых «диким» пространством. Напротив,

перед легендами о зловещих деяниях бога грома Шанго или бога оспы Шокопоны бледнеют фантазии двух нигерийцев.

В произведениях А. Тутуолы и Д. О. Фагунвы раскрывалась одна особенность «дикого» участка мироздания — он заселен разнообразными мифическими существами. В некотором смысле он был аванпостом собственно мифического пространства, то есть подземного и небесного царств, где находили последнее убежище души умерших и где обитали верховные божества. Через «дикое» пространство вел путь к небу, о чем напоминает Д. О. Фагунва, и в подземный мир.

Некогда в «диком» мире жили и люди, но после того, как они создали семьи, начали изготавливать орудия труда и оружие, занялись земледелием и скотоводством, образовали общины и социальную иерархию, они отмежевались от этой части мироздания и обособились в его «культурной» сфере. В глазах человека обе зоны были глубоко антагонистичны, и, лишь используя всяческие предосторожности, он решался покидать «культурную» территорию и переходить в «дикую».

Страх объяснялся не только тем, что там смельчака подстерегали многочисленные таинственные существа, наделенные удивительными способностями и качествами. Пожалуй, особенно пугало другое; перемещаясь в «дикое» пространство, личность вступала в среду, из которой некогда ушла, и вновь становилась частью враждебного людям, противоположного им по всему характеру уголка Вселенной. Всегда существовал риск, что вернуться оттуда не удастся. К тому же погружение в эту часть пространства оскверняло человека, подрывало его жизненную силу.

Эти представления о «диком» пространстве проявлялись в повседневном поведении людей, в некоторых общественных установлениях. Так, охотники, возвращаясь из леса, должны были перед вступлением в родную деревню совершить очистительный обряд. Почему? В лесу или саванне они находились под постоянным воздействием враждебных людям сил. Поскольку «дикое» пространство было в корне отлично от «культурного», охотники не могли не вступить в небо без особых предосторожностей, ни выйти без очистительных обрядов. Ведь в конечном счете они, попадая туда, становились чуть ли не противоположностью самим себе: совершали убийство, проливали кровь, нарушали важнейшие племенные табу. Возвращение в деревню в этих условиях оказывалось качественной перестройкой личности, ее возвращением от первозданной дикости к общественной культуре, а потому и сопровождалось обрядами, облегчающими подобный скачок.

Знаменательно, что человек, преступивший нормы людского общения, в виде наказания навеки «отбрасывался» в «дикое» пространство. Виновного изгоняли из деревни, ему запрещалось есть из цельной, не разбитой посуды, пользоваться огнем, ни один общинник не мог оказывать ему помощь. В глазах общества отлученный низводился до положения дикого зверя, и отношение

к нему было как к дикому зверю. Отождествление изгоя с «диким» было едва ли не полным, и требовались чрезвычайные события, чтобы общество позволило ему вернуться в свою прежнюю среду, переступить назад рубеж, разделяющий мир людей и мир природы. В тех случаях, когда такое возвращение все же происходило, отверженный обязан был пройти через очистительный обряд.

Каковы же свойства «дикой» части пространства? Она противоположна освоенной обществом территории, ассоциируется с ночью, когда ее границы заметно расширяются, с темнотой, и служит обиталищем мифических существ. Эта часть мира как-то связана со смертью, может быть, в силу того, что там часто пребывают души умерших. Отсюда проистекает еще одно его свойство: проникнувший туда человек может приобщиться к скрытым от обычного смертного знаниям о мире. Наконец, если культурное пространство тяготеет к гармонии, к упорядоченности, то в «дикой» его сфере царят хаос и анархия.

Эта черта «дикого» мира проявлялась с особенной явственностью в ходе некоторых обрядов, совершаемых на его территории. Прежде чем приступить к ним, в лесу или буше выделялась сакральная сфера. Исследователь культуры замбийской этнической группы ндембу В. Тэрнер подчеркивал, что место проведения обрядов у этого народа как бы вычленилось из «дикого» пространства: участники церемонии ломали или сгибали ветви деревьев вокруг этой площадки, а сама она очищалась мотыгами. «Таким образом,— указывал исследователь,— в бесформенной среде буша создается небольшое царство порядка» [24, с. 123].

Почему важно выявить эти качества и особенности «дикого» пространства? Дело в том, что они-то и образовывали ниточку, разматывая которую, архаичное сознание подступало к образу совы. Напротив, такие признаки освоенной людьми территории, как упорядоченность, связь со светом, днем, заселенность людьми, а не духами, предопределяли символическую роль пещера.

Свойства «дикого» пространства позволили архаичному сознанию ввести в цепочку представлений, ведущих к ночной птице, такую зловещую и страшную фигуру, как колдун.

Каждого, кто обладал даром предугадывать будущее, кто в добрых или дурных целях умел пользоваться средствами магии или мифа, общество подозревало в каких-то взаимоотношениях с надприродными силами. Связи с ними могли быть поверхностными, случайными или глубокими, органическими. Колдуна иногда обвиняли в том, что он прошел «курс обучения» у других, более опытных и знающих колдунов, а иногда в том, что он враждебен людям и обладает мистической способностью влиять на чужие судьбы от рождения и по самой своей природе. В любом случае быть чародеем и не быть как-то соединенным с миром мифа и магии считалось невозможным.

В африканских сказках речь часто заходит о колдунах, ведьмах, волшебниках, ведунах. Обладая надприродной, противной людям силой, они зловещи, их облик вызывает ужас. И эти образы отнюдь не плод праздной игры скучающего воображения, ищущего пицци и возбуждения во все более и более причудливых картинах. В некотором смысле можно утверждать, что сказочные колдуны, волшебники и чародеи срисовывались с природы. Сказочник лишь переносил в повествование жизненные наблюдения.

Среди скотоводов-фулани, в Гамбии, была записана сказка о колдунье Деббо Энгал. Она была матерью десяти дочерей-красавиц. Каждый раз, когда к ней приходили молодые люди свататься за ее дочерей, ведьма делала вид, что ошастливлена их предложением, но ночью, напоив и накормив женихов, их зарезала, а тела съедала. Так продолжалось несколько лет, пока однажды она не встретилась с противником более ловким и хитрым, чем обычно.

У одной женщины, матери десяти сыновей, родился одиннадцатый сын. Он появился из ее колена и был очень невелик ростом, с пальчик. Его старшие братья прослышали про десяти красавиц и отправились к Деббо Энгал свататься. Как ни старались они отделаться от младшего брата — карлика, тот увязался за ними. И их спас. Ночью, когда и девушки и юноши легли спать, он переменял их одежды, и обманувшаяся колдунья зарезала собственных дочерей. Утром, проснувшись, она с ужасом обнаружила ошибку и, оседлав ветер, пустилась в погоню за братьями. Но Мальчик-с-пальчик сначала бросил ей под ноги яйцо, которое превратилось в реку, а когда колдунья волшебной каледасой вычерпала всю воду и вновь пустилась в погоню, кинул перед ней камень, который сразу же превратился в гору. Однако лишь в родной деревне братья нашли надежное убежище от колдуньи. Но ненадолго. Мечтающая о мести старуха затаилась вблизи деревни, подкарауливая братьев. Когда как-то раз они вышли из дому собирать валежник, она превратилась в сухую ветку. Когда в другой раз они отправились за дикими сливами, ведьма выросла перед ними усыпанным плодами фруктовое дерево. Только проникательный Мальчик-с-пальчик сумел разгадать хитрости чародейки и снова спасти братьев от гибели. А однажды, когда братья устали, ведьма явилась им в виде осла. И опять умный малыш разгадал уловку. Не удалось злой волшебнице погубить и самого маленького хитреца, которого она пыталась очаровать, представ перед ним в облике юной красавицы с нежным голосом [33, с. 200].

В этой чудесной сказке, многие мотивы которой перекликаются с русским фольклором, колдунья наделена чертами, которыми, по народным поверьям, обладали ведьмы и чародеи в самой жизни. В ее характере нет ни одного случайного, непродуманного штриха, в целом он полностью соответствует социальной правде, как она ни фантастична.

Сам выбор женщины на роль главного отрицательного персонажа сказки, как, впрочем, и выбор мужчины на роль главного положительного героя, отражал древнейшие представления об антагонизме женщин и мужчин. Его первым проявлением было истребление колдуньей юношей — женихов ее дочерей, вторым — конфликт с достойным мифологическим соперником — карликом, появившимся на свет — как и первый мужчина в истории мироздания — без зачатия, из женского колена.

Конечно, в деревне как мужчина, так и женщина могли быть уличены в колдовстве, и все же чаще среди обвиняемых встречались именно женщины, особенно старухи, утратившие способность к деторождению и жившие как бы на обочине, чуть в стороне от всей крестьянской общины. У такой предубежденности в отношении женщин были свои мировоззренческие и социальные истоки. С одной стороны, считалось, что они теснее мужчин связаны с мифическим миром; сама их оскверненность, то есть временная выключенность из чистого, «культурного» пространства, в период месячных или родов, казалось бы, подтверждала такую связь. С другой, — несмотря на обряды, во время бракосочетания разрывавшие нити, соединявшие невесту с отцовским родом, род мужа продолжал подозревать молодую жену в скрытой враждебности, в нелояльности. Он опасался, что, оставаясь чужой в его среде, женщина попытается причинить ему зло, прибегнет к колдовству.

Женщина к тому же редко бывала равноправна с мужчиной. Даже в обществах с сильными матриархальными пережитками ее труд беспощадно эксплуатировался, ее вес в обществе, в семейных, а тем более в общинных делах был несоизмерим с весом мужчин. А поэтому в ней, как не без оснований считали мужчины, накапливались раздражение, злоба, ненависть — эмоциональные предпосылки колдовства.

Наконец, колдовство ассоциировалось архаичным сознанием с женским началом в мироздании. Чувствовали ли сами колдуньи и чародеи, что в них воплощено это начало? Такое представление столь архаично, что скорее всего уже в силу некоей традиции, а не по убеждению они зачастую одевались в женские одежды во время ночных сборищ. Колоритное свидетельство нигерийца А. К. Б. Мануэля еще в начале века записал П. А. Тэлбот. А. К. Б. Мануэль ему рассказывал:

«Часто чародеи отправляются в полночь на берег реки или на пустырь, где танцуют. Их вынуждает поступать так находящаяся внутри волшебная сила. В таких случаях они никогда не поют из страха, что их голоса будут услышаны... При этом они носят одежду из ткани окуру, сотканную из пальмового волокна и хлопковой нити. Точно такую же одевает беременная женщина, когда собирается посетить алтарь предков» [119, с. 111].

Склонность к каннибализму, которую обнаруживает Деббо Энгал, — еще один отличительный признак ведьм. На этом основании, впрочем, было бы неверно думать, что людоедство вообще

допускалось в древности африканскими нравами. Напротив, этот пример подтверждает, что каннибализм был признаком поведения асоциального, прямо противоположного допускавшемуся общепринятой моралью.

То, что колдунья в сказке нарушала эту мораль, вполне отвечало логике народных представлений. Рассказы о чародеях и ведьмах, якобы живущих среди людей, переполнены описаниями их чудовищных деяний. Люди верили, что эти перевертыши убивают собственных детей, пьют людскую кровь, разрушают здоровье своих ближних. Иначе говоря, если нормальный человек думал об упрочении рода и общины, о благополучии семьи, то колдуны и колдуньи подтачивали изнутри их жизненную силу, были причиной самых страшных несчастий.

Даже в своем внешнем поведении они были противоположны обычным людям. На юге Ганы утверждали, что, когда нужно ослепить ведьму, следует бросить пыль на ее пятки: ведь ведьма движется вверх ногами, задом наперед, и ее глаза расположены как раз там, где у обычного человека находятся пятки. Был бледным и цвет кожи у этой нелюди.

Нет ничего «сказочного», с позиции архаичного сознания, в могуществе, которым обладала Деббо Энгал. Любая ведьма способна взнудать ветер, за считанные мгновения перенестись на огромные расстояния. Вполне обычна для нее и способность перевоплощаться в самых различных животных — антилоп, леопардов или львов, змей, сов, летучих мышей. Охотник должен был всегда соблюдать осторожность, чтобы не убить кого-либо из своих ближних, обернувшегося на время диким зверем. Правда, это означало бы, что этот человек колдун.

Воплощение абсолютного зла

В глазах традиционалистски настроенных слоев африканского общества колдовство, чародейство, ведовство были воплощением абсолютного зла, всего того, что подрывало жизненную силу и отдельного человека, и всей общины, и естественно, служившего воплощением тьмы в переносном и буквальном значении этого слова. По народным представлениям, именно во мраке ночи колдуны обретали наибольшую власть над людьми, а ведьмы и ведьмаки собирались на тайные сборища. «Куда бы ни летел колдун, он подождет ночи, чтобы отправиться в полет», — гласит пословица западносуданского народа бамбара.

Испуганное воображение наполняло ночи страшными видениями. Еще в начале века в деревушке Умо-Ечи, недалеко от Оверри, в дельте Нигера П. А. Тэлбот записал описание населяющих тьму чудовищ. Образ одного из них явно навеян совой. Амунеке, житель Умо-Ечи, говорил любознательному англичанину: «Злого духа, приносящего ночь, зовут Абале-Ичиче. У него большие крылья, которыми он заслоняет небо, и он летит как

птица. Иногда, ближе к полуночи, это чудовищное существо опускается к земле. Если его кто-нибудь видит, с ним случается что-нибудь плохое. Или он сам, или какой-нибудь его родственник вскоре умирает. Иногда мрак становится столь плотным, что ничего нельзя увидеть; вы слышите только хлопанье крыльев. Это значит, что дух намерен предпринять что-то действительно страшное. Иной раз из его головы исходит свет, как от камня, который зовут алмазом. Он летит быстро-быстро, обгоняя всех птиц» [119, с. 269].

Как выразителен этот мифический образ! А ведь под огромными крыльями птицы ночи в темноте, которую она несла с собой, скрывались сотни, может быть, более мелких, но не менее пугающих человека существ.

Иджо, живущие в дельте Нигера, верили, что наибольшую силу чародеи набирают к полуночи, когда выходят из домов или всего лишь высылают собственные души в их обычном виде либо в обличье животного, чаще всего совы. Они собираются группами и танцуют обнаженными вокруг домов, а затем отправляются дальше по своим делам. Некоторые из них укрывают чары под порогами домов, и утром у выходящих оттуда людей парализовывало руки или ноги. Другие высасывали у своих жертв кровь.

Некий Оби Амара рассказывал П. А. Тэлботу: «Когда ведьмы и ведуны хотят убить человека, то часто на ночь превращаются в птиц. Они летят мягко, бесшумно и садятся на крышу какого-то дома. Может быть, его хозяин спит на левом боку. С помощью чародейства его заставляют повернуться так, чтобы грудь была открыта. Злая тварь прижимается к лицу спящего и запускает клюв в его тело, с левой стороны, высасывая кровь. И так много ночей, пока сердце не будет съедено полностью, и он не умрет» [119, с. 132].

Потеря крови, по народным представлениям, была равноценна потере жизненной силы. Напротив, чародеям чужая кровь обеспечивала долголетие. Это одна из причин того, что именно за кровью больше всего охотились ведьмы и ведьмаки. А боязнь ее утраты заставляла даже самых смелых опасаться ночного мрака и принимать для собственной защиты всевозможные меры.

У бамбаров, пишет Д. Заан, колдуна зовут «суба», что, если верить народной этимологии, определяет его с семантической точки зрения, как «глухую ночь» (су — ночь, ба — глухая). Колдун, утверждая бамбара, это глухая ночь, самая полная темнота [135, с. 146].

Так история, которую мы воспринимаем как сказочную, оказывалась для ее африканских слушателей вполне реальной. Собственно волшебными в их глазах были лишь отдельные подробности, вроде яйца, которое, разлившись, превращалось в реку, или камня, выраставшего в гору. Да и они были не столько неправдоподобны, сколько разительно неповседневны. Они могли

иметь место, но лишь в устных преданиях, об этом сохранились известия.

«Реальность» сказки отчасти позволяет понять, почему все, связанное с колдовством, внушало столь сильные ужас и отвращение. Само это слово люди предпочитали не произносить, а обвинить кого-то в колдовстве было нешуточным делом: обвиняемый подвергался испытанию ядом, и если оставался в живых, то обвинитель наказывался таким высоким штрафом, что разорялись и он сам, и его сородичи. Так, в частности, требовал обычай у апанти. Он надежно защищал людей от клеветников.

Напротив, когда мужчина или женщина уличались в колдовстве, то наказание было беспощадным. Осужденного забивали камнями, сжигали, топили. Опасались только проливать кровь колдуна, потому что в этом случае зло оставалось среди людей. Однако у соседей апанти — народа аньи и это правило нарушалось: у них ведьму обезглавливали.

Суровость наказания была, пожалуй, пропорциональна опасности, которую, по народным поверьям, представляли колдуны и чародеи. А она виделась всюду. В области Квилу в Заире бельгийский исследователь Ф. Ламаль записал исповедь одного из колдунов — мулоки. Тот рассказал, что еще его отец вступил в сообщество мулоки, принеся в жертву одного из родных. Отец же превратил в колдуна собственного сына, дав тому съесть часть тела жертвы.

Во время беседы ученый спросил мулоки, как он привлек к убийству некоего Таты Макалы старуху Кибангу. Ведь судя по рассказам, убийство произошло в чаще леса, у камня, после бешеного танца. Для старухи было невозможно ни добраться до этого камня, ни тем более участвовать в бешеной пляске. Вопросы не смущали мулоки. Он рассказал, что старуха Кибангу «прилетела» к камню, обернувшись пчелой. Тата Макала был связан по рукам и ногам... паутиной. Сам рассказчик принял обличье навозного жука, а третий участник «расправы» — Золоси был светлячком [76, с. 200].

Исповедь выглядит мрачной, но, в сущности, безобидной игрой воображения. Однако, слушая признания мулоки в том, как он якобы «съел» первую жену, его вторая жена трепетала от ужаса. В ее глазах воображаемая опасность не была шуткой.

Каждый человек мог быть обвинен в колдовстве, но этот риск возрастал многократно, если он страдал каким-либо физическим недостатком, скажем, хромал или косил. По представлению многих африканских народов, колдун по самой своей природе был существом неполноценным: структура его личности была в чем-то беднее, несовершеннее личности нормального человека. Физическое уродство, по-видимому, рассматривалось как проявление этой духовной ущербности.

Несмотря на неполноценность, а может быть, именно поэтому колдуны воспринимались архаичным сознанием как существа, навлекающие на людей смерть, стихийные бедствия, эпидемии.

У въезда в некоторые ганские деревни можно было видеть кусочки мяса, до которых будто бы падки вечно голодные ведьмы. Считалось, что, насытившись этим мясом, они не станут заходить в деревню. Очень часто крестьяне оберегались от колдовства с помощью магических «изгородей». Но в конечном счете все меры оказывались бессильными: продолжали умирать в младенчестве дети, становились бесплодными женщины, эпидемии уносили сотни жизней. А значит, колдуны творили, как и прежде, зло.

На какой же мировоззренческой основе вырастали все эти страшные видения? Как сами африканцы представляли себе скрытый механизм колдовских воздействий на общество и человека?

Первым обнаружил, что за понятием «колдовство» скрываются два совершенно различных потока идей, английский ученый Э. Э. Эванс-Притчард. В исследовании «Колдовство, оракулы и магия среди азанде» он отмечал: «Азанде верят, что некоторые люди являются ведунами и могут причинять вред в силу врожденной способности. Ведун не совершает обрядов, не произносит заговоров и не обладает талисманами. Действие ведуна — это психическое действие. Они также верят, что колдуны могут причинять им зло, совершая магические обряды с помощью опасных талисманов! Азанде четко различают ведунов и колдунов».

Уточняя собственные наблюдения, ученый подчеркивал: «В глазах самих азанде различие между колдуном и ведуном состоит в том, что первый применяет магические средства и извлекает свое могущество из чар, тогда как второй использует наследственные духовные силы для достижения своих целей. И тот и другой — враги людей, и азанде рассматривают их вместе» [54, с. 387].

Согласно описанным английским ученым представлениям, ведовство — это материальная субстанция, которую при вскрытии тела ведуна легко обнаружить. Такие вскрытия часто производились по требованию родственников умершего с тем, чтобы очистить его от возможных подозрений в ведовстве. Эта субстанция покидает тело ведуна, и ее можно узнать по мерцающему свету, который она испускает в пути. Она поражает человека, пожирая душу отдельных его органов. Когда те полностью «съедены», человек умирает. Очень часто ведуны действуют сообща, помогая друг другу. После смерти они превращаются в злых духов — агириса, яростно ненавидящих все людское.

На другом полюсе Африки, в Центральной и Южной Гане, исследователи наблюдали сходные представления о ведовстве. И здесь оно представляло некую субстанцию, которую можно было увидеть при вскрытии. Однако механизм его действия был несколько иным, чем среди азанде, и зависел во многом от внутренней структуры личности.

Выдающийся знаток культуры народов акан Р. Рэттри писал об ашантийцах, что они признают существование в человеке трех душ: могия, или абусуа, душа крови, женского рода, переда-

ваемая только по материнской линии; второ — душа, наследуемая по мужской линии. Эту «мужскую» душу обычно называют сунсум. Наконец, третья душа — кра. Каждый человек получает свое кра от духа своего дня рождения; такой дух-покровитель есть у каждого из семи дней ашантийской недели [107, с. 318].

Другой исследователь верований народов акан, Г. Дебруннер, рисовал несколько иную картину. Он подчеркивал, что «кра — это начало, приносящее жизнь, удачу и разные блага телу». «Кра представляет жизнь в крови человека», — уточнял он, утверждая далее, что кра считается чем-то вроде двойника тела, обладающим ногами, руками, головой, сердцем и т. д., но только более тонкой природы. Во время болезни кра можно иногда видеть рядом с больным как отдельное существо [49, с. 9].

Очевидно, что Г. Дебруннер объединял души абусуа и кра, следуя в этом, возможно, за мыслью самих африканцев, которые с ходом времени упрощали свои представления о человеческой натуре. Согласно его наблюдениям, сделанным через 30—40 лет после Р. Рэттри, народы центральной и приморской Ганы признавали существование в человеке только двух душ — кра, или «души-жизни», и сунсума, или «души-личности». Однако общественное сознание продолжало ассоциировать кра с кровью, с материнским родом, а сунсум с второ, отцовским родом.

Ганский ученый К. Бусиа писал о сунсуме: «Сунсум человека — это его эго, его индивидуальность, его отличительный характер... Отец передает свой сунсум ребенку; это формирует личность и склонности ребенка» [46, с. 26].

Таким образом, человеческая личность предстает в единстве женского и мужского начал; в ней как бы сосуществуют древние коллективистские матриархальные традиции и более индивидуалистические, связанные с патриархальным родом устремления. Гармоничность такого сосуществования была всегда неустойчивой, и еще в XVIII веке чешский путешественник Ольдендорп отмечал: «Жрецы Аккрана (га) создали теорию относительно болезней. Они видят в них результат непонимания между духом и душой (душой-личностью и душой-кровью). По их мнению, пока обе души живут в мире и согласии как муж и жена, человек здоров, но если одна из них совершает ошибку, гармония нарушается: чистая часть хочет отделиться от нечистой части, а отсюда возникают внутренние тревоги и болезни тела. Жрец, как врач, будоражит сознание своего пациента, чтобы узнать, какие грехи навлекли на него болезнь. Когда все они высказаны, жрец начинает лечение. Прежде всего устраняются самые корни заболевания путем жертвоприношения нечистой части и выражения или совершения обетов. Жрец получает наставления от своего божества для выполнения задач. После этого предпринимается излечение больного тела; оно совершается омовением, намащиванием и приемом лекарств» (цит. по [49, с. 16]).

Подобные представления прочно отложились в народном сознании. Старик, прошедший тревожную ночь, утром скажет: «Эту ночь мой кра и сунсум долго боролись, но мой сунсум оказался сильнее и не позволил кра убежать». По местным поверьям, когда кра оставляет тело, человек умирает. Напротив, сунсум может свободно покидать человека во время сна.

Убеждение в существовании нескольких душ, в том, что сунсум способен покидать тело и «пожирать» кра, образовывало своего рода мировоззренческий фундамент веры в ведовство. Как ведун причинял зло? Его сунсум уничтожал кра другого человека, и тот сначала заболел, а затем умирал. На почве этих относительно простых идей в результате мифотворческой деятельности общественного сознания и выросли внушающие ужас образы и представления, объединяемые понятием ведовства. Ими задевался наиболее глубокий и болезненный нерв архаичного африканского общества — его боязнь за свою целостность и внутреннюю сплоченность, его болезненная атмосфера взаимной подозрительности и ненависти, которая вместе с ведовством вытесняла атмосферу солидарности, единства, упорядоченности.

Сотворенные народным сознанием картины были причудливы и примитивны одновременно. Так, по наблюдениям Г. Дебруннера, многие в Гане были убеждены, что ведьмы отмечают как племенные, так и христианские праздники. Готовясь к ним, они помещали похищенные ими кра людей в тела овец, баранов, других животных, которых старательно откармливали и в праздник съедали. Ведьмы и ведьмаки будто бы легко подчиняли своему влиянию других людей, превращая их в себе подобных. Ведьмой, например, можно было стать, проглотив пирожок кенке, съев пальмовый суп, поглотив семя какого-либо растения, если туда раньше было внесено ведовское начало. Один учитель народности адангме рассказывал Г. Дебруннеру: «Иногда вы что-то проглатываете, а внутри вас это превращается в змею. Если вы чувствуете, что в вашем теле и мышцах шевелятся змеи, лягушки и черви, вы сознаете, что, возможно, вы превращаетесь в ведьмака» [49, с. 18].

В то же время в рассказах ведьм, в их исповедях с удивительной монотонностью повторяются одни и те же темы — каннибализм, убийства самых близких и, казалось бы, самых дорогих людей, превращения в диких хищников, ночные шабашки. И всегда эти истории окрашены завистью, злобой, ненавистью. Конечно, ведьмы и ведьмаки могли творить зло лишь среди родственников им по крови людей. Пословица утверждает: «Как ни велика власть ведьмы, она должна есть на своей стороне реки, которую не может пересечь», иначе говоря, она способна действовать только в собственном роду.

В конечном счете ведовство давало выход для болезненных настроений в обществе с помощью простейших, доступных каждому средств, тем более действенных, что их идеологическая оболочка поражала воображение.

Колдовство, со своей стороны, было совокупностью магических приемов, используемых в межличностных отношениях. Вместе с тем, хотя Э. Э. Эванс-Притчард и противопоставляет ведовство и колдовство, мифический и магический подходы архаичного сознания к проблеме отрицательных явлений в жизни отдельного человека и всего общества, это противопоставление верно с одной существенной оговоркой: сплошь и рядом ведовство и колдовство переплетаются, совмещаются; и в деятельности колдуна легко проследить мифологические влияния, тогда как ведун всегда и повсеместно использует магические средства. В сущности, в архаичных африканских культурах ведовство и колдовство были единым блоком идей, образов и представлений, которые в своей совокупности противостояли культу предков как важнейшей мировоззренческой основе родо-племенного общества. Там, где культ предков с его представлениями о существующих между людьми органических кровных связях, о внутреннем развитии каждого человека в рамках кровнородственного коллектива — от младенческой «дикости» к социальной полноценности взрослого общинника, о связях каждой человеческой личности как с общиной, так и с мифическим миром, где этот культ играл роль мощной, цементирующей общину силы, — там ведовство и колдовство выступали разрушителями, сеяли страх и смуту, благоприятствуя в конечном счете распаду общины. Они заставляли сородичей сомневаться друг в друге, не доверять друг другу.

Говоря о магии как мировоззренческой предпосылке колдовства, Э. Э. Эванс-Притчард уточняет, что далеко не всякие магические приемы, причиняющие кому-то вред, расценивались самими азанде как дурные, антисоциальные. Он писал: «Добрая магия моральна, в частности, потому, что она применяется против неизвестных лиц. Ведь если человек знает, кто соблазнил его жену, украл его козья или убил сородича, он обращается в суд. У него нет необходимости прибегать к магии. Только в тех случаях, когда он не знает, кто совершил преступление, им используется магия против неизвестных лиц. Напротив, дурная магия используется против вполне определенных людей, и уже в силу этой причины она дурна. Ведь если человек, против которого она применена, оскорбил колдуна способом, который преследуется законом, дело должно быть передано в суд с требованием возмещения ущерба. Но именно потому, что у колдуна нет никаких законных оснований преследовать обидчика, он и прибегает к дурной магии, чтобы его уничтожить» [54, с. 391].

«Азанде, — писал далее ученый, — не осуждают магию как дурную за то, что она разрушает здоровье и собственность других людей, а потому, что она попирает моральные и правовые нормы. Добрая магия может быть разрушительной, даже смертоносной, но поражает только людей, которые совершили преступление, в то время как дурная магия используется по злобе на людей, которые не нарушили никакого закона или моральной

нормы. Добрая магия не может быть использована в дурных целях» [54, с. 388].

Хотя ведовство и колдовство были разрушительной силой, нельзя сбрасывать со счетов и того, что страх быть уличенным в этом «преступлении» действовал как психологически и морально сдерживающий фактор. Он предупреждал юношу от критики старейшин, бедняка — от откровенного выражения неприязни богатому соседу, рядового общинника — от непослушания вождю. Этот страх заставлял следовать традициям, не выбиваться из общего ряда, соблюдать все древние обычаи, ибо прежде всего люди, в поведении которых чувствовался вызов сложившимся порядкам, обвинялись в колдовстве и ведовстве. Лишь с ходом времени его сдерживающее влияние переставало срабатывать. Под давлением социальных перемен в уме каждого общинника усиливался конфликт между индивидуалистическими устремлениями и коллективистскими привычками, а былая сращенность индивидуальной «души-личности» и родовой «души-жизни» взрывается, перерастая в их противоборство. На уровне общественного сознания мучительный внутренний антагонизм выражается в бурном кризисе родо-племенного мировоззрения: вспышки ужаса перед ведовством и колдовством заставляли все общество пересматривать круг представлений о культуре предков, искать защиты, выхода из тупика древнего мировидения в монотеистических религиях — христианстве и исламе. В конечном счете происходили ломка и пересмотр наиболее важных категорий архаичного сознания.

Таков поистине черный мир пугающих образов, зловещих существ, таинственных сил, порожденных общественной мыслью в ходе раздумий над отрицательными сторонами действительности, в попытках понять причины человеческих бед и несчастий. При его создании эта мысль основывалась и на коллективных представлениях о структуре личности, и на убежденности в возможности опереться на скрытые магические взаимосвязи мироздания в решении возникающих перед людьми проблем, и на дуалистической картине Вселенной как арены противоборства порядка и разлада, света и тьмы. Бесконечно богат материал, послуживший архаичному сознанию для создания малой мифологии — сонма духов, призраков, лесных и водных гениев, колдунов и чародеев, непосредственно соседствующих с людьми. И незаметная ночная птица, сова, предстает в этой малой мифологии и обитательницей и вестницей среды, о которой с трепетом думали люди.

Архаичное сознание ассоциировало сову не только с колдунами, чародеями, ведунами, но и с такими обитателями мифического пространства, как души предков. Оно приписывало сове знание будущего, тайны которого, очевидно, скрываются там, где обитают покровители племени — где-то во мраке леса, в глубинах недоступного людям «дикого» мира.

Пегух — прямая противоположность совы. В африканских мифологиях известно много божественных пар-антагонистов: Луна

и Солнце. Небо и Земля, Вода и Огонь. Их аналогом в малой мифологии и стали две птицы. Однако, хотя эти два существа внутренне связаны, их судьбы складываются в народном воображении совершенно независимо.

Противоположность двух птиц прослеживается вдоль всей цепочки связанных с ними магических значений. Там, где сова символизирует мрак, петух — воплощение света, где сова — спутник колдуна, петух — его враг, если в сове выразилось женское начало, в петухе — мужское. Эта противоположность проявляется во множестве народных представлений. Так, бамбара утверждают, что колдун никогда не может превратиться в петуха, настолько тот противоположен ему по своей природе. По их поверьям, петух — табу для колдуна. А в Руанде и Бурунди обычай запрещал женщинам имитировать петушиный крик. Почему? По местным поверьям, присущая петуху мужская сила в этом случае обрекала женщину на бесплодие, как бы парализовала присущий ей божественный дар деторождения.

Сова и петух занимают, как видим, заметное место в общей картине мироздания. И еще значительнее круг идей и образов, скрывающихся за ними и ими представляемых.

ЛУНА, ВОЖДИ, ЛЕОПАРД

Каждый из мифических персонажей был важен не только сам по себе, но и как часть целостной системы, с помощью которой люди «сшивали» мир реальный и мир воображаемый в единую Вселенную, где в центре находилось человеческое общество. Ритм существования этой двуединой системы несколько парадоксально определялся движением Луны в не меньшей, если даже не в большей степени, чем движением Солнца. Как же древние африканцы объясняли столь исключительное значение именно ночного светила?

В Восточной Африке была записана сказка о сотворении мира и людей. В ней — два героя: Жаба и Луна. Между ними вспыхнул спор, вызванный желанием Жабы самой создать людей. Как ни возражала Луна, Жаба раздувалась все больше и больше, пока не родила близнецов — мужчину и женщину. В гнев Луна приблизилась к тщеславной твари и испепелила ее небесным огнем. Найдя мужчину и женщину, которые в страхе спрятались от нее, она окунула их в озеро, где только что искупалась сама. Мужчина раздался в плечах и груди, стал более плотным и ширококостным, а женщина — уже в талии и шире в бедрах.

Луна не ограничилась этим благодеянием. Она научила женщину отличать полезные растения от вредных, а мужчину — разводить и поддерживать огонь. Позднее она дала людям скот и небесных птиц, речную рыбу. А как-то раз люди увидели на небе новое светило. Дневной свет был много ярче света Луны. Мужчина и женщина обратились к своему создателю с просьбой открыть тайну великой перемены. И когда наступила ночь, Луна спустилась к ним и сказала:

— То, что вы видели, — первое разделение времени. Отныне оно будет делиться на день и ночь. Время между восходом Солнца и его закатом будет называться днем, а между закатом и последующим восходом — ночью. Дневной свет будет исходить от Солнца, а ночной — от меня и моих детей — звезд. Все вы мои создания, и я хочу, чтобы мой нежный свет лился на землю, когда вы отдыхаете во сне. А яркий свет Солнца пусть пробуждает вас для трудов дневных.

И еще несколько важных для понимания историко-культурного подтекста сказки слов Луны, сказанных ею мужчине: «Все

живые твари... возникли из пепла Жабы. В тот день, когда она пыталась соперничать со мной и была сожжена моим огнем, в ее чреве оставался еще один зародыш. Из него выросла маленькая Жаба. Хоть у нее и не было дара первородной Жабы, она тоже принялась творить из пепла. Все животные — хищные и травоядные — ее создания. Как только она произвела на свет своих уродов, я окунула их в озеро и постаралась их преобразить. У каждого из них есть пара. И в твоей крови... и в крови животных — жабе начало. Это начало несет смерть и человеку, и всякой живой твари» [2, с. 14].

Этот миф, очевидно, модернизирован — и сказителем, и тем, кто его записал. Тем не менее его исключительная архаичность явственно проступает сквозь позднейшие наслоения.

Как видно из сказки, в акте творения выступают двое — Жаба и Луна. О Жабе говорится с презрением, о Луне — почтительно. Их противопоставление все время подчеркивается. Не будем говорить о величии ночного светила и ничтожества земноводного. Что более существенно — Жаба связана с водной стихией, а Луна — с огнем.

Для того чтобы сделать следующий шаг, следует вспомнить, что в представлениях многих народов банту лягушка — это часто ипостась женщины. Так, конго утверждают, что конец света наступит, если солнце встретится с луной. Тогда мужчины превратятся в ящериц, а женщины — в лягушек. Почему так? Конго считают, что ящерицы, подобно мужчинам, могут влезать на деревья, а женщины должны их дожидаться внизу, как лягушки. Лягушки, как и женщины, не имеют «хвоста», а их полусогнутая поза напоминает о коварстве и лукавстве колдовства. К тому же ящерица животное дневное, а лягушка — ночное. После смерти мужчины превращаются в ящериц, женщины же в лягушек [89, с. 52].

Сквозь призму этих представлений сотворение мира начинает выглядеть как соединение нескольких противоположных начал — Луны и Жабы, мужского и женского, огня и воды. Знаменательно, что после купания в озере огневой Луны озерная вода превращается в «живую», и Луне с ее помощью удастся устранить недостатки в созданиях Жабы. И первые мужчина и женщина, и звери с птицами и рыбами обретают свой окончательный облик только после омовения «живой водой».

Акт творения в результате предстает как бы в двух планах. С одной стороны, появление жизни на земле, «возникновение» времени — дня и ночи, света и тьмы — все это плоды усилий творца — Луны. С другой — мир жизни образуется вследствие соединения изначально существовавших противоположностей. Их единство и порождает жизнь, которая сама по себе проявляется в новых противоречиях — между людьми и дикими животными, между светом и тьмой. В этом космогоническом контексте творец — лишь один из участников великого процесса возникновения Вселенной.

Такая картина акта творения соответствовала эпохе, когда в общественном сознании еще не сложился образ бога — отца мироздания, многими своими чертами напоминающий облик и характер патриарха рода. Мир возникает из взаимодействия древнейших мифических героев — олицетворений природных стихий.

