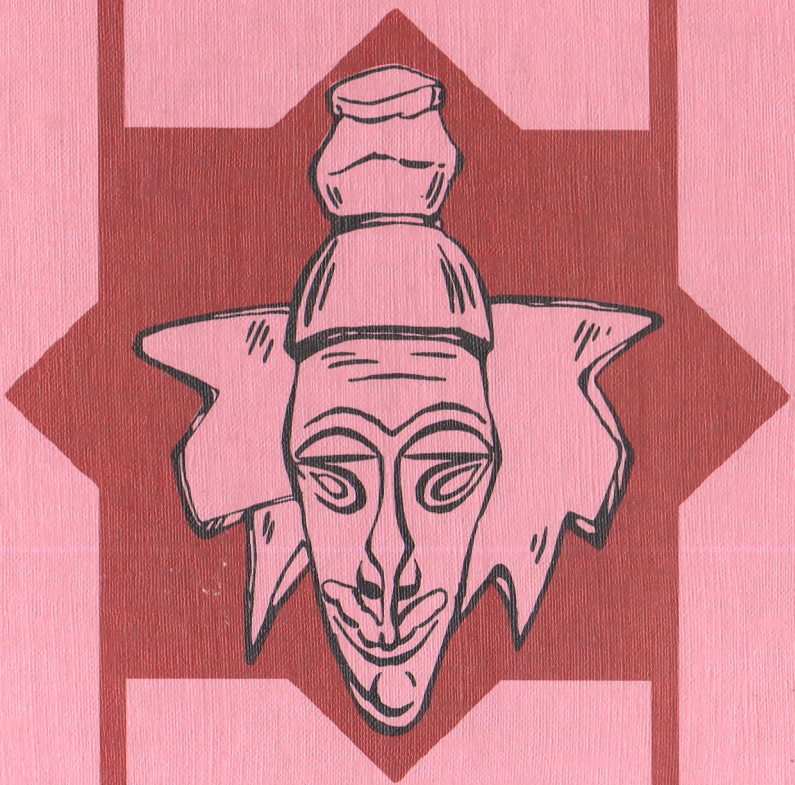
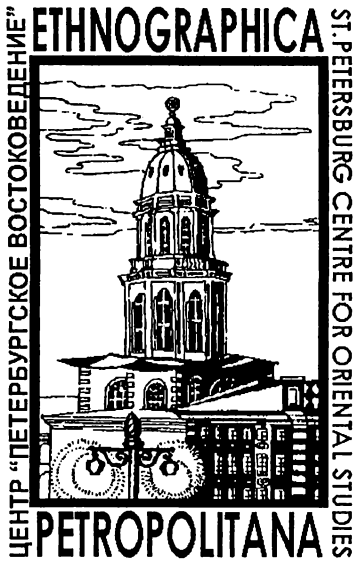
ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИИ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА





ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»


ЦЕНТР "ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ"
ETHNOGRAPHICA
ST. PETERSBURG CENTRE FOR ORIENTAL STUDIES
PETROPOLITANA

Российская Академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона

Санкт-Петербург
2004

УДК 959
ББК Т3(57)я43

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 02-01-16034д)

Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2004. — 368 с. (Ethnographica Petropolitana, XII)

П 78

Сборник посвящен памяти Николая Александровича Бутинова (1914—2000), замечательного этнографа-океаниста, лауреата премии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Первую часть сборника составляют статьи из архива Н. А. Бутинова, подготовленные к печати его вдовой, другом и коллегой М. С. Бутиновой.

Во вторую часть сборника вошли статьи коллег Н. А. Бутинова из Санкт-Петербурга, Москвы и Австралии, посвященные различным аспектам этнографии и истории культуры Океании, Австралии, островной (Индонезия, Малайзия, Филиппины) и континентальной (Таиланд) Юго-Восточной Азии: проблемы дешифровки, феномен этнической непрерывности, этнографии питания, этноэкология, этнолингвистика, российско-тихоокеанские связи. Ряд статей, посвященных наиболее важным для Николая Александровича теоретическим проблемам этнографии (социальная организация, общественное устройство, этнические связи) написаны на более широком материале.

