

Предки живые и мертвые. Духи и духи духов

П.Л.Белков. Конспекты книг: **Williams F.E. Orokaiva Society**. L., 1930; **Williams F.E. The Natives of the Purari Delta**. Port Moresby, 1924. Мифы о происхождении (origin myth), духи-двойники, духи мертвых, обряды инициации, растительный тотемизм, маски, культовые фигуры. Необычайная сложность и высокая степень абстрактности представлений народов Новой Гвинеи косвенно подтверждают мысль А.Ф.Лосева о том, что древнегреческая философия возникает из мифа. Однако из наблюдений над явлениями подлинной первобытной культуры такой вывод сделать гораздо проще, чем на дошедших до нас свидетельствах древнегреческой культуры.

WILLIAMS F.E. OROKAIVA SOCIETY. L., 1930:

Мифы о происхождении людей

(Форма этноцентризма / организации этнического пространства: «жители морского побережья – жители горных местностей». – *ПБ*)

Южные районы

- 1) Эпифания людей из отверстия в земле или из пещеры где-то в горах (154).
- 2) Самыми первыми «возникли» люди орокаива (жители побережья). Они «принесли с собой» таро, а ямс и сладкий батат «отставили» жителям горных местностей (154).

Северные районы

- 1) Происхождение людей от «двух детей» (или «множества мальчиков и девочек»), возникших из отрубленного и спрятанного в глиняном горшке пальца мифической женщины. Подросшие «дети» и их «мать» убивают чудовище в человеческом облике, убивавшее всех, кого встретит на своем пути («мать» является одновременно сестрой или женой чудовища). Функция «убийства чудовища» не всегда согласуется с «предковой» функцией «детей». Мотив поедания людьми (прятавшимися в разных местах до момента расправы над чудовищем) различных частей тела убитого монстра рассматривается как причина возникновения языковых различий (155).
- 2) Появление людей из внутренних областей (представлявших собой густо заселенную водную поверхность) на побережье вслед за культурным героем, который плыл на первом каноэ по сделанному им отводу (155).
- 3) Превращение бесчисленных пузырьков воздуха, вырвавшихся из легких утонувшего культурного героя, в человеческие существа, которые разбрелись по земле и стали предками людей орокаива (культурный герой, плывший на первом каноэ, попросил своих друзей ударить его по голове каменной палицей и бросить в воду) (155-156).

4) Превращение в «мириады людей» опавших листьев дерева бендоро, которое росло над хижиной мифической женщины. Она разделила предков людей на «племена», снабдила орудиями труда и разослала в соответствующие местности по направлению от внутренних районов к «соленой воде» (156).

Рождение

В течение нескольких дней после рождения ребенка отец должен избегать работы на огороде (можно нечаянно ударить топором молодой побег), нельзя срубить дерево, нельзя сажать таро (которое сгниет подобно зарытой в землю плаценте) (95). (Существует нечто вроде аллюзии «растение – ребенок». – *ПБ*)

Инициация

Мужская модель возрастной инициации обязательна для лиц обоего пола (180), правда, с той оговоркой, что испытания, которым подвергаются девушки, имеют ослабленную форму (182). Между подростками, проходящими обряд одновременно, устанавливаются отношения характерные для так называемой «возрастной группы» (180), члены которой рассматриваются как «братья и сестры» (184).

Содержание ордалий сводится к встрече с *эмбахи* или *сианго* («духами мертвых», которые воспринимаются как враждебные людям сверхъестественные существа, «devil-devils»). В роли имперсонификаторов выступают взрослые инициированные мужчины (181). При лунном свете из леса появляются устрашающего вида фигуры, которые с пронзительными криками преследуют неофитов, царапают их, замахиваются на них дубинками (182). На рассвете неофиты собираются на специальной платформе, где их накрывают капюшонами из тапы. Они слышат звуки гуделок, флейт, крики *эмбахи* («кусай, кусай, кусай!»), а также крики отцов и матерей, которые просят пощадить, не проглатывать их детей. Утром кандидатам (и юношам, и девушкам? – *ПБ*) показывают гуделки и флейты, звуки которых выдавались за голоса *эмбахи* (183). По заключению Вильямса, отношение орокаива к гуделкам и флейтам не имеет сакрального характера (197).