Движение мысли, обнаруживающееся в этом мифе, встречается в народной культуре тем чаще, чем древнее ее пласт. Французский африканист Ж.-П. Лебёф записал среди фали, горцев Северного Камеруна, цикл мифов о создании мира и общества, о создании культуры. И снова появляются среди сотворцов Жаба и на этот раз Черепаха. В этом цикле Жаба представляет главным образом женское, а Черепаха — мужское начало: Жаба — это символ воды, а Черепаха — земной суши.

В то время как Черепаха организует пространство, разделяя сушу на сферу людей и сферу дикости, Жаба размежевывает воды на речные и озерные. Позднее она же передает людям знания. Именно Жаба предстает в мифе подлинным устройтелем Вселенной, и ее часто называют «матерью рода человеческого». Черепаха же учит первых людей строить жилище, план которого напоминает рисунок на черепашьем панцире. Она показывает им также, как плести корзины и изготовлять верши для рыбной ловли.

Кроме того, Жаба показывает первой человеческой паре, как обрабатывать зерно проса и других растений, сеет злаки и горох, обучает уходу за землей и уборке урожая. Она передает женщине мотыгу, а мужчине нож и вершу. Что касается Черепахи, то она вручает первой паре лук и колчан со стрелами, топор.

Характерно, что супругом Жабы становится Варан. Их детьми были две жабы-близнеца. Оборачивается женщиной на одном из этапов развития мифа и Черепаха, супругом которой становится Крокодил; их детьми была пара близнецов-черепах. Весь народ фали оказывается разделен на две группы — Жаб и Черепах, причем в «диком» мире у них есть двойники. Мужчины появляются на свет «жабами» или «черепахами», женщины — «крокодилами» или «варанами», но после инициационных обрядов мальчики становятся «варанами» или «крокодилами», а девочки — «черепахами» или «жабами» [80, с. 367].

Мифологический цикл у фали охватывает структуры общества, жилище, культуру, время и пространство. Древние не боялись тавтологии, и существо, в их представлениях олицетворявшее землю, является создателем земной суши, а животное — воплощение водной стихии — творит реки и озера. Наиболее архаичный пласт мифологического цикла фали не содержит идеи бога-творца, который появляется на сравнительно позднем этапе развития общественного сознания. Сотворцами мироздания в нем все еще выступают звери, и их противоборство и сотрудничество в конечном счете определяют его облик и структуру.

Мифы о животных, выступающих в неожиданных для них ролях сотворцов хорошо обустроенного людского дома, появились в общественном сознании, когда оно, вероятно, лишь начинало ощущать отрыв человека от природы, расширявшийся вместе с распространением земледелия и ремесел. Луна старинных преданий органично вписывалась в эту мировоззренческую систему. Планета-божество была и источником мощных магических воздействий. Если в мифологии небесное светило питало самые бурные вспышки воображения, то в магии она среди тех первоэлементов, которые лежат в основании охватывающей Вселенную сети силовых взаимозависимостей. Магические особенности луны во многом влияли на то, как сложился образ божества — ее олицетворения.

Когда Луна управляла Вселенной

Казалось бы, рядом с Солнцем ночная планета не могла играть первой роли. Но нет. Это еще один из парадоксов склонной к ним древней африканской культуры. Во многих мифах именно Луна предстает старейшим и могущественнейшим из двух светил.

Согласно мифологии сандаве, небольшой этнической группы Танзании, Луна появилась на небе раньше Солнца. В далеком прошлом земля была прохладной и почвы плодородными, а не выжжены солнцем, как теперь. Земля освещалась одной Луной. Исследователю культуры сандаве Э. тен Раа рассказывали: «Давным-давно, во время возникновения, земля была прохладной, и в дождях не было недостатка. Солнце не иссушало страну».

В ту эпоху, верили сандаве, Луна управляла миром. Солнце же обитало на севере земли. Однажды оно увидело Луну, полюбило и последовало за ней на юг. Там оно поднялось на небо и взяло в жены Луну [104, с. 26].

В одном из мифов абалуйя из Кавирондо рассказывается, что первым бог создал месяц, а солнце вторым. Он к тому же был крупнее и ярче древней звезды [128, с. 28]. Конго, по наблюдениям шведского этнографа и миссионера К. Ламана, также думают, что Луна старше Солнца [78, с. 64].

Если позднее месяц уступил первенство солнцу, то не без сопротивления. У абалуйя сказка вспоминает, что в первом бою месяц победил солнце, но по душевной доброте его пощадил. Во втором же столкновении восторжествовало солнце и в знак победы измазало поверженного брата грязью.

И среди конго история о соперничестве солнца и месяца превратилась в рассказ о том, как на Луне появились пятна. Это случилось во время купания двух друзей. Когда они пришли на берег реки, Солнце попросило:

— Потри мне спину.

Луна бережно терла его спину, пока она не засверкала. Тогда Луна повернулась спиной к Солнцу и сказала:

— А теперь ты потри мне спину.

Солнце же взяло в руки комок грязи и швырнуло в спину Луны. Она вся покрылась пятнами [79, с. 36].

Еще архаичное сознание на определенном этапе само начало недоумевать над парадоксом более могущественной, чем Солнце, Луны. Результатом его размышлений, в частности, стала сказка ганда «Почему летучие мыши висят вниз головой и летают только ночью» [110, с. 483]. В ней говорится:

«Когда мир был в самом начале, царь созвал народ вместе, чтобы раздать звания вождей. Голубя он отправил за Луной, летучую мышь — за Солнцем. Голубь быстро добрался до Луны и вернулся с ней. Царь сказал Луне: „Я даю тебе место, которое хранил для Солнца. Ты будешь сиять ночами. А когда ты впервые засверкаешь на небе, люди будут приветствовать тебя боем барабанов и ревом труб. Они будут выносить к тебе свои фетиши, чтобы ты их увидела. Вот честь, которую я тебе оказываю“

Долго ждал царь летучую мышь с Солнцем но так и не дождался. И послал за Солнцем голубя. Когда наконец Солнце предстало перед ним, он сказал: „Раз ты так задержалось, я отдал твое место Луне. Тебе же я поручаю показывать путь людям“.

Солнце возненавидело летучую мышь. Оно сказала ей: „Никогда больше не смотри на меня, ни ты, ни твои дети. Иначе я тебя убью“. Поэтому летучая мышь висит вниз головой и смотрит на землю. Она никогда не летает днем».

В этой забавной сказке обычная ситуация как бы перевернута. Оказывается, лучшим было место, которое заняла Луна, а сияние ночью — почетнее и больше уважается людьми, чем сияние днем. Поэтому, хотя Луна, конечно же, в глазах бога была не так важна, как Солнце, она по вине ленивого посланца его обошла. Так миф объяснял видимый парадокс: Солнце, несущее людям свет и тепло, почитается ими все же меньше ночного светила.

Вслед за мифом вернемся к вопросу, почему именно Луна заняла первое место в небесной иерархии и почему позднее она была низвергнута. Ответ может быть только предположительным, но сам его поиск позволяет попутно кое-что уяснить.

Сразу же вспоминается странное, двуединое божество фонов Маву-Лиса. Одна его половина представляла женщину с глазами, образующими луну. Это Маву. Другая часть божества — мужчина, глаза которого — солнце. Его называют Лиса. Маву несла людям прохладу, была милосердна и добра. Напротив, Лиса отличался жестокостью, от него тянуло жарой.

Такое восприятие двух мифических героев не было чем-то исключительным. Напротив, оно скорее типично для африканской народной культуры. Еще один пример содержит сказка

игбо района Оверри о том, как Луна и Солнце поссорились между собой.

Как-то раз, говорится в сказке, Луна сказала своему другу, Солнцу:

— Пойдем сегодня в поле, поработаем вместе.

— Нет,— ответило Солнце.— Я этого не сделаю. Ты слишком добра. Ты никогда никого не обидишь. Если я буду поступать как ты, ничто в этом мире не останется крепким, все станет слишком мягким.

Луна воскликнула:

— Ну что же! Не работай со мной вместе. Не подходи ко мне вообще, раз тебе так хочется обижать других!

Чинеке, бог неба, услышал этот спор и решил каждому отвести отдельное время. Обращаясь к Луне, он сказал:

— Ты будешь работать ночами и всем показываться.

— Солнце, а ты будешь появляться днем,— добавил он.

Сказочник уточнял:

— Солнце, Аньяву,— мужчина, а Онгва, Луна,— женщина. Он свиреп, а она добра.

Но в большинстве мифов тех же игбо оба светила — мужчины [119, с. 343].

Их характер так или иначе противоположен. Конечно, это не случайность. Связанные одно с ночью, другое — с днем, они уже в силу этого были контрастны. Их различали в народных представлениях человеческие качества — доброта и жестокость, мягкость и твердость и т. д. Это противопоставление дополнялось еще одним, с мирозозренческой точки зрения даже более важным — прохлады и жара.

В древних африканских культурах жар связывался, что вполне естественно, с болезнями человека, а далее — со смертью, с осквернением. Некоторые очистительные обряды совершались ради «охлаждения» деревни, иначе говоря, очищения оскверненной чьей-то смертью общины. «Охлаждение» уничтожало следы смерти, болезни. Существовали особые обереги, которые защищали «прохладу» деревни от колдунов: «охлаждение» считалось прекрасной предохранительной мерой от их поисков. А про женщину после выкидыша говорили, что она «обжигает». Кроме того, «жар» — это засуха, а следовательно, неурожай и голод. Напротив, «прохлада» предвещала наступление дождей.

Таким образом, пара противоположных представлений о «жаре» и «холоде» охватывала едва ли не основные стороны существования архаичного общества: прежде всего здоровье каждого отдельного человека, благополучие деревни, покой в природе. Соприкасаясь же с чистотой и осквернением, она подводила мысль людей к противостоянию жизни и смерти. Иногда народная мысль даже начинала прямо ассоциировать смерть с Солнцем. Э. тен Раа, в частности, отмечал: «По мнению сандаве, луна творит дождь, а солнце засуху. Из физического сходства их природы сандаве делают вывод, что луна связана с водой, тогда как солн-

це — с огнем и смертью». Кроме того, писал исследователь, «солнце уподоблялось смерти еще и потому, что завершение человеческой жизни сходно с закатом солнца, которое погружается на западе и в свою могилу» [104, с. 30].

Так дневная звезда неожиданно и противоречиво оказывалась в одном ряду со злом, бедой, смертью, Луна же олицетворяла жизнь.

Впрочем, не только связь двух светил с холодом или, напротив, с жаром побуждала архаичное сознание к столь парадоксальным сопоставлениям. Может быть, даже большее значение имело то обстоятельство, что Луна постоянно изменялась, тогда как Солнце лишь по утрам и вечерам приобретало на мгновение новое обличье. Циклическая повторяемость различных состояний ночного светила в глазах древних была убедительным объяснением ее восприятия как символа изменчивого, но на разных уровнях — всегда одинакового движения жизни.

Существующий среди мусульман обычай — торжественно праздновать появление новой луны в конце рамадана — корнями уходит в древнейшие представления о зависимости между циклами этой планеты и состоянием мироздания. В Южной Африке, напротив, бечуаны не работали с вечера, когда появлялся молодой месяц, до следующего вечера. Йорубы также не работали в первый день лунного месяца, который, естественно, совпадал с новолунием. По их убеждению, работать в новолуние было опасно, Менде Сьерра-Леоне верили в то, что, если нарушить запрет трудиться в новолуние, рис и кукуруза дадут красное зерно. День появления молодого месяца они называли «днем крови». И этой же логике следовали варега в Заире. Среди них после появления новой луны замирала всяческая деятельность. Как только кто-нибудь замечал ее на небе, над холмами, он предупреждал всех жителей деревни: варега были убеждены, что в этот день труд в любом случае был бы безрезультатен. Более того, нарушитель табу рисковал поранить самого себя. Запрет работать в новолуние существовал и на другом конце Африки, среди мозамбикских тонга. Нельзя было трудиться в поле, рубить деревья.

Среди леле Касаи появление молодого месяца приветствовалось специальными обрядами. Опять-таки в день новолуния не допускались половые отношения, женщинам не позволялось толочь в ступах зерно и заходить в лес. В лесу никто не смел шуметь, рубить деревья. На следующий день мужчины отправлялись на охоту и обязаны были пролить кровь какого-нибудь зверя. Даже крови белки было достаточно, чтобы снять ранее введенные запреты. Но если охотники не выполняли своего долга, поля оскудевали, урожай кукурузы в тот год бывал бедным [50, с. 11].

В этих запретах ощутимо влияние нескольких идей. Половые отношения были табу, ибо в новолуние жизненные силы Вселенной находились в своей нижней точке. Шум мог привлечь в

деревню из леса обитающих там духов, всевозможную нечисть. Наконец, пролитие крови — животворного начала — способствовало «пробуждению» плодородия земли, «замирающего» в день новолуния.

Рождение луны вызывало взрывы радости. При появлении молодого месяца, как писал еще Э. Б. Тэйлор, готтентоты плясали и пели целую ночь, называя его «великим полководцем» и крича ему: «Приветствуем тебя. Пошли нам побольше меда» и «Дай нашему скоту побольше корма, побольше молока» [23, с. 338]. По наблюдениям южноафриканского этнографа Д. Ф. Блика, гароны — живущая в пустыне Калахари ветвь бушменов — также приветствовали рождение луны. Знахарь и знахарка садились рядом на землю, протягивали руки ладонями вверх, навстречу молодому месяцу, говоря: «Дай нам дождь, чтобы мы могли жить». Д. Ф. Блик в этой связи замечал о бушменах: «Лично я думаю, что почитание луны является их старейшей религией. Оно разделяется всеми ныне известными бушменскими и готтентотскими племенами» [41, с. 27].

Почему же в новолуние запрещалось работать? О луне в этот день говорили, как о «новорожденном младенце», слабом и нежном. Однако таким тогда было не только ночное светило; хрупким и уязвимым было все мироздание — люди, животные, различные предметы, бытие которых прямо и непосредственно зависело от бытия луны. Кроме того, у любой формы человеческого труда была, по народным представлениям, магическая сторона: работающий сознательно или случайно мог отрицательно воздействовать на состояние «новорожденной» планеты.

И еще одна особенность новолуния — это было время обновления, а значит, и очищения. Избегая отвлеченностей, древнее общество часто понимало это конкретно: новая луна якобы забирала к себе души умерших, болезни. Обновление и очищение в любом случае воспринимались людьми очень остро, очень непосредственно. Они затрагивали лично каждого. У конго в новолуние люди восклицали: «Луна, Луна, с тобой и я обновляюсь», хлопая два или три раза в ладоши. Матери поднимали на руки детей, поворачивая их к луне и приговаривая: «Луна, Луна, мое дитя вместе с тобой стало новым».

Позади оставались страхи и опасения, уходили в прошлое болезни и несчастья. Вместе с молодым месяцем возрождались, набираясь новых сил, и люди, и все общество, и природа. Если вспомнить, что очищение понималось главным образом как освобождение от скверны смерти, нетрудно представить, какой мощный импульс оптимизма приносило с собой каждое новолуние.

Были, впрочем, у этого события и свои мрачные стороны: слабость молодого месяца означала, что слабело все, в чем таилась жизнь. По поверьям конго, в частности, в этот день легкие и органы вблизи сердца уменьшались в размерах, люди не могли дышать так же легко, как обычно. В пальмах иссякал сок, идущий на изготовление вина.

Так обнаруживалось еще одно свойство луны: ею определялся ритм жизни в природе. Чем «полнее» становилось ночное светило, тем активнее были все жизненные процессы. Когда же оно начинало идти на убыль, ослабевала в природе и людях жизненная активность. Новолуние было моментом обновления и очищения, полнолуние — пиком могущества всех скрытых сил. В тот день поэтому к ночной планете обращались не менее часто, чем при первом появлении на небе молодого месяца.

Особое значение придавалось началу нового лунного года. В этот момент мифический мир как бы «врывался» в населенное пространство, оскверняя его и вынуждая общество принимать поистине чрезвычайные меры ради собственного спасения. В течение года не было более напряженного, более страшного момента, чем ночь, когда происходило полное обновление и в конце концов очищение Вселенной, каждого человека. Все будущее благополучие людей зависело в тот день от того, как ими будут выполнены обряды, требующиеся для очищения земли от скверны.

К луне обращались с мольбами. Ее просили о ниспослании плодородия полям, женщинам — детей, здоровья — всем людям. У саров, этнической группы на юге Чада, нгорг, жрец луны, в этот день покидал свой двор и в сопровождении двух жриц, чьей обязанностью было приготовление ритуальной пицци, двух музыкантов и обитателей деревни, несших стебли и метелки проса, направлялся в сторону запада, где после наступления ночи исчезает луна. Нгорг взывал к ней: «Молодая луна, я прихожу к тебе с сердцем, в котором нет досады. Я прошу у тебя детей для наших женщин, здоровья для всех жителей деревни». Вслед за тем участники церемонии проходили вперед, чтобы лучше видеть ночное светило. Старшая из жриц, жена нгорга, повторяла уже высказанные им просьбы. Крестьяне бросали колосья вверх, к луне, и кричали. По возвращении в деревню бодрствование во дворе нгорга, где играли музыканты, продолжалось до утра [56, с. 180].

И в системе магических взаимосвязей имело значение, какое начало — мужское или женское — воплощено в ночном светиле, в мифологии же это был вопрос первостепенный. Ответить на него далеко не просто. У одного и того же народа, как, скажем, у игбо, божество ночи считалось то мужчиной, то женщиной. В большинстве культур народов банту луна обычно наделялась мужскими признаками, но и здесь известны исключения.

У свази, в частности, луна — это женщина, которая следует за своим владыкой, солнцем, и когда она «умирает» это означает, что она им «спрятана». Напротив, бушмены представляли луну стариком, а солнце — юной девушкой. Сначала луна преследует солнце по небу, позднее солнце, жена луны, догоняет мужа. Их жилища находятся под землей, на востоке.

Сандаве, не персонифицируя обычно луны, ассоциируют ее прежде всего с женским началом в мироздании. Но степень этой

«женственности» ночной планеты, как отмечал Э. тен Раа, изменяется в зависимости от ее фазы: молодая луна более «женская», чем полная. Так и солнце. Оно имеет мужской характер, но грамматически обозначающее его слово — женского рода. И это не случайно. Солнце, как и луна, двойственно. Утром оно лишено разрушительной силы, присущей ему в полдень. Более того, утром и перед закатом оно несет людям жизнь, подобно луне. Как в месяце есть что-то мужское, так и в солнце присутствуют женские качества [104, с. 33].

Вяч. Вс. Иванов в одной из своих статей высказал мнение, что некогда существовало представление о месяце как воплощении мужского начала, сменившееся значительно более поздним представлением о луне как женском персонаже. Африканская мифология не подтверждает этого наблюдения. В чрезвычайно архаичной культуре сандаве ночное светило — «мать» мироздания, в не менее древней культуре бушменов и готтентотов луна — «старик». Есть мифологии, в которых полная луна ассоциируется с женщиной, а молодая — с мужчиной. И наоборот [5, с. 80].

Утверждать, что в луне африканцы сначала видели по преимуществу мужское начало и лишь позднее — женское, трудно. Да и вряд ли здесь возможно единообразие подхода. Как и другие первоэлементы Вселенной, оба светила сочетали свойства, бывшие противоположностью их сути. В каких условиях, по какой причине могли возобладать те или иные качества, сказать сложно. Из одного и того же семени вырастали растения с совершенно различными признаками.

Если изначальный характер двух светил отнюдь не очевиден, то, напротив, не вызывает сомнений, что луна была связана главным образом с женской, а солнце — с мужской сферой мироздания. Так, по-видимому, было в глубочайшей древности, и сходные связи различимы в народных культурах Африки более поздних времен.

К примеру, у свази от различных фаз луны зависели многие обряды: вынос ребенка из хижины, в которой он был рожден, день, когда государя «показывали народу», день прекращения вдовой траура по умершему мужу, время перенесения королевских поселений. Церемонию введения человека в новый статус следовало проводить в полнолуние или когда луна «растет». Напротив, если следовало на время изолировать кого-то от людей, то это делалось в период «уменьшения» луны и в темноту. С луной связывалось также создание пар у некоторых птиц и животных, цветение кустарников и появление молодой травы.

Эти обряды близки друг другу, ибо в каждом из них запечатлены переход человека в новое состояние. Вынос ребенка из хижины был равнозначен его включению в общину, представление царя народу — его окончательному вступлению в обязанности главы государства, прекращение вдовой траура — ее очищение от скверны смерти близкого человека и т. д. В каждом из

этих эпизодов заключалось нечто такое, что позволяло архаичному сознанию сопоставлять их с рождением и уже поэтому — с луной.

Как и луна, женщина по самой своей природе — дарительница жизни. Читая сказки, знакомясь с мифологией и обрядностью, невозможно не почувствовать страх, испытывавшийся древними перед угрозой полного вымирания. Они видели опасность в каждом неожиданном явлении или событии, в каждом неординарном поступке. Их мысль постоянно искала ключ к увеличению плодородия земли, преумножению домашнего скота. Рождаемость у женщин и детская смертность были постоянным источником их забот и тревог. И рассуждения о животворной мощи луны помогали их преодолеть. Прежде всего опять-таки женщины соединяли с могуществом ночного светила свои надежды на счастье. В частности, именно по лунному календарю они уточняли, когда ждать ребенка.

Из убеждения архаичного сознания в том, что вся жизнь общества находится во взаимодействии с движением луны, развивалось представление о «лунном» времени. Его восприятие древним обществом было не отвлеченным и абстрактным, а непосредственным, эмоциональным. И это естественно, если вспомнить, что течение «лунного» времени выражалось в ритме мироздания, в подъеме и спаде действующих в нем сил.

До тех пор пока общество не научилось измерять солнечный год, сутки, где смена дня ночью зависела от движения солнца по небосклону, оставались всего лишь самым малым «кирпичиком» года лунного. Влияние солнца — и солнечного времени — на людские судьбы в течение веков было много меньше, чем у ночного светила. Лишь утром и вечером оно усиливалось, и у свази обычаев требовал, чтобы государи и члены царского рода Дламини умирали на закате или в предрассветные часы. Тогда же надлежало обращаться к предкам.

Такое «солнечное» время было не просто вторично по отношению к «лунному», оно было как бы «встроено» в него. Значительно весомее роль солнца в том, что касалось определения основных «силовых» точек в пространстве. С востка шла жизнь, уходившая из мира на западе, и так было потому, что на востоке поднималось солнце, вечером исчезавшее за западной линией горизонта. Напротив, луна на пространственные силовые взаимодействия практически не влияла.

Как всегда, было бы неправильно абсолютизировать место луны в картине космоса как прежде всего помощника древнего человека в его временной ориентации, а солнца — как творца пространственной модели. И солнце имело определенное значение в измерении временного потока еще до возникновения идеи солнечного года, и луна — в выявлении некоторых пространственных вех. Но на одном этапе развития общественного сознания именно движение луны признавалось главным выражением движения времени, а на другом — древнее понимание времени коренным

образом пересматривалось. И тогда на место «лунного» приходило «солнечное» время со всеми вытекающими из этого факта последствиями для обрядности, мифологии, культуры в широком смысле этого слова.

Какие факторы предопределяли подобную «смену веков»? По всей видимости, она была плодом и технологической революции в земледелии и ремеслах, и структурных изменений в общественных отношениях, и существенной ломки древних форм сознания. Люди начали испытывать действительно жгучую необходимость в более точном, солнечном календаре после того, как ощутили важность верного определения чередования сезонов и начала различных сельскохозяйственных работ, когда вслед за тем почувствовали, что их будущее зависит от увязки не только трудовой деятельности, но и обрядности с движением солнца.

По-видимому, вытеснение лунного календаря солнечным и получило выражение в мифологических историях и низвержении луны солнцем и захвате им и на небе и среди людей главенствующего положения.

Эта метаморфоза запечатлена в одном из мифов абалуйя. В нем рассказывается, что Солнце было могучим и очень богатым вождем, живущим на небе. Он выглядел красным и блестящим, словно молния. Влюбившись в девушку, которая отвергла всех молодых людей деревни, он поднял ее на веревке на небо. Там девушка встретила его мать, сказавшая, что Солнце хочет взять ее в жены. Сам вождь в это время работал в поле. Вернувшись домой, он ухаживал за ней, как того требует обычай, и преподнес ей богатые подарки — все полезные растения, растущие на земле. Но только после того, как Солнце подарило девушке свои лучи, та согласилась стать его женой. Солнечные лучи она замкнула в горшке, который держала в своей хижине.

Родив Солнцу троих сыновей, она спросила у него разрешения посетить родителей. Вместе с сыновьями и слугами женщина спустилась на землю по той же веревке, по которой некогда поднялась на небо. Родители были очень счастливы увидеть ее снова. Но прежде чем они могли приветствовать дочь, им надлежало совершить очистительный обряд — жертвоприношение. Отец сначала выбрал для заклания черного быка, но она его отвергла. Лишь когда его выбор пал на белую корову, дочь выразила свое согласие кивком головы. На следующий день отец заколол еще две коровы, чтобы она могла их взять с собой на небо. На третий день вместе с сыновьями и слугами она вернулась к мужу. И первое, что сделала, — открыла горшок с солнечными лучами.

Рассказ заканчивался словами: «В лучах было много коров, и все они опустились во двор ее отца. Вся земля согрелась в лучах солнца, и все принялось хорошо расти. Народ мог жить хорошо, в изобилии».

В этом мифе Солнце — источник благополучия людей. Его лучи окутывают мир благодатным теплом, его супруга получает в дар зерна растений, конечно, для передачи людям. Бог Солнце — это божество земледельцев и скотоводов.

Хотя луна и солнце мифологизировались архаичным сознанием, а у некоторых африканских народов наблюдалось и зарождение их культа, их влияние осмыслялось в народных культурах как имеющее главным образом магический характер. Не бог (или богиня) Луны воздействовали на жизнедеятельность природы и общества; это происходило в результате чисто магической взаимозависимости между состоянием ночного светила и состоянием мироздания.

«Свержение» луны в африканских мифологиях исторически произошло, по-видимому, давно. Об этом свидетельствует, в частности, само количество и разнообразие мифов, запечатлевших этот крупный сдвиг в народных представлениях. И все-таки идеи об особом могуществе ночной планеты не были вытеснены целиком из древнего мировидения. Они лишь были отодвинуты на второй план.

В этой связи возникает несколько вопросов. Если луна находилась в начале магической цепочки, то что было следующим звеном? Как древние африканцы представляли себе характер и сущность этого звена, воплощения на земле могущества ночного светила? Как ими понимались отношения между обществом и этим магическим элементом?

В мифологии шилуков, одной из нилотских народностей Южного Судана, центральное положение занимает фигура Нийканга — творца традиций и обычаев народа. Хотя шиллуки признавали его человеком, было распространено убеждение, что он не умер, а таинственным образом исчез. Если бы Нийканг скончался, верят шиллуки, весь их народ погиб бы вместе с ним. Именно этот герой помог некогда шиллукам обособиться от других народов. Согласно древним преданиям, когда Нийканг впервые прибыл на земли, ныне заселенные шиллуками, то превратил насекомых, рыб и зверей в людей, которые и стали предками рядовых шиллуков. Им же были определены границы государства. От самого Нийканга ведут свой род цари. Как утверждает исследователь истории и культуры шиллуков Г. Лиенхардт, «шиллуковский царь отождествлялся с Нийкангом или же в нем заключался его дух, так что некоторые ученые считают, что он „воплощает“ Нийканга» [83, с. 152].

Царь избирался, но обязательно из членов царского рода, причем и отцом кандидата обязан быть царь. Такое требование неизбежно очень сужало круг возможных избранников. В ходе церемонии возведения на царство совершался обряд, как бы подтверждавший особую близость царя и Нийканга: в танце царь-избранник сталкивался с изображением героя, отступал перед ним, захватывался им в плен, но затем вырывал у него девочку, которая олицетворяла супругу царского сана, а поскольку избранник занимал место Нийканга, представляющего этот сан, то он был обязан взять себе эту девочку в жены. Вслед за

тем изображение героя возвращалось в свое святилище, а избранник считался вступившим в царский сан.

Отцом Нийканга был Оква, сын Омара, спустившегося с неба. По другим версиям, Оква происходил через своих предков от белой или серой коровы, созданной богом в реке. Мать Нийканга, Ньякайя, была крокодилом или частично крокодилом, но в то же время и женщиной. В верованиях шиллуков она представляет совокупность речных существ, и жертвы ей приносятся на берегу реки. Кроме того, ее связывают с родами и новорожденными.

Самого Нийканга шиллуки называли «тучей», «небом», «сыном Нила», в гимнах — «хозяином Земли». Думается, его человеческая ипостась скрывала очень древний мифический образ, первоначальный характер которого забылся. Какой же? Некоторые мифы, а также некоторые черты Нийканга заставляют предполагать, что в далеком прошлом его имя ассоциировалось с героем, обладавшим сходными качествами и совершавшим сходные подвиги, — с Луной.

Прежде всего вспоминается ссора Нийканга с Солнцем. Ее поводом стал следующий случай: после переправы через реку на пастбища Нийканг потерял корову. Ему сообщили, что она в стаде Солнца, и его сын Дак вместе с товарищами отправился требовать ее возвращения. Произошла схватка между ним и сыном Солнца Гаро. Дак отрубил у противника руку для того, чтобы завладеть его серебряным браслетом — или кольцом. Сам Нийканг во время боя вынудил Солнце покинуть землю и искать спасения на небе. Своих погибших сторонников он воскресил, окропив живой водой или прикасаясь к ним серебряным браслетом. Согласно одному из преданий, он заставил Солнце светить ночью, чтобы сражение могло продолжаться.

Эти мифы напоминают другие истории противоборства Луны и Солнца. Торжество Нийканга подтверждает, что речь идет об очень древнем сказании, относящемся к эпохе, когда Солнце в людском сознании еще не занимало главенствующего положения. Использование живой воды для воскрешения погибших перекликается со сказкой о том, как Луна с помощью купания сделала сильными и крепкими первых мужчину и женщину. Да и браслет, захваченный у сына Солнца, изготовлен из металла, который традиционно ассоциируется с Луной. Очевидно, что в образе Нийканга слились сравнительно поздние представления о божестве-творце и культурном герое, но если их «расщепить», то древнейшим пластом опять-таки оказывается идея о Луне как создателе людей.

Г. Лиенхардт отмечает, что Нийканг в мифологии шиллуков связывается со светом [83, с. 161]. В одном из мифов говорится о том, что этот герой однажды окутал землю тенью для того, чтобы поймать нескольких колдунов для своей страны. В сновиденьях он возникает в виде яркого света. В связанных с ним церемониях, в частности при возведении на царство, ритуальные предметы укутываются белой тканью. Иногда герой является

перед людьми в виде белого быка, а по наблюдениям Вяч. Вс. Иванова, это животное часто служит ипостасью луны [5, с. 80]. И белый цвет, и связь со светом тоже заставляют предполагать некую близость, если не тождество, Луны и древнего шиллукского героя.

Характерна и такая подробность: столкновение Нийканга и Солнца происходит в конце сухого сезона, когда жара особенно ощутима. Нийканг, торжествуя над Солнцем, приносит людям дожди. Его подвиг приобретает в результате поистине космический характер, знаменуя начало возрождения природы после засухи. Это опять-таки сближает героя шиллукской мифологии с древнейшими представлениями о деяниях Луны.

Взятые в отдельности, эти особенности и свойства героя, подробности его свершений значительно менее убедительны, чем в своей совокупности, когда они выглядят цельной системой. Ассоциация Нийканга со светом, его участие в сотворении людей из животных, схватка с Солнцем, способность вызывать дождь — все это признаки, которые в африканской мифологии обычно присущи Луне-Месяцу. Такая система заставляет верить в то, что между героем и ночным светилом существует генетическая близость, забытая на каком-то этапе его мифологического бытия.

Чем было бы важно подтверждение такого «родства»? Оно позволило бы выявить в древних мифологических представлениях ход мысли, сближавший магическую силу Месяца-Луны и «божественную» природу власти некоторых вождей.

Выдающийся английский исследователь Джеймс Джордж Фрэзер одним из первых задумался над причинами внешне парадоксального отношения многих древних народов к своим вождям, отношения, окрашенного как поклонением, так и отвержением. В частности, его интерес вызвал обычай шиллуков предавать смерти божественных правителей при первых признаках наступления старости или болезни. Со ссылкой на работы крупного этнографа-африканиста Селигмана он писал:

«Шиллуки окружают вождей беспредельным, воистину религиозным почитанием и принимают все необходимые меры предосторожности для того, чтобы предотвратить их смерть от какого-нибудь несчастного случая. Тем не менее они „убеждены, что не следует допускать, чтобы вождь старился и болел: ведь вместе с одряхлением начнет болеть и перестанет давать потомство скот, на полях сгниет урожай и все больше людей будет умирать от болезней“. Для предотвращения этих бедствий у шиллуков и существовал обычай при первых признаках недомогания предавать царька смерти. Признаком неотвратимого упадка считалась, в частности, неспособность вождя удовлетворять своих многочисленных жен... При первых симптомах появления злоеющей слабости жены сообщали об этом подчиненным вождя, а они, согласно местному обычаю, ставили верховного вождя в известность об ожидающей его участи тем, что покрывали его лицо и колени куском белой ткани, когда он отдыхал в жаркий полдень.

Казнь следовала вскоре за объявлением приговора» [25, с. 302].

В чем же причины существования столь жестокого обычая? По мнению английского ученого, «обычай умерщвления властителя, как только тот обнаруживает признаки одряхления, сколь бы странным это нам ни казалось, коренится в глубоком преклонении перед ним, в стремлении сохранить в полном расцвете сил его божественный дух. Шиллуки уверены, что жизнь и душа царя симпатическими узами связаны с благосостоянием всей страны, что в случае его заболевания или старения заболевает и перестанет размножаться скот, урожай сгниет в полях, а эпидемия унесет людские жизни. Предотвратить эти стихийные бедствия можно, по мнению шиллуков, только предав царька смерти, пока тот еще крепок и бодр, чтобы божественный дух, унаследованный им от предков, мог в свою очередь перейти к преемнику молодым и здоровым. Весьма симптоматичен в этой связи тот признак одряхления, который решает участь правителя, а именно его неспособность сексуально удовлетворить своих многочисленных жен, другими словами, продолжать род. По мнению шиллуков, это означает, что царьку пришло время умереть и уступить место преемнику. Эта и другие причины, по которым правителя предают смерти, указывают на то, что плодородие людей, скота и посевов считалось находящимся в симпатической связи со способностью властителя производить на свет потомство. Упадок этой способности в нем влечет за собой такой же упадок производящей способности у других людей, животных и растений и в непродолжительный период может привести к полному исчезновению людей, а также животной и растительной жизни» [25, с. 303].

Дж. Дж. Фрэзер отмечал широчайшее распространение подобных обычаев. Им собран богатый, хотя, пожалуй, слишком пестрый этнографический материал, подтверждающий, что во многих архаичных культурах существовало представление о зависимости между здоровьем вождя и благополучием народа. Вождь воспринимался как чрезвычайно важная фигура мироздания, в которой как бы сосредоточивались жизненные силы и народа и природы. Кроме того, в силу своего положения на грани двух миров — мифо-магического и социального — он неизбежно наделялся жреческими функциями, то есть становился посредником между людьми и мифическими силами.

Титул и престол зачастую маскируют жреческие обязанности государя. Тем интереснее свидетельство Дж. Дж. Фрэзера, подтверждающее их важность. У динка в долине Белого Нила божественные правители были «вызывателями дождя», т. е. жрецами. Дж. Дж. Фрэзер писал: «Каждый из них якобы одержим духом какого-нибудь из великих заклинателей дождя, который дошел до него через посредство других шаманов. Удачливый заклинатель дождя благодаря своему вдохновителю пользуется очень большой властью и является консультантом по всем важным вопросам. Однако, несмотря на почести, воздаваемые вызывателям

дождя (вернее, из-за них), ни одному из них не дано умереть от старости или от болезни, если бы это несчастье произошло, на племя обрушились бы эпидемии и голод, резко снизился бы прирост скота. Предчувствуя приближение старости или болезни, заклинатель дождя сообщает детям о своем желании умереть. В таком случае, например, члены племени агар динка вырывают большую могилу, и заклинатель дождя спускается в нее в сопровождении друзей и родственников. Время от времени он обращает свою речь к народу, воскрешает в памяти присутствующих историю племени, напоминает о том времени, когда он правил, и дает соплеменникам советы на будущее. По окончании речи он отдает приказ закопать могилу» [25, с. 304].

На первый взгляд может показаться, что заклинатель дождя у динка — фигура относительно второстепенная в племенной иерархии. Но это было не так. Дело в том, что затяжная засуха означала, что в мироздании случились какие-то глубинные нарушения. Так, могли разладиться взаимоотношения общества и мифических сил, что сломало гармоничное равновесие в природе. Или же задержка с наступлением дождей была вызвана враждебными происками колдуна. В любом случае, если жрец был способен «починить» разладившийся механизм природы, восстановить естественный ритм времен года, значит, он был наделен огромным могуществом, был фигурой весьма значительной.

Конечно, заклинатели дождя были распространены в Африке главным образом в зоне саванны, где слишком затянувшийся сухой сезон был чреват катастрофой. В зоне тропического леса их место занимали жрецы, от которых непосредственно зависело плодородие полей.