Издание рассчитано на этнографов, историков и культурологов, а также всех читателей, интересующихся культурой народов южных морей и проблемами первобытности.

Редактор — *И. П. Сологуб*
Корректор — *Р. Н. Ишбулатова.* Технический редактор — *Т. В. Чудинова*

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Подписано в печать 20.10.2003. Формат 60x90 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура основного текста «Таймс». Объем 23 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 4706

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

ISBN 5-85803-246-X



© Н. А. Бутинов, статьи, 2004
© Коллектив авторов, статьи, 2004
© МАЭ РАН, 2004
© «Петербургское Востоковедение», 2004



Зарегистрированная торговая марка

А. М. Решетов

ПРЕДИСЛОВИЕ

7 декабря 2000 г. ушел из жизни главный научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, доктор исторических наук Николай Александрович Бутинов. Выдающийся ученый, он внес заметный вклад в изучение этнографии народов Австралии и Океании, творческого наследия Н. Н. Миклухо-Маклая, истории науки, проблем общей этнографии. Творчески одержимый, он работал ежедневно в течение всей своей более чем полувековой жизни в науке. И даже когда в последние годы его стало порой подводить здоровье, Николай Александрович, не обращая внимания на болезни и боли, без преувеличения до последних часов продолжал вдохновенно трудиться, желая успеть написать новые статьи. Он стремился высказаться по тем проблемам, которые волновали его всю жизнь. Творчески подходя к ним, он вновь и вновь неоднократно возвращался к одним и тем же сюжетам, что-то добавляя, уточняя, развивая. Это была жизнь настоящего ученого, всегда находившегося в научном поиске.

После кончины Николая Александровича в отделе было решено подготовить сборник его памяти. Жена, коллега и верный друг Николая Александровича, тоже доктор исторических наук, Мария Сидоровна Бутинова взяла на себя нелегкий труд разобрать оставшийся архив, выявить только что законченные или даже еще незавершенные статьи и подготовить их к печати. Остро переживая обрушившееся на нее горе, превозмогая собственные хвори и недуги, она нашла в себе достаточно моральных и физических сил, чтобы в короткое время тщательно выполнить эту работу. Любовь, преданность, верность, чувство долга делают подчас поистине чудеса. Ко времени сдачи сборника в издательство все статьи Николая Александровича были отредактированы Марией Сидоровной, она организовала их набор на компьютере, подобрала необходимый иллюстративный материал по темам. Редакция с благодарностью приняла труд, исполненный Марией Сидоровной. Она считала своим долгом сделать всю эту работу и сделала ее достойно. Публикация статей Николая Александровича составляет первый раздел настоящего сборника.

Следующий раздел сборника — это статьи разных авторов, представляющих такие основные научные центры страны, как Музей антропологии и этнографии РАН (П. Л. Белков, Е. В. Иванова, В. Н. Кисляков, С. А. Маретина, В. А. Попов, Е. В. Ревуненкова, А. М. Решетов, М. В. Станюкович, И. К. Федорова), Институт востоковедения РАН (А. С. Петриковская, Л. Г. Стефанчук), Институт лингвистических исследований РАН (А. А. Бурыкин), С.-Петербург-

ский государственный университет (В. Н. Блондин, А. К. Оглоблин, Ю. М. Осипов), кафедра всеобщей истории С.-Петербургского Морского технического университета (А. Я. Массов), среди авторов коллега Николая Александровича, бывший ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, ныне проживающий в Австралии, доктор исторических наук В. Р Кабо, специалист из Австралии Дж. Макнейр. Все они подготовили статьи по темам, которые входили в круг научных интересов Николая Александровича.