После показа гуделок и флейт начинается период изоляции неофитов за пределами деревни в особой культовой хижине *оро* (183-184). Основная задача неофитов на этой стадии – научиться играть на флейтах. Игра дуэтом («мужская» и «женская» флейта) (185). (Неясно, обучают ли игре на флейтах девушек, на имеющихся фотографиях запечатлены мужчины. – *ПБ*) (face to 182).

По окончании периода заточения иницианта нарекают *эхамеи* (или *мейха*), т.е. «новое дитя». Завершение изоляции знаменуется вручением головного убора из перьев (кокумбари), который дарит брат матери (он же выступал имперсонификатором *эмбахи*, т.е. фактическим инициатором (181) и особых инсигний *отоху*, которые преподносят *агума*, прославленные воины (188-189). На следующий день снимается табу на пищу, приготовленную матерью, но до совершения особого обряда с них не снимается основное табу (в период изоляции неофиты могут есть только бананы и сахарный тростник: им нельзя пить воду (193).

Представления, связанные со сновидениями. Концепция «спиритуального субститута» *асизи*

Каждое живое существо или вещь имеет имматериального «двойника» (термин Вильямса) (261).

Слово «*асизи*» применяется к явлениям человеческих или других существ во снах и видениях (261). Основные значения – «тень» или «отражение» (261). По словам орокаива, во снах (*этире*) *асизи* «посещает» человека или «путешествует» (261). *Асизи* есть некоторая «видимость», хотя это свойство «видимости» не всегда подразумевается, когда речь идет о путешествии во сне (261, 262). По одной из версий, когда человек спит, путешествует его глаз (разумеется, при этом орокаива не представляют мысленно глазное яблоко) (261).

В целом *асизи* выступает во описаниях как «имматериальная сущность», «заместитель» спящего (262).

По заключению Вильямса, *асизи* есть обозначение духовной манифестации чего бы то ни было, имматериального индивидуальности, которая сосуществует с конкретным индивидом в широком смысле слова (не только человеческим индивидом), но может отделяться от него (265).

По определению Вильямса, фундаментально различие между *асизи* и *соваи* состоит в том, что *асизи* обычно означает образ или заместителя «чего-то, принадлежащего к более конкретной реальности», тогда как *соваи*, какую бы форму оно не принимало, ничего не представляет (не репрезентирует), т.е. существует само по себе (266).

Вильямс пытается передать смысл *асизи*, используя термин «дух» («spirit») и отвергая как приемлемый термин «душа» («soul») (264, 265). Хотя он и отмечает при этом, что термин «дух» тоже недостаточен для передачи смысла *асизи* (262, 265). Он приводит пример Дасига из Манау, одного из лидеров Культа Таро, который был убежден в том, он сам в имматериальной форме возносился на небо (262).

Более характерным кажется пример со «свиным магом» (ср. «огородный маг» в работах Малиновского. – *ПБ*), который «ощущал» в правом боку «нечто похожее на толчки не родившегося ребенка в чреве матери» и утверждал, что это *асизи* свиньи вошел в него (262). Любое существо имеет *асизи* (например, *асизи* ковровой змеи (264). Отсюда одержимость основателей Культа Таро (262, 264, 266) духом *асизи* таро, который в них вселялся (262, 264). Духи растений таро представлялись в виде танцующих юношей (262).

Система представлений, связанных со смертью. Концепция существ *соваи*.

Живому человеку присущ духовный субститут *асизи*. Живой человек не является *соваи* и не обладает *соваи*, но, когда умирает, он становится *соваи*, т.е. «духом мертвого» (267), используя привычную нам научную терминологию.

Трансформация человека в *соваи*, согласно двум скорее изолированным, редко упоминаемым версиям: 1) личинки, непонятным образом возникающие из мертвого тела и также таинственно исчезающие, превращаются в *соваи* (270); 2) части похоронного инвентаря

(«гроба») по мере того, как тело разлагается, «пронизываемые» («animated») трупным запахом превращаются в кускуса, крокодила, свинью (270).

Таким образом, как подчеркивает Вильямс, местная концепция никак не связывает эти две сущности, *асизи* и *соваи* (268-269). *Соваи* человека появляется как бы в готовом виде после его смерти (269).

Соваи умершего – главный герой похоронного ритуала, цель которого «избавиться от него по-хорошему» (279), отправить его по «дороге солнечного света» в «хорошее место», где «много свиней и таро» (то, что умерший должен «посылать» живым) (214).