Для вызова запаздывающих дождей совершались до мелочей разработанные за века обряды. Вместе с тем существовала прямая магическая взаимосвязь между жизненной силой жреца и «здоровьем» природы. Подобно луне он должен был исчезнуть и возродиться, и это обновление неизбежно, как думали древние, неотвратимо приводило к обновлению в природе, где с новой энергией начинала пульсировать жизнь.

Сходное движение мысли, сходные взгляды прослеживаются в отношении небольшой этнической группы северо-восточного Трансвааля, ловеду, к царице дождя. Параллели очевидны. Например, по наблюдениям супругов Криге, крупнейших исследователей культуры этого народа [73, с. 63], связь между царицей и природой столь тесна и органична, что даже ее настроения сказываются на наступлении дождя. Традиция требовала, чтобы у царицы не было физических недостатков, чтобы она оставалась неподвластна бедам, выпадающим в удел простым людям, чтобы умирала не естественной смертью, а по собственной воле.

Е. и Дж. Криге указывали, что жизнь царицы подчинялась правилам, которые ограничивали ее передвижения и обязывали скрываться от чужих глаз. Она не могла посещать мужские собрания, а к ней доступ имели лишь близкие родственники и

важнейшие из советников. Но в остальном поведение жрицы не ограничивалось. Правда, она была лишена права на супружество; отцом ее детей был тайный соправитель, избираемый тщательно, дабы не осквернить царскую кровь. Важнейшим долгом и обязанностью царицы было поддержание устойчивости в природе и регулярности смены времен года. Ее смерть влекла за собой нарушение естественного порядка и сопровождалась засухой и голодом.

У ловеда выбор момента ритуального самоубийства царицы дождя не увязывался с возрастом или физической слабостью. Напротив, с возрастом ее магическая власть над природой даже возрастала. Что касается болезней, то к ним она по самой своей божественной природе была невосприимчива. Момент ее ухода из жизни определялся инициационными циклами, иначе говоря, ритмом движения поколений в обществе ловеда. Он мистически сочетался с четвертой инициационной школой: царица еще могла увидеть, как юноши туда уходят, но уже не могла видеть их возвращения. Главным для нее было доказать в начале царствования, что она способна вызывать дождь. Позднее нарушения во времени наступления сезонов приписывались уже не слабости жрицы, а нарушениям табу, гневу предков, непослушанию вождям.

Уход царицы из жизни, следовательно, обуславливался не ее внутренним состоянием, а течением времени, циклами движения космоса и развития общества. Почти все вселенское, в глазах ловеда, значение этого события обнаруживается в сопровождавших его обрядах. В течение года кончина царицы держится в тайне. В завершение траура все костры в стране гасятся. Смысл этого жеста становится яснее, если учесть, что так ловеда поступали каждый раз, когда думали, что порядок в их стране нарушен — при засухе, голоде, эпидемиях. Согласно их представлениям, такое нарушение означало, что «земля горяча», а гашение костров ее охлаждало. Смерть царицы дождя свидетельствовала о «жаре», который и надлежало заменить «прохладой» в преддверии вступления на трон новой царицы.

Для поддержания космического порядка царица не полагалась на одно свое могущество. В ее распоряжении были и магические средства, кроме того, она могла рассчитывать на содействие племенных предков. Для того чтобы средства дождевой магии не ослабевали, им подносились первые молодые термиты, первые плоды, части овцы, а в прошлом и человеческие жертвы. В какой-то мере сила дождевой магии зависела от нарушений космического порядка, проявлявшихся в рождении близнецов, детей, у которых сначала прорезались верхние зубы, смерти мужчин от чахотки, гибели женщин в родах. Все эти беды «оскверняли» землю, делая ее «горячей», и ослабляли действенность магических средств.

Следить за тем, чтобы различные сезоны наступали своевременно, было первейшей обязанностью жрицы. У некоторых ста-

рейшин имелись «дождевые» горшки, содержавшие полученные от царицы волшебные средства. По ее требованию они их трясли, чтобы ускорить приход дождей. Но если засуха устанавливалась надолго, то в народе говорили, что царица не сделала всего нужного для смены одного года другим, для обновления природы. Сородичи начинали в ее присутствии скорбеть, что она убивает свой народ, задерживая новый год и сезон дождей.

В тех случаях, когда движение времени прекращалось и дождевые тучи замирали у линии горизонта, за разъяснением причин обращались к знахарям. Те после совершения обрядов заключали, что «ослаблены» средства привлечения дождя или что виноваты колдуны, которые остановили облака. Могло быть и так, что кто-то из предков «удерживал» руки царицы. В этом случае на могиле предка совершались жертвоприношения.

Знаменательно, что на следующий день после первого дождя запрещалось работать.

И жрец — заклинатель дождя у динка, и царица-жрица у ловеду были, в сущности, владыками чего-то значительно более важного, чем дождь; они были хозяевами времени. Это была огромная власть. В соответствии с архаичными представлениями, она зависела и от их собственной «мифической» природы, иначе говоря, от унаследованной от предков «божественности», и от имевшихся в их распоряжении магических средств. Их заботой было следить за тем, чтобы временные циклы чередовались без опасных для народа сбоев, чтобы движение времени не прекращалось.

Здесь снова напрашивается сопоставление древнего видения жрецов — заклинателей дождя и луны. Ночное светило несло земле и людям прохладу, то есть здоровье, и поддержание прохлады, в противовес жару, или болезни, было важнейшей обязанностью жреца. От смены фаз луны зависели ритм жизни, состояние общества и природы, но физическая крепость жреца имела не меньшее значение для процветания и благополучия его народа.

Двойственной природе луны — мифического героя и одновременно источника магических импульсов — соответствует столь же двойственная природа жреца. Именно движение луны предопределяло регулярность течения времени, регулярность смены сезонов, но хозяином времени был и заклинатель дождя, наблюдавший за тем, чтобы во Вселенной не случались трагические для народа потрясения. Древнему обществу постоянно приходилось страдать от нарушений извечного порядка — засух и наводнений, нашествия саранчи, голода и эпидемий, что связывалось, в частности, с искажением жизненных циклов в природе и обществе. Жрец—заклинатель дождя устранял эти искажения, возвращал порядок в течение времени. Луна появлялась на небосводе и исчезала через строго определенные промежутки, причем безлуние сопровождалось хаосом в мироздании. Может быть, менее четко очерчивались периоды деятельности отдельных жрецов, но и они

были в общем-то заранее известны, а промежутки между ними были также временем мрака и ужаса.

Все эти параллели, очевидно, не были случайностью. Во многих африканских культурах уподобления луны и жреца дождя стерлись в народной памяти, но кое-где о них не забыли. В частности, в Анколе, провинции Уганды.

Верховный вождь этого королевства носил титул «мугабе». В отличие от царицы дождя или заклинателей динка он был уже не столько жрецом, сколько правителем, занимавшимся наряду с другими и государственными делами. Интересны восхваления, содержащиеся в песнях и обращенных к нему. Его называли «львом», самым дерзким и свирепым из животных — похитителей скота. Он провозглашался «краем Анколе», ибо при вступлении на трон якобы «съедал» пастбища, иначе говоря, их защита отныне зависела от него. Мугабе назывался также «луной», ибо через луну он обретал власть изгонять зло и нести благоденствие своему народу.

Что же в первую очередь отличало мугабе? Могущество. Оно было неотделимым от королевского знания. Когда угасали физические силы государя, то и могущество, как предполагалось, исчезало вместе с ними. А потому не допускалось, чтобы мугабе старел. После того как с возрастом или болезнями надвигалась слабость, мугабе принимал яд, освобождая место для нового, более крепкого и здорового человека, способного поддерживать единство государства и вести успешные войны против внешних врагов.

Сам мугабе не имел в своем распоряжении каких-либо магических средств, но при дворе постоянно находились многочисленные знахари и ведуны. Среди них были прорицатели, предугадывающие будущее, были знатоки белой магии, умеющие заговаривать от дурных чар и готовить обереги от болезней и неудач. Особым влиянием при вожде пользовался ведун, защищающий от чар скот. По свидетельству К. Оберга, они были заняты целый день, оберегая мугабе от несчастий [96, с. 136].

Мугабе был больше правителем, чем жрецом, и среди его обязанностей государственные занимали важнейшее место. Он обеспечивал охрану скота своих подданных от грабителей, поддерживал мир в отношениях между кланами. На его суд приводились нарушители порядка, убийцы, и он мог наказать виновного любой мерой, вплоть до смерти. Мугабе принадлежало право назначать на любой пост в государстве, хотя обычай иногда предписывал ему выбор назначаемых из числа определенных семей.

В то же время удачи мугабе-правителя предопределялись тем, насколько он физически крепок, здоров и силен. Этим качествам придавалось столь большое значение, что после смерти вождя отбор нового происходил в ходе затяжной войны между претендентами. Ими могли быть только лица царской крови, а победителем считался тот, кто захватывал священный символ царского могущества — барабан «бадженданва», убив всех соперников.

В этой борьбе все средства были хороши — яд, убийство из-за угла, магия. Пока же продолжалась война за наследство, в стране воцарялся хаос: нападения на стада, грабежи.

В фольклоре, в повседневности мугабе уподоблялся луне. Интересна такая подробность: государь помимо дани, передаваемой ему вождями, непосредственно получал оброк с жителей области Шема, причем они вносили его дважды в течение месяца — когда луна росла и когда она уменьшалась. Объем поборов устанавливался самим вождем.

Таким образом, мугабе был своего рода промежуточным звеном между обществом и космосом. В обществе он занимал такое же центральное положение, как луна в космосе. Его роль во многом этим положением и определялась, но не только. Очень важно, что вождь был носителем особого качества, особой субстанции, которая наследовалась им от предков и передавалась потомкам. Она-то и позволяла ему занимать место своего рода неврагического центра мироздания. Английский этнограф О. Ричардс в описании положения вождей в обществе замбийских бемба убедительно показала важность этого «божественного» по происхождению начала [109, с. 95].

По наблюдениям ученого, вождь у бемба магически воздействовал на плодородие всех подвластных ему земель. Его нездоровье или смерть, его удовольствие или неудовольствие, его благословение или проклятие влияли самым непосредственным образом на благополучие народа. Нарушение вождем сексуальных запретов могло навлечь на его подданных стихийное бедствие. И, напротив, ритуальное половое общение благотно сказывалось на их здоровье. Специальным табу оберегались от осквернения чистота священного огня во дворе царского дома, пища вождя, священные атрибуты его власти и сама его особа.

Как же обретал рядовой общинник столь огромное могущество после вступления на трон? В ходе сложнейших, продолжавшихся до двух лет, обрядов наследственные жрецы высвобождали из тела покойного вождя его бессмертную суть — умупаши, которой и «наделялся» новый вождь. В результате он полностью отождествлялся со своими предшественниками. До тех же пор, пока выбор наследника не завершён, имя покойного и его умупаши временно передавались малолетнему ребенку, обычно внуку по материнской линии. Словно бы на хранение...

Так архаичное сознание соединяло в единое целое несколько своих важнейших идейных конструкций. Одна из них включала истолкование структур мироздания, действующих в нем сил, взаимосвязей между космосом и обществом. Вторая — идеи, на которых основывался культ предков: о структуре личности, об ее отношениях с обществом и природой, о развитии от младенчества до старости. В африканском обществе вождь был наивысшей ступенью в движении личности к божественности. Он оказывался как бы на границе между своим народом и мифическими силами, между миром живых и миром мертвых, служа посред-

ником между обществом и его предками, между обществом и его богами. Кроме того, в вожде реализовывалось единство народа, через причастность к его личности соплеменники ощущали свое родство, свою близость. А «контакт» главы племени и луны с характерной для них циклической изменчивостью порождал еще один важный канал для динамического взаимодействия общества и его окружения.

Этот комплекс представлений встречается и у скотоводов и у земледельцев, в обществах, судьба которых зависит в огромной мере от природных условий. А поэтому и обряды, в которых он оказался запечатлен, отражают заботу общества о плодородии земли и скота, о здоровье людей, их семейном благополучии, о продлении рода. Кроме того, эти обряды всегда занимают достаточно определенное место в годовом временном цикле. Прежде чем приступить к их совершению, древние всматривались в небо, определяя состояние и положение светил. Характерен в этом отношении существующий у свази обряд инцвала. Он — пример того, как в праздничном ритуале реализуются идеи о взаимозависимости, существующей между небесными светилами, силой вождя и процветанием народа.

Инцвала — самое важное, самое священное празднество у свази. Оно отмечало наступление нового года. Одновременно в ходе церемонии «первых плодов» снимался запрет с употребления в пищу собранного урожая. И может быть, самое главное — обновление «силы» государя, от которой зависели и плодородие полей, и здоровье народа. У свази знают как лунный, так и солнечный год, и идеальным временем для начала праздника считался момент, когда солнце находится в своем самом южном положении, а луны ночью не видно на небосводе.

Проведению инцвалы предшествовал сбор воинами короля ветвей акации лусекване. Он совершался в полнолуние, в Гунундвини, куда сходились юноши со всей страны. Когда луна появлялась на горизонте, им отдавался приказ приступить к делу, и каждый старался срезать самую большую ветвь, какую только мог унести. В этом обряде участвовали только совершеннолетние и не оскверненные половым общением воины. В ином случае листья на ветках лусекване сразу же свертывались.

Кустарник этот избирался потому, что отличался очень быстрым ростом, а жесткие листья на его ветвях долго не вянут и опадают. Добравшись за ночь до деревни, где находился король, воины отдыхали за ее чертой, чтобы принесенные ими ветки не были загрязнены идущей там половой жизнью. Вручение лусекване королю, как верили свази, усиливало его жизненную силу.

Личность государя постоянно была в фокусе совершавшихся в дни инцвалы обрядов. И что характерно, вместе с уходившим годом и он словно бы перерождался: из мужчины превращался в ребенка, из человека — в чудовище, из вождя — в отверженного. Воины, которые, выстроившись полумесяцем, вступали в королев-

ский загон для скота, где был вождь, распевали колыбельные песни, словно обращаясь к младенцу. Кроме того, как отмечала Х. Купер [75, с. 207], в песнях, исполнявшихся во время праздника, звучала ненависть подданных к своему монарху. Конечно, эти чувства вряд ли было бы разумно принимать за чистую монету, но их выражение имело свой мировоззренческий подтекст. Один из свази говорил Х. Купер: «Я думаю, эти песни были магической защитой от зла, угрожающего королю». Думается, что в них также выражалось отношение к состоянию, в котором находился король. А оно было противоположным нормальному.

В один из дней король появлялся перед воинами и придворными в виде чудовища — «сило». На голове, обвязанной лентой из львиной шкуры, — шапка из развевавшихся, закрывавших лицо черных перьев. Тело скрыто под одеянием из травы и побегов вечнозеленых вьющихся растений, которые волочились за ним по земле. На его бедрах был пояс из шкуры серебристой обезьяны, олицетворяющий бессмертия. Вид его был страшен, пугающ. В левой руке он держал щит, смазанный будто бы вызывающим безумие жиром, его правая рука была пуста.

В танце-импровизации вождь выражал страх перед воссоединением с народом. Свази утверждали, что выучиться этому танцу невозможно, что король инстинктивно угадывал его движения. Лицо пляшущего покрывал слой черного волшебного снадобья, которое по телу и ногам стекало вниз. Края острой как нож травы разрезали ему кожу, причиняли боль.

Танец перед воинами, королевой-матерью служил одним из самых насыщенных моментов праздника. Не менее важное событие происходило утром того же дня. Король, с вечера укрывшийся в доме, где некогда был заключен его первый брак, выплевывал на восток и запад магическое снадобье, передавая свою «силу» народу. Теперь он и сам был достаточно могуч, чтобы отвесть первые плоды земли. А вслед за ним и его соплеменники получали право их попробовать.

Так осуществлялся поворот в судьбе главного героя поистине вселенского спектакля, который разыгрывался народом свази. Младенец становился мужчиной, чудовище — воплощением народного единства и силы, изгой вырастал в народного лидера. Эти превращения не случайно совпадали с новым годом. Помимо центральной фигуры метаморфозой были охвачены природа, переживавшая как бы второе рождение, и общество, которое очищалось от грязи, слабости и делалось чище, здоровее, сильнее.

Трудно переоценить значение, которое свази придавали происходившему обряду. Ставкой для них было собственное будущее, более того, выживание, ибо в случае каких-либо срывов в развертывании праздника разрушились бы взаимосвязи общества и Вселенной, а люди были бы обречены на одичание, гибель от голода и эпидемий. К тому же каждый эпизод инцвалы был увязан с движением солнца и особенно луны. Два светила невидимо участвовали в обряде наряду с королем, воинами, народом.

Во многих областях Африки день появления луны отмечался запретом работать. Такой же запрет очень строго соблюдался у свази на завтра после того, как государь преобразенным возвращался к народу. Обычные дела откладывались, запрещалось прикасаться друг к другу, мыть тело. Детей одергивали, если они играли или шумели. Песни, звучавшие все время празднества, замолкали. Что касается короля, то он оставался в окружении самых близких ему людей, наблюдавших, чтобы он не нарушил ни одного табу. День он проводил, сидя обнаженным на львиной шкуре.

И вот наступал последний акт инцвалы. Огромная пирамида из хвороста укладывалась в королевском загоне для скота. Старейшины отбирали из принесенных воинами веток те, что не имели колючек. Иначе король мог бы поранить себя. «Грязь короля и всего народа лежит на этом костре», — говорили свази. Король двумя палочками, мужской и женской, разжигал огонь, который был чист, свободен от любой сопутствующей людям скверны. Затем он смывал с себя краску, которая стекала с тела на землю, «помогая дождю».

В загоне для скота народ тесно окружал своего короля. Все пели, но уже не прежние песни инцвалы, отвергающие вождя, — они запрещались до будущего празднества, а песни хвалебные. Люди ждали дождя, и как бы он ни был силен, никто не искал укрытия, когда наконец он обрушивался с неба. Дождь очищал, омолаживал, оплодотворял и людей и землю.

В глазах древних каждый обряд имел непреложный характер закона. Он стоял над людьми, над их волей, и они не смели изменить в нем ни жеста, ни слова. В празднестве инцвала подчиненность людей, всего общества обряду обнаруживалась с особой выразительностью. На несколько дней фигура короля становилась поистине центральной точкой мироздания, от которой зависели и смена одного года другим, и оздоровление и преобразование общества, и «встряска» всего мироздания, в котором все жизненные силы испытывали стимулирующий шок. В празднестве инцвала взаимодействие народа свази и природы проходило через момент очистительного перелома, и ритуал празднества был вкладом людей в этот единый, общий процесс. Если бы они не выполнили свою часть обязательств, то последствием была бы катастрофа. О такой перспективе никто не смел и подумать.

У свази солнечный год еще не вытеснил лунный, и влияние луны в обрядности, пожалуй, еще превосходило влияние солнца. В культуре народа моси движение времени, а следовательно, и всех вовлеченных во временной поток событий определялось главным образом солнцем. Именно оно поэтому занимало основное место во временных обрядах, именно с ним связывал свою жизненную силу «божественный правитель» моси. Он был как бы земным аналогом солнца, подобно тому как царица дождя у ловеда была земным аналогом луны.

У моси, по наблюдениям французского этнографа Д. Заана, королевство приравнивалось к Вселенной. Ее центром был королевский дворец, а точнее — спальные помещения государя в этом дворце. В Уахигуйя, некогда главном городе независимого государства Ятенга, территория дворца делилась идущей с севера на юг стеной на восточную и западную половины. Восточные ворота назывались «Воротами рабов» и вели в восточную часть дворцовой территории, где жили женщины, из числа которых король выбирал наложниц. За стеной находился восточный внешний двор, где жили чужестранцы, простой люд, ремесленники — кузнецы и ювелиры короля. Он ассоциировался с мраком, с прошлым, со смертью. Западные ворота использовались только мужчинами и вели к покоям короля. Здесь же находилась конюшня для его коня, с которым душа короля находилась в неразрывной связи. Западная часть дворца соединялась в сознании народа с жизнью и процветанием государства.

Продолжением западной части дворца был внешний двор. Западная стена, отделявшая его от основной части дворца, была наделена особым символическим значением. Проход в ней открывался только единожды за царствование: когда тело короля выносилось из дворца. Южная часть стены включала небольшую дверь, круглую земляную хижину и еще один небольшой проход, заделанный необожженным кирпичом. Его называли «Золотыми вратами». Эта часть стены символизировала движение солнца между тропиками. Первый проход представлял южный тропик. Круглая хижина означала экватор, а «Золотые врата» соответствовали положению солнца в зените. Боковая дверь символизировала северный тропик. Именно во внешнем дворе государь принимал своих подданных. Сам он был олицетворением солнца, воплощением его могущества.

Очевидно, что подобные уподобления не имели ничего общего ни с людским тщеславием, ни с корыстными интересами какой-то части старого африканского общества. Сближение вождя со светилами было частью древней народной «философии». В конечном счете могущество, которым народная мысль наделяла луну и солнце, питало и силу, исходящую от государя [135, с. 167].

Зверь — символ власти

Происхождение правившего в Абомее царского рода окружено легендами. Одна из них, официальная, гласила, что некогда, в эпоху, которую приблизительно можно отнести к XIII веку, царевна Алигбонон, дочь государя Тадо, отправилась к источнику за водой. Там она встретила духа, который принял обличье самца пантеры. Служанки царевны в испуге разбежались, оставив ее одну с диким зверем, но вскоре вернулись вместе с вооруженными воинами. К их удивлению, царевна не пострадала, пантера же исчезла. Девятью месяцами позже Алигбонон родила

крепко сложенного, с рыжими волосами мальчика, «сына пантеры». Его называли Агассу. Он вырос смелым, мужественным воином: Дерзость, сила, ловкость были качествами, которые царевич унаследовал от отца-пантеры.

Умирая, он оставил большую семью. В Тадо его потомки образовали могущественный клан. Однажды между царевичами из различных семей возник спор из-за наследования престола, и один из них оскорбил главу рода Агассуви — «детей Агассу», намекнув на незаконность его происхождения. Тот убил обидчика. Перед лицом общей враждебности ему и его сородичам пришлось покинуть край Тадо.

Тайное предание, сохранившееся в самой царской семье, рассказывало несколько иную историю. Царевна Алигбонон, согласно этой версии, якобы повстречалась в буше с раненой пантерой. Под ее обличьем скрывался дух. Девушка приютила и излечила зверя, который ей открылся. В частности, пантера сказала ей свое истинное имя, которое обычно тщательно скрывается. Зверь также дал ей двух волшебных голубей, которые своим тревожным воркованием будут предостерегать ее об опасности и укажут время, когда надо покинуть родной край. Вслед за тем пантера исчезла, оставив царевну забеременевшей. Через девять месяцев у нее родился сын, Агассу, обладавший некоторым сходством с отцом.

Пересказавший обе легенды знаток дагомейской истории Э. Дэнгла, со своей стороны, предпринял попытку их реалистического истолкования [51, с. 80]. Он напомнил, что среди народов в нижнем течении Нигера, у горы Камерун, существует немало тайных обществ, способных бросить вызов власти вождей. Среди них самые опасные посвящены культу пантеры, они известны под названием «эккпе». Представляется вероятным, писал Э. Дэнгла, что вождь одного из таких тайных обществ и был встречен царевной.

Это предположение правдоподобно. Тем не менее объяснять древний миф только конкретными фактами действительности — не значит ли недооценивать роли народного мифотворчества? А кроме того, если допустить, что французский историк прав, его истолкование все же не выясняет, почему фантастическая история не только выдержала испытание временем, но бережно сохранялась в одном из своих вариантов в царском роде? Вопрос этот, однако, немаловажен.

И здесь нельзя не вспомнить, что едва ли не по всей Африке к югу от Сахары пантера была живым олицетворением власти, прежде всего власти государственной. В цепочке, идущей от луны к вождю, она составляла третье звено. Трудно поэтому пожелать лучшего происхождения, чтобы подтвердить свои притязания на верховную власть, чем происхождение от этого хищника. Что касается дружбы царевны и зверя, то этот сюжет принадлежит к числу широко распространенных в африканском фольклоре, не представляя ничего необычайного.

Среди атрибутов государя шкура пантеры, ее клыки и когти всегда занимали одно из первых мест. И сегодня, когда африканский лидер хочет подчеркнуть, что помимо данных ему народом имеет и восходящие к древним традициям права на власть, он надевает шапочку или набрасывает на плечи накидку из леопардовой шкуры.

В придворном искусстве Бенина образ леопарда занимал заметное место. В некоторых западноевропейских музеях есть его черепа, отлитые из бронзы. На металлических досках из дворца бенинского государя — обы есть немало изображений воинов и охотников с талисманами из клыков или когтей зверя. Иногда на них надеты накидки или передники из кусков шкуры, дарованных им обой. В Британском музее, где хранятся богатейшие собрания произведений бенинского изобразительного искусства, один из самых любопытных предметов — небольшой жертвенник из бронзы в честь руки, которая воплощала силу созидания и особенно почиталась воинами и людьми, занимающими высокое положение. На навершии этого жертвенника расположен сам монарх в сопровождении двух леопардов. Кроме того, еще несколько изображений пантеры размещено у его основания.

Оба и его спутники — леопарды на этом жертвеннике неразделимы. Их связывает, по-видимому, некое внутреннее родство, которое и выразил скульптор.

Эта же идея явственна в находящейся опять-таки в Британском музее скульптуре леопарда, сделанной из пяти бивней. Голова зверя, его тело, лапы, хвост украшены ритмичными рядами потемневших от времени бронзовых гвоздей с круглыми шляпками. Огромные, обведенные темной линией глаза, пристально смотрящие на окружающее, торчащие из пасти желтоватые клыки, внушают ужас. И характерная деталь: леопард опоясан коралловой нитью. Это — свидетельство принадлежности к королевскому роду.

Столь активный интерес художников бини к теме леопарда не был пустым капризом. Видимо, за ним стояла воля двора.

Важен и такой факт. При дворе обы всегда содержались пантеры, причем бини различали «дворцовых пантер» и «пантер диких». Если охотник убивал леопарда, его допрашивал придворный, которому он был обязан семь раз повторить: «Я убил дикого леопарда. Я не убивал дворцового леопарда». В случае оговорки, путаницы охотника обезглавливали. Столь свирепая кара объяснялась тем, что бини отождествляли вождя и леопарда. Обращаясь к зверю, его титуловали так же, как и самого монарха.

Из провинции шкуры убитых пантер отсылались в столицу, ко двору обы. Это было знаком признания верховенства бенинского государя над всеми народами, над всеми областями его королевства.

На другом конце Африки, в Уганде, были распространены сходные представления. Ганда видели в леопарде идеал красоты.

Правда, глава королевства Буганда отождествлялся со львом — царем и властелином животного мира, причем даже в своей походке он иногда подражал льву. Но эмблемой и его власти был леопард. Только король и члены королевской семьи имели право носить одежду из леопардовых шкур. Среди трех королевских корон первая украшалась красной и желтой медью, различными бусинами, кусками леопардовой шкуры и увенчивалась красными перьями из хвоста габонского попугая. Трон короля ставился на леопардовые шкуры.

Настойчиво и упорно архаичное сознание сближало власть вождя — главы племени или государства и леопарда. Вновь и вновь спрашивая, есть ли связь между вождем и зверем, оно с завидным постоянством у самых различных африканских народов отвечало утвердительно. А поэтому и отношение людей к этому хищнику было своеобразным.

Среди сунди, ветви народа конго, запрещалось есть мясо леопарда, ибо на его шкуре совершалась коронация. Если его убивали, потому что он похищал свиней, его голову обвязывали лентой из пальмового листа, а в уши набивали траву. Тем самым он лишался своего достоинства вождя. Когда же группа охотников встречалась с ним в лесу, каждый из них поднимал вверх ружье и возвращался домой.

Каждый из этих поступков, да и вся линия поведения охотников свидетельствовали о глубинной мифологизации реальности архаичным сознанием. Мифическое буквально «пропитывало» всю действительность. Охотники держали себя таким образом, словно встреченный ими зверь — часть и реальности и мифического мира одновременно. И положению, которое он занимал в потустороннем времени-пространстве, в поустороннем времени-пространстве соответствовал вождь — глава племени или государства, причем между первым и вторым пробегает невидимая, но крепкая нить. Казалось бы, хищник мог броситься на охотников, но они убеждены, что существующие «правила игры» обязательны и для него.

Не будь действительность столь плотно сращена с мифом, не было бы возможным существование в древнем мировидении образов, подобных триаде «луна — вождь — леопард». Ни один из ее элементов, за исключением, пожалуй, луны, не воспринимался в обществе как божество, наделенное сверхъестественным могуществом; с позиции архаичного сознания в них нет ничего сверхъестественного. На сама их природа была двойственна, принадлежа одновременно двум мирам — мифическому и данному в повседневном опыте.

В этих обстоятельствах идея «родства» вождя и леопарда придавала общественному отношению к ним черты ритуальности. У конго если охотник убивал зверя, то не смел называть его прямо, а должен был использовать, словно говоря о смерти вождя, иносказания, вроде «хозяин страны заснул навсегда». Если он не принимал этой предосторожности, то леопард, услышав

свое имя, набрасывался на охотника. Осторожность была нужна и позже. Так, прежде чем снять шкуру с убитого зверя, его следовало укрыть одеялами, приговаривая: «вождь края укрыт одеялами» [78, с. 208]. Иначе говоря, последняя почесть ему была оказана.

Или такая выразительная деталь. Каждый раз, когда вождь посещал празднества, танцы или суд, выносилась леопардовая шкура как знак его достоинства. Как только он усаживался на нее, звучали выстрелы. Приветствовались и вождь и леопард, в котором толпа видела соправителя государя.

Какова же подоплека сближения леопарда и правителя? Что побуждало древнее общественное сознание перекидывать мост между зверем и вождем?

На первый взгляд ответ выглядит простым: леопард часто выступает в африканском фольклоре царем природы. Но во-первых, эту честь у него оспаривают слон и лев, а во-вторых, кое-где народ видел не в леопарде, а во льве олицетворение государственной власти. Тем не менее и в этих случаях между правителем и зверем сохранялось некое «родство». В частности, хотя у ганда вождь отождествлялся со львом и даже имитировал в своей походке движения зверя, символом государственной власти оставался все-таки леопард [87, с. 140].

По-видимому, появление нитей, протянутых народной мыслью между зверем и государем, следует искать в более глубоких пластах культуры, дальше в веках. В этой связи обращают на себя внимание несколько фактов.

Как отмечал еще К. Ламан, претендент на пост верховного вождя у навунда, на южном берегу реки Конго, должен прежде всего посетить так называемую Пещеру леопарда. Это нужно для общения с духами, которым некогда принадлежала власть над краем. В пещере он обязан сказать: «Я стану вождем и воссяду на циновке нкуву, на шкуре леопарда и железном сундучке. Дайте мне счастье в жизни, чтобы я мог стать сильным, великим и могущественным». Если в тот же день он заболел, каждому становилось ясно, что он не достоин короны. Может быть, его кровь недостаточно чиста, может быть, один из его предков имел кровосмесительную связь с кем-то из сородичей.

Удачливый кандидат перед коронацией созывал всех сородичей. Вместе с приглашенными он снова шел к пещере. Сопровождавшие оставались у ее входа, танцую и распевая песни, а претендент заходил внутрь. Оттуда он появлялся, расписанный духами умерших белым мелом, красной и желтой охрой. В пещере леопард облизывал его руки и ноги. При выходе будущего вождя гремели залпы, толпа радостно шумела. И так повторялось трижды.

Нет сомнения в глубочайшей древности обычая, в котором леопард выступает уже не просто как двойник вождя, а вместе с племенными предками как бы его выборщиком. Именно ему отдает обычай право «решать», вступит ли претендент на трон

Это подтверждает, что некогда леопард был не тождествен государю, а выше его. По аналогии с другими зверьми из мифического бестиария можно предположить, что он был земным воплощением какого-то важного первоэлемента мироздания. Причем такого, который обладал властью и над природой и над обществом.

Здесь вспоминается еще один факт. Кабака — монарх Буганды через два-три месяца после коронации устраивал охоту на леопарда. Тело убитого зверя выносилось на королевский двор и оставлялось во дворце на ночь. На следующее утро сам кабака привязывал две раковины каури к его лапам, вливал ему несколько капель пива в пасть и оказывал другие знаки почитания. Позднее придворные снимали с убитого хищника шкуру, превращая ее в ковер, на котором кабака восседал в торжественные дни [110, с. 209].

Государь Буганды обладал всеми признаками и свойствами «божественного правителя», а поэтому можно предположить, что обычай охоты на леопарда вскоре после воцарения был пережитком значительно более архаичного обряда проверки жизненной мощи вождя. Только крепкий, совершенно здоровый человек мог выйти победителем из схватки с опаснейшим хищником.

Вероятно, в конце концов стареющий правитель оказывался не в состоянии выдержать испытание и погибал. И тогда обряд изменял свой характер, превращаясь в жертвоприношение. Священному леопарду посвящался его двойник среди людей. Такое движение мысли полностью соответствовало бы нормам архаичного сознания, утверждавшего, что мифическому существу особенно «дорога» жертва, являющаяся его ипостасью в мире людей, за пределами мифического времени-пространства.

И еще одна интересная подробность. У итбо с леопардом связывались надежды людей на плодородие [119, с. 142]. В деревнях сооружались алтари, содержавшие глиняные, в натуральную величину, изображения зверя. Там же всегда можно было обнаружить листья растения «эбуби агу», или «мощь леопарда», которые использовались при изготовлении магического напитка.

Эта деталь приобретает особый смысл, если предположить, что в цепочке «луна — вождь — леопард» следует два звена — «вождь» и «леопард» поменять местами. Думается, что такая перестановка оправданна и что на заре человеческой культуры леопард входил в круг тех зверей, которые «соединяли» зарождающееся человеческое общество с потусторонними грозными силами — первоэлементами природы, стихиями космоса. Луна среди них с ее влиянием на ритмы жизни, на плодородие играла большую роль.

Время полностью стерло следы представлений, некогда превративших окружавших человека животных в олицетворение различных сил природы. Вероятно, чисто внешнее совпадение — темные пятна на желтоватом, золотистом фоне — некогда позволило архаичному сознанию впервые сблизить небесное светило и

одного из самых свирепых хищников Африки. А безудержная дерзость и сила этого зверя давали дополнительное оправдание такому сближению. Ведь и луна временами внушала ужас.

В течение многих веков люди передавали вождям шкуры убитых на охоте леопардов. Так они признавали свою зависимость от их власти, свою покорность перед их авторитетом. Отказ же соблюдать этот обычай был равнозначен отделению от государства-сюзерена, провозглашению общиной или краем самостоятельности. Так случалось нередко.

Значительно труднее было пересмотреть отношение к государю, к вождю как источнику некоей таинственной мистической благодати. Хотя «божественного правителя» не боялись убивать, идея всемогущества государственной власти укоренилась в самых глубинных слоях народной психологии, порождая священный трепет перед ее верховными носителями. Пройдут века, а это отношение к вождям в основном сохранится.

ЗВЕРИ, ЛЮДИ, БОГИ

Среди образов, созданных мифотворцами и сказочниками Тропической Африки, было немало грозных и величественных, могучих и свирепых, безмерно милосердных и злобно мстительных, но далеко не всегда именно они находились в фокусе общественного интереса. Напротив, сплошь и рядом мысль народа больше занимали на первый взгляд крайне скромные фигуры — собаки, черепахи, паука, богомола и им подобных.

Кое-кто из этих земных тварей выступал в мифах как возмутитель спокойствия, в амплу нарушителя извечного порядка. Это была очень важная роль. В архаичных представлениях о мироздании, о человеческом обществе стремление к упорядоченности, к гармонии занимало центральное место. А как бы параллельно присутствовала идея о постоянном разрушении достигнутого порядка.

Протест слабости против силы

Ум народа, естественно, интересовался тем, кто вносил элемент непостоянства и неустойчивости в монотонные будни. К тому же людям не могло не imponировать то, что на первый взгляд ничтожные, незаметные существа торжествуют над силой и властью. Врожденное у человека чувство справедливости оказывалось удовлетворенным, находила выход и присущая людям склонность к иронии. Вместе с Пауком и Черепахой в мифологию вторгались юмор, смех, причем предметами осмеяния становились высокомерные претензии вождей, ханжеская напыщенность жрецов.

Характерным примером может служить сказка, записанная на севере Ганы, среди этнической группы гонджа. В ней рассказывается об огромном и настолько тщеславном слоне, что на своем ухе он попросил сделать надпись: «Каждый, кто через меня перепрыгнет, получит сто ганских фунтов».

Многие звери пытались получить награду, но безуспешно. Никто не мог прыгнуть достаточно высоко. А однажды о вознаграждении прослышал кролик. «Я очень хороший прыгун, — сказал он своему другу — индюку. — Не попробовать ли мне?»

Когда кролик подошел к слону, тот дремал, мерно покачиваясь. С большим трудом его удалось наконец разбудить. «Чего

ты хочешь?» — спросил проснувшийся слон. «Стой смирно, пока я через тебя не перепрыгну», — ответил кролик.

Отступив от слона на десять прыжков, кролик разбежался, прыгнул... и сильно ударился головой о твердый живот слона. Ошеломленный, он покатился по земле. «Прыгни еще раз», — посоветовал слон, но голова кролика так сильно болела, что он тихо побрел к своей норе, где его ждал индюк. Слон же после той истории настолько уверился в собственном величии, что попросил добавить примечание к прежней надписи: «В случае неудачи мне выплачивается штраф в пятьдесят фунтов».