Николай Александрович в течение многих лет возглавлял сектор этнографии народов Австралии, Океании и Индонезии, со своими коллегами в МАЭ и вне его Николая Александровича связывали тесные творческие узы. Он был организатором Маклаевских чтений, которые уже долгие годы объединяют ученых, интересующихся не только проблемами региональной, но и общей, теоретической этнографии. Для всех них характерно широкое привлечение в своих трудах данных смежных наук. Здесь представлены статьи об изучении письменности кохау ронгоронго, о проблемах этнического развития народов Австралии, Новой Зеландии и Океании, о родственных связях народов малайско-яванского ареала, о различных аспектах социальной организации и т. д. В своих статьях авторы нередко используют материалы по другим регионам и народам: к этому методу для подтверждения своих идей нередко прибегал и Николай Александрович, добиваясь положительных результатов. Николай Александрович был человеком исключительно творческим, ищущим. Его некоторые, в свое время новаторские в нашей науке, точки зрения встречали порой довольно сильное противодействие, подвергались несправедливой жесткой критике, но неизменно пользовались и твердой поддержкой его единомышленников. И в сборнике есть статья, в которой этот непростой период рассматривается уже в известной исторической перспективе.

Николай Александрович вместе со своими коллегами был создателем постоянной экспозиции «Народы Австралии и Океании» в МАЭ. Он прекрасно знал музейные коллекции региона, систематически участвовал в их описании и публикациях, выступал как автор путеводителя по экспозиции. Этой стороне его деятельности посвящена отдельная обстоятельная статья.

Может показаться, что несколько особняком стоят статьи, посвященные литературным сюжетам. Однако они также отражают широту интересов Николая Александровича. Он совершенно справедливо рассматривал литературу как неотъемлемую часть культуры этноса, играющую важную роль в формировании и поддержании этнического самосознания, в этнических процессах. И еще одно немаловажное обстоятельство. Мало кто знает, что Николай Александрович любил литературу, особенно поэзию, посещал литературные поэтические вечера, сам писал стихи. Все гармонично сочеталось в этой незаурядной личности, ему была присуща юношеская одержимость до конца дней его жизни. С чувствами искреннего уважения и глубокой признательности к нему все авторы готовили свои статьи для этого сборника.

A. M. Reshetov

PREDISLOVIYE

The present collective monograph is dedicated to the memory of an outstanding anthropologist, Doctor of History Nicolay Alexandrovich Butinov (December 19, 1914—December 7, 2000). N. A. Butinov made a valuable contribution to the study of many issues of anthropology of Australia and the Pacific. Other areas of Dr. Butinov's interest included the creative heritage of N. N. Miclouho-Maclay, history and general issues of anthropology. Nothing, not even bad health in his last years, could stop Nicolay Alexandrovich Butinov's studies. He was courageous enough to revise his own concepts, coming back in the old age to the subjects that he first researched years ago. The first part of this book is formed by papers from Dr.Butinov's archive, made ready for publication by his widow Dr. Maria Sidorovna Butinova, who was also his lifetime friend and colleague.

For many years Dr. Butinov was the head of the Department of Australia, Indonesia and the Pacific in the St. Petersburg Institute (now Museum) of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS; he was the one to organize «Maclayevskiye chteniya» (The readings in honor of N. N. Miclouho-Maclay). During the last decades this an annual conference has become an important research forum that unites the leading Russian specialists on Asian-Pacific region as well as on theoretic anthropology. Dr. Butinov shared his research interests with his colleagues from Kunstkamera, Institute of Anthropology and Ethnology, Institute of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University and other research centers. The papers of Dr. Butinov's colleagues from St. Petersburg, Moscow and Australia dedicated to his memory form the second part of this book. The range of subjects touched upon in these papers is quite wide. It includes the Easter island traditional script, the issues of ethnic development of Australia, New Guinea, New Zealand and other parts of the Pacific, the history of the region, various aspects of culture of the insular (Indonesia, Malaysia, the Philippines) as well as coastal (Thailand) Southeast Asia. The book includes papers that treat about issues that were central to Dr. Butinov's studies (like kinship, age and gender) on the basis of other geographic areas.

