

## МИФ О БАТАКСКОМ ЖРЕЧЕСКОМ ЖЕЗЛЕ<sup>1</sup>

В конце XIX — начале XX в. многие ученые-этнографы имели смутное представление о батаках и уж во всяком случае не выделяли их из общей массы «дикарей», населявших, по их мнению, Индонезию. Поэтому на фоне почти полного неведения о жизни этого народа не может не удивить глубокий и пристальный интерес исследователей к батакской мифологии, которая приобрела по масштабам того времени мировую известность. Это касается прежде всего мифов о возникновении жреческих магических жезлов. Сами мифы оказались в поле зрения ученых гораздо раньше, чем жезлы. Такое нарушение естественного хода изучения не было случайным: оно было связано с общей научной атмосферой того времени, когда бурно развивались сравнительно-мифологические исследования под влиянием школы Макса Мюллера с ее ярко выраженной филологической направленностью и методом сравнительных этимологий. То, что сам М. Мюллер в конце концов от изучения античных и древнеиндийских мифов обратился к мифам Полинезии и Африки, имело большой резонанс в науке, вызвало желание проверить действие его идей на еще более широком материале: в область сравнительной фольклористики были вовлечены мифы малоизвестных народов, к которым и принадлежали батаки. Ряд ученых — И. Х. Меервальдт, К. А. Опхайзен, Х. Керн, С. М. Плейт — занимались сбором и публикацией батакских мифов о происхождении магического жезла, при этом чисто этнографический аспект изучения казался им не столь важным, потому что они считали, что только миф и может объяснить функции и назначение жезла.

В результате до конца 30-х годов XX в., в сущности, еще было неясно, что представляет собой жезл как образец деревянного пластического искусства, каковы истоки его художественного стиля, религиозно-магическая символика, но зато к этому времени было опубликовано и изучено несколько вариантов мифа о возникновении жезла<sup>2</sup>. Краткое содержание мифа состоит в следующем. В (княжеской) семье родились разнополые близнецы. Когда они подросли, родители из-за боязни инцеста отправляют девочку в другую деревню, к дяде, старшему брату матери. Брат и сестра страдают в разлуке. Наконец брат узнает, где скрывают его сестру, находит ее, оба убегают и совершают инцест. Когда они шли по лесу, то сестра захотела съесть кислый плод с дерева. Брат влез на дерево, чтобы достать плод, и прирос к нему. Та же участь постигла и сестру, и всех, кто пытался спасти

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано в: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л, 1977. С. 27–37.

<sup>2</sup> Первая публикация мифа относится к 1882 г. [Kroesen 1882: 102–104]. Затем в различных журналах время от времени появлялись новые версии мифа и предлагались новые интерпретации уже известных. Традиция эта не прерывается и до настоящего времени. В 1968 г. П. Фоорхуве опубликовал еще один вариант мифа о происхождении жезла, записанный в жреческой книге [Voorhoeve 1968: 370–371].

их: жрецов, буйвола, змею, собаку. Это была месть бога за преступную связь. Из дерева, к которому приросли все живые существа, и стали вырезать жезл, который обладает магической силой: его используют во время войны, чтобы нанести ущерб врагу, а также во время засухи, чтобы вызвать дождь.

Так как ученые-компаративисты считали, что руководством для мифолога служит этимология имен, сохраняющая точный смысл мифа, то основное внимание они сосредоточили на этимологических толкованиях имен главных героев мифа — близнецов си Аджи Донда Хатахутан (брат) и си Тапи раджа на Уасан (сестра), а смысловой центр мифа видели в мотивах инцеста и божьей кары за преступную связь. В скульптурных изображениях жезла исследователи усматривали конкретных персонажей мифа, а сами герои мифа и соответственно жезл воплощали в себе, по их мнению, различные силы природы — молнии и дождя (И. Х. Меервальдт, Х. Керн) или молнии и земли (К. А. Опхайзен). У сторонников мифологической школы не было единого подхода к конкретной интерпретации мифов, каждый из них анализировал только одну, важную с его точки зрения версию, считая ее первоначальной и подлинной, или брал за основу разные этимологии, выбирая из многозначных батакских слов главные для данного мифа значения<sup>3</sup>.