Черепашка, услышавшая об этом слоне, долго раздумывала, как выиграть сто фунтов, и наконец ее осенило. «Сын, — позвала она, и похожий на нее как две капли воды старший сын выполз из-за грядки салата. — Быстро натри маслом свой панцирь, как у меня». И очень скоро отец и сын — черепахи вместе отправились к слону.

«Слушай внимательно, — говорил по дороге отец сыну. — Тебе надо спрятаться в траве рядом со слонем. Я останусь с противоположной стороны и буду разговаривать с этим гордецом. Когда я крикну: „Прыгай!“ — тебе нужно будет выскочить из травы и воскликнуть: „Здесь!“ Слон посмотрит в твою сторону, а я спрячусь в траве на своей стороне. Так мы выиграем сто фунтов».

Сын поступил, как ему было сказано, и спрятался, пока его отец разговаривал со слонем. «Ты действительно хочешь перепрыгнуть через меня? — спросил удивленный слон, который никогда не слышал о прыгающих черепахах. — И ты заплатишь пятьдесят фунтов, если потерпишь неудачу?» «Да, да», — отвечала черепаха. Образ прыгающей черепахи так позабавил слона, что он рассмеялся до слез.

«Готов?» — спросила его черепаха. «Да», — ответил слон, по-прежнему смеясь. «Прыгай!» — крикнул отец. «Здесь!» — отозвался сын, выбегая из травы. Слон повернул свою большую голову, чтобы увидеть, кто воскликнул «здесь!», и, увидев черепаху, сразу же перестал смеяться. Он повернул голову в другую сторону, чтобы увидеть, кто крикнул «прыгай», и, конечно, никого не увидел.

Слон ничего не мог понять, но и собственным глазам и ушам не мог не верить. «Если ты это сделаешь еще раз, я дам тебе двести ганских фунтов», — предложил он. Но черепаха только усмехнулась, и посрамленный слон отдал ей сто фунтов и огорченно удалился.

Когда слон ушел, отец сказал сыну: «Видишь, ум может справиться с любым делом» [113, с. 24].

Впрочем, далеко не всегда плут-пересмешник торжествовал. У него случались и неудачи; жизнь его часто оказывалась в опасности.

В деревнях, где живут племена сисала, на северо-западе Ганы, рассказывают сказку «Почему паук прячется по темным

углам». Ее герой однажды вышел на берег пруда, в котором купались звери. А у них существовало правило: при купании оставлять на берегу свои внутренности.

Паук увидел потроха льва и обмер: такими жирными и аппетитными они выглядели. Но все звери смотрели в его сторону, и он боялся что-либо предпринять. Тут его осенило.

«Я хочу научить вас новой игре,— закричал паук, обращаясь к зверям.— Когда я закричу: „Нырять!“ — вы все должны с головой уйти под воду, а я буду смотреть, кто останется под водой дольше всех». Зверей увлекла мысль паука.

«Нырять!» — крикнул он, и все звери нырнули. Паук сразу же бросился к львиным внутренностям, положил их в корзину и побежал домой. «Немедленно положи все это в горшок», — приказал он жене, передавая корзину с потрохами, и понесся назад, к пруду.

Первой вынырнула обезьяна, а затем и остальные. Последним с могучим рыком показался из воды лев. «Лев, ты победил,— сказал паук.— Я поздравляю тебя с прекрасным результатом». Лев так возгордился, что начал от удовольствия мурлыкать почти как кот.

Звери быстро разобрали свои внутренности, и только лев не нашел своих. Он выстроил всех купавшихся в ряд и осмотрел. Наконец, он подступил к пауку и спросил: «Ты взял мои внутренности?» «Конечно, нет,— ответил паук.— Что может столь маленькое существо, как паук, сделать с внутренностями такого крупного животного, как ты?»

Устроившись в тени баобаба, звери обсуждали происшедшее. «Я подозреваю паука», — заметил леопард. «Я тоже», — сказал заяц. В этот момент сын паука позвал: «Отец, иди попробовать львиного мяса». Отец подпрыгнул и дал сыну крепкую оплеуху: «Это научит тебя, как шутить над дядюшкиными потрохами!»

Извиняющимся голосом паук обратился ко льву: «Я прошу прощения за грубую выходку сына, но вы знаете, как стала дерзка современная молодежь». У всех зверей были дети, и они начали рассказывать друг другу, что те больше не уважают старших. И совершенно забыли про внутренности льва.

«Дядюшкины внутренности готовы. Ты их попробуешь?» — вдруг громко спросил снова появившийся сын паука. И так взбудоражил зверей, что они пошли во двор, где на огне кипел горшок. «Сними крышку!» — леопард рывкнул так злобно, что перепуганный паук открыл горшок. Все звери заглянули туда и сразу же узнали львиные потроха. Взбешенный лев испустил грозный рев и бросился на паука, стремясь ударить его лапой по шее. Но тот пригнулся, и львиная лапа лишь скользнула по его голове, оторвав нос. Перепуганный паук метнулся в темный угол, где лев не смог его достать. Он скрывался там до тех пор, пока разгневанный зверь не забрал свои остывшие внутренности и не ушел.

С тех пор пауки любят укрываться по темным углам [113, с. 37].

В этих двух сказках сильна сатирическая струя. И слон и лев — эти воплощения и силы и могущества — оказываются глупыми простаками, над которыми легко торжествуют умные паук и черепаха, если какая-нибудь нелепая случайность не разрушает их замыслов. В сущности, эти сказки с их насмешливостью, с их культом ума, находчивости и предприимчивости занимали в народной культуре место, которое позднее займет в мировой литературе жанр плутовского романа. Они подтверждают, что уже в древнем обществе была достаточно развита склонность к самоиронии, чтобы не преклоняться слепо перед традиционными авторитетами.

Здесь нельзя не вспомнить свидетельство швейцарского исследователя-миссионера А. Жюно, блестящего знатока культуры народов банту. И его занимал вопрос о том, почему так часто в сказках встречается тема торжества мудрости над силой. Резюмируя свои наблюдения, А. Жюно писал: «Среди банту вождь всемогущим — хозяином жизни и смерти своих подданных, особенно там, где изначальный клан вырос в объединенную военной властью конфедерацию племен. Хотя клан у банту в некотором смысле слова и демократичен, иерархия и там всемогуща. Перед вождем и перед непобедимым обычаем, который он представляет, каждый склоняется и трепещет. В каждой деревне глава обладает подобной властью над своими подчиненными, а старшие братья деспотически царят над младшими. Сверху донизу социальной лестницы сильный властвует над слабым и умудряется чудесным образом обеспечить покорность нижестоящего. Однако вечерами, вокруг костра, женщины и дети берут свой реванш обычным для негра образом, то есть иносказательно говорят то, что они думают. Они не пытаются нарушить существующий порядок вещей. Отнюдь нет! Но они испытывают злое удовольствие, рассказывая о проделках Зайца и его дружков! Почему? Потому что, сударь, Заяц представляет маленького человека, рядового подданного, заурядную, простую личность, которая не получила каких-либо преимуществ ни от рождения, ни от природы, но все же благодаря собственным способностям или здравому смыслу торжествует над великими мира сего и над вождями. Разве можно считать простым совпадением обстоятельство, что три собранные мною сказки завершаются смертью вождя в результате хитрых происков этого негодяя Зайца? Или же в сказках выступают младшая из сестер, презираемая, страдающая от отвратительной кожной болезни, ничтожный пастушок козьего стада, сын брошенной жены? Все они совершают, причем совершенно неожиданно, великие дела.

Я вижу в этих историях скрытый протест слабости против силы, протест духовности против грубой материальной силы.

Возможно, в них содержится предупреждение власть предержащим от тех, кто страдает. И кто знает, не является ли их высшей целью утвердить ценность личности среди забитого народа, где личность — это ничто? Если так, то африканский фольклор обладает большей философской ценностью, чем может показаться на первый взгляд» [68, с. 223].

Швейцарский ученый справедливо подчеркивал социальный характер заключенного в плутовских сказках протеста и вольнолюбия. На мой взгляд, он прав и в том, что видел в них проявление уважения к личности, ее уму, индивидуальности, способностям и таланту в противовес безликой, но всеподавляющей племенной иерархии.

Что же питало этот дух свободолобивой непочтительности? Где истоки критического отношения и к власти предержащим, и к установившимся в обществе порядкам?

Конечно, сказка в том виде, в каком она известна ныне, расцвела в эпоху, когда в древнем африканском обществе происходили крутые перемены — разрывались кровнородственные связи, рушились традиционные авторитеты. Общественная ломка сопровождалась переоценкой традиционных моральных ценностей, переосмыслением многих обычаев и установлений. По сути дела, в сказке запечатлелась громадная работа человеческого разума по раскрепощению личности.

И все же у этой вольнолюбивой традиции надо искать и другие корни. Где? Думается, главным образом в эпоху, когда народное воображение только приступало к созданию великих мифических образов и еще искало художественную форму для выражения своих мыслей о противоречивой зыбкости мироздания с его постоянными нарушениями извечного порядка. В мифическом мире, где каждую стихию природы, каждый первоэлемент Вселенной олицетворяло то или иное мифическое существо, не могло не быть и такого мифического существа, в котором бы не воплощалась идея антипорядка, идея непредсказуемости, неожиданности и неизбежности перемен.

Есть нечто парадоксальное в выборе таких скромных существ, как паук или черепаха, на роль ловкого, насмешливого и дерзкого озорника, которому удается одерживать победы над более сильными противниками, но который умеет и переносить поражения. Есть, однако, в этом выборе и своя логика. Лишь отчасти выбор предопределялся тем, что на стороне малого и слабого естественно были народные симпатии. У него имелись и другие, более существенные причины.

Если ограничиваться изучением только сказок о животных, то обнаружить эти причины вряд ли удастся. Вокруг каждого из зверей-озорников существует огромный сказочный цикл. Зоны распространения таких циклов частично совпадают, совмещаются, и все же можно определить районы полного преобладания того или другого из них: в приморских областях Ганы, Того и Берега Слоновой Кости господствуют сказки о пауке, в Запад-

ном Судане — о кролике, на востоке Нигерии и в Камеруне — о черепахе, среди бушменов — сказки о богомоле и т. д. Однако почему в фокусе этих циклов оказались эти либо другие звери, остается неясным.

Поиск ответа на этот вопрос следует вести в направлении взаимосвязи между мифом и сказкой, между мифическим героем и центральным персонажем сказки. И здесь нельзя не вспомнить мнение по этому вопросу В. Я. Проппа. Выдающийся советский ученый писал: «Одно из характерных свойств сказки состоит в том, что она основана на художественном вымысле и представляет собой фикцию действительности. В большинстве языков слово „сказка“ есть синоним слова „ложь“, „враки“. „Сказка вся, больше врать нельзя“ — так русский сказочник кончает свой рассказ. Миф же есть рассказ сакрального порядка. В действительность рассказа не только верят, он выражает священную душу народа» [18, с. 149].

Иначе говоря, миф в сознании общества, которое его породило, реален, тогда как сказка — условна. Сам подход общественной мысли к мифу и сказке был в корне различен. Миф возник в процессе познания действительности; общественное сознание «открывало» за внешней оболочкой этой действительности «независимые» от него силы, которые воплощались во множестве различных образов, в конечном счете создавая как бы параллельную реальной мифическую «действительность». Сказка, напротив, — это в значительной своей части скептическое переосмысление мифа. При всей фантастичности она выражала рационализирующую тенденцию народного сознания, приучая человека видеть условность многого из того, что еще недавно было священным.

Сказка — это своеобразный вызов мифу, это сомнение в его «реальности», правда, высказываемое в рамках еще не разрушенного архаичного сознания.

В частности, плодом такого скептического переосмысления мифа были так называемые животные сказки. Их творцы уже сами не помнили, почему героями народного воображения стали именно звери, поскольку никто из этих скромных существ не сохранил ничего из своего бывшего могущества, кроме ума, ловкости, изобретательности, то есть качеств, опять-таки сугубо человеческих, лишенных всего волшебного. Хотя в сказках повествование шло о животных, и рассказчику, и его слушателям было ясно, что лики зверей — лишь маски, за которыми скрываются людские лица. В историях о животных запечатлевалась жизнь африканской деревни с ее земными, отнюдь не иллюзорными заботами. А моральное послание, которое они несли людям, было лишено даже малейшего налета религиозности, отличалось трезвостью и правдивостью мысли. Они всегда вырастали из общественного опыта во всей его сложности и противоречивости.

И все же существование жанра было бы непонятно, если бы в течение веков общество не видело связи между различными

силами природы и животными. В процессе мифотворчества архаичное сознание накопило огромный материал, который щедро передало современным поколениям. Был создан совершенно особый язык художественного повествования, который оказался очень удобен для рассказа о моральных проблемах крестьянского мира. Его параболы прекрасно гармонировали с культурными традициями народа.

В сказках более архаических атмосфера существенно другая. Их центральный герой еще не освободился от своей мифической пуповины: он обладает сверхъестественными способностями, близок к богам, и в частности к самому демиургу. Характерно, что действует этот полубог-полузверь не среди животных, а, как правило, среди людей. Его хитрые и ловкие проделки зачастую имели мифический подтекст. Многие истории рассказывали, как и мифы, о происхождении либо возникновении различных ремесел, культурных традиций, обрядов либо предметов из человеческого окружения.

У народов акан — ашанти, фанти, бауле и других известно немало вариантов сказки о том, как паук Ананси получил сказки... от бога Неба Ньян-конпона. Согласно одной из версий, бог в обмен на сказки потребовал, чтобы паук принес ему питона Оними, леопарда Осэбо, духа Моатиа и шершня Моберо. Паука не смутили эти условия. Вернувшись домой, он посоветовался с женой и матерью.

Жена сказала ему:

— Иди и срежь ветку с пальмы и несколько плетей лианы.

Когда паук принес все это, жена сказала:

— А теперь ступай к ручью и захвати с собой ветку и лианы.

На берегу ручья, где жил питон Оними, Ананси долго расхаживал, приговаривая на разные голоса: «Эта длиннее, чем он, а та короче. Нет эта короче, а та длиннее».

Питон услышал бормотание Ананси и спросил:

— Что это значит?

— Да вот, моя жена спорит со мной, что эта пальмовая ветка длиннее, чем ты, а я говорю, что ты длиннее.

— Давай сюда ветку, — сказал питон. — Ваш спор разрешится, когда ты измеришь меня.

Ананси взял ветку и положил вдоль туловища питона. Потом попросил:

— А теперь вытянись.

Оними вытянулся, и в тот же миг Ананси прикрутил его лианами к ветке.

С помощью уловок, подсказанных женой, Ананси в конце концов выполнил все условия бога Неба: после питона он доставил ему шершня Моберо, леопарда Осэбо и духа Моатиа. Богу не оставалось ничего другого, как отдать Ананси калебасу со сказками [19, с. 134].

В варианте бауле, когда Ананси бежал сломя голову домой, он, споткнувшись, упал и рассыпал сказки. Они разлетелись в

разные стороны, и паук лишь успел крикнуть им вдогонку, чтобы в каждой из них говорилось о нем.

У этой смешной, веселой сказки есть богатый мифологический подтекст. И питон и леопард олицетворяют, по представлениям народов акан, великие природные силы — воду и лес. Передавая их богу Неба, Ананси как бы подтверждал его власть над миром, а одновременно и собственное могущество. При всей своей ничтожности он выступил в роли помощника бога Неба.

Был ли этот подтекст ясен слушателям? Вряд ли. Древний миф звучал в устах сказителя приглушенно. То, что некогда было драматическим сражением между богами, представало перед слушателями как всего лишь забавная, веселая история о животных.

Судьба героя-озорника в африканских сказках — это его все большее и большее отстранение от мифического мира, в котором он был близок к богу-творцу, его включение в реалистическую условность сказки о животных. Чем дальше в глубь истории, тем значительнее, тем важнее была его роль. Ловкий плутишка, но, в сущности, такой же зверек, как и другие сказочные персонажи, он прежде выступал в историях вроде сказки о сказах в качестве заметного мифического героя, и предметом его плутовских проделок в те времена были и сам бог-творец, и божества из его окружения.

В отношении и к сказке и к сказочному у многих народов Африки сохранялось что-то трепетное, как некогда в отношении к мифу. И все же сказка постоянно изменялась, как преображался и образ пересмешника и озорника.

В Западном Судане, среди бамбаров, сказочник сообщал деревне о своем прибытии, играя на флейте у ее околицы. Если деревня была готова его принять, к нему навстречу выбегали девушки. Именно они помогали сказочнику нести сумку с вещами и опекали его, пока тот оставался в деревне. Жил он у девушки, возглавлявшей женскую половину тона — молодежного союза деревни.

Одетый в длинные штаны, просторную рубаху с широкими и короткими рукавами, в островерхом колпаке, сказитель держал себя как истинный актер. Свое повествование он чередовал песнями и даже танцами, зачастую имитируя животных, бывших героями его сказок. И все же он ничего не выдумывал от себя, а пересказывал свои истории, как выучил их некогда у своего учителя. Обычно сказитель выступал на деревенской площади первую и вторую ночь после прихода в деревню, третью отдыхал, а четвертую вновь рассказывал сказки в знак благодарности за гостеприимство [132, с. 99].

На другом конце Африки, среди тонга, живущих на границе Мозамбика и ЮАР, вдоль побережья Индийского океана, сказки также рассказывались только после захода солнца. Собравшись вечером у костра, люди задавали друг другу загадки, и тот, кто проигрывал, и начинал повествование. Днем такие посиделки были запрещены, оставаясь только вечерним развлечением.

В отличие от бамбаров среди тонга сказитель смело импровизировал. Сюжет своих историй он представлял не как дела давно минувших дней, а как происшествие, случившееся среди самих его слушателей. Иной раз он наделял своих героев именами сидевших вокруг него людей и без малейшего смущения включал в повествование ружья, пушки, европейские дома, костюмы, которые и не снились давним авторам его сказок [68, с. 211].

По свидетельству знатока культуры кенийских камба, Дж. Мбити, и среди этого народа было принято рассказывать сказки лишь после захода солнца. «Истории днем не интересны», «истории днем не рассказывают», — цитировал он слова сказителей. Вечером же люди не заняты на полях, больше не пасут скот. Семьи после трудового дня собирались вместе, в горшках булькала готовящаяся пища, и подоенные коровы не мычали в стойлах. Именно в такое время и следовало рассказывать сказки. В их ожидании все рассаживались у огня, дети переставали играть. Если одного из них посылали с поручением в другой дом, сказитель ждал его возвращения. Взрослые избегали прерывать повествование [92, с. 24].

Конечно, талант каждого сказителя был различен, но обычай от всех в равной мере требовал, чтобы тот не просто излагал сказку, а в нее вживался. В рассказ включались пословицы, песни, причем каждый новый сказочник вел повествование по-своему, избегая механического повторения слышанного ранее. Он как бы продолжал сотворение сказки.

У каждого народа, таким образом, подход к сказке был неодинаковым: строго консервативным у бамбаров, свободным — у камба. В любом случае она оставалась живой, открытой всем течениям общественной мысли. Может быть, ее развитие было где-то медленнее, где-то быстрее, но эти различия вряд ли существенны. Наверное, не было случайностью и не объяснялось только организацией трудового дня обыкновение слушать и рассказывать сказки только ночами. С заходом солнца, когда мифический мир подступал к домам деревни, сказка начинала звучать торжеством над его силами. А одновременно и признанием его могущества.

Единство и расщепленность

Среди африканских сказок бушменские принадлежат к числу наиболее архаичных. Конечно, за многие века своей истории и они не могли не измениться, но вряд ли случайно их сюжет часто основывается на мифе, а мифологичность из героев явственнее, чем в большинстве сказок других африканских народов. Пожалуй, именно бушменские сказки позволяют наиболее близко подойти к эпохе, когда человечество лишь «вчерне», в самых общих чертах, завершило мифическую картину мироздания. Она еще не прописана в деталях, и включенные в нее персонажи смотрятся

грубо, их характер не выявлен полностью. Тем рельефнее проступают некоторые лежащие у ее основания представления и идеи.

Один из интереснейших мотивов, встречающийся во многих вариантах, говорит о противоборстве... луны и зайца. Здесь все вызывает недоумение, и прежде всего сопоставление как двух равнодействующих величин величайшего и ничтожнейшего из мифических образов. В глазах бушмена-мифотворца действительно луна и заяц совершенно равны, и его нисколько не поражает, что заяц оскорбляет луну, дерзит ей, бросает вызов. Удивительно и то, что с мотивом противоборства этих двух мифических персонажей архаичное сознание связывало ответ на вопрос о природе и происхождении жизни и смерти, всегда особенно волновавший человека.

В своем простейшем варианте миф о луне и зайце был записан у наронов, одной из ветвей бушменов. Он гласит:

«Зайчиха швырнула свой каросс луне в лицо. Она опалила его в огне и бросила в луну.

Луна сказала:

— Люди не должны умирать!

Но зайчиха ответила:

— Люди должны умирать!

Вот как она сказала.

Тогда луна взяла топор и разбила зайчихе рот» [10, с. 32].

В этом мифе нет каких-либо попыток мотивировать утверждение луны или протест зайца. Все сведено к простейшей, элементарной формуле, где луна — это источник бессмертия, даритель жизни, а заяц, напротив, служит провозвестником смерти. Они и спорят о жизни и смерти: быть ли людям бессмертными или умирать. Другие варианты дополняют этот мотив деталями, которые его развивают. В частности, в одной из записей луна представала перед слушателями в образе старика. Иначе говоря, луной в том мифе олицетворялось мужское начало, а зайчихой — женское. Чем это было важно для его слушателей? Миф подтверждал ответственность женщины за появление смерти на земле и тем самым закреплял ее приниженное положение по сравнению с мужчиной.

Возникает вопрос, почему героями этой мифической темы были избраны луна и заяц? Сами же сказки объясняют выбор луны. «Когда луна умирает, она потом снова возвращается к жизни и снова движется по небу», — свидетельствует один из мифов [10, с. 33]. Эта способность к возрождению и превратила луну в источник бессмертия не у одних бушменов, но и в культурах ряда других африканских народов.

Что предопределило выбор зайца, сказать труднее. Думается, архаичное сознание руководствовалось, как всегда, самыми простейшими соображениями. Скажем, заяц живет в норе, он слаб и беззащитен. Это уже само по себе позволяло противопоставить его могучей луне. К тому же нора символизировала вход в под-

земное царство мертвых, царство смерти. И еще одно соображение: по архаичным коллективным представлениям, у героя и его антипода должны были иметься не только противоположные, но и сходные качества. У луны и зайца такое качество было: луна считалась источником плодородия, а плодовитость зайцев вошла в поговорку.

Луна и заяц — противоположности: луна могущественна, а заяц слаб. И в то же время в мифе он не уступает своему противнику. Это их равенство подчеркивается одним эпизодом: заяц обжигает на огне свою накидку из звериной шкуры — каросс и ею бьет луну по лицу. Удар столь силен, что у той на лице остались пятна. В гневе луна рассекает зайцу губу.

В чем же источник силы слабого и робкого существа? Вопрос этот возникает каждый раз, когда речь заходит о природе ловкого плута и пересмешника, бросающего вызов сильным мира сего. Позднее, когда сказка и охватываемые ею ситуации окончательно утрачивают мифический налет, ответ сводится к таким качествам сказочного героя, как ум, находчивость, предприимчивость, смелость и т. п.

Что касается мифов, то там существенное значение имели другие моменты. В частности, в бушменском цикле о луне и зайце могущество этого ничтожного зверька проистекало из того, что он символизировал смерть, подземное царство мрака. Будучи олицетворением смерти, он естественно вырастал до роли антипода и противника луны, олицетворения жизни.

Внешняя слабость, скрытое внутреннее могущество — такова еще примитивная, неразработанная схема образа нарушителя порядка, возмутителя спокойствия. В силу многих причин она оказалась чрезвычайно привлекательна для народного воображения и была им положена в основу богатейшей галереи и мифических и сказочных творений. О времени создания этой схемы и ее появлении в мифологии можно лишь гадать, хотя ее древность несомненна. В бушменской мифологии есть материал, который позволяет отнести ее возникновение к эпохе становления человеческого общества.

Только ли древние мифические представления были запечатлены в цикле сказок о луне и зайце? Нет ли там и следов некогда существовавших общественных отношений, стародавних общественных конфликтов? Эти вопросы неизбежно встают при знакомстве с бушменским фольклором, когда обнаруживается противоречивость некоторых его образов.

Миф о том, «как мужчины и женщины стали жить вместе», повествует о «самом начале» человеческой истории. В те времена, подчеркивал мифотворец, мужчины и женщины жили раздельно. Мужчины охотились на животных, которых повсюду было множество, а женщины собирали семена и зерна. Мужчины и женщины не общались друг с другом.

В центре сказания, на первый взгляд, совершенно случайный эпизод. У пяти охотников, отправившихся в погоню за газелью,

по недосмотру погас огонь. Они не смогли приготовить мясо и были очень голодны. И тогда решили отправить одного из своей группы к женщинам за огнем.

Их посланец спустился к реке и перебрался через нее. В тростниках он обнаружил женщину, которая собирала там семена, попросил у нее огня. Она сказала ему:

— Пойдем ко мне в дом, и я дам тебе огня.

И он отправился с ней.

Когда они добрались до хижины, она сказала ему:

— Ты очень голоден, подожди, пока я растолку эти семена, я сварю их и дам тебе поесть.

И он уселся и стал ждать. Женщина взяла камень, растерла зерна, положила их в горшок и поставила вариться. Когда каша была готова, женщина дала немного мужчине и поела сама. Он спросил, что это такое, и она ответила:

— Это каша.

— О, это прекрасная пища, — сказал он, — поэтому я останусь с тобой.

И он не вернулся к своим товарищам.

Те долго ждали, пока он принесет огонь, и еще больше проголодались. Пошел второй. И он не вернулся. По его следам отправился третий. И тоже остался у женщины. Наконец, из всей группы у убитой антилопы остался только один охотник. Напуганный исчезновением своих товарищей, он не осмелился пойти за ними. И погиб [10, с. 30].

В каждую историческую эпоху общественные представления о культуре изменяются. В древнем африканском обществе гранью, отделяющей культуру от дикости, было обладание огнем. Точнее, одной из граней. Это значит, что в глазах бушменов именно женщины были носительницами культуры. Характерна и такая подробность: в то время как мужчины жили в пещерах, женщины умели строить травяные хижины. Маленькие и скромные, они тем не менее были огромным шагом вперед в развитии культуры.

И наконец, такая важная деталь, как приготовление пищи. У женщин были специальные орудия для первичной обработки зерна, они умели его варить, готовить кашу. Это еще одна, очень важная грань, отделяющая дикость от культуры, отличающая в мифе женщин от мужчин.

Каким же предстает древнее бушменское общество через призму этого мифа? Прежде всего обнаруживается жесткое разделение труда между мужчинами и женщинами. Если первые занимались охотой, то вторые — собирательством. И далее. В современной африканской деревне есть сферы мужского и женского пространства. Нельзя исключать того, что в далеком прошлом они были значительно по размерам и резче обозначены. Содержащееся в мифе утверждение, что некогда мужчины и женщины жили раздельно, возникло, может быть, на почве этого размежевания жизненных пространств народа на две сферы.

Разделение труда при господстве мужчин в экономической жизни издавно способствовало в деревне поддержанию определенного антагонизма между женщинами и мужчинами. По свидетельству бушменского мифа, такой антагонизм существовал и в глубочайшей древности, когда, возможно, был даже более острым, напряженным. Но преобладающей силой в обществе были тогда женщины. Во всяком случае, бушменские мифотворцы были в этом твердо убеждены.

Как же в свете этих фактов понимать отчетливо выраженное в цикле мифов о луне и зайце осуждение женщины, якобы виновной в появлении смерти среди людей? Думается, возможны два ответа: или он сложился уже после того, как роли мужчин и женщин в обществе коренным образом переменились, или подвергся основательной переработке после того, как мужчины закрепили за собой духовное и экономическое господство. Чтение бушменских мифов убеждает, что вернее второе предположение.

Среди бушменов Ботсваны был записан миф о луне, Тсуе и зайце [10, с. 222]. Его фабула сложна, запутанна, и каждый из героев участвует в нем все в новых и новых ипостасях. Вероятно, что при создании этого мифа было использовано несколько более древних сказаний. Что касается луны, то она выступает там как женское существо, и сам демиург Тсуе обращается к ней как к матери.

В одном из эпизодов он просит у луны воды, но та отказывает ему. Луна ответила Тсуе:

— Тсуе, иди в свою страну, проси воды в своей стране.

Но Тсуе возразил:

— Увы, мать, моя страна далеко, увы! Луна, не убивай меня, увы!

Запись у бушменов Ботсваны — отнюдь не единственное свидетельство того, что в культуре этого народа луна олицетворяла женское начало. Известны и другие бушменские мифы, в которых луна — это женщина, дарующая людям бессмертие. А значит, цикл мифов, в котором она оказывалась старцем, — результат переработки древнего предания, отражающего преобладающее положение женщин в обществе. Это предание было переосмыслено и переделано в интересах мужской половины племени бушменов-кочевников.

Мифы о природе жизни и смерти принадлежали к числу основных, на которых зиждилось все здание архаичного мировоззрения. Когда такой миф содержал глубочайшие контрасты, когда он был парадоксален по движению заключенной в нем мысли, то, следовательно, породившее его общество считало именно такой подход к пониманию действительности наиболее разумным и наиболее убедительным. Драматизм мифа питался напряженностью, присущей обществу, в котором он возник и сложился.

И разительность контрастов, и парадоксальность сюжета в высшей степени характерны для цикла мифов о луне и зайце. Кроме того, ему присуще качество, которое можно определить

как динамическое видение мира. Думается, что контрастность столкнувшихся в этих мифах сил отразила мощь антагонизмов, существовавших в глубочайшей древности среди бушменов. Если же верно предположение, что луна — олицетворение женского, а заяц — мужского начал, то их схватка — это мифологизированное изображение конфликтов в обществе, где женщины решительно отстаивали свое превосходство, опиравшееся на обладание огнем и выгодное им разделение труда, а мужчины добивались господства над ними.

Бросив вызов луне, заяц навеки вошел в бушменский фольклор. Там его репутация дерзкого плута и ловкого озорника окончательно сложилась, окрепла и, по-видимому, оттуда шагнула в сказки соседних с бушменами народов банту. У них заяц стал героем множества забавных историй. Напротив, среди самих бушменов его потеснил несколько неожиданный персонаж — богомол.

Один из видных знатоков культуры североамериканских индейцев, американский ученый П. Радин, писал в исследовании, посвященном образу героя-пересмешника, или трикстера, как его иной раз называют и советские исследователи: «Мало мифов столь же широко распространено, как тот, что посвящен трикстеру... О немногих мы с такой же уверенностью можем утверждать, что они принадлежат к древнейшим выражениям мысли человечества. В немногих других мифах сохранилось столь же неизменным их основное содержание. Миф о трикстере обнаруживается в ясно различимой форме у племен с простой и крайне усложненной культурой» [105, с. IX].

Этот персонаж занял одно из центральных мест и в африканском фольклоре. Выступая в самых различных обликах — черепахи, паука, зайца, шакала и других, он волновал мысль и чувства людей практически по всей Африке к югу от Сахары. Знаменательно, что народное воображение всегда отбирало для любимого героя звериные маски среди самых слабых, самых беспомощных, самых незаметных в природе животных. За столетия своей «жизни» в сказках и мифах многие из этих образов триумфально пересекли весь континент. Пожалуй, только богомол не смог вырваться за пределы зоны культурного влияния бушменов.

Почему народная мысль искала маску для своего героя именно среди наиболее скромных и ничтожных тварей, понятно. Образ утратил бы свою парадоксальность и привлекательность, если бы его происхождение не было самым низким. Много труднее выяснить, почему бушмены увидели именно в богомоле совершеннейшее воплощение собственных представлений о герое — озорнике и плуте.

О том, чем эта мысль руководствовалась, можно лишь догадываться. Но одно предположение все же выглядит оправданным. Дело в том, что стилизованные наскальные изображения человека в Драконовых горах Наталя, сделанные некогда художниками-бушменами, временами очень напоминают богомола. Крошечная голова, словно голова насекомого, вытянутое туловище, тонкие,

непропорционально удлиненные конечности человека на этих рисунках легко ассоциировались с похожим на схематически изображенную человеческую фигуру богомол. Да и сами бушменские мифы вроде подтверждают обоснованность такого сопоставления; очень часто в них говорится о том, что Цагн-богомол некогда был человеком.

В мифологии новая система образов редко полностью вытесняла старую; сосуществование двух мифологических систем в одной культуре встречается повсеместно. У бушменов рассказы о Цагне не заслоняли более древних историй о ссоре между луной и зайцем. Вместе с тем, создавая новый цикл мифов, народное воображение словно нехотя использовало давние находки, с их помощью указывая на связь новых образов со старыми, обозначая преемственность нового и старого в мифической картине жизни. В цикле о Цагне различимы несколько таких признаков его близости к предшествующей системе мифов.

В сказке «Об антилопе каама и антилопе канна» есть небольшая вставка еще об одной антилопе — сернобыке, созданной, как и первые две, Цагном. Вокруг этой антилопы, повествовалось в сказке, всегда много зайцев: они лежат спокойно и не шевелятся, хотят, чтобы охотник их убил. Почему? Так Цагн отвлекает внимание охотника от любимой антилопы. «Это зайцы Цагна, он хочет, чтобы мы убили зайцев, а сернобык остался жить», — утверждалось в сказке. И далее: «Если мы убьем зайца, то сернобык спасется. Ведь мы убиваем Цагна — он превращается в зайца, чтобы мы убили его и сернобык мог спастись» [10, с. 130].

Иначе говоря, в сказке Цагн и заяц почти отождествлялись. Заяц был как бы маской Цагна, одной из его ипостасей. Между зайцем и Цагном существовала, по народным представлениям, внутренняя связь.

Этот эпизод — вряд ли случайная находка сказителя. Он подтверждал, что в тайниках народного сознания сохранилась уверенность в существовании близости между трикстером-зайцем и трикстером-богомол, иначе Цагн вряд ли избрал бы для своих превращений среди прочих и эту маску.

Из двух героев великого столкновения — луны и зайца — Цагн оказывается связан с обоими. Если заяц был его ипостасью, то луна — его творением. В одних сказках он бросал вверх перо, которое превращалось в ночное светило, в других — закидывал в небо свою сандалию.

Миф утверждал, что и ночная тьма была порождением Цагна. Однажды, собирая хворост, он заметил в кустах желчный пузырь недавно убитой антилопы. После долгой с ним перебранки он проткнул пузырь так, что тот разорвался. Пузырь накрыл голову Цагна, и он больше ничего не видел. Идя ощупью по дороге, он нашел перо страуса и с его помощью смахнул желчный пузырь с глаз. Затем подбросил перо вверх и сказал:

— Теперь ты должно лежать наверху, в небе. С этого времени ты должно стать луной. Ты будешь светить ночью и освещать

людям путь, пока не взойдет солнце и не осветит землю, чтобы люди могли охотиться. Так же как солнце, ты должно давать людям свет. Когда светит солнце, люди пускаются в путь, они отправляются на охоту и возвращаются домой. Ты — луна, ты должна давать свет людям. Ты будешь умирать и снова возвращаться к жизни и светить людям [10, с. 134].

Снежно-белое страусиное перо стало в этой сказке символическим знаком света. Оно освободило глаза Цагна от желчного пузыря, и сразу же тот смог видеть окружающее: свет разогнал тьму.

Во втором варианте мифа эта поэтическая символика исчезла. Там меньше недоговоренности, все определеннее, яснее. Вселенную окутал мрак после того, как Цагн затеял глупую ссору с желчным пузырем и его порвал. Вместо пера богомол закинул в небо свою сандалию. При этом он воскликнул: «Я — Цагн и эта моя сандалия должна стать луной, которая сияет во тьме».

Многое в этих мифах представляется чрезвычайно интересным. Прежде всего — простота. Хотя речь в них шла об одном из величайших эпизодов в акте сотворения мира — о возникновении тьмы и появлении луны, в тоне сказания не ощутимо ни малейшей торжественной ноты. О событии рассказано так, словно оно ничем не выделялось из ряда других связанных с Цагном дел — сбором хвороста, спорами с родными и т. д. Такая сдержанность интонации, возможно, была обусловлена мифической «потусторонностью» всего акта творения, который в практической деятельности народа никак не принимался во внимание, а возможно, также и тем, что этот мифический акт еще не превратился в основу важных для народного мировидения религиозных конструкций.

Не менее интересно возвышение Цагна и над зайцем — его животным, и над луной — его творением. В мифологии южных бушменов он занял место демиурга, и эта его роль подтверждалась не только тем, что он создал луну. Богомолу приписывалось сотворение нескольких антилоп, в частности канны и каамы, существенно важных для питания народа-кочевника. В мифах его называли хозяином трутницы, иначе говоря — обладателем огня. С Цагном связывалось появление некоторых танцев, магических обрядов. В народном воображении он наделялся способностью к волшебным превращениям, некоторыми другими сверхъестественными свойствами.

Казалось бы, такой образ должен был внушать если не страх, то почтительное уважение. Однако южные бушмены, у которых был записан цикл историй о богомоле, проявляли к этому божественному существу скорее двойственное чувство. Очень часто Цагн предстал перед слушателями мифов в глупом или смешном, а то и унижительном положении. Его постоянно ругали или поучали близкие, не раз его били, причиняли страдания. Трагикомические перипетии богомола должны были вызывать у слушателей посвященных ему сказок взрывы веселого смеха.