Е. В. Ревуненкова, А. М. Решетов

НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БУТИНОВ (1914—2000)

Предлагаемый вниманию читателей сборник посвящен памяти Николая Александровича Бутинова — одного из тех выдающихся ученых, которыми может гордиться отечественная этнография. Разнообразная и многосторонняя научная деятельность Н. А. Бутинова более полувека проходила в стенах единственного учреждения, которому он был предан беспредельно: это — Ленинградская часть Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, ныне называемая Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Здесь он прошел путь от электромонтера и коменданта здания (в 1941—1942) и (с 1945 г.) до всемирно известного ученого, внесшего весомый вклад в изучение народов Австралии и Океании и в разработку теоретических проблем первобытной архаики в целом, труды которого по различным проблемам этнографической науки изданы на английском, немецком, испанском, китайском и других языках. «Мне бы только пройтись по нашим залам», — говорил Николай Александрович, будучи уже тяжело больным. И он действительно приходил в родное ему здание вплоть до самых последних дней своей жизни, как бы заряжался исходящей от него энергией, которая давала ему силы снова садиться дома за свой письменный стол и, несмотря ни на какие недуги, планомерно и интенсивно работать. Он никогда не снижал темпов своей исследовательской работы, из-под его пера постоянно выходили книги, статьи, рецензии, он часто выступал на заседаниях Ученого совета, обсуждал темы своих докладов, проекты будущих книг. Его страстным желанием было написать за последующие два года книгу о человеке, который был кумиром всей его жизни, — о Н. Н. Миклухо-Маклае. Книга должна была называться «Н. Н. Миклухо-Маклай и мировая этнографическая наука». Он торопился, работал над нею вдохновенно, самозабвенно, буквально до последнего вздоха и, как многие истинные ученые, скончался фактически за письменным столом. Это произошло 7 декабря 2000 г.

Настоящий сборник состоит как из статей самого Н. А. Бутинова, не изданных при жизни, так и из статей его коллег и сотрудников. Некоторых из них связывали с Н. А. Бутиновым не только профессиональные интересы, но и отношения высокой дружбы и абсолютно бескорыстной преданности. Авторы этих строк в течение многих лет были одними из самых близких друзей ученого. Мы уже высказывали свою высокую оценку научной деятельности и личностных достоинств Н. А. Бутинова в юбилейном сборнике, посвященном его 80-летию [1] Другой близкий друг и коллега Н. А. Бутинова

Е. В. Иванова — написала две прекрасные статьи о нем также в связи с его 80-летним юбилеем [2]. Опубликован список его основных работ [3] Таким образом, Николай Александрович при жизни в полной мере познал глубокое уважение, признание и любовь со стороны своих сотрудников. Он всегда считал себя счастливым человеком и, будучи натурой поэтической, всю жизнь писавший стихи, даже написал в одном стихотворении, что завидует сам себе. Думаем, что одной из составляющих его счастливой научной судьбы, была та теплота дружеского общения, нежности и уважения, которой он всегда был окружен, чутко и благодарно отвечал на нее. В его научной жизни были как большие взлеты, так и серьезные испытания. И то и другое он переносил с чувством собственного достоинства, спокойно, не только никогда не жаловался на какие бы то ни было ущемления, а, наоборот, даже в весьма опасных для его научной деятельности ситуациях продолжал ощущать себя человеком счастливым и благодарным за то, что всю жизнь занимается самым интересным и любимым делом. С уходом из жизни Н. А. Бутинова уходит и особое поколение ученых, сформировавшихся в середине уже прошлого, двадцатого столетия, — людей в определенной степени одержимых, хотя внешне ровных и спокойных, натур очень цельных, страстно и бескорыстно преданных своей науке. Личная и научная биография ученых такого рода несет на себе отпечаток целой эпохи в развитии отечественной этнографии и сама по себе становится фактом истории этой науки.