На заключительной стадии похоронного обряда танцевальные принадлежности помещают на плот, который пускают по реке, руководитель выкрикивает имена умерших, желает им доплыть до моря, чтобы там превратиться в животных-*соваи*: крокодилов, акул и водяных змей (279-280).

Соваи-та-на («деревни *соваи*»), достаточно близко расположенная от деревень живых людей местность на востоке, по «дороге солнечного света» (в отличие от «дороги дождей», ведущей на запад) (215). Такие «деревни *соваи*» принадлежат определенным кланам (находятся на их территории), имеют определенные координаты и определенную форму холма, скалы или водоема (280, 282).

Отмечается, что дыхание *хех* не задействовано в концепции смерти как элемент представлений о «психике» (269).

NB. Вместе с тем считается, что под впечатлением скорби сородичей *соваи* может вернуться и тело человека оживает. В таких случаях *соваи* именуют *соваи исапо* («маленький *соваи*») (269).

Соваи само по себе мыслится как нечто нематериальное – эфемерное, невидимое. Его присутствие выдают (и «воплощают». – ПБ) только звуки, доносящиеся из буша (271). С другой стороны, в рамках траурных церемоний (пока стоит столб *натерари*) в деревне устраивают небольшую платформу с едой и другими подношениями (227). На огородах делают небольшие платформы для подношений в виде пищи, предназначенных для *соваи* (для удобства которых делают небольшие лестницы) (271).

Мифологические амплуа *соваи*

Во снах и видениях *соваи* является либо в облике человека (271-272), либо в облике животного (валлаби, кускус, свинья, змея, крокодил, ящерица, лягушка, угорь, летучая мышь, птица или рыба). Основываясь на рассказах орокаива невозможно говорить о «первичности» антропоморфного или зооморфного облика: в одних случаях *соваи* рисуют как человека, в других – как монстра, в-третьих – как животное. Это зависит от «настроения и предмета разговора» (268, 272).

Животное-*соваи* отличается от обычного животного своими «странностями» в поведении. Орокаива стараются вовремя распознать такое животное и воздерживаются от употребления в пищу. «Съеденное» *соваи* может вызвать болезнь (272), или оказаться умершим родственником (273). Как правильно заметил Вильямс, возможность быть убитым и съеденным в данном случае выступает признаком «материальности» (273).

Некоторые орокаива убеждены в том, что вороватые люди превращаются в вороватых животных, таких как свиньи, крысы или летучие лисицы. По мнению Вильямса, в этом следует видеть некий элемент представлений о своего рода «карательной» реинкарнации, всего лишь «ассоциацию идей» (ср. индуизм. – *ПБ*) (272).

Во многих случаях *соваи* ассоциируются со светящимися явлениями природы (разлетающиеся искры от костра, метеоры и т.п.) (274).

Функции *соваи* по линии «добрый – злой»

Мифологические функции *соваи* по отношению к людям распределяются по шкале «друг – враг» (282-284). С одной стороны, они могут выступать как помощники (обеспечивая удачу на охоте), или как защитники (предупреждая об опасности, скажем, о вражеском рейде (283). С другой стороны, они могут выступать как вредоносные существа: преследуют охотников, портят урожай, разоряют огороды (насылая свиней) вызывают болезни (вселяясь в человека в имматериальной форме или будучи «съеденными») (283).

Продолжением этой темы можно считать представление о *соваи* как «демонов» или «гоблинов», нападающих на одиноких путников (274-276).

***Соваи*, обладающие собственными именами**

Тотоами – чудовище в человеческом обличье, некогда убивавший всех и вся на своем пути. Призывается как покровитель и проводник в ходе каннибалистских рейдов (276).

Джаппи Джаппи Туруру – покровительница охоты и податель «свиного снадобья» («pig medicine») для «охотничьих магов» (276).

Мораралау – существо, которое подарило людям таро. Это существо жило в одиночестве. Оно не имело ни глаз, ни ушей, ни носа – никаких отверстий на теле или отдельных членов тела. К нему явилась женщина, которой он подарил таро и которая сделала из него человека. Затем он скрылся в пещере и в этой (какой? – *ПБ*) пещере до сих пор обитает его асизи (277). Его имя произносят при посадке таро – магическое средство, способствующее росту этого растения (277).