С точки зрения современной теории мифологии, мы бы сказали, что они изучали не собственно миф о жезле, а лишь его различные манифестации, потому что «миф как таковой складывается из совокупности всех вариантов и <...> все варианты принадлежат мифу» [Levi-Strauss 1970: 93].

Было бы несправедливо с позиций современного состояния науки о мифе критиковать представителей мифологического направления, давно отошедшего в область истории фольклористики. К тому же имеется довольно обширная критическая литература, связанная с трудами ученых мифологической школы, так как их штудии всегда находились под ударами резкой и остроумной критики как современников (Э. Тэйлор, Э. Лэнг), так и последующих поколений ученых [Dogson 1970: 25–64]. Естественно, что исследователи, видевшие в батакских мифах о возникновении жезла только отражение сил природы, разделяют общую критическую оценку, которая была вынесена мифологической школе в целом. Но сейчас, когда полемика вокруг этой школы представляет лишь чисто исторический интерес, оказывается возможным на новом уровне понять и оценить значение их исследований для мифологии.

Знаменательно, что признание важности их трудов исходит от ученого, развивающего принципиально иной метод в исследовании мифов: «Макс Мюллер и его школа, — пишет К. Леви-Стросс, — имеют огромные заслуги в раскрытии и частичной дешифровке астрономического кода, часто используемого в мифах. Их ошибка, как и всех мифологов той эпохи, а также мифологов, близких к нам по времени, состоит в том, что они пытались понять миф исключительно посредством одного кода, в то время как в нем

<sup>3</sup> Подробнее о мифологии, связанной с жезлами, см. с. 273–292 наст. изд.

действует всегда несколько» [Levi-Strauss 1971: 38]. Это замечание в полной мере относится к исследователям батакских мифов.

Более того, «природный» код жезла, который они установили исходя из мифа, частично совпадает, как мы увидим дальше, с символикой самого жезла и независимо от мифа. Конечно, вряд ли сейчас кого-нибудь может удовлетворить попытка объяснить происхождение и функции жреческих жезлов только исходя из метафорического толкования мифов о них.

Гораздо важнее подчеркнуть в этих исканиях другое: решая по существу проблему связи мифа о жезле и о его функциях, некоторые ученые апеллировали при этом к обряду. Приведем два описания обряда вызывания дождя, производимого с жезлом: «...В этот день на базарную площадь выносят жезл и вставляют его в землю. Раджа, упомянутый выше (он является одновременно и жрецом), берет в руки рог буйвола, наполненный пальмовым вином, произносит молитвы и предлагает Си Тапи Радже на Уасан — второй главной фигуре на жезле — жертвенное питье и рогом касается губ фигуры. После этого часть жертвенного питья разбрызгивается по земле, а часть выпивают сам жрец и стоящие около него высшие чиновники. Эта простая церемония еще не достаточна для того, чтобы вызвать дождь, поэтому после нее начинается большой праздник жертвоприношения с музыкой и танцами, причем с жезлами производят то же самое действие: ко рту обеих женских фигур подносят жертвенное питье» [Orhuijsen 1912: 98]. Другое описание обряда: «Жезлы вставляют в землю, в середину магической фигуры, которая сооружается рядом со столом, где приносят жертвоприношения духам. После рассказа о возникновении жезла и произнесения различных заклинаний первый жрец начинает танец вокруг фигуры под оглушительный бой барабанов и звуки свирели. Это еще не танец в собственном смысле слова: он семенит ногами из одного конца в другой, сначала медленно, а потом все быстрее и быстрее, пока, наконец, не начинает стремительно бегать, лишь иногда останавливаясь, для того чтобы проследить по жезлу, приблизился ли уже призываемый им дух. После этого он отдыхает, затем снова поворачивается, невероятным образом крутит головой, выражая мимикой все свои эмоции — от невероятного страха до бурной радости. То воя, крича, плача, то, разражаясь безумным смехом, жрец танцует так довольно продолжительное время. Он то садится на корточки, то вскакивает с диким криком и, разрывая одежду на себе, снова начинает танцевать вокруг жезла под ритмичный стук барабана. Это внушающее страх представление длится довольно долго, пока наконец не появляется помощник жреца-заклинателя с чашей пальмового вина, которую жрец, находясь уже в состоянии одержимости, подносит к губам женской фигуры, изображенной на жезле, а сам после этого с пеной у рта падает ниц перед жезлом, издавая нечленораздельные звуки. После этого помощник приносит жрецу живого петуха, жрец пьет немного его крови (перед этим петуху надрезают горло. — *Е. Р.*), обмазывает ею самую верхнюю фигуру жезла и колдовские средства (приготовленные специальным образом средства для устрашения врага. — *Е. Р.*), спрятанные под волосами этой фигуры. На этом праздник

кончается. Если дождь не пошел, то в следующие дни эту необычную процедуру повторяет другой жрец» [Pénard 1930: 409–410].