Николай Александрович Бутинов родился 19 декабря 1914 г. в Петрограде, в семье специалистов по меховым изделиям. Он был старшим в семье — кроме него были еще три брата и самая младшая — сестра. В 1921 г он поступил в школу, которая в 1930 г была перепрофилирована в электромеханический техникум. Так выпускник девятого класса превратился в студента техникума. Вскоре он стал одновременно работать электромонтером, сначала на 2-й, потом на 5-й ГЭС, в артели «Объединенный металлист». При этом он живо увлекался русской литературой, особенно поэзией, занимался в литературном кружке под руководством будущего известного советского поэта А. А. Прокофьева. Любовь к литературе привела его к решению поступать на филологический факультет Ленинградского государственного университета. А так как у него не было аттестата зрелости об окончании средней школы, то он поступил учиться в школу для взрослых в 1937 г. и на следующий год получил требуемый документ. Но, сдав вступительные экзамены, он не добрал нужного количества баллов для поступления на отделение русской литературы, и в деканате ему предложили полгода поучиться на кафедре этнографии, которая в те годы была в составе филологического факультета, пообещав при благоприятных условиях позже перевести его в группу по русской филологии. Как раз в 1938 г. кафедра этнографии была только что восстановлена после большого перерыва и производила первый набор студентов. О ней еще мало было известно абитуриентам, поэтому там оказались свободные места. Так с грустью и надеждой на будущий переход в филологическую группу Н. А. Бутинов принял предложение деканата и стал студентом рус-

ского цикла кафедры этнографии, возглавляемой воспитанником ленинградской этнографической школы профессором Исааком Натановичем Винниковым.

В это же время на кафедре также преподавали ученые Д. К. Зеленин, В. Я. Пропп, А. А. Попов, В. В. Гинзбург, Я. Я. Рогинский, С. В. Иванов, С. Н. Замятнин, ныне общепризнанные классики отечественной и мировой этнографии, фольклористики и антропологии. Но при этом особенно выделялся своими блестящими лекторскими способностями, несомненным ораторским даром и артистичностью И. Н. Винников. Это отмечали все, кто знал этого ученого и слушал его лекции. Именно И. Н. Винников так увлек Н. А. Бутинова проблемами ранее незнакомой ему науки, что ни о каком переходе уже не могло быть и речи — он твердо решил остаться на кафедре этнографии. О роли И. Н. Винникова в становлении Н. А. Бутинова как этнографа сам Николай Александрович неоднократно рассказывал и очень красочно описал свою влюбленность, почти завороженность личностью этого ученого в одной из своих книг

Здесь же Н. А. Бутинов познакомился со своей будущей женой Марией Сидоровной Долгоносовой (Бутиновой), очень близкой ему по духу, столь же захваченной этнографией. Они вместе участвовали в работе студенческого кружка, после лекций мчались в Публичку — Публичную библиотеку им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, засиживались в ней вплоть до закрытия, обсуждали многие вопросы, спорили. «Они учатся почти круглосуточно», — подшучивали над ними их однокурсники. Уже в конце второго курса — весной 1940 г. они поженились. Теперь научные диспуты продолжались дома. Однажды, слушая их, мать Николая Александровича сказала с доброй улыбкой: «Ребята, да поговорили бы вы о чем-нибудь человеческом». С тех пор они были всегда вместе — все 60 лет! Мы, знавшие их в течение почти 40 лет, не могли не поражаться их трогательной привязанности друг к другу. Это были не только муж и жена, поддерживающие и постоянно заботящиеся друг о друге. Они всю жизнь были близкими коллегами, все так же увлеченно и горячо обсуждавшие проблемы этнографии народов Океании, все так же восхищавшиеся личностью Н. Н. Миклухо-Маклая и с юношеским пылом включавшиеся в дискуссии по многим другим проблемам, которые волновали их еще во времена их научной молодости. Не часто удается иметь дело с учеными, которые бы сохраняли в течение стольких лет свежесть чувств, остроту восприятия и живой интерес к вечным и новым проблемам, которые ставила и продолжает ставить любимая ими наука. Счастливая семейная жизнь, полное взаимопонимание, общность интересов, одержимость одними и теми же идеями (при том, что они продолжали горячо спорить по тем или иным вопросам), конечно, были одной из главных, если не самой главной причиной творческого долголетия Николая Александровича Бутинова. Будучи человеком сдержанным, подчас закрытым, не раскрывающим даже перед близкими людьми свое душевное состояние, Николай Александрович был при этом натурой очень цельной, в науке — бунтарем, а в жизни — консерватором в лучшем смысле этого слова. В сущности, по-настоящему через всю его жизнь прошли лишь