Коковайо – патрон озера Эмби опасного для всех, кроме членов клана Умондаха, которому оно принадлежит (277). Согласно преданию, Коковайо спасло мальчика и девочку (единственных людей, выживших во время потопа, из-за которого возникло само озеро (277) тем, что посадило их себе на спину (образ этого существа ассоциируется с плавучим островом на озере Эмби) (277).

Кои – выдает имена тех, кто вызвал смерть того или иного человека; Умбубука – продит по ночным дорогам; Овадегойяри – управляет духами детей, которые умирают в младенческом возрасте (представляется в виде существа с хвостом, живущего в болоте, где растут саговые пальмы – хвост вырос из пуповин детей, которые умерли сразу после рождения или в материнской утробе) (278)

Каннибалистские рейды

Понижение семиотического (сакрального) статуса гуделок и флейт (посвящение женщин в тайное знание о них) объясняется развитием института каннибалистских рейдов исоро. Человек, убивший врага, получает (от своего врага, или прославленного воина, на чьем счету не одна жертва) особые «гомицидные инсигнии», *эса* (177-178). По существу, *эса* представляют собой высшие степени украшений типа *отоху*, которые вручаются (воинами, имеющими звание *агума* (см.188-189). – ПБ) в рамках обычной («мирной») инициации и которыми могут обладать также женщины (177). Это так называемые «свиные *отоху*», например, нагрудное украшение *гана* (в виде двух соединенных клыков кабана), которое либо подвешивают на груди, либо держат в зубах (178-179).

Таким образом, каннибалистские рейды как форма испытания, фактически, выступают высшей стадией мужской инициации. Убийца присваивает себе имя жертвы в качестве своего нового имени (175-177) (Как известно, получение нового имени (предка) – один из признаков инициации австралийских аборигенов. – ПБ).

Растительные эмблемы *херату*

Виды *херату*: клановые (основные и альтернативные) и индивидуальные, отцовские и материнские. «Херату отца передается по наследству, тогда как таковой матери обычно не переходит дальше поколения ее потомка» (114). Существует иерархия *херату* по линии деления на первичные – вторичные кланы (114).

Виды *херату*: растение, дерево, ассоциированный с данным растением вид птиц (подчиненный *херату*), искусственный знак в виде расщепленной или расплюсченной на одном конце палочки (*херату* чаще всего представлен в виде веточки или пучка травы, листа, свернутого «в кулечек», следа ноги на земле) (112-113).

Функции *херату*: 1) Знак идентификации личности (или «след»? - П.Б.). Человек оставляет *херату* на тропе в знак того, что прошел, или на чужом огороде в знак того, что взял связку бананов (115). *Херату* - опознавательный знак *in absentia*. 2) Знак табу (чаще пищевого), налагаемого на самого себя по тому или иному случаю, по отношению к тому или иному индивиду и т.п. (116) 3) *Натерари* – знак табу в виде резного раскрашенного столба, устанавливаемый на период накопления запасов пищи для проведения поминального фестиваля (117).

Растительную эмблему *херату* кланового значения называют «наш предок» (*эвобо* имеет коннотацию «древний» или «череда праотцов», *ахийе* означает «дед», или «более отдаленный предок») (117-118).

Перед захоронением умершего, лежащего на платформе, женщины называют «ребенком» его *херату*: «Асава-джаи, Хомбига-джаи!», т.е. «Дитя Асава, дитя Хомбига!» (слово *-джаи* в повседневной жизни означает пикканини, т.е. «ребенок») (118).

Ответы на вопрос, что орокаива имеют в виду, когда называют растительную эмблему своим предком: «Наш действительный предок», «это был человек, именем которого было название дерева» (118).

Название клана (клановая эмблема *херату*) возникает от имени предка (118, 120), или по ассоциации с растением, которое по тем или иным обстоятельствам часто упоминается в связи с данным кланом (изобилие, излюбленный материал, некий случай и т.п.) (119-120).

Случаи несовпадения кланового имени и *херату*: 1) субклан сохраняет старую эмблему, но берет новое имя; 2) локальное ответвление клана сохраняет старое клановое имя, но принимает новую эмблему *херату*; 3) клан отказывается от старой эмблемы и выбирает растение синонимичное новому лидеру (123).