Таким образом, Опхайзен и Пенар устанавливали связь между тремя компонентами: мифом о возникновении жезла, функциями самого жезла и обрядовым действием вызывания дождя, в котором используется жезл.

Кроме того, видя в изображениях жезла персонафицированных героев мифа, которые олицетворяли силы природы, ученые-мифологи связывали возникновение мифа с идеей познания, так как считали, что миф служит рациональным объяснением скульптурных изображений жезла. Но в то же время, выводя из мифа функции жезла и обращаясь при этом к обряду, они устанавливали связь мифа и ритуала. Их исследования стояли еще как бы на грани двух различных подходов к изучению мифов — познавательного, господствовавшего в основном в XIX в., и ритуалистического, господствующего в XX в. [Lord 1970: 145–146; Мелетинский 1972: 158].

Если суммировать все исследования по мифологии жезла, то общий итог будет таков: миф о возникновении жезла, назначение жезла и обрядовые действия, производимые с жезлом, оказываются непосредственно связанными между собой. Назначение жезла вытекает из мифа о его возникновении, во время церемонии вызывания дождя рассказывается миф о возникновении жезла [Pénard 1930: 410], некоторые обрядовые действия подтверждают этимологию женского имени в мифе [Ophuijsen 1912: 98]. Между тем связи эти не так однозначны и непосредственны, и, для того чтобы это яснее представить, надо разъединить эту триаду и рассмотреть отдельно миф, функции жезла и обрядового действия, производимого с ним.

В мифологии, связанной с жезлами, с первого взгляда явно прослеживаются две струи: тоба батакская и каро батакская. До сих пор изучались только мифы тоба батаков. Они однотипны по своему содержанию, описывают одну и ту же мифологическую ситуацию, о которой уже говорилось выше. Порядок следования частей постоянен во всех вариантах и связан с одними и теми же персонажами: герои мифа — близнецы и родители, которые их разлучают; помощники героев — жрецы и животные. Конечно, каждый вариант вносит свои особенности в конструкцию сюжета. В одних версиях близнецы вступают в кровосмесительную связь до разлуки, в других — во время встречи после разлуки, и разлука вызвана боязнью инцеста. В некоторых вариантах мифа брату сообщают, что его сестра умерла, и на его глазах хоронят ее изображение, а потом он сам обнаруживает, что она жива, а в других — ему доверительно сообщают, что известие о смерти сестры — ложь. По одной версии, родители думают, что их дети приросли к дереву в результате излившегося на них гнева богов, по другой — дядя решил, что это действие злых духов [Meerwaldt 1902: 297–302; Ophuijsen 1912: 82–103; Tichelman 1937: 632; Westenberg 1892: 244–252; Reschke 1936: 319–336; Voorhoeve 1968: 370–371].

Существуют большие расхождения в морали мифа. У Меервальдта знаменитый жрец дает совет: «Эти люди не оживут, так как их проклял бог, но все они погибли внезапно, поэтому образы их обладают волшебной силой. Пусть из ствола дерева вырежут жезл с изображениями, и он будет устрашать врага и прекращать засуху». По другой версии сам князь решил использовать дерево для жезла, по третьей — приросшие к дереву брат, сестра и жрецы согласились, чтобы их перенесли в деревню только на том условии, чтобы из дерева был вырезан священный жезл. Кроме того, встречаются мифы с очень развернутой экспозицией, вступлением, имеются как бы два соединенных мифа: один об оживлении деревянного изображения женщины и о желании оживителя жениться на ней, а затем собственно миф о близнецах. Некоторые мифы, наоборот, имеют развернутое заключение. После истории о близнецах, приросших к дереву, рассказывается, в сущности, самостоятельный миф о магических свойствах жезла. Все эти вариации и особенности не нарушают стабильности сюжетной основы мифа.