Характерна сказка о драке Цагна с котом, которого он не мог осилить. Укрываясь от ударов богомола, кот прятал голову в землю, и Цагн бил его по хвосту. Кот же в ответ ударял богомола в голову и ее разбивал.

Внук Цагна, Ихневмон, научил деда, как поступать: ему следовало, когда кот спрячет голову в землю, посмотреть, где точно она находится, и бить по этому месту. Встретив в следующий раз кота, Цагн выполнил совет внука. Он сделал вид, что хочет ударить кота, и тот спрятал голову в землю. Цагн увидел, где она, и ударил прямо по ней.

Кот спросил у Цагна, не Ихневмон ли научил его так поступать. Богомол отрицал помощь внука, обвиняя кота во лжи. И даже дома он продолжал утверждать, что сам придумал, как победить кота. Раздраженный Ихневмон воскликнул:

— О, Цагн! Ты глуп и лжив. Ведь это я научил тебя, я, ребенок, учил тебя, взрослого! Ты глупый, хитрый и лживый!

В другой сказке Цагна и его племянника Кваммангу засыпало камнями. Так получилось из-за глупых проказ Цагна. Люди вытащили из-под груды камней Кваммангу, но не захотели спасти его дядю. Жена богомола — Кауру начала их умолять спасти мужа. Она говорила:

— Цагн всегда был таким. Он расхаживает, устраивает разные проделки, когда меня нет с ним. Вы должны вытащить его ради меня.

И с горечью жаловалась на мужа:

— Цагн должен был бы подумать о том, к чему приведет его поддразнивание. А он все дразнился, как малый ребенок; он все играет, как будто бы ребенок, а не взрослый. Он ходит в дома чужих людей и проказничает...

Перечень подобных ситуаций легко продолжить, но и приведенных примеров достаточно, чтобы увидеть поразительную противоречивость образа Цагна. Он — бог-творец, а его олицетворением было жалкое насекомое. Он наделен замечательными волшебными способностями, а оказывается жертвой любого встречного, будь то человек или зверь. Люди видят в нем пустого, вздорного старика, который впал в детство и ведет себя как ребенок. Даже внук не принимает его, бога-творца, всерьез и смеется над ним, упрекает его в хвастовстве и лживости.

Цикл сказок о Кагне, таком же боге-творце и плуте-проказнике, как и Цагн, записанный у бушменов гор Малути, добавляет к этому образу ряд новых черт. У бушменов гор Малути несколько явственнее определена роль Кагна в сотворении мира, больше его могущество и, пожалуй, слабее обозначены его отрицательные качества. Они прямо утверждали: «Первым был Кагн. Все вещи появились и были созданы по его приказанию — солнце, луна, звезды, ветер, горы и животные» [10, с. 115]. Кроме того, Кагн совершил немало подвигов: уничтожил людоедов, убил множество карликов и т. д. Напротив, проделки, в которые он попадал, не столь унижительны и смешны, как истории Цагна.

Может быть, парадоксальность Цагна-Кагна объяснялась тем, что под трансформировавшейся за столетия оболочкой — характером глуповатого и непоседливого старика — сохранился его величественный древний прообраз — фигура бога-творца? Наверное, такую возможность нельзя полностью исключать. Но в этом случае почему развитие образа шло в сторону столь поразительного опошления, столь последовательного развенчивания? Не значит ли это, что парадоксальность была, скорее, заложена в народное представление о Цагне-Кагне изначально?

Думается, что в нерасчлененности образа Цагна-Кагна и заключалась его наиболее архаическая особенность. Бушмены не разъединяли то мифическое существо, которое создало Вселенную, и его бытовое воплощение — богомола. А уже в самом этом сочетании — творец-богомол — содержалась как в зародыше возможность дальнейших противопоставлений.

Интересно сопоставить Цагна-Кагна и аналогичный персонаж фольклора североамериканских индейцев. Параллели многочисленны. П. Радин отмечал: «Следует видеть самую раннюю и архаичную форму в той, которую принял образ трикстера у североамериканских индейцев. А он в одно и то же время творец и разрушитель, даритель и отрицатель, он дурачит других, и он тот, кто всегда оказывается одурачен сам... Во всех случаях в своем поведении он подчиняется импульсам, над которыми не властен. Он не знает ни добра, ни зла и все же несет ответственность за то и другое. У него нет ни моральных, ни социальных норм, он всегда во власти своих страстей и желаний, однако благодаря его деяниям все нормы входят в жизнь» [105, с. IX].

Этот портрет мог бы быть подписан и бушменским художником.

Бог-творец бушменского фольклора был столь же противоречив, импульсивен и «внеморален», как и его индейский собрат. Только общественное сознание, еще не разъединившее мифическое и реальное, еще не противопоставившее окончательно людей и богов, но уже обнаружившее их противоположность, могло породить фигуру, в которой бы органично сочетались такие противоречивые признаки и качества. В какой-то мере бушменский сказочный герой — это художественная формула существовавших в мире отношений, как они рисовались архаичному общественному сознанию.

В книге образцов бушменского фольклора, собранных В. Бликком и Л. Ллойд, есть очень интересная запись, показывающая, каким обостренным было у бушменов сознание своей слитности с окружающим миром. Так, прежде чем отправиться на сбор диких растений, плодов и корнеплодов, женщина, произнеся особое заклинание, помещала камень в золу костра. Она это делала для того, чтобы все дурное, виденное ею во сне, осталось бы в костре. Иначе место, куда она отправится, не будет по отношению к ней «хорошим». Бушменский рис, который она станет

выкапывать, не будет к ней «благожелателен», он будет «знать» о том дурном, что ей снилось [116, с. 365].

Природа, как видим, по бушменским представлениям отзывалась даже на сны, которые видел человек.

В мифах бушменов много рассказывалось о разного рода превращениях. Один из них утверждал, что в прошлом человеком был дождь, другой, что человеком был и ветер. В природе существовали люди с головой антилопы и хвостатые люди, жившие под водой. Дочь Кагна поднялась в небо созвездием Южного Креста. Мифы утверждали, что некогда и колючки были людьми.

Казалось бы, в результате у слушателя этих мифов должно было возникать впечатление особой сказочности, некоей таинственности окружающего. Но нет. В мифологии бушменов, напротив, ощутимо отчетливое стремление архаичного сознания уподобить мифический мир и царившие в нем отношения обществу и господствовавшим в нем порядкам. Камни, деревья, животные превращались в людей, люди становились звездами, зверями, растениями. В подобной картине совершенно исчезал рубеж между мифическим и реальным, между возможным и невозможным. А тем самым стирались и грани между человеческим и божественным: богомол мог оказаться и творцом луны, и всего лишь тщеславным, вздорным стариком.

Цагн бушменских мифов всегда окружен семьей. У него есть жена — Даман. Двоих сыновей Цагна зовут Гхауну-Тсацау и Цагн-младший. Помимо сестры — Голубой журавлихи — полноправными членами его семьи были приемная дочь — Дикобраз, ее муж — Квамманга и их сыновья — Квамманга-младший и Ихневмон. Семейный быт был традиционен. Сам Цагн охотился, искал мед, его жена собирала плоды и корни, выкапывала «бушменский рис» — яйца термитов. Близкие Цагна несли трудовые обязанности в соответствии с возрастом и полом. В сущности, ничто не отличало бы эту семью от множества других, если бы каждый из ее членов не был одновременно частью другого, мифического мира.

Так общественное сознание «банализировало» миф, лишало его черт экстраординарности. Люди оказывались убеждены в том, что вся их жизнь естественно и органично вплетается в мифическую ткань мироздания. Даже разграничение между «диким» и социальными пространствами, между мифическим и социальным временем у бушменов едва намечалось в силу того, что, не зная земледелия, они не были прочно привязаны к определенной культурной территории, а были вынуждены кочевать по обширным пространствам практически необжитой саванны или пустыни, живя во временных ритмах самой природы.

Такие черты образа Цагна, как его заземленность, «банальность», прекрасно согласовывались с подобным подходом к действительности. К тому же народ, который не знал вождей, не мог и самого творца представлять в искусственном ореоле великого государя. Он и в мифах должен был оставаться скромным,

заурядным отцом семейства. Народное воображение было не в состоянии выйти за рамки своего социального опыта.

И все же характер Цагна никак нельзя назвать банальным или пошлым. Его неповторимая необычайность проистекала из двойственности, противоречивости материала, из которого он был слеплен.

Сочетание в народном представлении образов богомола и творца проистекало из его осмысления как единства прямо противоположных крайностей. С самого начала творец и богомол, воспринимаемые как одно существо, в то же время были совокупностью противоположных качеств. Мелкое насекомое — это отрицательный полюс, тогда как творец — положительный, и неизбежно мифотворческая мысль, наделяя творца, скажем, умом, должна была представлять богомола глупым; если творец был силен, то богомол был обязан выглядеть слабым. Создавая такие парные, внутренне связанные образы, архаичное сознание всегда и везде наделяло их доведенными до предела противоположными свойствами. А в результате творец оказывался и разрушителем, великий мифический герой попадал в жалкое и смешное положение.

Мифическое и бытовое в образе хитрого проказника с ходом времени расщеплялось, и в зайце или пауке африканских сказок далеко не просто обнаружить следы давней близости к великим силам мироздания. Но от прошлого в них, однако, сохранилась внутренняя противоречивость, столь ярко проявляющаяся в образе бушменского богомола. Конечно, об этих персонажах было бы неверно судить по одной-двум сказкам; их характеры, как они сохранились в коллективной памяти народа, до конца раскрывались только во всем сказочном цикле. И тогда обнаруживалось, что умница одной сказки — простофиля в другой, а ловкий проныра одной истории вдруг в новой попадал впросак.

В сказке «Паук и белка» наглый пройдоха паук сам оказался жертвой еще более наглого и еще более циничного хищника. Дело в том, что белка расчистила себе участок земли под сорго в самой гуще леса и добиралась туда по вершинам деревьев. Случайно паук обнаружил это поле, где созрел богатый урожай, удивился, что к полю не ведет тропа, и решил присвоить его себе. Белка вскоре заметила, что кто-то ее обкрадывает, и решила спрятаться в ветвях, чтобы подстеречь вора. И вот появился паук со всем своим семейством.

— Почему вы крадете мое зерно? — спросила белка.

— Это мой урожай! — ответил паук. — Почему ты забралась на мое поле?

— Нет, это мое поле, — сказала возмущенная белка.

— Это поле не может быть твоим. Ведь к нему не ведет ни одна тропа, кроме той, которую проложила моя семья, — ответил паук.

— Но мне не нужна тропа, — воскликнула белка. — Я всегда добираюсь до поля по верхушкам деревьев.

Паук только рассмеялся в ответ.

Белка передала спор в суд. Паук спросил у судьи, видел ли он когда-нибудь поле, к которому не вела бы тропа. Тот отрицательно покачал головой, и паук выиграл дело.

На радостях семейство паука на следующий день собрало с белкиного поля весь урожай. Снопы сорго были так тяжелы, что по дороге домой все устали. К тому же пошел сильнейший ливень. Паук и его близкие бросили груз у обочины дороги, а сами спрятались под деревом. Вдруг появилась огромная ворона, села на снопы и распростерла над ними крылья. Когда дождь кончился, паук со словами благодарности подбежал к вороне:

— Спасибо-спасибо! Ты не дала намокнуть моему зерну!

— Твоему зерну? — мрачно возразила ворона. — Теперь это мое зерно. Кто слышал о зерне, брошенном без присмотра на краю дороги? Иди прочь! Все это теперь принадлежит мне.

Ворона сгребла все снопы своими громадными когтями и улетела, ничего не оставив пауку и его семье [33, с. 64].

В африканских сказках часто проводится мысль о том, что сегодняшний палач завтра сам может стать жертвой. Дело не только в том, что народная мысль охотно вкладывала в сказки вполне определенный моральный урок. В какой-то мере она следовала и внутренней логике развития образа, противоречивые качества и свойства которого постепенно вели к разъединению первоначально цельного персонажа и к возникновению двух зеркально противоположных характеров.

Такая двойственность героя-плута, в частности, породила две противоположные по духу сказки о хитреце-зайце — камба Кении и тонга Мозамбика.

Однажды заяц, говорилось в первой сказке, предложил ночной птице йоове поиграть с ним в прятки. Та согласилась, и игра началась. Заяц спрятался первым и неудачно: йоове быстро его нашел. «Теперь моя очередь прятаться, и я спорю, что ты меня найти не сможешь», — сказал йоове зайцу. И действительно, как тот его ни искал, все безрезультатно. Лишь когда он начал его звать, йоове отозвался и выскочил из укрытия. «Где же ты прятался, друг?» — спросил его заяц. Птица ответила, что осталась рядом, просто стала невидимой. «Это доказывает — продолжала она, — что я мудрее тебя». «Дело в том, — пояснил йоове, — что я сам готовлю мудрость, а затем ее ем. Поэтому у меня так много мудрости».

На другой день йоове залил в горшок воды, бросил туда несколько своих перьев и попросил жену, когда придет заяц, объяснить тому, что варит птицу, пока ее мудрость не будет готова, то есть хорошо проварена. И йоове спрятался.

Заяц вскоре появился. Что же варится в горшке? Жена йоове объяснила: мудрость. Вернувшись домой, заяц потребовал, чтобы жена поставила на огонь горшок с водой, и влез в него. В кипящей воде он сварился мгновенно. И тут припел йоове.

Он спросил, где же его друг. Услышав объяснения женщины, йоове предложил ей стать его второй женой. Ведь она давно ему нравилась [92, с. 107].

Так опростоволосился заяц в этой сказке. Напротив, в сказке, записанной у тонга Мозамбика, он восторжествовал над своим недругом — глупцом-вараном, который часто ему досаждал.

Дело в том, что варан сторожил пруд деревенского вождя, и заяц побаивался ходить туда. Как-то раз он предложил варану вместе мотыжить поле. Но тот колебался: «Как я могу мотыжить, если не умею стоять на задних лапах и держать мотыгу в передних?» «Я привяжу мотыгу к твоему хвосту, — успокоил его заяц, — и ты сможешь прекрасно работать».

В поле заяц действительно привязал мотыгу к хвосту варана, и тот был не в силах больше двигаться. Тогда заяц бросился к пруду, напился и взбаламутил воду. У варана было арахисовое поле. Заяц сбегал и туда, собрал урожай. Вернувшись затем к варану, он сказал ему: «Войско прошло по стране, солдаты опустошили твое поле». Варан взмолился, прося зайца отвязать его. Но тот потребовал: «Если кто-нибудь спросит тебя, я ли взбаламутил воду, ты должен сказать, что сам это сделал. Если ты мне этого не пообещаешь, я тебя не освобожу». «Хорошо, хорошо!» — воскликнул варан.

Заяц побежал в деревню, где начал звать вождей — слона и льва. Те вышли на его крики, и заяц повел их к варану. «Кто замутил воду?» — спросили они варана. «Я», — ответил связанный сторож. А заяц добавил, что сам видел, как варан совершил это преступление, и поэтому привязал его к мотыге. Вожди поблагодарили зайца и убили варана [68, с. 227].

Таким образом, мифический герой проявлял от сказки к сказке диаметрально противоположные качества ума и характера, и, естественно, с ходом времени в фольклоре возникали два новых, совершенно различных персонажа, внутреннее родство которых постепенно оказывалось совершенно забытым. Один был наделен умом, энергией, настойчивостью, другой, напротив, выглядел глупым, ленивым, вялым. Но это не значит, что судьба ему не улыбалась. Напротив, обычно в своих предприятиях он добивался успеха.

Время словно вбивало клинья в первоначально цельный образ богомола. Существовавшие в нем противоречия не приводили к его распаду в народном сознании лишь до тех пор, пока создавшее его общество само оставалось внутренне гармоничным. Вряд ли случайно то обстоятельство, что в африканском фольклоре нигде не сохранилось представлений о существах, подобных Цагну бушменов. Повсюду общественная мысль решительно разъединяла бога — олицетворение силы природы или стихии и ранее бывшего его ипостасью зверя. В сказках и мифах они жили самостоятельной жизнью, хотя скрытая от беглого взгляда нить генетического родства между ними сохранялась очень долго.

По всей видимости, расщепление древнего образа было лишь сравнительно малой частью работы общественного сознания над коллективными представлениями о мироздании. Миф постепенно выводился за пределы повседневности, он отстранялся в более или менее замкнутую область сверхъестественного, необычайно-го. Общественное сознание проводило все более отчетливую линию между социальным и мифическим, между зоной рационального практического опыта и таинственным непознанным миром, откуда действовали мифо-магические силы. В результате такой работы зверь, бывший своего рода маской бога, не только ему противопоставлялся, но и отодвигался на противоположный полюс действительности:

Соперник творца и его противоположность

В цикле мифов о пауке, герое фольклора многих народов Западной и Центральной Африки, очень явственны и «разрыв» между верховным божеством и его ипостасью, и их давнее единство. Не случайно паук нередко помогал божеству Неба в сотворении мира или сам выступал в этой роли. Думается, что подобные мифические эпизоды — отголоски уходящих в глубочайшую древность представлений.

В Гане, среди ашанти, были записаны мифы, рассказывавшие о том, что некогда паук принял участие в сотворении людей: он подготовил материал, в который бог Неба вдохнул жизнь. Превратившись в птицу, он, вопреки воле верховного божества, создал солнце и луну, звезды, образовал ночь и день, сотворил росу. У соседей ашанти — крачи — Ананси по могуществу также был чуть ли не соперником бога Неба — Вулбари. Как-то раз он прибыл к нему поздним вечером, и Вулбари спросил Ананси, не принес ли тот что-нибудь с собой. Да, сказал паук и, взяв мешок, вынул из него темноту. Все вокруг сразу же почернело, никто ничего больше не видел. Тогда Ананси извлек из мешка луну, и стало немного светлее. И наконец он достал солнце [125, с. 57].

Очевидно, что герой, способный извлекать из мешка небесные светила, мало в чем уступал богу Неба. По-видимому, некогда он так же отождествлялся с ним, как богомол у бушменов с богом-творцом. Подобно Цагну, Ананси дал людям культуру: научил земледелию, как пользоваться мотыгой. Бог Неба Ньянкопона вручил ему для людей семена различных растений.

В одном из мифов крачи подробно рассказывалось о том, как Ананси занялся земледелием. Сначала он созвал их и показал то, чему сам научился у бога Неба. Будучи осторожным, в первый раз Ананси посеял только половину своих семян. Через несколько дней он созвал людей, чтобы они посмотрели результаты своего труда, но урожай был полностью уничтожен обезьянами. После этой неудачи Ананси понял, что выбрал участок

слишком далеко от деревни. Он посоветовал людям сеять поближе к их жилищам, чтобы обезьяны боялись разорять поля. Раздав людям остаток семян, он вернулся на небо, к Вулбари [125, с. 58].

Итак, в одних мифах паук был отождествляем с богом Неба, с творцом, в других — с героем, который научил людей земледелию, а тем самым помог избавиться от голода. Были ли случайны подобные сопоставления? Думается, нет. Во всяком случае, архаичное сознание снова и снова прибегало к сближению паука и верховного божества. В мифологии народов Тропической Африки о пауке иногда говорилось как о сыне верховного божества. Убегая от него, паук захватил с собой его тайны, которые и передал людям. Известны мифы, в которых с пауком связывалось происхождение гадания, то есть умения истолковать волю богов и заглянуть в будущее. У пигмеев бинга существовал миф о создании пауком первого мужчины. Что касается женщины, то она появилась из термитника, по которому ударил веткой дикобраз.

Очень часто паук помогал богу или подняться на небо, или, напротив, спуститься к людям. В одном из мифов камба рассказывалось, что некогда бог Мулунгу жил на земле, но его испугали люди: они разожгли костер и принялись убивать зверей. Тогда Мулунгу по паутине поднялся на небо. В страхе перед человеком укрылся на небе и Ньямбе. В мифе народа луйи утверждалось, что прежде он жил под землей, но, испугавшись быть убитым, по протянутой пауком паутине сбежал на небо. В некоторых сказках паук помогал подняться за облака людям, искавшим помощи у верховного божества, и даже зверям.

О чем свидетельствуют все эти факты? По-видимому, архаичное сознание разрабатывало свои представления о герое-озорнике в теснейшей увязке с представлениями о верховном божестве. Герой-озорник был его антиподом и дополнением, как разрушительная стихия являлась противоположностью и дополнением стихии созидания.

Почему в культуре народов акан, хауса и многих других африканских народов именно паук был избран на столь значительную и трудную роль? Думается, этот вопрос сразу же следует сформулировать несколько иначе: что побуждало древних ассоциировать паука и небо?

В мифологии йорубов утверждалось, что некогда божественная чета — Обатала и Одудуа — была заключена в калебасу. Там богам было тесно, темно, они голодали. Наконец между ними вспыхнула ссора. Одудуа в гневе крикнула мужу: «Отныне ты не будешь есть ничего, кроме улиток». С той поры, действительно, Обатале приносят в жертву только улиток. Во время ссоры калебаса лопнула, и божественная чета наконец освободилась от вынужденного заточения. А в космосе появились земля и небо.

Смысл мифа ясен. Йорубы видели в Одудуа богиню Земли, в Обатале — бога Неба, и их тяжкое заключение символизировало единый в его нерасчлененности и мраке мир. Жрецы двух бо-

жеств любили их сравнивать с половинками — верхней и нижней — калебасы: если они сомкнутся, то калебаса не может быть открыта.

Огромное небо, днем дышащее жаром, ночью усеянное мириадами звезд, небо, где жили солнце и луна, естественно, было одной из самых главных частей окружавшего людей пространства. К тому же по контрасту с землей — «женщиной» небо всегда было воплощением мужского начала во Вселенной. Лишь после брака Обаталы и Одудуа появились суша и вода, олипетворяемые соответственно богом Аганджу и богиней Емоджей. Конечно, это лишь одна среди многочисленных версий постепенного становления мироздания, но она весьма типична. С ходом времени бог Неба естественно выдвигался на роль творца всего мироздания. Так мифологически подтверждалось и право мужчин на господство в обществе.

Небо, бог Неба оставались, однако, только самым началом мифо-магической цепочки, которую создавало народное воображение. Для включения божества в систему мифо-магических зависимостей на, так сказать, «повседневном уровне» требовалось обнаружить его двойника-антипода, то есть живое существо, находящееся в непосредственной близости от человека. И подходящая кандидатура была найдена: ею оказался паук.

Трудно с полной уверенностью определить мотивы подобного выбора, но сам поиск в этом направлении и интересен и важен для понимания архаичного общественного сознания, архаичного мировидения. За вопросом, почему у ашанти и ряда других близких им по происхождению и культуре народов на роль земного двойника бога Неба выдвинулся паук, скрывается второй, более общий: почему в древней африканской мифологии именно звери превращались народной мыслью в дерзких героев? Очевидно поэтому необходимость выяснить общие начала, которыми руководствовалось архаичное сознание, и лишь потом его частные решения, которые также были всегда глубоко мотивированными.

Первое и самое соблазнительное в силу своей легкости объяснение — тотемизм. Еще в начале XX века английский офицер, увлеченный этнограф и автор ряда и ныне интересных описаний народов Гвинейского побережья, А. Б. Эллис писал об образе героя-пересмешника: «Возможно, что корни этого явления уходят в тотемизм. На Золотом Береге существует традиция, что все человечество происходит от Ананси, а на Невольничьем Береге изображение черепахи часто можно увидеть вырезанным на дверях храмов, вместе с леопардом, змеей и рыбой. В целом, однако, кажется более вероятным, что особенности, которые сделали паука и черепаху, каждого по своему, замечательными, и привели к их выбору на главную роль в народных сказках. Поскольку сказки были преимущественно о животных, то существа, которые больше других вызывали удивление и размышление туземцев, и становились, по-видимому, теми, кому приписывались

самые чудесные свойства. В случае паука выдумка и ловкость, проявляемые им при сооружении паутины, должны были приписываться человекоподобному Пауку сказок. Но в настоящее время среди клановых тотемов Золотого Берега нет паука, а поскольку общины Золотого Берега неоднородны, мы не можем предполагать, что целый клан вымер, разве что вымирание случилось в отдаленном прошлом, когда общины были однородны» [52, с. 259].

Следует к этому добавить, что и у других народов Африки, сделавших паука героем своих сказок, он никогда не выступает в роли тотема — животного — прародителя племени. Нет сведений и о том, что у банту заяц был тотемическим прародителем народа. У бушменов богомол также не считался тотемом. Черепаха, которую также упомянул А. Б. Эллис, — героиня множества сказок, но ни в одной не претендует на значение предка племени или клана.

Английский исследователь, как видим, сомневался в том, является ли тотемизм ключом, открывающим путь к пониманию загадки удивительного мифического существа, хотя и не решился полностью отвергнуть связь паука с тотемическими представлениями. Его смущало, и вполне оправданно, что в известных ему народных культурах такая связь не прослеживается. Если же А. Б. Эллис не был более категоричен в своих суждениях, то, по-видимому, в силу того, что у него самого отсутствовала полная ясность в этом вопросе. Он не мог предложить убедительной альтернативы «тотемической теории».

А такая альтернатива может быть найдена. Думается, что выбор животных на ампула божественных двойников-ипостасей был сделан человеком в глубочайшей древности, и в нем проявилось одно из первых усилий общественной мысли по осознанию — и соответственно организации — окружающего пространства. Когда была разработана первая система причинности, связывающая цепочками взаимозависимости и взаимодействия внешне сходные явления и предметы, то была получена возможность внести гармонию в хаос космоса, из рассыпающихся деталей построить совершенную картину мира.

В этой картине, думается, было два плана — общий и крупный. На более далеком, общем плане действовали такие силы, как небо, солнце и луна, воздух, вода и земля, лес, гром, огонь. Это были могучие первоэлементы Вселенной, от движения которых зависело ее состояние — многочадие женщин, урожайность полей, людское здоровье, обилие или, напротив, скудность дичи и многое другое. К ним восходили цепочки внешних связей, по которым могущество, присущее этим первоэлементам, «растекалось», приближаясь к человеку, к общине.

И сам человек искал путь к этим силам. Ведь вне взаимоотношений с ними он не мыслил своего существования: его жизнь вписывалась в свойственный природе ритм, окружавшее пространство было ареной, где человек был в постоянном обще-

нии с мифическим миром. Но между ним и первоэлементами Вселенной находился «крупный план» действительности с его бесконечным разнообразием форм растений и животных, различных природных явлений. Преодолеть этот барьер и соприкоснуться с главными, глубинными силами можно было только по особым каналам, которыми были и животные, конечно, не все, а лишь отмеченные особыми свойствами, сближающими их с первоэлементами космоса.

В некоторых случаях соединительным звеном служит орнаментальный знак, в других — совпадение внешних признаков. Так, у многих народов Восточной Нигерии и Камеруна в черепахе видели олицетворение земли. Вероятно, это объяснялось тем, что круглый и твердый панцирь пресмыкающегося читался своеобразным знаком богини земли. Зигзагообразная или волнистая линия орнамента в равной мере символизировала и воду и змея, а потому и позволяла перебросить между ними понятийный мостик. Круг калебасы, помещенный между рогами барана, в культуре догонов был знаком солнца, тогда как сам баран представлял небесный огонь — молнию и гром.

Чем дальше, в глубь веков, тем плотнее крупный план заслонял в мифологии общий. Нити, шедшие от последнего к первому, замыкались на животных прежде всего потому, что те были наделены таинством жизни, были способны к движению и переменам, как и представляемые ими стихии и элементы природы. Кроме того, уже в силу своей непосредственной близости к людям эти существа не могли не вызывать к себе особого интереса. В процессе мифотворчества было невозможно обойти эти фигуры, за которыми проглядывали другие, пусть более важные, но далекие и плохо различимые образы, и не включать их в формируемую систему взаимодействия мифических героев, иначе говоря, в мифологическое повествование о мироздании.

Интересны в этом отношении верования догонов, в которых прослеживаются несколько исторических пластов. Хотя огромное место в мифологии этого народа занимала фигура Первого кузнеца, что доказывает ее формирование в основном в эпоху после открытия выплавки железа и других металлов, на мифической авансцене все еще находилось множество персонажей более древнего происхождения. Роль героя-озорника выпала шакалу, который был первым сыном бога-творца Аммы. От союза Аммы и Земли появилась пара близнецов — Номмо, олицетворявших воду. Они выглядели наполовину змеями: от головы до чресел были людьми, а ниже — змеями. После кончины стал змеем первородок человеческого рода. Огромным почитанием у догонов была окружена черепаха, жившая во многих семьях при доме.

Когда французский этнограф М. Гриоль записывал рассказ догонского старца Оготемели о верованиях и мифах его родного народа, то был поражен и восхищен философской глубиной и разработанностью мировоззренческих конструкций догонов. Если в их картине мира животные все же сохраняли былое по-

ложение своего рода заместителей и двойников глубинных природных сил, то это свидетельствует об исторически очень давней привычке пользоваться подобным материалом. Слепленная архаичным сознанием из материалов «первого плана» символическая картина «общего плана» продолжала служить и после того, как народное мировоззрение шагнуло на новый, более абстрактный уровень истолкования происходящих во Вселенной сдвигов.

В мифической панораме мира паук занимал и скромное и очень видное положение одновременно. Может быть, и его ловкость в плетении паутины, как предполагал А. Б. Эллис, сыграла свою роль в предопределении его удивительной карьеры в мифологии и фольклоре. Но, вероятно, большее значение имело то обстоятельство, что сооружаемая им паутина могла восприниматься архаичным сознанием как своего рода графический символ пространства. Хорошо известно значение, которое придавалось в глухой древности перекресткам дорог или ориентированным по сторонам света особым сооружениям из камней, бывших микро-моделями Вселенной. Паутина была такой же моделью, но созданной самой природой, что должно было придавать ей особую важность.

Если подобный ход рассуждений правильно передает направление и логику работы архаичного создания, то тогда становится понятным, почему жалкое существо приравнивалось мифотворцами к богу неба: оно само создавало мироздание, плетя между ветвей кустарника его символический знак — паутину. Дерзая в сказках соперничать с богом неба, Ананси не может не вызывать улыбку; столь несопоставимы эти фигуры. Однако в прошлом, как в бушменских сказках — богомол, паук, возможно, вообще заслонял собой бога-творца. В любом случае, только рассматривая оба эти мифические существа вместе, в их единстве и противоборстве, можно уяснить, почему фигура озорника, плута и пересмешника триумфально шествовала по африканскому фольклору.

Двойник творца был вместе с тем его противоположностью. И такое положение предопределяло противоречивый, своеобразный характер этого разрушителя и созидателя, бесчеловечного и одновременно гуманного в своих поступках. Говоря о Вакдьюнкаге, герое-пересмешнике североамериканских индейцев виннебаго, П. Радин подчеркивал: «В том, что должно считаться его самой ранней и самой архаичной формой, встречаемой у североамериканских индейцев, трикстер в одно и то же время творец и разрушитель, даритель и отрицатель; он тот, кто дурачит других, и тот, кто всегда оказывается одураченным. Он ничего не добивается сознательно. Импульсы, над которыми он не властен, понуждают его поступать так, как он поступает. Ему незнакомо ни добро, ни зло, и все же он ответствен за то и другое. Для него не существует ни моральных, ни общественных ценностей, он весь во власти своих страстей и желаний, и все-таки лишь через его деяния все ценности входят в жизнь» [105, с. IX].

В фольклоре и мифологии африканских народов известно множество персонажей, напоминающих героя индейских преданий. Как мог сложиться столь противоречивый характер? Думается, в нем отразилось крайне архаичное восприятие пары «творец—трикстер» как единства, раздираемого конфликтами самого разного рода. Но не только. Образ антипода бога-творца несет огромнейшую духовную нагрузку. В странностях его поведения проявилась, как представляется, зыбкая, противоречивая действительность, осмысляемая архаичным сознанием через столкновения противоположных по характеру и духу сил, в переходах из одного состояния в другое, со сложными взаимодействиями между сферами культуры и дикости.

Последнее было, пожалуй, особенно важным. По мнению человека древности, контакты между зоной пространства, освоенной людьми, и зоной пространства, куда люди проникали редко и где господствовали мифические существа, никогда не были спокойными. Мифическая сфера надвигалась на окружающий человеческую общину мир, захлестывала его частично или полностью. Конечно, это оказывало прямое влияние на поведение людей. Оказавшись в сфере мифического пространства, они были вынуждены подчиняться законам. А те коренным образом отличались от норм обычного поведения.

При каких обстоятельствах происходили подобные смещения мифического и культурного пространства? Несколько примеров позволяют лучше понять эту сторону древних представлений о динамичной структуре мироздания. Вряд ли следует при этом подчеркивать, что речь идет об одном из важнейших моментов в архаичном истолковании Вселенной.

Во многих районах Африки распространены мифы, утверждающие, что на небе живут существа, отличные от простых смертных: у них есть хвосты. Один из кланов народности чагга верил, что его предок упал с неба во время ливня. Он принадлежал к народцу, прозванному ваньямби. Ваньямби живут на небе, выше солнца, и имеют хвосты. Оказавшись среди бесхвостых существ, предок чагга почувствовал неловкость и скрытно отрезал себе хвост. И у его потомков хвоста уже не было.

В другом предании рассказывается, что некогда мужчина и женщина спустились с неба на облаке и приземлились на холме. Утром окрестные жители обнаружили их и увидели, что у них хвосты как у коров. Когда пришельцев спросили, откуда они, те ответили, что «бог послал нас вниз на облаке. Мы ищем место, где жить». На второе утро с неба им был спущен и скот.

Исследовательница фольклора банту А. Вернер отмечала, что некоторые племена бассейна реки Конго верят в существование хвостатого «облачного народца». Вне зоны расселения банту, в районе Верхнего Нила ланго и в Западной Африке эве имеют сходные мифы [130, с. 77].

Один из исследователей африканского фольклора на этом основании серьезно задавался вопросом, не сохранилось ли в мифо-

логии «воспоминание» о развитии человека из обезьяны. Вряд ли такое предположение заслуживает критики. Скорее, в древних представлениях проявилось убеждение, что, переходя в иное, мифическое пространство, человек в чем-то возвращался в прошлое, во времена, когда он не знал культуры и его поведение, а иногда и облик, было подобно звериному. Что касается обитателей неба, то ведь в прошлом они были людьми и только после смерти получали доступ в горние выси.

У трансваальской этнической группы педи известен обряд очищения воинов, побывавших в сражении и убивших человека. Убийство, соприкосновение со смертью, в результате осквернение — эта цепочка событий исключала воинов на какое-то время из людского сообщества, и перед очищением они оказывались вынуждены вести себя подобно зверям. Ибо в самом существе своем отбрасывались за черту, отделяющую человека от зверя.

Еще перед началом обряда тела воинов окрашивались белой глиной. Белый цвет в этом случае символизировал не чистоту, а принадлежность к мифическому миру. В ходе обряда его участники были должны на коленях, ползком, подобраться к корзине с мясом, находившейся в центре площадки, и хватать мясо зубами, словно звери. Прикасаться к нему руками строго запрещалось. При этом воины издавали звериные вопли или кричали, подражая коршунам.

Смерть — это всегда торжество мифического мира над миром людей. Причинить смерть — значит быть оскверненным самому. Но поистине огромными были последствия кончины вождя: она навлекала осквернение на всех его подданных. В некоторых случаях, когда умирал вождь деревни, ее жители считали предпочтительным покинуть оскверненное пространство и обосноваться на новом месте.

В сложном, длительном (он тянулся около месяца) обряде переселения деревни из загрязненного смертью, ставшего мифическим пространства есть детали, которые выразительно показывают, в каком трудном положении оказывались люди в это поистине смутное, тревожное для них время. В частности, в период переселения у тонга строжайше запрещались половые связи. Действительно, могли ли «мертвые» совершать акт, ведущий к зачатию новой жизни? Это выглядело противоестественным, а потому было недопустимым. Нарушение этого табу вызывало бесплодие женщин и навлекало тяжелейшие болезни на старейшин. Не менее жестко было запрещено умываться и мыть тело до завершения переезда.

После того как на новом месте построены стены домов, мужчины приступали к переносу крыш. Это делалось ими сообща. В это время «деревня разбита на куски и в таком же состоянии — повседневные законы. Брань, запретная обычно, сейчас дозволяется». Мужчины пели, неся крыши, непристойные песни, оскорбляли женщин, которые тогда же переносили предметы домашнего обихода.

Одновременно совершались обряды, выделявшие территорию нового селения из окружающего «дикого» пространства. Вокруг деревни сооружалась изгородь, причем с особенным тщанием охранялся центральный вход: проникновение в деревню враждебных чар могло бы поразить ее жителей болезнями. Двумя отдельными группами мужчины и женщины исповедовались, не были ли ими нарушены какие-либо запреты. Если кто-то признавался в нарушении хотя бы одного табу, вся работа по перемещению деревни начиналась заново: утверждалось, что виновный «украл деревню» у ее старейшины. В том случае, когда нарушения запретов не обнаруживалось, совершался очистительный обряд как при завершении траура. Им восстанавливались чистота, мир и внутреннее согласие деревни [67, с. 320].