В менее распространенных случаях название клана, не совпадающее с названием *херату*, представляет собой характеристику ландшафта, название птицы, название с неизвестной этимологией (120, 121).

Наряду с *херату*, имеющими клановое значение, существуют индивидуальные *херату* (124-125). Имя собственное человека совпадает с названием его личного *херату* (119). *Херату* есть «синоним», «материальный символ», «значок», «подпись» человека (124-126) (если можно так выразиться, его «овеществленное» имя. – *ПБ*).

Столб-табу *натерари* делают из одноименного умершему человеку дерева, или, если растение (например, лиана) не подходит для этой цели, – из дерева, название которого служит именем местному вождю, или предку со стороны отца (119, 229). По словам Вильямса, столб *натерари* устанавливают в качестве символа умершего человека (125, 228).

По мнению Вильямса, *херату* обладают структурой «тотемов», т.е., являются в его понимании, *знаком – именем – предком* экзогамной группы (127). Кроме того, существуют, правда, весьма слабые, следы «магико-религиозного чувства» (отдельные, изолированные утверждения) по отношению к *херату*, которое выражается в запрете рубить «свое дерево» или есть *херату* в виде птицы (127-128). Достаточно четко такое «чувство» выражено по отношению к *херату* отца жены и матери жены (128). Кроме того, существует запрет на употребление в пищу растения и животных, чье название синонимично именам родителей жены (128).

Способы наречения имени

1) «Формальные имена» – *джаво бе* («настоящее имя», «name proper») (97, 123). Обычай давать растительное имя (растительную эмблему), совпадающее с именем (растительной эмблемой) «крестных» (*тато*): отца отца, отца, матери и т.п. (119). Мотив стремления передать свое имя – «чтобы не забывали»: «Кто схватит мое имя?» (96). Отношение *тато*: ритуальные услуги (прокалывание мочек ушей и носовой перегородки) и ответные дары в виде пищи или оказания помощи при работе на огороде (96-97).

2) Личные имена (имена-«прозвища») – *джаво усапо* («малое имя») (96-98, 123). Обычай давать новорожденному личное имя по ассоциации с местом и обстоятельствами рождения. Поэтому большинство личных имен поддаются расшифровке, будучи, например, напоминанием о каком-либо смешном случае в детстве: Недоваренный, Ракушка, Ящерица, Плакса, Мокрый, Жареный, Промахнулся (бросая копье) и т.д. (123-124). Но каковы бы ни были обстоятельства по форме, чаще всего фигурируют «растительные имена» (125). Если, например, ребенок родился в тот момент, когда его сородичи скрывались от своих врагов в

зарослях тростника ватора, ему даю имя Ватора (118), ребенка, который родился под деревом самана, нарекают Самана (119). Имена-прозвища можно приобрести в любом возрасте (97).

3) Имена жертв, убитых во время рейдов (175-177). Мужчина присваивает себе имя жертвы (как правило, первой) в качестве нового имени. Обычное объяснение такой практики: имя врага как «знак отличия». Престижно захватить имя человека, обладающего высоким рангом, вождя. Отсюда возможность того, что человек присвоит себе имя не первого, а второго убитого. Другое объяснение: способ защиты от жаждущего мести *диорога*, или духа убитого. Существует обычай передачи имени убитого врага своим детям.

Ловля и содержание в деревнях диких животных и птиц

Вильямс упоминает о ловле и содержании в деревне птенцов орла («eagle-hawk») членами клана «детей орла» (имеется в виду *херату* клана) (128).

Рассказ человека по имени Хосизи (269-270):

Отправившись на рыбную ловлю, Хосизи на пути к реке встретил кускуса и сразу решил, что это *соваи* старика Дивинопа (который в то время лежал больной в деревне), «узнав» его по белизне шкуры, напоминающей о седых волосах старого человека. Хосизи позвал сына старика Дивинопа и с его помощью поймал кускуса. Они почтительно называли его «дедом» или «стариком», принесли с собой в деревню. Там в течение двух дней предлагали ему пищу, одновременно наблюдали за Дивинопа, чувствуя, что появление *соваи*-кускуса было знаком близкого конца старика. На третий день старик и кускус умерли и были похоронены вместе. По мнению информанта, *соваи* Дивинопа продолжал существовать в облике кускуса.