В мифологической традиции каро батаков труднее уловить единую композиционную схему. В одном варианте рассказывается о необычайно прожорливом сыне, который, чтобы прокормить себя, отправляется на охоту с семью собаками, встречает дочь духа, женится на ней, но опять не может себя прокормить, снова отправляется на охоту и снова женится на прекрасной девушке. Жена, боясь злого духа, следует за мужем в образе хищного зверя, затем взбирается на дерево, принимает свой облик. Муж узнает ее, взбирается к ней, и оба прирастают к дереву. То же произошло и с семью собаками. Это была месть первой жены за измену. Сын успевает сообщить матери, чтобы она взяла это дерево в деревню, и оно будет защищать членов их семей. Из этого дерева сделали жезл [Westenberg 1892: 244–252].

Недавно опубликованная версия мифа П. Фохруве еще больше отличается от предыдущей, объясняет, в сущности, происхождение уже не самого жезла, а обряда жертвоприношения, связанного с ним. Содержание ее таково. «Бездетная женщина, желающая иметь детей, отправляет своего мужа на охоту с пятью собаками разной породы, чтобы поймать зверя, которого якобы желает ребенок в ее чреве. Охота у мужа была неудачная, и, возвращаясь в деревню, он увидел, что у ворот стоит собака, которая показывает язык кабану. Оказывается, его жена превратилась в кабана, после этого в змею, укусила эту собаку, а затем — в жезл. Позже муж спрашивает, зачем она это сделала, и получает ответ: “Она уверена, что у нее не будет детей, и хочет обучить мужа, как нужно совершать жертвоприношения ей”» [Voorhoeve 1968: 370].

Набор персонажей в каро батакском мифе тоже постоянный, хотя и иной, чем в тоба батакском: герои — муж, жена и помощники (обычно собаки). Мотивация превращения людей в жезл здесь иная: в каро батакских мифах отсутствует мотив инцеста и наказания за него. Повествование в них более сжатое, меньше разнообразия и варьирования сюжетных линий.

Развернутость сюжета достигается не за счет введения новых мотивов, а за счет повторения или утробения одного и того же эпизода (так, герой по

причине своей прожорливости два раза идет на охоту, два раза женится и т. п.). Те же повторы встречаются и в тоба батакских мифах, но в отличие от каро батакских в них одно и то же действие связано с различными героями (к дереву прирастают последовательно сначала брат, потом сестра, затем жрецы, собака, змея и т. д.). Эти параллельные действия, очевидно, важны для акцентуации и выявления структуры мифа [Levi-Strauss 1970: 105].

Мотив превращения женщины в версии Фoorхуве сначала в собаку, затем сразу в жезл можно рассматривать как эквивалент тоба батакскому мотиву прирастания к дереву, из которого вырезают жезл, только в первом случае пропущено указание на дерево, из которого изготавливают жезл. В обоих мотивах присутствует идея «одревенения» живых существ. Поэтому различие между тоба и каро батакскими версиями скорее внешнее, в основе всех этих мифов лежит одна инвариантная схема.

Подобные мифы существуют и о других культовых предметах, в частности о каменных фигурках предков [Tichelman 1937: 632]. Взятые все вместе, эти мифы образуют самостоятельную группу, в которой действуют собственные законы мифологического развития независимо от того, что является объектом мифа.

Перейдем к функциям жреческого жезла. Жезл по своему происхождению связан с культом предков [Fischer 1940: 585–610] и, следовательно, со всем религиозно-магическим комплексом, относящимся к этому культу. В этом плане функции жезла определяются термином *pangulak*, который включает в себя широкий круг понятий, обозначающих защиту от несчастий и обеспечивающих благополучие [Voorhoeve 1968: 370–371]. В то же время магический жезл имеет и более конкретные функции: считается, что он способен причинить ущерб врагу и вызвать дождь. Эти функции жезла исследователями выводились из мифа и рассматривались во взаимосвязи. Расхождения между учеными заключались лишь в решении вопроса, какая из них первичная, а какая производная. Между тем эти функции жезла не только не имеют отношения к мифу, но и не связаны непосредственно между собой. Происхождение их совершенно различное. Функция устрашения врага не является специфичной для жезла. Ею обладают и другие предметы, например деревянные человеческие изображения, помещенные перед входом в деревню (*porpagaran*), генетическим прототипом которых, так же как и у жезла, являются изображения предков, или материальные изображения колдовского средства против врага (*pangulubalang*), фигурки собак (*biang-biang*). Функции всех перечисленных предметов определяются действием заключенной в них магической массы (*pupuk*), главным ингредиентом которой являются печень и мозг ребенка, похищенного из соседней деревни. Жезл, специально оживленный этой массой, мыслится как неразрывно связанный с духом убитой жертвы из враждебного племени и уже не подверженный действию враждебных духов. Поэтому он может не только защищать от врага всю общину, но и нанести ущерб врагу. И тем же самым действием обладают все другие предметы, в которые закладывалась особая масса *pupuk*.