Смерть была самой серьезной причиной «вторжения» мифического пространства в культурное, и степень загрязнения культурной сферы находилась в прямой зависимости от положения в обществе умершего. Но такое «вторжение» могло также вызываться нарушением табу, которые были личными, семейными, общинными, племенными и соответственно имели меньшую или большую сферу влияния. Наконец, влияние мифического пространства расширялось либо сжималось в гармонии с временными ритмами мироздания. Пик ночи, начало лунного месяца, момент нового года — все это были мгновения наибольшего наступления мифического пространства на людской мир.

Количество обрядов, связанных с этими временными моментами, колоссально. Как правило, в них выражалась мысль о движении мира от рождения к смерти и возрождению, то есть та же, что в ритуалах, окружающих смерть человека. Ее дополняло представление о смещениях мифического и культурного пространств в соответствии с временными циклами рождения — смерти — возрождения.

Как же вписывалось поведение и отдельного человека, и целых общин в динамичную, противоречивую схему движения во времени окружавшей людей действительности? Осквернение в результате нарушения табу неотвратимо отбрасывало человека в «дикую» сферу мифической части пространства и вело к погружению туда же всей общины, к которой принадлежал нарушитель. Но такие вольные или невольные пренебрежения запретами носили, в общем, исключительный, чрезвычайный характер. Например, временная зависимость отношений между культурной и «дикой» сферами пространства была постоянной и менялась лишь степень ее интенсивности: смена года имела, естественно, большую важность, чем смена месяцев.

Было бы упрощением отмечать в поведении людей, вынужденно, в результате собственной ошибки, или сознательно, вследствие обрядовой необходимости, вступавших в «дикую» часть мифического пространства, только то, что их действия там были противоположны нормальным. Когда женщины допускали непристойности в присутствии мужчин, когда они начинали перед ними

распевать непристойные песни, когда одновременно и мужчины отбрасывали всякую сдержанность, то это было не просто противоположным повседневному поведением. Оказываясь в иной сфере пространства, люди попадали и в иное время: они переносились в прошлое, в эпоху, когда еще не знали культуры, когда половые отношения еще не были упорядочены.

Иной раз мифом предусматривался сложнейший ритуал по воссозданию перевернутого, противоположного повседневному мира. Там отвергалась не только традиционная мораль, но и традиционные общественные отношения: наряду с полной свободой воскрешалось общество, в котором отверженные на время становились хозяевами жизни. Такие обряды были описаны среди йорубов, у аныи и некоторых других африканских народов. Их внешняя парадоксальность прекрасно вписывалась в динамичную перспективу течения жизни, как ее рисовали себе люди древней Африки.

К тому же никогда участники обряда не оставались пассивными пленниками его внешних форм. Для них он становился поводом эмоционального раскрепощения, поводом для праздника, во время которого ненадолго оживали счастливые порядки «золотого века». Человек ощущал себя свободным от груза достаточно тяжелых общинных повинностей, от кабалы обычая, жестко сковывавшего проявления его воли.

Таково еще одно из противоречий архаичной культуры, в которой праздник возникает из атмосферы, окружавшей таинство смерти.

Только разум народа был способен создать картину Вселенной, где наряду с мириадами мифических существ действовал еще удивительный коллективный герой — само человечество. В подвижной, постоянно изменявшейся картине культурный мир, мир человека то противостоял «дикому», населенному мифическими творениями пространству, то сливался с ним, причем человечество вступало в противоречие с самим собой, отвергая собственные традиции и культуру. В этой картине на какое-то мгновение оживало прошлое, пыталось заслонить, а то и низвергнуть настоящее, прежде чем снова отступить назад, скрыться за внешне неизблемым порядком вещей. Момент смерти, момент нарушения запретов, обеспечивавших равновесие между миром людей и миром мифических сил, оборачивался ликованием очистительного праздника и возрождением.

Есть немало параллелей между этой архаичной схемой мироздания и образом героя-пересмешника. Он также противоречив, также неустойчив в своем поведении, как неустойчива, противоречива, зыбка в своем движении и развитии окружающая людей действительность. Ее внутренние конфликты между чистотой и скверной, жизнью и смертью, культурой человеческого общежития и дикостью мифического пространства отражались в действиях героя-пересмешника, который словно переходил из одной сферы действительности в другую, оказываясь то благодетелем людей,

то их врагом. В мифах и сказках он выступал то в роли защитника существовавшего порядка, то в роли его ниспровергателя. Если в прошлом этот образ был мифическим двойником богатворца и вместе с тем его антагонистом, то позднее он превратился в олицетворение порядка и беспорядка, гармонии и хаоса. В этом характере восставали из небытия силы отстраненного, но не изжитого человечеством прошлого, заключенного в миф.

У педи, в восточном Трансваале, были записаны забавные истории, центральной фигурой которых был Хувеане. В мифологии некоторых бушменских племен его отец — Хуве — был создателем и покровителем дикого мира. По мнению некоторых исследователей, бушмены заимствовали этот персонаж у соседей — банту, среди которых отец Хувеане обожествлялся. Да и сам Хувеане был существом необычным. Одни мифы рассказывают, что он слепил себе ребенка из глины и вдохнул в него жизнь, другие утверждают, что он... родил мальчика. Своего сына он скрывал в дупле старого дерева и по утрам, отправляясь пасти скот, поил молоком.

Среди множества историй, рассказывавшихся о Хувеане, есть несколько, которые подтверждают, что странный антагонизм существовал между ним и его отцом. Сначала отец пытался уничтожить сына, а позднее сын подверг отца осмеянию. Под давлением соседей и сородичей, которые боялись, что Хувеане околдует всю деревню, отец предпринял несколько попыток избавиться от сына: давал тому отравленное молоко, выкопал глубокую яму перед костром, у которого любил отдыхать Хувеане, вырыл колодец-ловушку на тропе, по которой тот обычно гнал с пастбища свое стадо. И каждый раз Хувеане успешно избегал опасности: молоко вылил на землю, не занял обычное место у костра, а сел между братьями, из которых один и провалился в яму, перепрыгнул через колодец.

Окруженный всеобщей враждебностью, Хувеане начал разыгрывать из себя вздорного дурачка, ловко издеваясь над врагами. Однажды он обнаружил мертвую зебру и устроился на ней, присматривая за стадом. Вечером в деревне его спросили, где он пас скот. «У полосатого холма», — ответил Хувеане. Три или четыре дня подряд он давал один и тот же ответ, пока любопытство деревни не было возбуждено. Некоторые из крестьян проследили за ним и нашли зебру, к тому времени совсем разложившуюся. Они сказали Хувеане: «Это же хорошая дичь. Когда еще раз найдешь такое же животное, завали его ветвями, чтобы до него не добрались гиены, и позови народ из деревни, чтобы шли за мясом». На следующий день Хувеане нашел мертвой очень маленькую птичку. Он закидал ее ветвями и побежал домой сообщить новость. Половина деревни пришла, неся огромные корзины для мяса. Легко представить чувства этих людей, когда они обнаружили «дичь». После нескольких таких шуток Хувеане приобрел репутацию полного идиота и его оставили в покое.

Однажды отец Хувеане решил пойти вместе с сыном пасти скот. Когда солнце высоко поднялось, ему захотелось пить. Хувеане показал на высокую скалу, где на вершине была вода. По вбитым в склон клинья́м оба забрались на скалу и напились. Пока отец отдыхал, сын спустился, причем вынул клинья, и бросился к матери, которая готовила еду. Съев все, что у нее было, и заполнив миски коровьим навозом, он побежал назад, к скале, вновь закрепил в камне клинья и позволил отцу спуститься. Когда старик пошел домой поужинать, Хувеане его предупредил, что пища волшебным образом изменилась и стала несъедобной.

Рассказав эти эпизоды, А. Вернер писала, что шутка, сыгранная Хувеане с отцом, кажется измененным отголоском древнего предания о верховном божестве, которого кое-где тоже звали Хувеане. Это предание гласило: «Его жилище — небо. Он создал небо и землю. Он спустился с неба, чтобы сотворить землю и людей. Закончив работу, он вернулся на небо. Рассказывают, что он поднялся по клинья́м. Сделав шаг, он вынимал нижний клин, и так продолжалось шаг за шагом, пока он не извлек их все и не скрылся в небе» [130, с. 156].

Наверное, А. Вернер права, говоря о том, что в проделках деревенского шутника звучат отголоски древнейших мифов. Думается, восходит к глубокой древности и его ссора с отцом. Как и другие герои-пересмешники, и Хувеане представлялся некогда народному воображению двойником-антагонистом бога-творца. С ходом времени подобная ситуация выглядела все более невероятной, и у педи двойник бога стал наконец в мифе его сыном, хотя старые противоречивые отношения между ними сохранились. У многих народов образ героя-озорника претерпел сходное превращение.

Не менее интересно и второе направление в развитии удивительного персонажа — метаморфоза бога в деревенского дурачка. В этом характере завершилась древняя мифологическая традиция и проявлялась, причем с большой силой, новая способность общественного сознания — к самоанализу и самокритике.

Многое в историях Хувеане должно было казаться чрезвычайно дерзким их слушателям. И издевательства над соседями по деревне и сородичами, и его глумливое отношение к отцу — все это в корне противоречило нормам крестьянской морали, провозглашавшей святость отца-патриарха и превосходство общинного коллектива над отдельной личностью. Поведение Хувеане было поэтому отрицанием установившегося издревле порядка.

Выдающийся советский историк И. М. Дьяконов, говоря о критике общества в древнем мире, подчеркивает, что она всегда исходила из противопоставления прошлого современности. Он пишет: «В начальные... периоды древности не могло быть иной альтернативы рабовладельческому способу производства и его идеологии, кроме стремления к мнимому „золотому веку“, будто бы лежавшему позади, а на самом деле — к первобытности». Он уточняет: «Даже когда объективно то или иное движение влекло

вперед к новому, субъективно оно считало себя борющимся за более древние и тем самым более справедливые, „не искаженные“ злом порядки» [4, с. 23].

И. М. Дьяконов пишет о рубеже первобытности и античности, но и в более древнюю эпоху, когда только начинался распад родо-племенных отношений, критики господствовавших порядков субъективно оглядывались назад, на прошлое. Так и Хувеане. Когда он восставал против общины, против власти отца, в его поступках проявлялось мифическое прошлое, времена анархической свободы личности, еще не знающей норм социального поведения. Создавая подобные персонажи, архаичное сознание «брало уроки» у самой жизни, где мифическое прошлое ежечасно бросало вызов современности и существовавшему порядку. Но это лишь одна сторона поразительно сложной картины. Высмеивая крестьянскую жадность, нарушая общинные установления, деревенский дурачок предвещал новые времена, времена раскрепощения человеческой личности, ума и инициативы. Сказки о его смешных и забавных подвигах потому и были так популярны и любимы, что радовали людей, предвещая им освобождение от внутриобщинной кабалы. В них выражалась бунтарская сторона общественного сознания.

В этой связи возникает вопрос: в какой мере в мифологии отражалось представление общества о самом себе? Субъективно оно противопоставляло себя мифическому миру, что, в частности, выразилось в его представлении о чистоте как незатронутости мифическим миром, о различии между культурным пространством и «диким». В то же время древние африканцы верили, что выходят из мифического мира в момент рождения и возвращаются туда в момент смерти. Иначе говоря, их подход к мифическому миру всегда носил отпечаток двойственности: единства и противостояния.

Что касается объективной стороны дела, то образ мифического мира, его героев и действующих сил складывался в общественном сознании стихийно, исподволь и усложнялся по мере того, как усложнялись общественные отношения, как глубже, острее и напряженнее становились противоречия между различными общественными группами. Он «сооружался» народной мыслью как своего рода надстройка на фундаменте магической схемы мироздания с ее силовыми потоками и взаимосвязями, пронизывавшими Вселенную. Центральным было представление о хаосе и гармонии. Казалось бы, космос был упорядочен во всех своих проявлениях, во всех подробностях своего существования, и течение происходящих в нем событий разворачивалось гармонически, издревле заданными циклами. Но это была идеальная картина. Действительность же свидетельствовала о том, что в извечном порядке постоянно возникают нарушения — малые и крупные катастрофы, ломающие судьбы людей и предназначения богов. Эти нарушения были такой же частью всей системы, как и извечный древний миропорядок.

Архаичные представления общества о внутреннем порядке — своей структуре и собственной жизни — были, по всей видимости, образцом, взятым народной мыслью за основу при создании общей схемы мироздания. Параллели между ней и структурой общества, ритмами его существования слишком значительны, чтобы быть случайными. И присущее древнему обществу ощущение собственной неустойчивости, неустойчивости мироздания в целом объективировалось им в характере мифического возмутителя вечного порядка. Образ существа, бывшего антиподом и двойником божественного творца, естественно вписывался в ряд мифических сил, действовавших во Вселенной. Как хаос был оборотной стороной гармонии, так и этот персонаж сопровождал в мифологии образ творца, хотя и был его противоположностью.

По мере того как изменялось африканское общество, преобразовалось его сознание, усложнялась мифология, трансформировались и народные представления о возмутителе мирового порядка. Очевидна его принадлежность к кругу основных фигур африканской мифологии. При всей отверженности и приниженности он постоянно находился в центре мифологических сюжетных узлов и в зависимости от него оказывались более значительные, более крупные, во всяком случае на первый взгляд, обитатели африканского Олимпа. Отчасти это объяснялось тем, что за персонажем продолжала тянуться слава его древней роли — зверя — ипостаси демиурга. А отчасти — любовь, которой народ окружал веселого, жизнерадостного плута и пересмешника на всех этапах его мифологической «биографии».

В этой «биографии» было, однако, немало крутых поворотов. Один из главных произошел в глубочайшей древности. В то время, когда человечество все более отчетливо выделяло культурную зону из мифического пространства, иначе говоря, все более явственно противопоставляло себя «дикой» природе, в мифологии этот медленный исторический процесс выразился в фантастических рассказах о разрыве людей с богом или бога с людьми. А еще одним его проявлением стало расщепление фигуры зверя-демиурга на трикстера и верховное божество. Впрочем, персонаж героя-плута с самого начала скрывал за звериной маской вполне человеческие черты. Народное воображение воспользовалось этой его особенностью, чтобы создать два огромных сказочных цикла. В фокусе одного находился умный, хитрый и находчивый зверек, в фокусе другого — удачливый и ловкий «дурачок».

Следующий крутой поворот в судьбе этого персонажа произошел после отделения сказки от мифа. За этим разрывом скрывались значительные перемены в архаичном сознании. Может быть, наиболее важная среди них — это новый шаг вперед в разграничении реального, основывавшегося на социальном и трудовом опыте знания и мифо-магических представлений. Расцвет жанра сказки с ее трезвым ясномыслием, распространение скульптуры, орнамента, рисунка, лишенных религиозного содержания и ритуальной функциональности, утрата обрядового значения танцем —

все это были признаки качественных сдвигов, происшедших в общественном сознании. Как они сказались на судьбах мифического возмутителя спокойствия? Его величественная родословная была полностью забыта, его божественные способности вытеснены чисто человеческими качествами. Лишь звериная маска, которую как дань сказочной условности продолжал носить этот персонаж, еще напоминала о его блистательном мифологическом прошлом.

И возникло интересное явление. Уйдя из мифологии в сказку, герой-пересмешник оставил позади себя место, которое не могло оставаться пустым: мифологическому миру был необходим персонаж с чертами непокорного бунтаря, в противном случае этот мир утратил бы внутреннюю противоречивость, лишился бы пружины, приводившей в движение многие из его фигур. Кроме того, было бы нарушено глубинное, трудно прощупываемое, но тем не менее воспринимаемое архаичным сознанием как реальность соответствие мифических персонажей и действовавших во Вселенной сил. Одна из них, притом очень важная и значительная, не получила бы своего мифологического воплощения. Что же произошло? Вместо перемещенного из мифа в сказку героя в мифологии появилась новая чрезвычайно интересная фигура. Она, как и ее предшественник, возмущала мир и порядок, но принадлежала к сонму высших богов.

Возмутитель извечного порядка

В культуре йорубов древний мифический персонаж — зверь — смутьян и пересмешник, спутник бога-творца, низводится до важного и все же значительно более скромного амплу веселого озорника сказочных историй, тогда как его место в мифах занимает создаваемая народным воображением из нового материала и внешне более могущественная фигура божества, подхватывающего брошенные его предшественником роли.

Преемника зверя — спутника бога-творца зовут Эшу, Элегба, Элегбара, или Легба у соседей йорубов — фонов. Нигерийский исследователь Дж. Олумиде Лукас приводит различные значения слова «Элегбара»: «Тот, кто схватывает», «Тот, кто ударяет палкой». Об имени «Эшу» он пишет, что оно могло означать «тьму», «князя тьмы». Впрочем, самому Дж. Олумиде Лукасу эти толкования кажутся малоубедительными [86, с. 56].

И чисто внешне новый мифический герой выглядит совершенно иначе, чем его предшественник. Обычно его изображают сидящим на корточках, обнаженным, со сложенными на груди или положенными на колени руками. Хотя Эшу — мужское божество, случается, что в его изображении есть женские черты. Английский исследователь С. С. Фарроу описал статуэтку, представляющую Эшу с женской грудью — знак того, что он дает людям пропитание. Этот же ученый подметил, что волосы божества всегда причесаны на женский манер [86, с. 54].

Скульптурные изваяния Эшу подчинены общим нормам эстетики йорубов. Как правило, непропорционально велика голова божества с подчеркнута крупными чертами: огромны глаза, нос, лоб, рот, причем волосы причесаны так, что образуют конусообразный, загнутый назад дугой хвост. Характерной особенностью божества часто служит нарочито крупный фаллос. Напротив, тело, ноги малы и иногда полностью скрыты под нитями белых раковин каури.

В мифах, посвященных Эшу, он выглядит обычным человеком. Правда, представления о нем контрастны. В одних историях о нем говорится как о крошечном существе, которое «встает на цыпочки, чтобы бросить соль в суп», а в других он описывается как гигант с большой деревянной дубиной. Любящий хорошо одеться красавец иногда предстает перед людьми рабом в грязных лохмотьях.

Миф подчеркивает удивительную изменчивость этого божества. «У него двести имен», — говорят йорубы, отмечая переменчивую выскочку его характера.

Внешний облик Эшу будет неполон, если умолчать об атрибутах божества. А они позволяют уточнить не только то, как он выглядит, но и понять его место в мифологической модели мира, уяснить иные особенности его поведения: ведь каждый атрибут — это материальный знак часто сложной идеи. Среди его атрибутов находятся нити раковин каури, а иногда и нити мелких медных монет, а кроме того, свисток, калебаса, гребень, ложка, дубинка, нож, трубка. Английская исследовательница Дж. Уэскотт пыталась выяснить, каково значение всех этих предметов. Ей отвечали: «Таким мы его встретили», «Это присуще Элегбе». Один из резчиков сказал: «Таким мой отец научил меня его вырезать».

«Ясно, — делает вывод Дж. Уэскотт, — что иконографический смысл этих признаков следует искать в мифе, хвалебных песнях и в обрядности культа» [131, с. 340]. Что же открыла исследовательница, обратившись к этим источникам?

Так, по ее предположению, нити каури или монет указывают на причастность Эшу-Элегбы к экономической деятельности, к торговле. «Элегба прячется за каури», — напоминает Дж. Уэскотт пословицу йорубов. В одной из посвященных божеству хвалебных песен, исполняемых на ежегодном празднестве в его честь в Ойо, есть такая строчка: «Эшу принес людям каури». На каждом, даже самом скромном деревенском рынке обязательно имеется алтарь этого покровителя торговли.

Характерно, что именно каури подносились Элегбе его поклонниками в дар. А. В. Эллис в своей книге о йорубах упоминает о том, что в деревне Вуру, примерно в 10 милях от Бадагри, в пальмовой роще существовал храм Элегбы, а деревенский рынок находился под особым покровительством божества. В знак благодарности каждый торговец ежедневно бросал несколько раковин на землю, а раз в год жрецы храма сметали их вместе и

на собранные таким способом средства приобретали раба, который приносился Элегбе в жертву [52, с. 66].

Белый цвет каури резко контрастировал с черным цветом, в который окрашивалось тело бога. Черный ассоциировался йорубами с ночью, а ночь — со злом. Именно в ночном мраке колдовство и ведовство становились особенно опасны для людей. Напротив, белый, как свидетельствует нигерийский ученый Дж. О. Кайоде, выражал мир, чистоту, святость. Белизна символизировала «доброе начало», «невинность» [70, с. 143].

Эти значения разительно контрастны, и столь же противоречива природа божества. Оно выступало перед людьми то одной, то другой стороной своего характера, будучи, по сути своей, двойственной силой. Интересно наблюдение советского искусствоведа-африканиста Н. Григоровича, который пишет: «Одно из постоянных украшений Эшу — связка раковин каури, служащих у йорубов деньгами. Это намек на связь Эшу с рынком, вообще с денежными и торговыми операциями, при которых он якобы всегда присутствует. Контраст белых каури с черной резной скульптурой, вообще белого с черным, — также один из символов Эшу, подчеркивающих его склонность к крайностям, быть может, и противоречивость его натуры» [3, с. 71].

Весьма многозначен символ разбитой калебасы. Целая, она олицетворяла в народной культуре мироздание, разбитая — разрушительное начало, присущее Элегбе. Но не только это. Она как бы дополняла еще один пространственный символ, с которым в народных представлениях связано это божество, а именно перекресток. Будучи пересечением двух силовых линий мироздания — Север—Юг и Восток—Запад, он обладал особой важностью в структуре Вселенной, являясь ее условным центром. Окружность калебасы и крест пересечения дорог хорошо сочетались, образуя в своем единстве лаконичный образ пространства.

Связь Элегбы с этим образом не случайна. Это бог-бродяжка, домом которого был весь мир. И есть немало мифов, утверждавших, что Эшу многочисленными нитями соединен с пространственными символами, что его образ невозможно отделить от пространственных представлений. Один из древних дагомейских мифов рассказывает, что некогда божественная пара Маву — Лиса решила распределить небесные и земные царства между своими потомками. После подсчета оказалось, что таких царств — шесть и седьмой ребенок, Легба, оказался без удела, в котором мог бы править. И тогда Маву постановила, что он будет над всеми ее другими детьми. Так Легба стал повсюду представлять Маву, в мире людей, как и в мире богов.

У йорубов в песне, сопровождавшей одну из комбинаций каури при гадании, «объяснялось», почему Эшу любит пребывать на перекрестках. В ней рассказывается: «У Эшу нет хозяйства, у него нет реки; у него нет постоянного занятия. Вот почему он раньше остальных (детей верховного божества) добрался туда (на небо). Когда он пришел к отцу, то застал отца занятого

резьбой. Если отец не спешил, то и Эшу мог подождать; и он помог отцу и оставался с ним шестнадцать лет. Когда пришли остальные, то оставались с отцом около восьми дней и затем уходили, а некоторые оставались четыре дня и уходили. Эшу не ушел; Эшу узнал, как отец изготавливает руки; он узнал, как тот делает глаза. Все это Эшу узнал. А затем отец сказал: „Хорошо“, сказал он: „Иди и сиди на перекрестке“ Он сказал: „Каждый, кто приходит повидать меня“, он сказал: „Если он тебе ничего не дает“; он сказал: „Не позволяй ему проходить мимо“. Он сказал: „Не разрешай ему приходиться ко мне“. Эшу ушел и сел на перекрестках» [39, с. 101].

Этот миф дает также понять, как Эшу завоевал особенную любовь отца всех богов. И он же излагает причину того на первый взгляд странного факта, что младший из богов, младший из детей верховного божества занимает место на пересечении дорог — место посредника между верующими и творцом. Нужно ли говорить, что мифом поэтизируется значительно более древняя ассоциация бога-плута с важнейшими пространственными координатами Вселенной?

По мнению Дж. Уэскотт, самым важным элементом скульптурного изображения Элеги была его прическа, которой скульптор нередко придавал форму фаллоса. Знаменательно, что жрецы бога причесывали свои волосы в такой же манере. Кроме того, его алтари всегда были отмечены грубо вырезанными из дерева изображениями фаллоса. Во время посвященных богу торжеств такое изображение с пышностью проносили по улицам, и девушки плясали вокруг этого символа мужской силы.

Вместе с присущими божеству женскими чертами этот знак служил выявлению его предельно контрастной, внутренне двойственной натуры. К тому же длинные волосы, которые у многих народов Африки были признаком мощной жизненности, дополнительно подчеркивали связь божества с мужским началом в мироздании. Об этом свидетельствовал и такой атрибут Эшу, как дубина, опять-таки связывавшаяся в народных представлениях с фаллосом.

Остальные атрибуты бога менее значимы, хотя тоже интересны. Например, ложка напоминала, что от каждого жертвоприношения любому из божеств какую-то часть следует выделить Эшу. По своей природе он раздражителен, любое проявление невнимания может вызвать его гнев. К тому же в качестве посредника между людьми и богами он имел право на долю любого жертвоприношения.

Свисток, также один из атрибутов божества, применялся во время посвященных ему празднеств для его вызова. Вероятно, свист, как противоположность человеческой речи, вообще считался средством звукового общения с мифическими силами, средством привлекать их внимание. Не это ли убеждение заставляло родителей запрещать детям свистеть? Им говорили, что свист вызывает злых духов. Видимо, по этой же причине он был табу

в княжеском дворце. Действительно, его «чистое» пространство было бы осквернено вторжением мифических сил в ответ на свист.

Что касается трубки, то курение также было запрещено во дворце: оно считалось оскорбительным для бога грома и молний Шанго. По мнению Дж. Уэскотт, трубка — это выражение презрительного отношения Элегбы к власти, его бесстрашия и дерзости.

Таковы представления народа об Элегбе, как они воплотились в его атрибутах или внешних чертах. Очевидно прежде всего, что народная мысль постоянно связывала его с пространственными представлениями, отмечая его вездесущность. Отсюда проистекало его восприятие архаичным сознанием как божества, покровительствовавшего торговому обмену. Он же, будучи посредником между людьми и богами, содействовал и их общению.

Не менее важна и вторая черта божества — его двойственность, противоречивость, его равная готовность творить добро и зло. В некоторых отношениях Эшу уподоблялся народным сознанием самой жизни: подобно тому как жизнь несла людям страдание и радость, горе и счастье, не считаясь с тем, чего в действительности заслуживали эти люди — счастья или горя, наказания или награды и будучи в силу этого надморальной, так и Эшу был как бы над моралью в своих отношениях с людьми. Его капризы были непредсказуемы, его поведение менялось от минуты к минуте.

Впрочем, в этом поведении все же прослеживалась одна господствовавшая черточка. Эшу постоянно бросал вызов власти, постоянно разрушал установившийся порядок. Он не был в состоянии смириться с теми отношениями, которые наблюдал вокруг себя, и ломал их самым беспощадным образом, даже если они были и неплохи. Его существу было свойственно желание посмеяться и даже поиздеваться над вызывавшими его раздражение людьми. Не признавая власти, он все же важной особенностью характера напоминал эту власть — был склонен к произволу, к самодурству.

«Он вкладывает дубинку в руки ссорящихся», — поется о нем в народной песне. Характерны и его прозвища, в которых он описывается как «гнев, требующий несоразмерного возмездия», «тот, кто порочен даже в смерти», «тот, кто обращает право в вину и делает невиновного виновным». Йорубы называют Эшу «гневом богов». Когда люди ссорятся, то говорятся, что Эшу среди них. Если человек совершил дурной поступок, его спрашивают, не Элегба ли побудил его к нему.

Эти черты бога-смутьяна раскрывались во множестве мифологических историй. Именно в них его образ встает во всем своем пестром многоцветии. Забавный озорник, готовый на злые, но в общем безобидные проделки, вдруг превращается в злое, пугающее бессмысленностью творимых злодеяний существо. В одних мифах его дерзость, свободолюбие и обостренное чувство соб-

ственного достоинства вызывают симпатию, в других его надругательство над нормами общечеловеческой морали, его капризная жестокость внушают страх, может быть, ненависть. Вряд ли случайно поклонники некоторых божеств видели в Элегбе олицетворение зла.

Народное воображение было словно загипнотизировано своим собственным творением и охотно посвящало ему все новые и новые истории, в которых словно бы пытались постичь противоречивость этой богатой природы. Мифы об Эшу, как и он сам, всегда умны, часто остроумны и забавны. Этот младший сын бога-творца, внушавший ужас людям и богам, служил своего рода катализатором народного юмора, а одновременно пробуждал и чувство трагической беспощадности жизни, порождал ощущение неумолимости ее течения.

Мальчишески озорная сторона природы Элегбы выплескивается наружу в чудесной истории о том, как он нарушил семейный мир в доме, где жили муж и две сердечно любящие его жены [43, с. 82]. Жизнь текла там столь счастливо, что соседи видели в этой семье образец супружеской гармонии, которую, как они полагали, ничто не могло бы разрушить. Но об этой семье узнал Элегба, и ее благополучие ему не понравилось. Он решил в своей обычной коварной манере подстроить ей ловушку.

Изготовив очень красивую шапочку, Эшу обратился в торговца, пошел на рынок и выставил свое изделие на продажу. Он принял предосторожность, чтобы шапочку не купили, пока одна из жен ее не увидит. Когда наконец первая жена пришла на рынок, то шапочка так ей понравилась, что она немедленно ее приобрела. В радостном настроении вернулась женщина домой и подарила покупку мужу. Супруг был приятно удивлен подарком, но неосторожно высказал свою признательность и благодарность в такой манере, что вызвал у второй жены вспышку зависти и ревности, но та ничего не сказала. С растущим нетерпением дождалась она следующего рыночного дня; когда же этот день наступил, то с раннего утра она отправилась на рынок искать подарок для мужа. А Эшу уже был там с другой шапочкой, по сравнению с которой первая выглядела просто жалкой. Торжествуя, вторая жена купила шапочку и принесла домой супругу. Результат граничил с волшебством. На какое-то время вторая жена стала самой любимой.

Так было положено начало соперничеству двух женщин, каждая из которых старалась победить другую в борьбе за любовь мужа, причем Эшу по очереди помогал то одной, то другой, а настроение мужа колебалось в зависимости от получения все более прекрасных даров. Когда Эшу наконец убедился, что взрывчатого материала накопилось достаточно и что взрыв неизбежен, он перестал появляться на рынке. Очередная жена обманулась в своих ожиданиях и вернулась домой в ярости. Еще один небольшой толчок — и домашняя катастрофа, которую тщательно готовил Эшу, произошла.

Но этот капризный и неожиданный в поступках бог мог и помогать тем, кто обращался к нему за поддержкой, совершая любезные его сердцу жертвоприношения. В мифах вспоминается, что царь Игедэ пожертвовал богу нож, и Эшу применил его для спасения царя, когда тот хотел повеситься. Вождь Ифона и вождь Эджигбо принесли жертву богу, и тот помог им примириться. Когда вождь Эджу совершил жертвоприношение, Эшу ниспослал ему и его сородичам долгую жизнь. В одном из мифов рассказывается, как слепец принес жертву богу и тот помог ему настрелять птиц и убить антилопу, в то время как другие охотники промахивались. Но вот дерево кола не завершило начатый им обряд жертвоприношения, и Эшу сказал людям, чтобы они использовали «детей» этого дерева — орехи в своих обрядах [39, с. 40].

Тот, кто хотел обеспечить себе покровительство Эшу либо его содействие в победе над врагом, должен был следовать ряду простых правил. Ему надлежало взять к алтарю бога пальмовое и косточковое масло, ибо об Эшу было известно, что он очень любит первое, тогда как второе для него запретно. Совершая возлияние пальмового масла на символ бога, требовалось говорить: «Это пальмовое масло, о Эшу! Я знаю, что это твоя еда, а потому я пришел, чтобы дать ее тебе. Окажи мне твое милость и защиту». Затем нужно взять косточковое масло и сказать: «О Эшу! Это косточковое масло. Я знаю, что это не твоя пища, и не решаюсь преподнести ее тебе. Но такой-то (следует имя врага) попросил меня дать ее тебе, хотя он хорошо знает, что это не твоя пища. И вот (надо вылить косточковое масло на алтарь Эшу) я даю его тебе от его имени. Иди же и отомсти за себя». Считается, что сразу же по окончании обряда Эшу бросается мстить оскорбителю: он или сам наносит ему удар, или подталкивает на поступок, который будет иметь для его обидчика катастрофические последствия.

Впрочем, иногда бог помогает попавшему в беду из великодушия. Так, однажды Глупая Обезьяна выручила из беды провалившегося в яму Леопарда: она протянула ему свой хвост и тот выбрался из ямы. Но избавившись от опасности, Леопард не торопился отпустить Глупую Обезьяну. Он сказал ей: «Подожди, пока я почувствую себя лучше». Тут появился Эшу. Он спросил зверей: «Что случилось?» Глупая Обезьяна рассказала, что случилось с ней. Леопард рассказал, что произошло с ним. Эшу сказал: «Хорошо». Он сказал Глупой Обезьяне: «Глупая Обезьяна, ты три раза хлопнешь со мной в ладоши». Глупая Обезьяна три раза хлопнула с ним в ладоши. Эшу затем сказал Леопарду: «Леопард, ты должен три раза хлопнуть со мной в ладоши». Леопард спросил: «Куда я дену то, что держу в лапах?» «Сунь это под мышку», — сказал Эшу. Он сказал: «Хорошо вытяни свои лапы». Они хлопнули в ладоши один раз, они хлопнули в ладоши второй раз. На третий раз Глупая Обезьяна оказалась на вершине дерева [39, с. 360].

Спаситель Глупой Обезьяны и людям принес немало доброго. В частности, он научил их применять обереги — гбо от самых различных напастей. Миф, записанный некогда в Дагомее, утверждает, что Легба вообще первым изготовил гбо. Это было в те далекие времена, когда люди еще не совершали жертвоприношений богам и те страдали от голода. Легба сделал змею, положил ее на дороге, ведущей к рынку, и приказал кусать прохожих. Змея выполняла приказание. Легба подходил к укушенному и говорил: «Дай мне что-нибудь, и я тебя излечу». Как только ему платили, он бежал на рынок и покупал себе еду.

Однажды к нему приблизился человек и, указывая на змею, спросил Легбу: «Что это за штука кусает людей?» Легба ответил: «Это гбо». И сказал: «Принеси мне двух кур, восемьдесят каури и немного соломы. Я сделаю гбо для тебя». Легба отвел человека в сторону от дороги и объяснил, как действовать, чтобы приготовить гбо. А потом приказал бросить на дорогу лиану. Лиана сразу же ожила и как змея принялась кусать людей. Но теперь Легба давал лекарство от змеиных укусов.

Первого человека, научившегося от Легбы изготавливать обереги, звали Аве. Очень скоро гбо получили широкое распространение, ибо Легба дал Аве множество разных оберегов. Когда кому-нибудь был нужен гбо, он шел к Аве, а тот приглашал в свой дом Легбу. В доме они вдвоем изготавливали волшебное средство, а затем Аве выходил и отдавал его нуждавшемуся. Так Аве стал первым хозяином магии, хотя Легба оставался по-прежнему ведун — богом. Аве действовал за Легбу.

В народе верили, что Легба был не только великим волшебником, но и целителем, в распоряжении которого были гбо от головной боли, колик, дизентерии, проказы, глазных заболеваний, ревматизма, от любых других болезней. Никто не был так силен в приготовлении оберегов, как Легба. По народным представлениям, он обладал «всем знанием» и мог потрясти или привести в замешательство весь мир.

В этом мифе бог-озорник предстает в новом качестве. Народное воображение увидело в нем творца одного из важнейших элементов древней культуры, одного из тех мифических существ, что помогли людям в создании достойного человека жизненного уклада. Казалось бы, как увязать эту роль Элегбы с его разрушительной деятельностью? На самом деле, эта его ипостась предопределялась двойственной натурой божества, присущей ему с момента его зарождения в народной культуре, в народной мифологии.

В этой связи иногда высказывается мнение, что сочетание в одном характере культурного героя и трикстера, стихии организуемой и стихии, вносящей хаос, возможно только потому, что его действие в сказочно-мифологических циклах отнесено по времени до установления строгого миропорядка. Думается, что подобная точка зрения не выдерживает критики, поскольку не учитывает того, как в народном сознании мифический образ соотносился с действительностью.

Внутренняя противоречивость божества всегда отражала противоречивость эпохи, в которую оно формировалось в народном сознании. Когда в этом сознании бог-творец был одновременно и собственной противоположностью — насмешником и разрушителем, то в жизни народа это было время обостренно двойственного отношения к природе — органического единства с природой и растущего от нее отмежевания, все большего ей противостояния. Именно зверь был зачастую первой ипостасью бога-творца, от которой он избавлялся по мере того, как и общество завершало формирование своей культуры, то есть реализовывало свой разрыв с природой. Двойственность времени выразилась в двойственности центрального мифического персонажа эпохи: он был связан и с «дикой» природой, и с культурным миром человека, и соответственно в его действиях чувствовались противоположные влияния мира «дикости» и мира культуры.

Бог-озорник оставался центральной фигурой мифического мира и на более поздних стадиях развития древнего африканского общества, центральной потому, что, как и прежде, служил выражению одного из главных противоречий времени — на этот раз конфликта между личностью и кровнородственной общиной. В дерзости божества, в его глумлении над традиционными порядками, над племенными авторитетами, над косностью общинного уклада нельзя не видеть отблеск идейной борьбы в переживавшем кризис разложении родо-племенном обществе, где личность боролась за свое освобождение от внутриобщинного рабства.