Вильямс отметил, что этот рассказ не соответствует представлениям о превращении человека в *соваи* после смерти (270). Действительно, с этой точки зрения, *соваи* больше похож на тотем (в свою очередь, *херату* похож на австралийскую чурингу. – ПБ).

WILLIAMS F.E. THE NATIVES OF THE PURARI DELTA. PORT MORESBY, 1924:

Культ *кайемуну*

«Наиболее важная черта религиозной жизни» папуасов дельты Пулари» (131).

Инициации в культ *кайемуну* придается решающее, «базовое» значение в становлении каждого индивида. «Инициации» в другие культы (масок *айямуну* или гуделок *упура*) не имеют обязательного характера (131).

Внешне *кайемуну* – это огромные плетеные скульптуры с плоским дном на четырех ножках: продольным гребень и отверстие со стороны, представляющей собой некое подобие заостренной «морды» с широкой «пастью». Конструкция *кайемуну* слегка варьируется от деревни к деревне, от мужского дома к мужскому дому. Фигуры достигают 3,6 м в длину и 2,1 м в высоту (131). Наименьшие *кайемуну* среди зафиксированных случаев имели длину в 0,9 – 1,2 м. Это не позволяло инициантам залезать внутрь, что являлось одним из харак-

терных элементов церемонии *паурама*, сущность которой заключалась в разрушении старого (т.е. ритуального довершении естественного процесса) и создании нового *кайемуну* (131, 132).

«Абстрактная» форма *кайемуну* (идея бесформенности. – *ПБ*) в сознании самих носителей традиции не связывается с образом какого-либо одного вида животных: одним *кайемуну* напоминает крокодила, другим – свинью (132).

Кайемуну – схема животного, изображение живого существа вообще. Следовательно, схематизация может идти дальше, скажем, вплоть до ритуального предмета самой простой геометрической формы типа австралийской чуринги, ибо ритуальный предмет без определенного рисунка есть лишь «чистая поверхность» и рассматривается как не имеющий никакой формы. – *ПБ*.

Фигуры *кайемуну* хранились в *рави-ору*, т.е. отсеке, который находился в самом дальнем от входа конце мужского дома *рави*, были окружены особо плотной завесой секретности и связаны с системой строжайших ритуальных запретов ввиду их опасности для непосвященных. *Кайемуну* никогда не покидают *рави*. Только в случае постройки нового *рави* их переносят туда под покровом ночи (133-134).

Раби-ору – это «запретное место». *Кайемуну* имеет определение *дакоа*, т.е. «живого», «(воз)действующего», предмета, к которому не рекомендуется прикасаться (134). Не только маленькие мальчики, но и посвященные мужчины, рядовые члены культового сообщества (133), стараются «не играть с огнем», т.е. не заходить внутрь *рави-ору* и тем более не прикасаться к *кайемуну*, так сказать, всуе, ибо это может навлечь болезнь (134). Даже «церемониальный вождь», (присутствие которого необходимо при совершении любой более или менее значительной церемонии в *рави*), носитель титула *мари*, и *атуа* (*паиди атуа*, «вождь деревни», или *рави атуа*, вождь правой или левой половины *рави*) может входит в отсек, где хранится фигура *кайемуну* только по необходимости: в надлежащее время и с надлежащей целью (110, 114, 132-133).

Вообще считается, что все, что связано с культом *кайемуну* «больше подходит» старым людям, даже такой простой обряд как кормление *кайемуну*, выставление блюда с едой перед барьером, отделяющим секретный отсек, молодые люди стараются перепоручить старшим по возрасту мужчинам (133). Ср. с представлением аборигенов Австралии об особо опасных местах *дьянг*, посещать которые могли только глубокие старики (См.: **Berndt R.M., Berndt C.X. The World of the First Australians.** Sydney, 1999: 252).

Этимология названия *кайемуну* неясна. По одной из версий, это слово состоит из *кайя* (в значении «небо» или «гром») и *имуну* (в значении «предмет, наделенный магической силой») (134). Во всяком случае, понятие *кайемуну* и в мифах, и в ритуалах переплетается так или иначе с образом небесного грома. Считается, что именно *кайемуну* вызывают гром: раскаты грома – это голоса *кайемуну* (135). Молния – оружие магического возмездия существ *кайемуну* (147). Гроза, разразившаяся над деревней, является знаком того, что *кайемуну* в «мужском доме» недовольны и требуют своего обновления, т.е. празднования церемонии *паурама* (135, 153). Ср. со звуками барабанов или гуделок, которые доносятся до деревни или стоянки во время мужских ритуалов. По легенде, первое *кайемуну* сделали два сошедших с неба существа, Ири и Каи (135, 136, 144). И, пока они создавали *кайемуну*, в небе висели грозовые облака (135). Военные рейды или охота каннибалов предпринимались папуасами в том направлении, где небо было покрыто облаками или собирались черные тучи, ибо это предвещало удачный поход (135-136).