две сильные привязанности: к семье и к науке, и трудно сказать, какую из них поставить на первое место, потому что они во многом уравновешивали друг друга, а подчас и сливались. Все, кто был рядом с ним в течение нескольких десятилетий, могли чуть ли не ежедневно убеждаться в этом.

Начались роковые годы — сначала финская, потом Великая Отечественная война. О начале последней студенты-этнографы, в том числе и супруги Бутиновы, узнали в Петрозаводске (согласно учебному плану, летом 1941 г. они должны были проводить полевой сезон в Карелии). С большим трудом они вернулись в родной город.

Уже с 8 сентября 1941 г. Ленинград оказался в блокаде. У Н. А. Бутинова с детства были отморожены пальцы на правой руке, поэтому он не был призван в армию, но считал себя обязанным работать. Приказом № 125 от 10 июля 1941 г. по Институту этнографии АН СССР он был зачислен с 16 июля на должность электромонтера, а приказом № 198 от 25 октября — назначен на должность коменданта здания с 26 октября. Оставшиеся сотрудники, охраняя коллекции Музея и имущество института, жили тогда в подвальном помещении. В это время Н. А. Бутинов в полной мере разделил все испытания, выпавшие на долю людей, оставшихся в блокадном Ленинграде, о которых многое уже написано в мемуарной литературе, но до создания исчерпывающей картины жизни того времени еще далеко. По ночам комендант здания на саночках отвозил трупы умерших сотрудников на Стрелку Васильевского острова, где находился открытый морг. На всю жизнь запомнились студенту-этнографу слова американистки М. В. Степановой, которые она произнесла с горящими глазами незадолго до своей кончины: «Враги не заставят нас оставить нашу науку, мы и там, под землей, будем заниматься этнографией».

В конце февраля 1942 г преподаватели и студенты Ленинградского университета были эвакуированы в Саратов. К тому времени члены кафедры этнографии были разбросаны по разным местам: заведующий кафедрой и в то время директор Института этнографии АН СССР проф. И. Н. Винников был в эвакуации в Казахстане, в Боровом, В. В. Гинзбург и Д. К. Зеленин оказались в Самарканде, С. В. Иванов и А. А. Попов оставались в блокадном Ленинграде, а в июле 1942 г. были вывезены на Большую землю. Вся тяжесть организации учебного процесса для студентов-этнографов в Саратове легла на выдающегося фольклориста и этнографа В. Я. Проппа. Под его руководством Н. А. Бутинов защитил в конце 1942 г. дипломную работу и сразу же стал аспирантом, разрабатывая совершенно новую тему по общей этнографии — «Учение Гребнера. Культурно-историческая школа».

В 1944 г. Университет вернулся в Ленинград, тогда же в его структуре был воссоздан Восточный факультет, куда и перешла кафедра этнографии. Н. А. Бутинов, таким образом, оказался аспирантом Восточного факультета. При распределении после окончания аспирантуры он был направлен на работу в Институт этнографии АН СССР и с 1 июня 1945 г был зачислен в штат этого ведущего этнографического центра страны по отделу Австралии и Океании. В то время

в отделе единственным сотрудником была Юлия Михайловна Лихтенберг, которая очень приветливо отнеслась к молодому коллеге. Они были очень дружны и в последующие годы, сохраняли дружеские связи вплоть до кончины Ю. М. Лихтенберг в Эстонии, куда Н. А. Бутинов ездил отдать ей последний поклон.