В Дагомее записан миф о том, как простой человек дерзнул бросить вызов самой богине Маву. Однажды он накупил много хлопка и от заката до восхода солнца пряд его, а затем пряжу смотал в большой моток. На другой день он продолжил свою работу от зари до заката солнца. Измерив оба мотка, он обнаружил, что пряжа в одном была совершенно той же длины, что и в другом. Однажды он взобрался на термитник и бросил моток к небу. Маву ухватила за конец пряжи. Используя оба мотка, человек смог взобраться на небо. «Что ты здесь ищешь?» — спросила его Маву. Тот горделиво ответил: «У меня много знаний, и я хочу встретить Маву, чтобы мы могли сопоставить наши знания». «Ну что же, давай посмотрим, как велики наши познания!» — ответила богиня. И тогда человек срубил дерево и вырезал из него фигурку. Он очень хорошо вырезал голову, лицо, волосы, руки и другие части тела, но статуэтка не могла говорить. Маву сказала ему: «Твое знание недостаточно. Подожди, и я тебе покажу». Маву взяла одно-единственное зерно кукурузы, провела борозду и посадила зерно, которое, пока они смотрели, выросло и дало урожай. Они срезали початки, смолотли зерно на мельнице, муку принесли домой, и той же ночью человек ел блюдо, приготовленное из одного зерна кукурузы, посеянного утром того же самого дня [61, с. 223].

Бог не мог не победить человека, это понятно, но и человеческая личность уже начала осознавать свои силы. Мог ли сю-

жет о соревновании человека и бога зародиться в уме личности, которая воспринимает самое себя не как самодовлеющую ценность, а лишь как пассивную частицу социального организма — общины? В это трудно поверить. Нужна немалая смелость мысли и воображения, чтобы создать подобную историю.

Древнее африканское общество ни в коей мере не относило деяния бога-озорника в далекие мифические времена, когда оправданием ему могло служить отсутствие устойчивого миропорядка. Напротив, оно верило, что божественный пересмешник находится где-то рядом — то ли на рыночной площади, то ли на ближайшем дорожном перекрестке. Он был не отдушиной, легализованной в строго иерархизированном обществе, в силу отнесения к мифическим временам, а вдохновителем тенденций, подтачивающих и подрывающих этот косный регламент во имя раскрепощения ума, инициативы, энергии становившейся все более и более самостоятельной человеческой личности. Вот почему в обществе йорубов он вызывал противоположные, но одинаково мощные реакции — ненависти у консервативных элементов и глубокого почитания у его поклонников. Элегда был одним из немногих богов йорубского пантеона, которому приносились человеческие жертвы.

Этот сложный, противоречивый характер раскрывается еще одной своей стороной во взаимоотношениях с богом-прорицателем Ифой. Элегда и Ифа — это такое же единство противоположностей, как на более высоком мифологическом уровне Маву и Лиса, а на более низком — Сова и Петух.

Ифа, или Фа в мифологии фонов, окружен не меньшим количеством преданий, чем Эшу. В мифах, очевидно поздних, рассказывается, что он будто бы родился в Ифе, этой колыбели йорубов, был опытным знахарем с богатейшей практикой и замечательным прорицателем. Достигнув известности, он основал город, названный Ипету, и занял там княжеский престол. Люди сходились к нему со всех концов страны. Из их числа он отобрал шестнадцать мужчин, имена которых, по преданию, совпадали с названиями шестнадцати основных знаков гадания, или оду.

Согласно одному из преданий, Ифа был уроженцем Итасе, недалеко от Ифе. Родители его были бедняками. В юности он не любил ручной труд и обратился к мудрецу за советом. Тот научил его гаданию, и в частности шестнадцати историям, связываемым с основными шестнадцатью знаками гадания — оду.

Очевидно, что истинная мифическая биография Ифы, или Орунмилы, как бога иногда называют по его титулу, была совершенно иной. Может быть, уголок правды проглядывает в древнем дагомейском предании о происхождении гадания. В нем говорится, что Маву оставила божеству Гбаду ключи от дверей, открывавшихся в будущее. Этих дверей было шестнадцать, столько же, сколько глаз у Гбаду. Гбаду сидела на пальмовом дереве, которое называлось Фа. Передав ключи, Маву сказала, что люди, желающие узнать будущее или решение, которое им следует принять, должны брать пальмовые орехи и играть ими. Так они бу-

дут открывать глаза Гбаду. В зависимости от порядка, в котором упадут орехи, будет открываться соответствующий глаз божества, а также соответствующая дверь дома будущего.

В мифе есть намек на то, что некогда бог гадания отождествлялся с масличной пальмой. Думается, исключать эту возможность нельзя, тем более что ее подтверждают некоторые косвенные обстоятельства. В частности, жрец Ифы — бабалаво использовал при гадании именно пальмовые орехи — «детей» масличной пальмы, этого дерева жизни в мифологии йорубов. Когда Элегба учил Ифу, как предсказывать будущее, то с помощью обезьян снял с пальмы шестнадцать орехов, нужных для гадания.

Еще один миф утверждает, что Ифа впервые появился на свет в Ифе, но его происхождение, его родители — все это окружено тайной. Он попытался научить жителей города тому, как предсказывать будущее, но те не захотели его слушать, и он покинул Ифе. Долгое время бог странствовал, обучая людей гаданию, но затем выбрал местом жительства городок Адо. Там он посадил на скале пальмовый орех, из которого сразу же выросли шестнадцать пальм.

Как видно, авторы этого сказания сознавали, что какая-то особая связь существовала между богом-прорицателем и масличной пальмой. В мифе также рассказывается о том, что у Ифы был гонец, которого звали Опеле (а слово «опе» означает «масличная пальма»). Священным животным бога была опять-таки пальмовая крыса.

Верующие обращаются к Ифе, чтобы узнать исход ожидаемых родов, чтобы услышать имя духа-покровителя поворожденного, обращаются, когда надо определить время обрезания. Мнения бога ищут перед тем, как начать строительство дома, перед посадкой сада, вступлением в брак, при болезни. Шестнадцать используемых при гадании орехов образуют 4096 комбинаций. Каждой из них соответствует пословица или короткое стихотворение, а также миф, и жрец обязан знать весь этот огромный материал. Истолкование связанного с каждым оду мифа и открывает будущее.

В сознании йорубов и фонов два божества — Элегба и Ифа теснейшим образом связаны. Жрецы Ифы обычно утверждают, что Эшу был порожден для того, чтобы служить правой рукой Орунмилы. Его долгом якобы было выполнение поручений этого бога, и он был обязан всегда при том находиться и действовать по его приказам. Делом самого Орунмилы-Ифы было прислушиваться к голосу верховного божества — Олодумаре и сообщать его волю миру. В тех случаях, когда на сообщение Орунмилы не обращалось должного внимания, обязанностью Эшу было навлекать беду на упорствующих. В обмен на такие «услуги» Ифа, утверждали его жрецы, кормит своего слугу. Правда, если Эшу не доволен пищей, то может испортить работу Орунмилы.

Эти утверждения жрецов Ифы явно пристрастны. Нигерийский историк Э. Боладжи Идову отмечает, что Эшу по своему

характеру не мог бы примириться с подчиненным положением у любого божества и, конечно, не мог бы примириться с ролью мальчика на посылках у Орунмилы. Правда, пишет ученый, если кто-либо оказывался в беде из-за проделок Эшу, на Орунмилу можно было положиться в том, что он всегда найдет выход из подобных трудностей. Там, где поклоняются Ифе, всегда есть, пусть и скромный, жертвенник Эшу. Оба бога зачастую и действуют в сотрудничестве. Но в целом представляется, что обычно Орунмила находится в зависимости от Эшу. Широко распространено убеждение, что Эшу способен разрушить работу Ифы, когда считает это нужным. Он же помогает при случае богу-прорицателю выбраться из трудного положения. Однажды боги устроили заговор против Ифы и обвинили его перед Олодумаре, но Эшу защитил Ифу, и Олодумаре принял его разъяснения [43, с. 81].

Согласно народным представлениям, писал Э. Боладжи Идову, не только люди, но и все боги трепетали перед Эшу. Ведь в силу своего положения он был властен в их жизни и смерти, их благополучие, как и несчастье, зависели от того, что он говорил Олодумаре. А одной из главных его обязанностей было ежедневно докладывать богу-творцу обо всем происшедшем за день на земле [43, с. 82].

Таковы мифические нити, соединяющие двух божеств. Нетрудно заметить, что за их пестрой паутиной скрываются иные, более древние смысловые связи. Некогда Эшу, несомненно, ассоциировался с пространственными категориями — крестом и кругом как символами ограниченного горизонтом пересекавшихся силовых линий — Восток — Запад и Юг — Север. Но этими знаками «охватывалась» лишь поверхность земли. Если допустить, что Ифа-Орунмила некогда сопоставлялся с деревом жизни — пальмой, по вертикали соединявшей небо, земную поверхность и подземный мир, а еще уловимая связь божества с деревом жизни, казалось бы, подтверждает такое допущение, то единство Эшу и Ифы — это в то же время целостная пространственная «модель» мироздания. В сказаниях об этих двух божествах мифологизируются крайне архаичные по времени магические «силовые» линии, составлявшие как бы структурную основу Вселенной.

Есть и еще одна нить ассоциаций между двумя божествами. Ифа, владеющий ключами от будущего, предугадывающий течение событий, в той же мере соединен в народных представлениях с временем, как Эшу — с пространством. Конечно, это не бог времени, как и Эшу — не бог пространства, но если действительно в прошлом народная мысль считала Орунмилу живой ипостасью древа жизни, то тогда его способность предугадывать события, которые приносит в своем течении время, вытекала из этого сближения. Архаичное сознание не воспринимало время иначе, чем поток конкретных событий, собственно и наполняющих жизнь.

В народной культуре Элегбара и Орунмила сближались как пространство и время. Соответственно и в мифологии они всегда

вместе. Правда, не без влияния жречества оба бога были и противопоставлены один другому, для чего были основания. Действительно, умение предсказывать, предвидеть основывается в конечном счете на гармонии Вселенной, на циклической повторяемости одних и тех же событий, на устойчивой, прочной взаимосвязи между людьми и богами, решавшими людские судьбы в соответствии с определенными традициями и нормами. Элегба же вносил смятение в упорядоченное течение времени, в упорядоченные отношения между людьми и богами. Он постоянно, снова и снова превращал гармонию в хаос.

Как появился Элегба в мифическом мире йорубов? На этот счет имеется немало весьма противоречивых преданий.

По одному из позднейших мифов, мать Эшу была простой рабыней. Ее звали Адикун. Князь города Илаве отдал Адикун в подарок первому государю Ифе, сыну Одудувы — Оканби. В его дворце она служила при алтаре бога Оришанлы. Эшу был ею рожден от Оканби [34, с. 123].

В древних мифах происхождение Эшу имеет значительно более божественный характер. В нем видели младшего из семи детей верховного божества — Олоруна, или Олодумаре. По другой версии, он — сын бога Оришанлы, того, кто слепил первого человека. Якобы именно Оришанла обязал Эшу находиться на перекрестках и собирать там мзду со всех проходящих [39, с. 39].

Сохранились ли в мифологии какие-либо следы того, что Эшу-Элегба ведет происхождение от своего предшественника — Паука? Прямых свидетельств, подтверждающих такое родство, пока не обнаружено. Правда, Дж. Уэскотт упоминает в своем исследовании, что видела изображение бога, на котором он явственно похож на паука. Кроме того, в одном из мифов, сопровождающих различные оду, есть упоминание о том, что Паук был некогда гонцом верховного божества. А именно таким гонцом и был Эшу.

И все же в мифах об этом божестве развиваются мысли, заложенные народным сознанием еще в образ смутьяна Паука. Генетическая связь двух мифических персонажей, пожалуй, полнее всего обнаруживается в их близости к верховному божеству. Сначала герой-смутьян и бог-творец образовывали единое целое; затем смутьян в образе зверя стал лишь ипостасью бога-творца; еще позднее он обернулся его противоположностью и, наконец, отбросив свою звериную маску, выступил в качестве сына верховного божества. При этом он оказывался наделен могуществом, превосходившим могущество и влияние других богов. И это отвечало логике, свойственной архаичному сознанию: будучи младшим — и последним — из потомков верховного божества, он замыкал цепочку и уже в силу этого оказывался противоположностью собственного отца — разрушителем. Но по этой же причине он по степени влияния приближается к своему создателю: положительные и отрицательные стороны мифо-магической цепочки должны относительно уравнивать друг друга.

Мифы убедительно, на свой лад, мотивируют особое положение бога-смутьяна среди других божеств. Так, Маву однажды созвала всех своих детей и сказала им, что с помощью соревнования между ними решит, кто из них будет главным. Она потребовала, чтобы принесли гонг, колокольчик, барабан и дудку, и сказала, что тот, кто сможет одновременно играть на четырех инструментах и танцевать под эту музыку, и будет вождем. Хевизо сказал: «Я сильный. Я справлюсь». Но когда попробовал, провалился. Маву призвала Аге и Гуна. Аге сказал: «Я охотник. У меня много силы. Я все могу сделать». Попробовал и провалился. Гун выступил вперед. Он тоже ощущал в себе большую силу и сказал: «Я изготавливаю много вещей. Я справлюсь и с этим». Попытался, но, как и другие боги до него, потерпел неудачу.

Когда все старшие боги испытали свое счастье, Маву позвала Легбу. Легба стучал на барабане, ударял в гонг, звонил в колокольчик, дул в дудочку и исполнил все фигуры танца. И Маву сказала другим богам, что отныне Легба превосходит их всех [61, с. 257].

В другом мифе описывалось, как Легба занял место посредника между Маву и Лиса, с одной стороны, и их детьми — с другой. Каждому из своих детей вместе с отдельным царством они давали особый язык. Сабате был выделен язык земли, получили разные языки и другие божества. И одновременно все они утратили знание языка неба — языка своих родителей. Что касается Легбы, то Маву и Лиса превратили его в посредника в своих отношениях с собственными детьми и с людьми и не только не лишили его знания их языка, но и наделили знанием всех остальных языков.

«Вот почему,— говорилось в мифе,— если кто-то из детей Маву и Лиса, на земле или где-то еще, желает обратиться к своим родителям или братьям, он вынужден передавать свои послания через Легбу, потому что общаться между собой непосредственно они не могут... все живые существа должны обращаться к нему (Легбе), прежде чем они могут быть поняты богами» [61, с. 131].

В народном воображении Легба наделен такой силой, что не стесняется противостоять самой богине Маву, в особенности если чувствует ущемленным свое достоинство. Мифы об этом боге всегда отличаются остротой мысли, юмором. Не составляет в этом отношении исключения и история, в которой повествуется о давнем столкновении между Легбой и Маву.

В те далекие времена Легба всегда сопровождал Маву. Он ничего не делал без приказа богини. Тем не менее, когда ему поручалось совершить что-то злое и народ взывал к богине, прося о помощи, та отвечала, что это зло причинил Легба. Однако, если он совершал что-нибудь хорошее, его роль никогда не признавалась. Народ в таких случаях благодарил Маву. Так люди стали ненавидеть Легбу. И однажды ночью тот пришел

к Маву и спросил, почему, когда случаются дурные события, называется его имя: «Когда ты приказываешь что-то сделать, я это делаю. И все же никто никогда не скажет мне спасибо». Маву объяснила ему, что в царстве необходимо, чтобы правитель славился добрыми делами и чтобы его подчиненные принимали на себя упреки за дурные дела. Легба сказал: «Очень хорошо». И ушел.

У Маву был огород, засаженный ямсом. Легба сказал ей, что воры собираются похитить ямс и разделить между собой. Маву созвала всех своих подданных вместе и предупредила, что первый, кто попытается украсть ее ямс, будет убит. Ночью шел дождь. Легба прокрался в дом Маву и похитил ее сандалии. Надев их, он забрался на огород и украл весь ямс. Утром, когда Маву обнаружила кражу, Легба посоветовал созвать весь народ царства и посмотреть, чья нога подойдет к отпечаткам следов. Люди собрались, но ни у кого размер ступни не совпадал с размером следа. Все жители присутствовали, и виновного среди них, очевидно, не было.

И тогда Легба спросил: «Не может ли быть так, что сама Маву выходила ночью и забыла об этом?» Маву воскликнула: «Что? Именно из-за того, что ты, Легба, говоришь подобные вещи, я тебя и не люблю. Очень хорошо. Я ставлю свою ногу на этот отпечаток». И размер следа и размер ступни оказались одинаковы. Люди закричали: «Вот хозяин, который обворовал самого себя» [61, с. 223].

Миф, впрочем, интересен не только тем, что содержит свидетельства, подтверждающие особое положение Легбы среди других мифических сил, положение, объяснимое лишь его прошлым. Он особенно важен тем, что показывает духовную атмосферу, в которой образ божественного смутьяна окончательно сложился. Поразительно вольнодумство, пронизывающее всю эту историю. Ведь очевидно, что за издевательской выходкой Легбы по отношению к матери скрывается глубоко скептическое мнение древнего общества о своих богах. А рассуждения о государе, который возлагает ответственность за свои дурные дела на слуг, чтобы сохранить любовь народа? Только искушенная во многом и зрелая мысль могла включить в миф эти весьма «земные» рассуждения.

Миф завершается рассказом о том, что разобиженная Маву покидает землю и удаляется на небо. И это не случайная подробность. Она косвенно отражает глубинный духовный процесс, происходивший в общественном сознании, — процесс частичной демифологизации и самого общества и мироздания. И в общественных отношениях и в мире расширялась сфера, куда все еще могли вторгаться мифические силы, но где, в общем-то, иррациональность, присущая мифу, исключалась. Сами мифические силы меняли былой облик и характер.

Думается, существовала скрытая взаимосвязь между процессом высвобождения человека из общины и тенденцией к его обо-

жествлению, проявлявшейся, например, в появлении вполне земных биографий даже у таких богов пантеона йорубов, как Шанго, Элемба, Ифа и многие другие. Утверждая, что судьба личности зависит от судьбы общины, а состояние общины — от поведения человека, архаичное сознание тем самым признавало существование между человеком и его сородичами особых мифо-магических связей, которыми автоматически предопределялись внутриобщинная иерархия, нормы социального поведения, этикет и многое другое. Одновременно определялись и рамки отношений между общиной, отдельными людьми и миром мифическим.

И вот распространяется убеждение, что Эшу, Ифа и многие другие боги еще недавно были простыми смертными, которые, овладев секретами магии, гадания, исцеления и т. д., смогли сравняться с богами. Очевидно, что прежняя личность, скованная архаичными представлениями о взаимозависимости с общиной, была бы просто неспособна допустить подобную возможность. Очевидно также, что пересматривались и опрокидывались все древние идеи о взаимоотношениях между людьми и богами, причем сущность божественного начала постепенно переосмыслилась совершенно по-новому: великое таинство божественности теперь понималось как совокупность различных магических приемов, которыми в принципе был способен овладеть каждый.

Речь идет, таким образом, о глубочайшем кризисе архаичного сознания, в ходе которого осуществлялась его перестройка. Конечно, тенденция видеть в богах всего лишь ставших бессмертными людей не была господствующей, но уже сам факт ее существования свидетельствует об огромном успехе скептицизма и об ослаблении власти над умами древних представлений. Именно в этой атмосфере сформировался образ Эшу—Легбы. Выросший на почве крайне архаичных представлений, во многом донесший до современности мысли глубочайшей древности, он стал точкой притяжения сил, заинтересованных в ломке закостеневших порядков, точкой притяжения духовных течений, размывавших фундамент архаичного мировидения.

Этот преемник Паука, Зайца, Богомола, Черепахи — несомненно, самый парадоксальный персонаж африканской мифологии. Он воплощает критическое начало общественной мысли в одну из самых трудных эпох человеческой истории.

ШАГИ ИЗ ПРОШЛОГО

Мифы о животных в их изначальной форме принадлежат к древнейшему пласту африканской культуры. В каждом из них прослеживается тождественный ход общественной мысли: в волнообразном движении питона она видела его магическую связь с водной стихией, в паутине — символ окружающего пространства, подтверждающий магическое могущество паука, леопард с его пятнистой шкурой уподоблялся пятнистой поверхности луны. А в совокупности этот фантастический бестиарий образовывал первую в человеческой истории галерею мифических символов основных сил природы, ее первоэлементов: мифические существа служили посредниками в магических цепочках, шедших от общества к мирозданию.

Некоторые детали древних сказаний о животных позволяют, правда очень зыбко, установить исторические рамки их возникновения. Так, баран мог быть мифологизирован только в обществе, где знали скотоводство. В сказках о похищении огня собакой появляется еще один исторический ориентир — умение человека разжигать огонь, занявший прочное место в его быту. Во многих мифах упоминаются различные сельскохозяйственные культуры — признак распространенности земледелия. Это черты общества, которое уже выделилось из природы, которое обеспечивало свое выживание не простым собирательством либо охотой, а непрерывным, упорным трудом, а потому уже больше не зависело целиком от природы. Вместе с тем общество еще не противопоставило себя мирозданию: его разрыв с верховным божеством, высшим олицетворением природы, пока что не произошел.

Наверное, эпоха создания мифов о животных — не самое начало истории общественного сознания, и все же она находилась в заметной близости к его истокам. А если так, то не открывает ли изучение африканского мифического бестиария пути к познанию первых движений общественной мысли? Заманчивая перспектива. Но здесь сразу же возникают и другие вопросы: насколько «историкоёмка» мифология, что и в какой форме сохраняется в коллективной памяти народа из событий его истории, из образов ее героев?

Крупный исследователь истории религий, мифологии, румын по происхождению, М. Элиаде, придерживался убеждения, что «коллективная память внеисторична» [29, с. 62]. Традиционная духовность, утверждал он, сопротивляется истории [29, с. 63].

По его мнению, архаические общества испытывали потребность в периодическом возрождении путем упразднения времени. Ученый вспоминал в этой связи фиджийцев, которые каждый раз, когда жизнь оказывалась под угрозой и Вселенная истощалась и пустела, ощущали потребность вернуться к истокам. Они ждали, писал М. Элиаде, возрождения вселенской жизни не от исправления каких-либо ее пороков, а от воссоздания этой жизни заново [29, с. 88].

В древних культурах ученый обнаруживал «отказ сохранять память о прошлом» и подчеркивал «отказ архаического человека признать себя историческим существом, признать какую-либо ценность „памяти“, а событий непривычных, то есть не имеющих архетипической модели, из которых в действительности и складывается конкретная действительность» [29, с. 89]. Думается, ключевым для понимания позиции исследователя в этом вопросе служит следующее высказывание: «Собственно говоря, если рассматривать жизнь архаического человека в истинной ее перспективе, она (сведенная к повторению архетипических действий, иными словами, к категориям, а не к событиям, к непрерывному повторению все тех же изначальных мифов и т. д.) хотя и длится во времени, но не несет на себе его груза, не замечает его необратимости, иными словами, никак не считается с тем, что как раз и является характерным и решающим в осознании времени. Как мистик, как вообще религиозный человек, первобытный человек живет в постоянном настоящем» [29, с. 91]. И далее: «„Первобытный человек“, придавая времени циклический характер, аннулирует его необратимость. В каждое мгновение все начинается сначала. Прошлое есть не что иное, как предвосхищение будущего. Нет событий необратимых и преобразований окончательных. В каком-то смысле можно даже сказать, что в мире не происходит ничего нового, ибо все есть лишь повторение всех тех же изначальных архетипов; это повторение, актуализируя мифический момент, в который было явлено архетипическое действие, бесконечно удерживает мир в одном и том же рассветном мгновении начал. Время лишь делает возможным появление и существование вещей. Оно не имеет никакого влияния на это существование, поскольку оно само непрерывно возрождается» [29, с. 91].

Это, очевидно, крайняя точка зрения. И она далека от подлинного положения вещей.

Прежде всего о восприятии архаичным сознанием времени. В древних африканских культурах оно существенно отличалось от картины, созданной М. Элиаде. Подобно тому как мифическому пространству архаичное сознание противопоставляло социально-культурное, мифическому времени оно противопоставляло время повседневное, основывавшееся на трудовом, социальном опыте. И мифическое и «бытовое» время были к тому же неоднородны. В первом наряду с прошлыми эпохами космогонии и эпоса существовал поток событий, происходивших в мифическом

пространстве параллельно с течением жизни в социально-культурной сфере пространства. К тому же отдельные мифические существа нередко вмешивались в людские судьбы, требуя очистительных или искупительных обрядов. Одной из форм мифического времени были ритуальные циклы, в некоторых случаях растягивавшиеся на десятилетия. Так, раз в шестьдесят лет мифический змей «сиги» «пересекал» саванну Западного Судана, причем каждый этап его пути отмечался праздничными церемониями.

Что касается времени повседневного, то и в нем было несколько потоков, которые архаичным сознанием воспринимались отдельно, разъединенно. Так, сутки состояли из разных по протяженности временных «кусков», причем день жестко противопоставлялся ночи, когда мифическое время вместе с ночным мраком отнесяло реальное к очагам огня, к свету горящих костров. Недельный ритм был особенно важен для организации трудовой деятельности и совершения обрядов, причем у народов акан, у эве каждый день недели был связан с мужскими и женскими божествами, а день отдыха — с богиней Земли. Из идеи нарастания и уменьшения сил природы, вызываемых сменой фаз луны, возникал в народных представлениях лунный месяц: темные, безлунные ночи вселяли ужас, ибо считалось, что могущество враждебных людям начал достигает в эти мгновения наивысшей точки. Напротив, в полнолуние находились на подъеме все благотворные силы. Длительность года определялась в значительной мере ходом аграрных работ. Она могла сокращаться или возрастать в зависимости от того, как шло поспевание сельскохозяйственных культур, от некоторых других факторов. Наконец, важными временными элементами в истории общества были периоды, разделявшие инициационные обряды: коллективное совершение таких обрядов знаменовало вступление в социальную жизнь нового поколения граждан, они образовывали памятные рубежи в истории народа.

В обрядности — а ее элементы проступали во всех сферах жизни общества — архетипы, о которых писал М. Элиаде, действительно служили образцом и неуклонно воспроизводились с минимальными отклонениями. Там можно обнаружить и цикличность, существование которой отмечал исследователь. Но ее жесткость столь же зыбка, как неустойчив временный ритм общественной жизнедеятельности.

В древнем обществе ритм временных циклов постоянно нарушался, как не был одинаков объем охваченного ими событийного материала. А чем более архаично представление о времени, тем более оно неотделимо от конкретности — света и тьмы, дождя и засухи, полевых работ и сбора урожая, фаз луны и т. д. Хотя из года в год земледелец вновь и вновь совершал одни и те же трудовые операции, а скотовод снова и снова по прежним тропам перегонял стада с пастбища на пастбище, временные циклы были то короче, то длиннее, приучая труженика наблю-

дать за изменениями в природе, приравнивая к ним свой повседневный быт.

Многие обрядовые церемонии совпадали с моментами разрыва в потоке «реального» времени, вызываемого вторжением в жизнь общества мифических сил. Дело в том, что отношения общества и мифического мира находились в состоянии неустойчивого равновесия, и мифическое время-пространство периодически «захлестывало» среду обитания человека. Так происходило в Новый год, в дни многих аграрных праздников и иногда затрагивало одну семью или общину, а иногда весь родо-племенной союз. В такие моменты общество погружалось во время-пространство, где жизнь протекала по противоположным нормам нравственности и поведения. Оно следовало моделям поведения, описанным древнейшими мифами и якобы существовавшим до того времени, когда люди «вышли» из мифического пространства-времени — «рая» — в мир социальный, со всеми его заботами и трагедиями, но и со строгой нравственностью.

Такие «вторжения» мифического времени-пространства в общественное существование носили в основном циклический характер, однако и их ритм нарушался. Эти циклы разрывались такими событиями, как смерть вождя, стихийное бедствие, война. В случае смерти вождя «загрязнялось» все общество, которое на время словно отбрасывалось в мифическое прошлое и начинало жить по законам той далекой и страшной эпохи. В случае засухи или наводнения совершались обряды, призванные восстановить нарушенную гармонию мироздания. Естественно, что подобные эпизоды не подчинялись сколько-нибудь устойчивому ритму.

Архаичное видение времени не укладывается в прокрустово ложе представлений М. Элиаде. Иным, чем думалось этому ученому, было и осмысливание древними своей истории. Они, в сущности, не знали ритмически повторявшихся временных циклов, «насыщенных» единообразным событийным материалом. Чем более архаично представление о времени, тем более оно неотделимо от конкретной его «оболочки» — света и тьмы, дождя и засухи, полевых работ и сбора урожая, напряженного труда и отдыха, фаз луны и т. д. Там, где М. Элиаде наблюдал бесконечное повторение одного и того же событийного цикла, монотонным однообразием напоминавшего орнамент с его набором неизменных знаков, архаичное сознание видело пеструю ленту, украшенную сходными, но не тождественными узорами, каждый из которых вносил что-то новое в жизнь общества, человека, в череду событий.

Такое восприятие времени предопределяло и отношение к истории. В древних африканских обществах отчетливо прослеживалась взаимосвязь: чем сложнее их социальная структура, тем интенсивнее интерес к прошлому. Если в относительно «примитивных» племенах глубина исторической памяти ограничивалась двумя-тремя поколениями, то в королевствах Дагомеи и Конго существовали ее хранители. Ныне исторические предания древ-

них африканских государств служат ценнейшим источником для тех, кто пытается понять их прошлое, его закономерности.

Архаичное сознание никогда не отказывалось от истории, хотя, несомненно, лишь ее превращение в один из важнейших факторов общественной борьбы резко подняло значение знаний о прошлом. Правда, признание важности истории еще не свидетельствовало об историчности самого общественного сознания, и закономерен вопрос, в какой форме память о событиях и людях сохранялась в народе. М. Элиаде подчеркивал, что «память народа с трудом удерживает отдельные „индивидуальные“ события и „подлинные“ лица. Она функционирует посредством иных структур: вместо событий — категории, вместо исторических лиц — архетипы. Историческая личность уподобляется своему мифическому прообразу (герою и т. п.), а событие ассоциируется с категорией мифических действий (борьба с чудовищем, братья-враги и т. д.)» [29, с. 62].

В этой связи ученый писал о «мифизации» исторических личностей и событий общественным сознанием. Напоминая о герое южнославянского эпоса Марко Кралевиче, жившем во второй половине XIV века, он отмечал, что стоило этому герою оставить след в памяти народа, как его истинная личность была забыта, а биография перестроена в соответствии с мифическими нормами. Он становится сыном вилы, феи. Его жена — тоже вила, от которой Марко старательно прятал ее крылья. Герой сражался с трехглавым драконом, в бою убил своего брата. Таким образом, воображение южных славян, по мнению ученого, в ходе «мифизации» Марко Кралевича следовало многочисленным мифологическим моделям.

Но доказывает ли этот пример, что сознание народа внеисторично? Думается, что нет, хотя не менее очевидно и то, что его подход к истории резко отличается от взгляда отдельного человека, даже не историка. На архаическом уровне это сознание вырабатывало целостную картину мира, которую не раз и не два радикально пересматривало. Сталкиваясь с новым жизненным материалом, оно ассимилировало его в соответствии с ранее созданными образцами, в соответствии с ранее найденными законами. Этот процесс свидетельствовал не столько о том, что коллективная мысль внеисторична, сколько о том, что она подчиняла особым внутренним законам свое видение прошлого. Миф становился перифразом истории, но он не вытеснял ее из общественного сознания.

В подходе к истории, пожалуй, с особой явственностью обнаруживались различия индивидуального мышления и общественного сознания. Мысль человека имела дело с конкретным событием, с конкретными людьми и оценивала их в соответствии с собственным жизненным опытом, интересами как личными, так и родо-племенными, в соответствии с коллективными представлениями народа. Она активно анализировала происходящие события, роль отдельных лиц в их развитии.

Именно активность совершенно не свойственна общественному сознанию; оно пассивно, и аналитическая работа ему чужда. Уже сам отбор событий и личностей для «включения» в историю слепо подчинялся социальным критериям: у крупного вождя имелось больше шансов на посмертную славу, чем у рядового общинника, а событие, в котором участвовало все племя, запомнилось лучше, чем то, которым затрагивалась лишь одна семья. К тому же время интенсивного мифотворчества — это всегда эпоха бурных социальных перемен, а потому именно они оставляли самый глубокий след в народном воображении. Схема происходившего общественного переворота, стереотип положительного и отрицательного героев и становились моделью при их мифизации. Процесс этот происходил совершенно стихийно.

Можно ли повернуть вспять движение народной мысли и таким способом восстановить, хотя бы в общих чертах, эпоху, которая оказалась зашифрована в мифе? Древние предания и обряды доносят из далекого прошлого удивительно богатый фактический материал.

Мифы о животных возникали в обществе, которое только начинало складываться. В позднейших представлениях запечатлелся прежде всего антагонизм мужчин и женщин, причем женщинам якобы принадлежало главенствующее положение: они владели масками, то есть были в контакте с предками и иными мифическими существами; владея тайной получения огня, они умели готовить пищу; их образ жизни был оседлым, тогда как мужчины бродяжничали.

Естествен вопрос, почему именно звери избирались первыми героями возникавшей мифологии. Думается, что этому выбору благоприятствовала незавершенность процесса выделения человеческого общества из природы вследствие крайне низкого развития производительных сил. Кроме того, еще очень примитивной была мифо-магическая картина мироздания. Запечатлевшись в общественном сознании, она ограничивала деятельность индивидуального ума, индивидуальной мысли узкими, крайне жесткими рамками.

В мифологии эта эпоха восставала как время, когда люди и бог неба жили бок о бок, на земле, причем небо смыкалось с землей. Позднее небо поднялось вверх, бог покинул людей, а те познали болезни, голод, смерть. Разрыв оставил глубочайший след в мифологии, став важнейшим эпизодом зари человеческого общества, эпохи, в которую люди все более остро и напряженно начинали ощущать свое отличие от окружавшей их природы. Огромный небесный купол, диск земли, несущая жизнь вода, соседствующие с людьми лес или саванна были первыми «обобщениями», подсказанными сознанию самим мирозданием. Образ бога-творца естественно и логично ассоциировался именно с небом, удобным символом природы вообще. Вместе с тем растущее противопоставление обществом себя природе воспринималось им как разрыв земли с небом, людей — с богом неба. Огромно коли-

чество мифов, в которых запечатлелся этот в жизни несомненно-длительный, занявший века процесс.

Вина за разрыв настойчиво возлагалась в этих мифах на женщину. Наверное, в столь упорном ее обвинении проявлялось не только стремление мужчин найти в мифе идеологическое оправдание своему социальному господству, но и раздражение, если не сказать сильнее, долгим соперничеством с женщинами за лидирующее положение в обществе. Позднее мужчины предпринимали попытки вернуться к богу, но безуспешно: тот остался далеким от них, равнодушным к людским заботам.

И все же, хотя разрыв с богом и символизировал в глазах людей их отмежевание от природы, противопоставление общества природе не было абсолютным, да и не могло таким быть. Магические нити взаимозависимости связывали все сущее в единую целостность, где и люди, и звери, и растения, и камни занимали четко определенное положение. Этими нитями соединялись в нечто неразрывное мифическая и социально-культурная сферы пространства. Но, очевидно, их единство было единством противоположностей. Оно, к слову сказать, возникало опять-таки лишь как результат противопоставления обществом себя окружавшему миру.

Каждое движение, каждый жест, тем более каждая трудовая операция задевали одну или несколько нитей космоса, что могло нарушить царивший там порядок. Вот почему общество стремилось и свою деятельность, и занимаемое пространство организовывать так, чтобы не «искривлять» основных линий Вселенной, а гармонически в них вписываться. Поэтому умершего погребали в могиле, ориентированной на восток или запад, деревня своим расположением повторяла лунный диск, вытягивалась вдоль оси Восток—Запад или образовывала квадрат, стороны которого смотрели на север, восток, юг и запад. Забота о том, чтобы не разорвать силовые линии мироздания, накладывала отпечаток на многие стороны жизни древнего общества.

В мире было много таинственного. Молнии и удары грома, ливневые дожди, движение солнца по небосводу и фазы луны, черная масса леса, плодородие земли, дающей людям пищу, течение рек — все это было проявлением деятельности, о природе которой люди могли только строить предположения. А ее масштабы и сам характер были таковы, что древнее общество не имело возможности прямо на нее воздействовать. Были нужны посредники в магических цепочках между людьми и первоэлементами мироздания, стихиями природы.

Кто мог претендовать на такую роль? От посредника прежде всего требовалось какое-то внешнее, не скажем сходство, совпадение отдельных признаков с той стихией, которую он начинал представлять в народном сознании. Но не только. Второй общей чертой между ним и стихией, по всей видимости, была жизнь.

Когда африканец говорил, что дождем небо оплодотворяет землю, это не было поэтической метафорой, а констатацией фак-

та. Луна и солнце воспринимались архаичным сознанием как наделенные жизнью, более того, как источники жизни. Вода рек и озер была носителем женского начала, плодородия, а земля была матерью всего живого. Каждая из этих идей дала в африканской мифологии богатейшую поросль представлений.

Естественно, что сознание распространяло на природу качество, которое было общим для всего сущего: даже минералы наделались душой. Опять-таки это было еще одним проявлением незавершенности разрыва человека и природы, единства в жизни людей, вещного мира, мифических существ. Но разрыв уже обозначился, и, отходя от природы, человек неотвратимо утрачивал присущее той бессмертие, становясь подвержен болезням, смерти. Во множестве мифов вновь и вновь повторялась история человеческого падения: утрата людьми бессмертия после отвержения их богом.