Мотив «грома небесного» может служить аллюзией такого персонажа как Змея Радуга. Другая аллюзия такого же содержания возникает в связи со следующим обстоятельством. В рамках церемонии *паирама* разделение труда в процессе плетения нового *кайемуну* таково, что именно на долю мальчиков-неофитов приходится работа по продеванию прутьев изнутри. Для этого они должны через открытую «пасть» залезть в чрево *кайемуну*. Выполняя свою часть работы, мальчики даже не осознают, что тем самым чудовище *кайемуну* «символически проглатывает» и затем извергает их наружу (159). Обряд изготовления нового *кайемуну* рассматривается как очередная реинкарнация самого первого *кайемуну*, сделанного Ири и Каи (141, 145). В мифе об Ири и Каи первый *кайемуну* был их «домом» (144-145). Отсюда, видимо, сравнение информантами *кайемуну* не с животными, но с «домом» (132).

Существуют другие варианты происхождения *кайемуну*. В мифе о братьях Кума и Маирау, первый умер «не по-настоящему», ибо превратился в первого *кайемуну* (145). Традиция идентифицирует Кума с *кайемуну* и *квои*, «что одно и то же», а Маирау – с гуделками *упура*, *ке’упура*, *маи-имуну* и особенно с *айямуну* (145). Согласно мифу, рассказанному в деревне Ваимуру, *кайемуну* ввел культурный герой Ико, пришедший с «запада» (145).

Кайемуну не рассматриваются в качестве материальных репрезентов некой духовной сущности в единственном числе. Это существа *sui generis*. Понятие *кайемуну* непосредственно связано с множеством тростниковых монстров, хранящихся в *рави* и обладающих собственной индивидуальностью (136). Каждый *кайемуну* соответствует одному определенному *лараву*, или одному из «альковов» по правой или левой стороне от центрального прохода в *рави* (64-65). Так что обычно церемонию *паирама* проходят столько мальчиков, сколько *ларав*, а, значит, и *кайемуну*, насчитывается в данном *рави* (154). При выделении нового *ларав*, создается «совершенно новый», т.е. ранее не существовавший, *кайемуну*, а *кива* («куратор») (64) данного *ларав* нарекает *кайемуну* собственное имя по тем или иным событиям, относящимся к его предкам (138).

Каждый *кайемуну* ассоциируется с одной из главных рек дельты Пурари. Число *кайемуну*, ассоциируемых с той или иной рекой ограничено и, по-видимому, соответствует числу подразделений *ларав*, ассоциируемых с данной рекой (137, 139). В связи с этим возникает противоречие: *кайемуну* мыслятся обитающими в мужском доме *рави* и *кайемуну* мыслятся обитающими в имярек реке (136, 139). Возможно, указанное противоречие разрешается за счет понятия *а’авайя* – «духовной части», отделимой от тела (137, 139). Когда говорят, что *кайемуну* сопровождает охотничью экспедицию, это надо понимать не как перемещение самого *кайемуну*, но только его *а’авайя* (137, 140). Ср. австралийскую схему: наскальный рисунок с изображением вонджина и «детские зародыши», обитающие в приписанном к нему водоему. Ср.: в обрядах папуасов ятмул дух маски *маи* переносится в другой мужской дом, где маска раскачивается в процессе ее ритуального опроса по принципу «да – нет». У папуасов дельты Пурари признаком того, что *имуну-ви* находится где-то поблизости, считается раскачивание каноэ – *элие* (140). Обычно экипаж одного каноэ составляют члены одного *ларав* (150). *Элие* есть, во-первых, признак присутствия поблизости *а’авайя* данного *кайемуну*, который (*а’авайя*. – *ПБ*) передвигается под водой в своем *имуну-ви* (150). Во-вторых, *элие* уподобляет *кайемуну* оракулу: раскачивание каноэ – утвердительный ответ на вопрос, обращенный к *кайемуну*, а отсутствие такого самопроизвольного движения считается отрицательным ответом. Гадание *элие* применяется в двух основных случаях: охота и болезнь (148-149).