Вторая функция жезла связана с перенесением на весь жезл представлений, относящихся к сложному образу змеи. Изображение змей имеется на каждом батакском жезле. Кроме того, очень часто ритмически организованные детали композиции жезла образуют змеевидный орнамент, а некоторые экземпляры жезлов имеют зигзагообразную змеевидную форму (например, жезл № 381-В1 из коллекции МАЭ (см. рис. 1 на с. 75 наст. изд.)). Вся батакская космология наполнена образами змей. Змея, по батакским представлениям, связана со всей трехчленной структурой мира: верхним миром (небом), средним (землей) и нижним (подземным, представляющим водную стихию). Naga Padoha — это главное божество нижнего мира в образе змея, обитающее в воде, на нем держится земля. Женское божество Boru Saniang Naga также имеет вид змеи, живущей в озерах или морях, но главное место ее обитания — небольшие островки. В образе рогатой змеи, обвивающей землю, воплощено еще одно божество — Pane na bolon [Stöhr, Zoetmulder 1965: 51–53]. Тожественное Naga Падохе, оно связано не только с землей и водой (так как обитает в подземном мире и держит средний мир — землю), но и с небом, точнее, с небесными силами: оно посылает дождь, вызывает бурю, гром, молнию [Tobing 1956: 4].

Особенно почитают батаки молнию, которую они представляют в виде небесного шнура, соединяющего небо и землю, и которая также ассоциируется со змеей [Ревуненкова 1973а: 196]. Трехсторонняя связь змеи с водой, землей и небом отчетливо видна в заклинании, направленном на вызывание дождя [Müller 1893: 74]. Батакский материал расширяет многочисленные типологические параллели к образу змеи и его полифункциональной природе, выявленные на материале различных народов мира [Пропп 1946: 19; Путилов 1971а: 32–45; Fewkes 1894: 7–126].

Именно связь образа змеи с водой, а также ассоциация изображения самого змея и змеевидного орнамента с молнией породили одну из главных функций жезла — функцию вызывания дождя. В результате анализа змеиных изображений и змеевидного орнамента жезла мы приходим к тому же выводу, что и ученые мифологической школы, исходившие из этимологии имен действующих лиц мифа о возникновении жезла, а именно: жезл является символом молнии и дождя (воды). И в этом смысле можно сказать, что миф о жезле и сам жезл изоморфны друг другу, передавая один и тот же «природный» код разными сообщениями. Этим и ограничивается сходство мифа и изображений жезла, но далеко не исчерпывается символика самого жезла. Те же змеиные изображения дают возможность непосредственно перейти к более широкому, универсальному представлению древности, связанному с жезлом, но не отраженному в мифе, — представлению о мировом дереве. Змей, который по батакским представлениям соотносится со всей трехчленной структурой мира, сам уже является эквивалентом мирового дерева. Поэтому вертикальное изображение змеи на жезле несет еще одну нагрузку: оно является символом мирового дерева. Ту же символику воплощает и весь жезл в целом, так как его вертикальная композиция соотносится с религиозно-космологическими представлениями батаков: верхняя часть

композиции представляет собой мужскую фигуру с короной из птичьих перьев. Напомним, что, согласно батакским представлениям, божество верхнего мира ассоциируется с мужским началом и образом птицы-петуха или птицы-носорога [Korn 1953: 116–120].