Наконец, еще один признак промежуточного магического звена — относительная близость к человеку. Общественное сознание искало своих первых мифических героев среди существ, которые обитали рядом с человеком — в окрестной саванне, или лесу, или же у дома. Среди них некоторые использовались в различных магических обрядах, призванных обеспечить рост стад или количества дичи, но другие представляли столь мощные и страшные силы, что обращения к ним избегали. Были ли эти существа когда-то предметом культа? В змее и баране, например, люди позднее видели живые символы богов, олицетворявших природные стихии, но свидетельства о подтверждении былой роли и значения большинства первых мифических героев сохранились только в сказках.

Вероятно, время создания этой мифической галереи было долгим. Ход работы общественного сознания зависел от развития производительных сил, от темпов социального развития, а и первый и второй процессы были медленными. Так свидетельствуют данные археологии. В конечном счете именно животные стали предметом мифологизации, и этот «выбор» был неизбежен: они были наделены признаками, сближавшими их с основными природными стихиями и первоэлементами, они в силу этого занимали ключевое положение в цепочках магических связей, их жизнь проходила в непосредственной близости от человека. Как в большинстве других случаев, мифологизировались существа, занимавшие центральное место в системе магических взаимодействий. Общественное сознание и в этом случае обнаруживало двойкий подход к познаваемой действительности — мифологизирующий и магический.

Галерея этих мифических образов была достаточно хорошо продумана, в ней не было случайных фигур. Каждый из героев древнейших преданий олицетворял ту или иную особенно важную сторону мироздания. Трудно поверить, что некогда паук играл роль ипостаси неба, а баран — грома и молний, что змей представлял водную стихию, тогда как собака — огонь. Тем не

менее в мифологии бушменов, например, именно богомол выступал в качестве творца солнца и луны. Зная об этом, легче допустить, что паук занимал его место в древнейших мифах других африканских народов. С непревзойденным демократизмом их воображение возносило на высочайшие роли самых скромных тварей.

Фантастический бестиарий хорошо дополнял существовавшую магическую модель, вместе с которой образовывал целостную картину Вселенной. Ее создание давало древним людям уверенность, что они знают окружающий мир, понимают действующие там «правила игры». Такая уверенность укрепляла их дух, позволяя перенести самые тяжкие испытания. А их было немало.

Был еще один чрезвычайно важный элемент этой мифо-магической картины Вселенной — круг представлений о судьбе человека после кончины. Пока родо-племенной уклад еще не сформировался, они, можно предполагать, сводились к убеждению, что какая-то часть человеческой личности продолжает жить и после смерти, что усыпальница лишь дверь в иное пространство, где начинается новая жизнь.

Вероятно, среди умерших обществом выделялась кучка «нечистых», участь которых после кончины была другая, чем «чистых». Они не уходили в потусторонний мир, а оставались за околицей деревни, в непосредственной близости к людям, образуя сонм страшных, зловещих призраков. По внешнему облику, качествам характера и особенностям поведения они воспринимались народным сознанием как прямая противоположность нормальным людям.

Два круга представлений — о животных—ипостасях природных сил и об участи человека в мифическом времени-пространстве неизбежно соприкасались. Древняя мифология переполнена преданиями о превращениях людей в животных и животных — в людей, о чудовищах, совмещавших в себе свойства и признаки тех и других. На этой почве складывались мифы о происхождении отдельных групп людей от животных. В некоторых районах Африки тотемические представления оставили заметный след в народной культуре. На более позднем этапе эти взгляды послужили мировоззренческим фундаментом обществ людей-оборотней.

В каждой мифологической системе есть динамичное ядро, развитие которого предопределяет в конечном счете превращение целого в нечто новое. Коллективные представления о личности и ее судьбе после смерти были наиболее тесно связаны с динамикой социального развития, а потому их пересмотр обществом шел наиболее активно, вызывая общие сдвиги в мировоззрении: вся мифо-магическая модель Вселенной коренным образом перестраивалась.

Что ярче всего ознаменовало становление родо-племенного общества? Наиболее ощутимым признаком наступления новых времен было, видимо, самоутверждение человека. Ядром нового

мировоззрения стал культ предков — сложнейший кубок образов и идей, представлений о человеческой личности. Знаменательно, что архаичное сознание видело в личности несколько, три и больше, независимых элементов — тела и «души». Оно было убеждено в том, что от младенчества до старости личность развивается, трансформируется, вступая в человека из мифического пространства и уходя туда после смерти, когда, окруженный почетом и уважением, он вступал в сонм племенных предков. Кроме того, отдельная личность была органически связана со всеми сородичами, то есть и ее счастье и ее горе отзывались на состоянии всей родовой общины. Наконец, согласно коллективным представлениям той эпохи, личность мужчины была более «развита», более «полна», чем личность женщины. Чрезвычайно важно и еще одно различие, допускавшееся архаичным сознанием, — между «чистой» и «оскверненной» личностью. Только первая допускалась в сонм племенных предков, тогда как вторая отбрасывалась за порог человеческого общества, в число нелюди.

Человек «помнил», что некогда вышел из мифического пространства. Эта «память» проявлялась во множестве обрядов и обычаев, которыми регулировалось его существование со дня рождения и до кончины. Характерно, что еще ненареченный младенец в случае смерти не хоронился, а «возвращался» в пространство, из которого пришел: его тело бросалось за чертой деревни. Опять-таки во время инициационных обрядов юноша символически погружался в мифическое пространство, откуда возвращался в общество в ходе «второго рождения».

В подобных обрядах проявлялось мировоззрение, воспринимавшее социальное существование человека двояко: в единстве с мифическим временем-пространством и в противостоянии ему. Былая погруженность человеческого общества в природу постепенно сменялась отношениями антагонизма между ними. Это выражалось, в частности, в том, что свою культуру люди все более последовательно противопоставляли «дикости» мифа, а свою «чистоту» — его «скверне».

Человек начинал выше и выше поднимать голову над миром, начинал видеть дальше и дальше. Естественно, его больше не могла удовлетворить прежняя картина Вселенной. От мифологии он ждал решительного подтверждения мужского превосходства, новой роли человека в мире. Можно предполагать, что именно в эту эпоху архаичное сознание отодвинуло в сторону былых мифических героев-животных и отдало их место человеку, приступив к антропоморфизации мифических сил.

Если в древнейших мифологиях творцом могли выступать черепаха или богородица, то позднее демиург приобрел человеческий облик. Рисуя его старцем, архаичное сознание сближало его образ с образом предка. Более того, он становился чем-то вроде духовного лона народа: от него, по некоторым представлениям, каждый человек получал свою «душу» и к нему она возвращалась после смерти.

Богиня Земли вставала в зеркале народного воображения как женщина-мать, а параллельно очеловечивались фигуры и других божеств — громовержца, луны и солнца, морей, рек и озер, смерти и т. д. На отношения в божественном пантеоне распространялась иерархия, сложившаяся в родо-племенном обществе, и в результате появлялись старшие и младшие боги. Рядом с божествами, олицетворявшими основные первоэлементы Вселенной, возникал и разрастался зловеющий мир духов, призраков, всяческой нелюди, укрывавшийся в глубинах неосвоенного, «дикого» пространства — в чащобе леса, в темных водах озер и рек, среди скал и в пещерах.

Этот мифический мир находился в теснейшем общении с миром социальным. Каким же было его восприятие архаичным сознанием? Главное, что хотелось бы отметить, это его двойственность. С одной стороны, древнее общество ставило свою среду, свои порядки, самого человека над мифической средой, царившими там порядками и ее обитателями, а с другой — населяло мифическое пространство высшими существами, от которых зависели его благополучие и процветание. Двойственность мифического мира определялась его историей, как она представлялась древнему человеку: созданный богом-творцом, заселенный его порождениями — божествами и другими мифическими существами, он был оставлен людьми, когда те овладели культурой и образовали строго упорядоченное общество. Поэтому в их глазах покинутый ими мир остался и «диким» и «божественным» одновременно, а в целом — прямой противоположностью действительности, в которой они оказались после разрыва с богом-творцом.

Архаичное представление о мифическом поэтому было отмечено глубочайшим внутренним противоречием. Со временем будет предпринята попытка его преодолеть, решительно размежевав мифический миф, где выделялись сферы высокого и низменного, божественного и сатанинского, но в эпоху, о которой идет речь, такое решение оставалось делом далекого будущего. Правда, уже сложились представления о небесном царстве и подземном обиталище душ усопших, но они еще не были антагонистичны. Напротив, среда обитания и окружающая дикая природа воспринимались человеком контрастно, в абсолютном взаимном противопоставлении.

Поскольку мифическое воспринималось как лишенное культуры, асоциальное, то и поведение мифических существ отличалось отрицанием моральных норм, ниспровержением этикета, свойственных человеческому обществу. Мифическое — это также противоположное человеку по облику: белое, многоголовое или многорукое, сочетающее с людскими и животные формы. Но едва ли не самое существенное противопоставление — между смертным и вечным, скверной и чистотой. Контакт с мифическим существом, вступление в мифический мир, если они имели место при нарушении определенных норм поведения, грозили виновному осквернением, а следовательно, смертью.

При этом мифическое — это все больше и больше божественное. Оно требовало от людей постоянного внимания, будь то почитание, умилоствление, обращение за помощью. В божествах воплотились качества, вообще присущие мифическому, — асоциальность, непредсказуемость поведения, зачастую их внешний облик внушал ужас своей необычностью. Они жили жизнью, далекой от жизни человеческого общества, но оказывали на его судьбу незримое, мощное воздействие. Их драматические конфликты олицетворяли существовавшие в мире извечно противоположности воды и огня, неба и земли, от исхода которых зависели плодородие почв, тучность стад. Но и людское горе.

М. Элиаде писал: «Почти повсюду мы встречаем архетипическую композицию (господствующую у первобытных народов), согласно которой страдание объясняется божественной волей — вмешивается ли она прямо, причиняя страдание, или позволяет сделать это другим силам — демоническим либо сакральным, вызывающим его. Неурожай, засуха, разграбление города врагами, утрата свободы или жизни, любое бедствие (эпидемия, землетрясение и т. д.) — нет ничего, что не получило бы так или иначе своего объяснения или оправдания в области трансцендентного, в божественном балансе. То ли бог победившего города оказался менее могущественным, чем бог победившей армии, то ли вся община или одна какая-то семья виновна в ритуальном проступке против какого-либо божества, то ли в силу вступили колдовские чары, демоны, оплошности, богохульства, но страдание — будь оно индивидуально или коллективно — всегда находит свое объяснение» [29, с. 98].

Двойственность мифического предопределяла противоречивость отношения к нему со стороны людей. Если поставить вопрос о формах такого отношения, то есть об обрядности, то общенно в ней можно выделить два типа: обрядность контакта, когда общество вступало в общение с мифическими силами, и обрядность отбрасывания, иначе говоря, очищение от последствий этих контактов. Наряду с ритуалом, регулировавшим отношения людей с мифическим миром, существовала детально разработанная обрядность магического характера.

Оценивая то, как относятся миф и обряд, известный советский этнограф С. А. Токарев писал, что обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершаемого обряда, как его истолкование. Далее он ставил вопрос о том, что первично и что производно — миф или обряд [21, с. 235]?

Наблюдение советского ученого совершенно точно. Его подтверждают, в частности, африканские народные культуры, где известно немало обрядов, которые были ритуализированным переложением древних преданий. Так в обряде жертвоприношения змею явственно проступает воспоминание о церемонии их свадьбы, воспроизводившей миф об ухаживании змея за девушкой и об их бракосочетании как соединении двух ипостасей — мужской

и женской водной стихий. И напротив, миф пересказывает древний обряд, когда описывает трагедию бросаемой в воду де-вушки.

Соотношение мифа и обряда тем не менее становится яснее, если задуматься над вопросом: не следует ли видеть в древней обрядности нормы взаимоотношений общества с мифическим временем-пространством, с обитающими там фантастическими существами?

Одним из самых заметных элементов древней культуры была система запретов. Каждый из них остерегал человека от совершения того или иного поступка, поскольку существовала опасность вызвать гнев какого-либо гения или духа либо привести в движение механизм магических взаимодействий. И первое и второе рисковало навлечь на нарушителя и его сородичей непредсказуемые беды.

Это была система обрядов со знаком «минус», система, за-прещавшая четко перечисленные действия, которые неотвратно ставили нарушителя в опасные для всего общества отношения с мифическими силами. Виновный автоматически осквернялся, т. е. в зависимости от степени нарушения превращался в носителя большей или меньшей угрозы для безопасности, здоровья, всей общины. Иногда несоблюдение табу было чревато гибелью всего рода нарушителя.

Огромен круг обрядов, призванных очистить общество от последствий контакта с мифическим миром, или обрядов отбрасывания. Возвращаясь в деревню с добычей, охотники были обязаны освободиться от скверны, с которой неизбежно соприкасались в лесу. Очистительные обряды совершались и после погребения умершего. Будущая мать, зачастую помещавшаяся перед родами в отдельно стоявшую за чертой деревни хижину, после родов проходила через своеобразный очистительный «карантин». Примеров такого рода тысячи.

Особое место в ритуале занимали обряды, сопровождавшие трудовые операции. Ведь работая, каждый человек вступал во взаимоотношения с тем или иным божеством — земледelec с богиней земли, кузнец — с богами недр, охотник — духами леса. Произносившиеся при работе заклинания, совершавшиеся иной раз жертвоприношения были призваны послужить тому, чтобы контакт с божеством оказался плодотворным и труду не был бы причинен ущерб. В сущности, эти обряды были естественной формой общения с мифическим миром, обусловленной коллективными представлениями о его характере и природе, о его особенностях.

Непосредственное поведение человека в ситуациях, где его успех зависел от потусторонних сил, хорошо описал французский африканист Р. Жолен. Он вспоминал: «Знакомый охотник говорил мне: „Мы не объявляем, что идем охотиться на слонов, ибо земля, которая страдает из-за того, что мы причиняем ей боль, когда шагаем по ней, слышит все, что мы говорим, и повторяет

наши слова слонам; те будут настороже и нападут на нас, если мы убьем одного из них; мы отправляемся на охоту, или громко заявляя о другой цели, или совершенно молча“.

Так человек пытался хитрить с землей, от которой оказалась зависящей его удача. Однако судьбу обманывали по-разному, и иногда тот предпочитал молчанию игру в откровенность. „Когда охотятся,— продолжал рассказывать охотник,— иной раз нужно остановиться, взять землю в ладонь и признаться ей в том, что ищешь. Для того чтобы ее не топтали слишком долго, она сократит и ваши мучения и свои и поможет вам поскорее найти то, что вы желаете“» [63, с. 236].

Столь прямое общение людей с мифическими силами могло быть чревато для них многообразными опасностями и требовало особых предосторожностей. В эпизоде, рассказанном Р. Жоленом, обрядность выступала в своей самой примитивной форме, но тем очевиднее ее главное предназначение — регулировать контакты между обществом и сферой мироздания за чертой освоенного людьми социально-культурного пространства. Если согласиться с тем, что таковой была основная функция ритуала, то сам собой отпадает вопрос, что было первым и что вторым — обряд или миф. Они должны были возникнуть и развиваться одновременно, а по мере усложнения коллективных представлений о мифическом времени-пространстве неизбежно усложнялись правила личных и общественных контактов с этой сферой Вселенной.

Если и миф как определенная часть мира, и обряд как форма общения общества с этой сферой космоса зародились одновременно, то в дальнейшем своем развитии обряд мог становиться источником возникновения новых мифических ситуаций, а миф оказывался в основе новых обрядов. Такое взаимодействие двух направлений общественной мысли становится понятнее при учете еще одной функции ритуала — магической. Общество повторяло ситуации, о которых рассказывали древние предания, в уверенности, что тем самым способствует поддержанию гармонии и порядка во Вселенной. В определенные моменты своего существования оно целиком погружалось в мифическое время-пространство и начинало жить по его нормам, противоположным тем, что действовали в повседневности. И тогда вся жизнь народа превращалась в обряд, основывавшийся на определенных мифических представлениях. По окончании такой ситуации люди проходили через очистительные обряды, отбрасывая мифическое время-пространство за черту социально-культурной сферы жизни.

Взаимопереплетение обряда и мифа в повседневной человеческой деятельности было настолько тесным, что опять-таки невозможно сказать, что было первым, что — вторым. Любые попытки противопоставить миф обряду или обряд — мифу выглядят беспочвенными. Часты ссылки на то, что все обряды получали истолкование в мифологических преданиях. Видеть в этом доказательство первичности мифа трудно; ведь очевидно, что объясняемое явление возникло раньше своего истолкования. Вместе с

тем и обряд возник как норма действий в четко определенной мифической ситуации.

За усложнением мифологии стояло, как уже отмечалось, растущее самоутверждение человека. Это был противоречивый процесс: социальное положение мужчины возвышалось при одновременном утверждении приниженного положения женщины; возникновение каст выводило за пределы общества — то «выше», то «ниже» — целые профессиональные группы; некоторые лица признавались печистыми и не считались полноценными людьми. Утверждая, что вожди (на одном полюсе) были чуть ли не полубогами, а потому и жили в соответствии с нормами мифического мира, а на другом полюсе рабы считались лишенными души, а поэтому по отношению к ним была дозволена любая бесчеловечность, мировоззрение общества открывало двери и перед самым безудержным деспотизмом, и перед рабовладением с его порождением — работорговлей.

В сущности, лишь очень узкая группа лиц признавалась полноправными и полноценными людьми. Она включала прошедших через инициационные обряды, женатых, имеющих детей, обладающих правом совершать жертвоприношения, то есть самостоятельных, с правом участия в деревенском совете мужчин.

Естественно, что в мифологии этого общества животные не могли играть прежнюю роль, но судьба их складывалась по-разному: если большинство было низведено до уровня символа того или иного божества, то некоторые, в частности змей, сохранили и даже повысили свое положение. Польский исследователь Ст. Пилашевич писал, что в Ойо жрец бога-громовержца Шанго содержит при дворе обы — князя — священного барана, который бродит по городским рынкам, безнаказанно хватая зелень с лотков [102, с. 66]. Черепаха и паук стали у йорубов, как и у других народов Западной Африки, героями многочисленных сказочных историй. Собаке мифология отвела роль жертвенного животного бога-кузнеца Огуна. Как видно, архаичное сознание словно бы жалело расставаться со своим прежним достоянием, волоча за собой огромный груз древних образов. А может быть, новое мировидение было столь плотно сращено со старым, столь еще органично было с ним соединено, что оказалось бессильным оторвать и отбросить его от себя.

Начавшееся расщепление мифического на «дикое» и «божественное» сопровождалось огромными усилиями по рационализации картины Вселенной. В ней была выявлена целостная пространственно-временная числовая модель. Тщательно разработанная числовая символика способствовала увязыванию в едином ритмическом потоке и жизнедеятельности человека, и обрядовых циклов, и циклов природы. Все более резко размежевывались и противопоставлялись сферы мифического и социально-культурного, причем в своей трудовой деятельности люди постепенно переставали видеть форму контакта с потусторонними силами: работа и ритуал отрывались друг от друга.

Сейчас невозможно обнаружить межевые линии между мировоззрением развитого родо-племенного общества и более древним мировоззрением. Если верить самой мифологии, то торжество нового наступило после острых схваток между мужчинами и женщинами из-за огня, масок и многого другого. Наверное, и в действительности этот процесс не обошелся без борьбы. Но победы в ней были столь разрозненными, столь разъединенными во времени и пространстве, столь каждая в отдельности незаметными, что в конечном счете кажущийся сегодня крутым поворот был весьма постепенным и медленным.

К тому же распыленность населения по бескрайним просторам Африканского континента еще больше тормозила уже по природе своей неторопливый процесс. Замкнутые, изолированные деревенские общины, как правило, небольшие по численности обитателей, могли в течение веков оставаться незатронутыми новыми идеями. Нельзя не учитывать и того, что интенсивность общения внутри этих деревень была невысока. Новые идеи чаще зарождаются и быстрее распространяются там, где больше людей участвуют в их обсуждении, где частота дискуссий вокруг них наиболее высока. Конечно, духовную жизнь делал напряженнее социальный кризис, вынуждавший людей выработать новое мировидение, но среди распыленных, редко разбросанных деревень его интенсивность неизбежно падала.

Характерно для той далекой эпохи, что и рождение родо-племенного общества, и крах его идеологии связывались в народном сознании с деятельностью героев, в первом случае Кузнеца, а во втором — Змееборца. Здесь интересно не только объяснение исторических перемен вмешательством полубога-получеловека — идея, которая оказалась удивительно устойчивой, — но и то, что в образах двух героев с выразительной силой были воплощены идеи общественного блага, идеи самопожертвования, составившие сердцевину гуманизма. И Кузнец и Змееборец представляли собой общественный идеал той эпохи. Он был одним из первых в истории человечества.

Эти два образа — великие творения народной мысли. Одновременно с ними были заложены основы культуры. Столь своеобразны и выразительны ее отдельные элементы — мифология, фольклор, изобразительные искусства, музыка, что она заняла совершенно особое место в духовной жизни всего человечества. Но дело не только в оригинальности африканской культуры. Вряд ли она смогла бы завоевать уважение и интерес, которые сегодня все больше и больше вызывает, если бы не несла в себе и богатейшее содержание. В предельно своеобразной национальной форме африканская культура выразила целый ряд общечеловеческих ценностей, и прежде всего уважение к человеческой личности.

В мифах о животных запечатлелись ранние творческие искания народной мысли. В этом их непреходящее значение.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Ачебе Ч.* Стрела бог. М., 1983.
2. Волшебный цветок. Сказки Восточной Африки. Сост. М. Вольпе. М., 1987.
3. *Григорович Н.* Традиционная скульптура йорубов. М., 1977.
4. *Дьяконов И. М.* Введение.— Мифологии древнего мира. М., 1977.
5. *Иванов Влч. Вс.* Лунарные мифы.— Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
6. *Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. М., 1982.
7. *Котляр Е. С.* Миф и сказка Африки. М., 1975.
8. *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М.— Л., 1956.
9. *Мещеряков А. Н.* Семантика понятий «начало» и «конец» в синтоизме и раннеяпонском буддизме.— Народы Азии и Африки. 1986, № 4.
10. Мифы и сказки бушменов. Сост. Е. С. Котляр. М., 1983.
11. *Оканза Ж.* Африканская действительность в африканской литературе. М., 1983.
12. *Ольдерогге Д. А.* Западный Судан в XV—XIX вв. М.— Л., 1960.
13. *Ольдерогге Д. А.* Сумаоро — царь кузнецов и древняя культура Западной Африки.— Африканский этнографический сборник. VII. Л., 1969.
14. *Ольдерогге Д. А.* Системы счета в языках народов Тропической и Южной Африки.— Africana. XIII. Л., 1982.
15. *Ольдерогге Д. А.* Эпигамия. Избранные статьи. М., 1983.
16. *Оля Б.* Боги Тропической Африки. М., 1976.
17. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
18. *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
19. Сказки народов Африки. Сост. Л. А. Жуков, Е. С. Котляр. М., 1976.
20. *Тернбул К. М.* Человек в Африке. М., 1981.
21. *Токарев С. А.* Обряды и мифы.— Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
22. *Тутуола А.* Путешествие в Город Мертвых. Заколдованные песа. М., 1984.
23. *Тэйлор Э.* Первобытная культура. Т. 1. СПб., 1896.
24. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
25. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
26. *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.
27. *Шкловский В.* Город нашей юности.— Воспоминания о Ю. Тынянове. М., 1983.
28. Четырнадцать сотен каури. М., 1969.
29. *Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы. М., 1987.
30. *Abrahamsson H.* The Origin of Death. Studies in African Mythology. Uppsala, 1951.
31. *Agbletagnon F. N.* Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire. Les Eve du Sud-Togo. P., 1969.
32. *Argyle W. J.* The Fon of Dahomey. A History and Ethnography of the Old Kingdom. L., 1966.
33. *Arnott K.* African Myths and Legends. L., 1962.
34. *Babalola S. A.* The Content and Form of Yoruba Ijala. Oxf., 1966.
35. Bajki murzyńskie. Kraków, 1959.
36. *Balandier G.* La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle. P., 1965.
37. *Bamunoba Y. K., Adoukonou.* La mort dans la vie africaine. P., 1979.

38. *Bascom W.* The Yoruba of Southwestern Nigeria. N. Y., 1969.
39. *Bascom W.* Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World. Bloomington and London, 1980.
40. *Baden J. T.* Niger Ibos. L., 1966.
41. *Bleek D. F.* The Haron. A Bushmen Tribe of the Central Kalahari. Cambridge, 1928.
- 41a. *Bleek W. I. H., Lloyd L. C.* Specimens of Bushman Folklore. L., 1911.
42. *Bohannan Paul and Laura.* Tiv Economy. Evanston, 1968.
43. *Boladji Idowu E.* Olodumare. God in Yoruba Belief. L., 1966.
44. *Boulnois J., Hama B.* Empire de Gao. Histoire, coutume et magie des Songai. P., 1954.
45. *Bourgeois R.* Banyarwanda et Barundi. T. III. B., 1956.
46. *Busia K. A.* The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. L., 1958.
47. *Caeneghem Van.* La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai. B., 1956.
48. *Cendrars B.* Anthologie Nègre. P., 1977.
49. *Debrunner H.* Witchcraft in Ghana. Kumasi, 1959.
50. *Douglas M.* The Lele of Kasai.— African Worlds, ed. D. Forde. L., 1965.
51. *Dunglas E.* Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey. T. I. 6 — Études dahoméennes, XIX. Cotonou, 1957.
52. *Ellis A. B.* The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa. L., 1974.
53. *Emedi G.* Mubembe and his culture: relationship between the Living and the Dead.— Occasional Research Papers. African Religions and Philosophies. Vol. XIX. Kampala, 1974.
54. *Evans-Pritchard E. E.* Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. L., 1972.
55. *Feldmann S.* African Myths and Tales. N. Y., 1963.
56. *Fortier J.* Le Couteau de jet sacré. P., 1982.
57. *Frobenius L.* La civilisation africaine. P., 1952.
58. *Gelfand M.* Medicine and Custom in Africa. L., 1964.
59. *Guerry V.* La vie quotidienne dans un village baoulé. Abidjan, 1970.
60. *Hampaté Ba A.* La notion de personne en Afrique noire.— La notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
61. *Herskovits M. J.* Dahomey. An Ancient West African Kingdom. N. Y., 1938.
62. *Hulstaert G.* Proverbes Mongo. Tervuren, 1958.
63. *Jaulin R.* La mort sara. P., 1971.
64. *Johnson S.* The History of the Yorubas. Lagos, 1957.
65. *Jones G. I.* The Trading States of the Oil Rivers. London — Ibadan — Accra, 1963.
66. *Junod H. A.* Moeurs et coutumes des Bantou. T. II. P., 1936.
67. *Junod H. A.* The Life of a South African Tribe, I. Social Life. N. Y., 1966.
68. *Junod H. A.* The Life of a South African Tribe, II. Mental life. N. Y., 1966.
69. *Kamera W. D., Mwakasaka C. S.* The Compliment. East African Folktale. Arusha, 1981.
70. *Kayode J. O.* The Philosophy of the Yoruba Use of Symbols.— African Philosophy. Ed. Cl. Summer. Addis Ababa, 1980.
71. *Kibe J.* The Agikuyu beliefs and practices with special reference to Supreme Deity (Ngai).— Occasional research papers in African Religions and Philosophies. Vol. XXI, № 235. Kampala, 1974.
72. *Knappert J.* Myths and Legends of the Congo. L., 1971.
73. *Krige E. J., Krige J. D.* The Lovedu of the Transvaal.— African Worlds. Ed. D. Forde. L., 1965.
74. *Krige E. J., Krige J. D.* The Realm of a Rain-queen. L., 1943.
75. *Kuper H.* An African Aristocracy. Rank among the Swazi. L., 1947.
76. *Lamal F.* Basuku et Bayaka des districts Kwango et Kwilu au Congo. Tervuren, 1955.
77. *Laman K.* The Kongo. Tome I. Stockholm, 1953.
78. *Laman K.* The Kongo. Tome III. Uppsala, 1962.

79. *Laman K.* The Kongo. Tome IV. Uppsala, 1968.
80. *Lebeuf A. M. D.* Le personnage du roi et les structures spatio-temporelles.— La notion de personne en Afrique noire. P., 1973.
81. *Lebeuf J.-P.* L'Habitation des Fali, montagnards du Cameroun septentrional. P., 1961.
82. *Lestrangé M. de.* Génies de l'eau et de la brousse en Guinée Française.— Études guinéennes. N° 4. Conakry, 1950.
83. *Lienhardt G.* The Shilluk of the Upper Nile.— African Worlds. Ed. D. Forde. L., 1965.
84. *Lignori-Reynolds R.* Tales of the Blue Mountains. Johannesburg, 1965.
85. *Lombard J.* Aperçu sur la technologie et artisanat Bariba.— Études daho-méennes. XVIII. Porto-Novo, 1957.
86. *Lucas J. O.* The Religion of the Yoruba. Lagos, 1948.
87. *Lugira A. M.* Ganda Art. Kampala, 1970.
88. *Lukwiyangdom G.* Ajwagi of Patico-clan — their work in connection with Jok.— Occasional Research Papers in African Religions and Philosophies, XXVII, N° 257. Kampala, 1975.
89. *MacGaffey W.* Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of the Lower Zaire. Chicago and London, 1986.
90. *Mamattah Ch. M. K.* The Eves of West Africa (Oral Traditions: vol. I). Accra [B. r.].
91. *Maupoil B.* La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. P., 1943.
92. *Mbiti J. S.* Akamba stories. Oxf., 1966.
93. *Mengrelis Th.* Deux contes toma.— Études guinéennes. N° 1. Conakry, 1947.
94. *N'Diaye B.* Les castes au Mali. Bamako, 1970.
95. *Nicolas G.* Un système numérique symbolique: le quatre, le trois et le sept dans la cosmologie d'une société hausa (vallée de Maradi).— Cahiers d'études africaines. VIII, N° 32. P., 1968.
96. *Oberg K.* The Kingdom of Ankole in Uganda.— African Political Systems. Ed. M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard. L., 1963.
97. *Parandowski J.* Mitologia. Warszawa, 1979.
98. *Paulme D.* La femme africaine au travail.— Le Travail en Afrique noire. P., 1952.
99. *Paulme D.* Les gens du riz. Kissi de Haute-Guinée Française. P., 1954.
100. *Paulme D.* Introduction.— Femmes d'Afrique noire. P., 1960.
101. *Paulme D.* Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui. Les Bété. P., 1962.
102. *Pilaszewicz S. W.* cieniu krzyza i polksiezica. Warszawa, 1986.
103. *Pole L. M.* Iron Smelting in Northern Ghana.— National Museum of Ghana Occasional Papers. N° 6–8. Accra, 1974.
104. *Raa ten, S.* The Moon as a Symbol of Life and Fertility in Sandawe Thought.— Africa. Vol. XXXIX, N° 1. L., 1969.
105. *Radin P.* The Tricster. A Study in American Indian Mythology. L., 1956.
106. *Rattray R. S.* Ashanti. Kumasi, 1955.
107. *Rattray R. S.* Religion and Art in Ashanti. Accra — Kumasi — London, 1959.
108. *Richards A. I.* Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia. L. [B. r.].
109. *Richards A. I.* The Political System of the Bemba tribe of North-Eastern Rhodesia.— African Political Systems. Ed. M. Fortes, E. E. Evans-Pritchard. L., 1963.
110. *Roscoe J.* The Baganda, an Account of their native customs and beliefs. L., 1965.
111. *Roumeguère-Ebenhardt J.* Pensée et société africaine. P., 1963.
112. *Rzewuski E.* Azania Zamani. Warszawa, 1978.
113. *St. John-Parsons D.* Fables of Northern Ghana. Accra — Ikeja, 1962.
114. *Sampil M.* Une société secrète en pays nalou: le simo.— Recherches africaine. Conakry, 1961.
115. *Sarpong P.* Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture. Tema, 1974.
116. Specimens of Bushmen Folklore collected by W. H. I. Bleek and L. C. Lloyd. L., 1911.
117. *Tait D.* The Konkomba of Northern Ghana. L., 1961.

118. *Talbot P. A.* Tribes of Niger Delta. Their Religions and Customs. L., 1967.
119. *Talbot P. A.* The Peoples of Southern Nigeria. Vol. II. Ethnology. L., 1969.
120. *Talbot P. A.* Life in Southern Nigeria. The Magic, Beliefs and Customs of the Ibibio tribe. L., 1967.
121. *Tardits Cl.* Le royaume bamoun. P., 1980.
122. *Tauxier L.* La Religion Bambara. P., 1927.
123. *Tchicaya U Tam'si.* Légendes africaines. P., 1968.
124. *Tegnaeus H.* Le Héros Civilisateur. Stockholm, 1950.
125. The Zambesian Past. Studies in Central African History. Ed. E. Stokes R. Brown. Manchester, 1966.
126. *Turnbull C. M.* Wayward Servant. The two Worlds of the African Pygmies. N. Y., 1965.
127. Un extrait des «Anecdotes africaines» (1775).—Etudes dahoméennes. Vol. XIII. Cotonou, 1955.
128. *Wagner G.* The Abakuya of Kavirondo (Kenya).—African Worlds. Ed. D. Forde. L., 1965.
129. *Wannyn R. L.* L'art ancien du métal au Bas-Congo. Champles, 1961.
130. *Werner A.* Myths and Legendes of the Bantu. L., 1933.
131. *Wescott J.* The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster.—Africa. T. XXXIII, № 4. L., 1962.
132. *Zahan D.* La dialectique du verbe chez les Bambara. Paris — La Haye, 1963.
133. *Zahan D.* Société d'initiation bambara: Le N'Domo, le Korę. P., 1960.
134. *Zahan D.* The mossi kingdom.—West African Kingdoms in the Nineteenth Century. Ed. D. Forde, P. M. Kaberry. L., 1967.
135. *Zahan D.* Religion, spiritualité et pensée africaines. P., 1970.

ББК 63.5(3)+82.33
И75

Редактор издательства
В. Г. ЗУБРАВСКАЯ

- Иорданский В. Б.**
И75 Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.— 319 с.
ISBN 5-02-017154-9

Книга посвящена исследованию малоизученных мировоззренческих систем жителей Африки южнее Сахары, отраженных в различных формах устного народного творчества — мифах, сказках, легендах. Фольклорные сюжеты служат автору материалом для исследования специфики духовного мира древних африканцев, их мировидения, особенностей общественного и индивидуального сознания.

Книга написана занимательно, содержит яркие описания легенд и мифов различных африканских народов.

И $\frac{4604000000-136}{013(02)-91}$ 124-91

ББК 63.5(3)+82.33

ISBN 5-02-017154-9

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1991

СОДЕРЖАНИЕ

У священного озера	3
Собака крадет огонь у бога	8
Два пути народной мысли	8
От дикости к культуре	25
Деревенский кузнец — в жизни и в народном воображении	43
Древняя металлургия	44
Земля и небо	49
В деревенской кузне	59
Сын неба спускается на землю	66
Женщина — носительница жизни, воплощение скверны	71
Древнее разделение труда	71
Следы бывшего антагонизма	78
Обожествление женского начала	97
Ипостаси мифического Змея	107
Хозяин вод, обладатель бессмертия	108
Мужское начало	118
Звериная маска первопредка	126
Богатырь, девушка и чудовище	138
Священные числа, модель мира, структура сказки	158
Три, четыре, семь и «чет-нечет»	160
Ритмы природы, ритмы ритуала	168
В основании фольклора	178
Сова и петух, птицы тьмы и света	194
Причины выбора	196
Две сферы пространства	201
Воплощение абсолютного зла	207
Луна, вожди, леопард	216
Когда Луна управляла Вселенной	219
Небо и власть	228
Зверь — символ власти	240
Звери, люди, боги	247
Протест слабости против силы	247
Единство и расщепленность	255
Соперник творца и его противоположность	269
Возмутитель извечного порядка	283
Шаги из прошлого	299
Использованные источники и литература	315

Научное издание

Иорданский Владимир Борисович

ЗВЕРИ, ЛЮДИ, БОГИ

Очерки африканской мифологии

Заведующий редакцией **Л. Ш. Рожанский**

Редактор **В. Г. Зубравская**

Младший редактор **М. С. Грикурова**

Художник **Л. Л. Михалевский**

Художественный редактор **Э. Л. Эрман**

Технический редактор **Г. А. Никитина**

Корректор **Е. В. Карюкина**

ИБ № 16724

Сдано в набор 21.01.91.

Подписано к печати 20.06.91.

Формат 60×90^{1/16}. Бумага

типографская № 2. Гарнитура

обыкновенная новая. Печать высокая.

Усл. п. л. 20. Усл. кр.-отт. 20,25.

Уч.-изд. л. 23,19. Тираж 10 000 экз.

Зак. № 991. Изд. № 6920. Цена 5 р.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

2-я типография издательства «Наука»

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

ЗВЕРИ, ЛЮДИ, БОГИ



Очерки
африканской
мифологии

Выдающимся достижением народной мысли в Тропической Африке было создание целостной системы истолкования действительности. Она основывалась на двух родственных и в то же время в корне различных подходах к миру — мифологическом и магическом. Первый привел к образованию сонма божеств, героев, духов и прочих надприродных сил, оказывающих влияние на общество, человеческие судьбы, всю Вселенную. Второй выразился в разработке стройной системы взаимосвязей, охватывающей в единой конструкции все элементы макро- и микрокосма.