Ср. с австралийскими материалами: *а'авайя* того или иного *кайемуну* может напасть на спящего и ударить его гуделкой *упура*, после чего человек заболевает (как считается, это происходит потому, что данный человек чем-то разгневал *кайемуну*) (148).

Члены каждого *ларавы* соблюдают пищевые табу в отношении определенных видов чаще всего это различные виды рыб, реже – крокодил, совсем редко – свинья или змея. Представители некоторых *ларавы* утверждали, что объектом табу являются не все представители данного вида, но только одна чем-то выделяющаяся особь. Такое животное связано с *кайемуну* имярек *ларавы* и именуется *имуну-виу* (139). Каждому *ларавы* и *кайемуну* соответствует индивидуальный *имуну-виу* (141). *Имуну-виу* рассматривается как «сотоварищ» (associate) *кайемуну* (141) или «каное *имуну*» (139), как «транспортное средство» *а'авайя*, или «духа» *кайемуну*, с помощью которого *а'авайя* путешествует с места на место и прежде всего эскортирует охотничьи экспедиции или военные рейды (140). В некоторых контекстах *кайемуну* выступает как синоним *а'авайя*, а именно: не *а'авайя*, а *кайемуну* мыслится внутри *имуну-виу* при посещении чужого *равы* (140).

К вопросу об «абстрактности» фигур *кайемуну*: все информанты подчеркивали, что идея создания «портретного» сходства между *кайемуну* и его *имуну-виу* отсутствует как таковая (141). Предки сделали *кайемуну* и «дали им имена рыб» (141). И чаще всего в качестве *имуну-виу* выступают различные виды рыб (вероятно, по ассоциации с идеей плавания в / по реке: рыба / каное. – *ПБ*).

Согласно бытующим представлениям, это огромных размеров, очень старое и, более того, вечное животное (возраст *имуну-виу* считают от основания *ларавы* и, если *ларавы* – и его *кайемуну* – создано недавно, *имуну-виу* также считается юным) (140) Ср. с представлением папуасов киваи об особой категории «локальных духов» *орорарора* в образе «животных чудовищных размеров». Гигантские размеры и огромная сила такой особи являются причиной его неуязвимости для охотника: копье или стрела ломаются, сеть или леска рвутся и животное ускользает (140). Ср. с представлениями аборигенов Австралии о тотемах зачатия, животных, ускользающих из рук охотника. Характерно, что не существует правила, по которому убить *имуну-виу* может убить член другого *ларавы*, такое животное «священно», в значении «неприкосновенно», для всех охотников без исключения (140-141).

Отдельные информанты идентифицируют *кайемуну* с предками, вроде: *кайемуну* – это «наш предок», «мой предок») (143, 145, 146), но отрицают возможность такого определения животных *имуну-виу* (143, 146). Во снах *кайемуну* является в образе человеческого существа (146, 147). Согласно другому варианту, людям во сне в человеческом облике являются не *кайемуну*, а их *а'авайя* (148). В высказываниях информантов фигуры *кайемуну* уподобляются доскам *квои* (147). И те, и другие – «*равы-имуну*» или «*ларавы-имуну*» (146). Относительно ритуальных досок *квои* добавляют, что это – *а'а-нимуну*, т.е. «человеческие *имуну*» (146). В одном из мифов возникает отождествление *квои* – это не просто *квои*, но *кайемуну* (147). Процедура умиловления *кайемуну* сводится к подношению пищи (свинья или собака), т.е. ее временной демонстрации у перегородки *равы-ору* перед пиршеством для членов *ларавы* (151). *Кайемуну* угодно также «видеть» (через посредство *квои*, стоящих в *ларавы*) блюда с пищей в *ларавы* (151). Ср. «кормление» *кайемуну* с символическим кормлением предков в других локальных культурах Новой Гвинеи.

Кайемуну покровительствует людям в успешной охоте, а в былые времена – в каннибалистских рейдах. Поэтому одна из целей церемонии *паурама* – сделать *кайемуну* «великим охотником» (152, 153).