В нижней части жезла часто помещается женская фигура и всегда имеется изображение змеи. Змея у батаков является одновременно и вариантом мирового дерева, как уже отмечалось, и манифестацией божества только нижнего мира, связанного с водой, с женским началом. Средняя часть композиции жезла представляет собой ряд изображений хтонических животных — крокодилов, буйволов, кабанов, переплетающихся друг с другом или нанизанных друг на друга. Эти изображения символизируют средний мир, землю. Все перечисленные выше изображения являются постоянными элементами, с которыми связаны устойчивые ассоциации в религиозно-космологической системе батаков. Таким образом, жезл, имеющий тройное членение, моделирует представление о мировом дереве, соединяющем три космические зоны между собой. И, так же как и мировое дерево в целом, жезл символизирует вселенную в ее единстве и является амбивалентным по своей природе и функции; будучи воплощением мужского и женского начала, он олицетворяет творение, созидание, функционально же он связан с разрушением и уничтожением (функция нанесения ущерба врагу).

Остается дать некоторый комментарий к обряду вызывания дождя, который совершает жрец. Два различных описания этого обряда [Ophuijsen 1912: 98; Pénard 1930: 409–410] имеют только один общий момент: указание на ритуальное подношение пальмового вина к женским изображениям жезла. В остальном они по своему содержанию настолько отличаются друг от друга, что их трудно сопоставить. По данным Пенара, обряд вызывания дождя начинается с рассказа о возникновении жезла, и в этом смысле можно сказать, что миф сопутствует обряду, является его составной частью. Но само обрядовое действие не имеет ритуальных эквивалентов мифу, никак не соотносится с ним. А миф, подкрепляя обряд, в какой-то степени разъясняя его смысл, существует совершенно самостоятельно.

Связь между данным обрядом и данным мифом неглубокая и необязательная: обряд может совершаться и без сопровождения мифа. В то же время обряд вызывания дождя обнаруживает типологическое сходство и параллели с другими обрядами: оживления жезла, пробуждения к действию колдовского средства — *pangulubang'a*<sup>4</sup>, а также шаманским камланием [Wilken 1912: 343–344], особенно на уровне поведения исполнителя обряда — жреца.

Скорее всего, в связи с шаманским комплексом и следует рассматривать возникновение всех этих обрядов, в том числе и обряда вызывания дождя, который позже стал концентрироваться вокруг жреческого жезла.

---

<sup>4</sup> См. описание оживления жезла и пробуждения к действию колдовского средства [Tichelman 1937: 632; Winkler 1925: 173].

Это кажется тем более вероятным, что жрец у батаков перенял многие функции шамана и институт жречества в целом у батаков является лишь модифицированной формой шаманизма [Ревуненкова 1973б: 117–132].

Если жрец во многих отношениях у батаков является носителем свойств шаманизма, если атрибут жреца — жезл — является символом мирового дерева, а следовательно, и его варианта — шаманского дерева, если обряд оживления жезла и обряд вызывания дождя, проводимого с жезлом, имеет ряд типологических общих моментов с шаманским камланием, то батакский жезл можно считать аналогией шаманскому жезлу. Поэтому, не будучи атрибутом шамана, жезл должен рассматриваться также и в системе шаманских представлений батаков, куда входят как собственно шаманизм, так и жречество.

Итак, нет оснований видеть полный изоморфизм между мифом о жезле, его собственными функциями и обрядом вызывания дождя, в котором жезл используется; их генетическая связь также оказывается мнимой. Каждый из этих объектов не только имеет самостоятельное происхождение и развивается по собственным законам, но и обладает достаточно широким спектром функционирования, охватывающим отнюдь не только ту сферу, в которой описанные три объекта встречаются. Миф с его сложным динамическим строением входит в цикл сходных мифов о других культовых предметах, а также в другие серии мифов: о близнецах, инцесте, культурных героях и т. д. Жезл — атрибут батакского жреца, воплощает в себе целый комплекс религиозно-космологических и шаманских представлений батаков, которые лишь частично по своей символике соотносятся с мифологической системой. Наконец, обряд вызывания дождя является прежде всего компонентом всей ритуально-магической практики батаков, связанной не только с жезлом.

Поэтому отношение между мифом, жезлом и обрядом можно охарактеризовать как частичное пересечение. Но это отношение в результате длительного взаимодействия привело к возникновению обратных связей. С одной стороны, миф приобрел этиологическую функцию, объясняя изображения на жезле; с другой — по мере развития резного искусства жезлы стали вырезаться в соответствии с существующими мифами, способствуя пластическому закреплению мифологической информации.