Первое время по зачислении в институт Н. А. Бутинов работал над завершением диссертации, которую защитил 16 июня 1946 г на заседании Ученого совета Института этнографии в Москве. После этого он немедленно включился в работу — как научную, так и музейную — по отделу Австралии и Океании. Интерес к этому региону он проявил еще в студенческие годы, вполне вероятно, под влиянием все того же проф. И. Н. Винникова. Так, на первом курсе для своего доклада в студенческом научном кружке он выбрал тему о Н. Н. Миклухо-Маклае. У Н. А. Бутинова уже в студенческие годы явно проявился вкус к теоретическим проблемам этнографии. И тогда, и будучи аспирантом, он неизменно обращался в своей работе к австрало-океанийскому материалу. С середины 1945 г он очень активно занимается музейной работой: принимает участие в подготовке юбилейной академической выставки, в 1946 г. работает над созданием выставки рисунков Н. Н. Миклухо-Маклая, по материалам которых в 1949 г. в очередном сборнике МАЭ он опубликовал статью. Совместно с Ю. М. Лихтенберг, М. С. Бутиновой и художницей Т. Л. Юзепчук Н. А. Бутинов создавал экспозицию «Коренное население Австралии и Океании», которая на протяжении нескольких десятилетий считалась одной из лучших в Музее.

В 1948 г. в Москве и в Ленинграде началась работа по подготовке к изданию собрания сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая, имя которого незадолго до этого было присвоено институту, была также учреждена премия его имени. Изданию собрания сочинений выдающегося российского ученого и путешественника придавалось очень большое значение, возглавлял эту работу директор института С. П. Толстов. Н. А. Бутинов был одним из главных исполнителей и внес очень большой вклад в это дело: работая в архивах, он выявил ряд трудов ученого, написал обстоятельный биографический очерк о его жизни, экспедиционной и научной деятельности, сделал ряд важных комментариев к трудам Н. Н. Миклухо-Маклая. За короткий срок (1948—1953) было подготовлено собрание сочинений в пяти томах. Оно долгие годы оставалось основным источником изучения жизни и научной деятельности Н. Н. Миклухо-Маклая, и только в 90-х годах начали выходить тома нового шеститомного собрания сочинений выдающегося русского ученого, в котором Н. А. Бутинов тоже принимал самое деятельное участие. Образ Н. Н. Миклухо-Маклая, как мы уже отмечали, прошел через всю жизнь Н. А. Бутинова: он начал писать о нем еще в студенческие годы, изучал его деятельность в период подготовки к двум собраниям сочинений выдающегося ученого и путешественника, страстно желал написать свою последнюю книгу о нем. Любовь и преклонение Н. А. Бутинова перед личностью Н. Н. Миклухо-Маклая, по следам которого он шел на своем научном пути, в определенной степени были вознаграждены присуждением ему Президиумом АН СССР премии им. Н. Н. Миклухо-Мак-

лая 2 июля 1987 г за серию работ («Папуасы Новой Гвинеи», «Полинезийцы острова Тувалу», «Социальная организация полинезийцев»).

Одновременно с работой над изданием трудов Н. Н. Миклухо-Маклая, Н. А. Бутинов активно включился в работу по подготовке тома «Народы Австралии и Океании» из серии «Народы мира: этнографические очерки», увидевшего свет в 1956 г. Для этого монументального издания им были подготовлены статьи (самостоятельно и в соавторстве) «Папуасские языки», «Папуасы Новой Гвинеи», «Острова Полинезии», «Народы Полинезии в колониальный период», «История открытия и этнографического изучения Океании», «Народы Меланезии в условиях колониального гнета», «Народы Новой Зеландии», «Микронезийцы». В это же время совместно с Ю. В. Кнорозовым Н. А. Бутинов работает над дешифровкой письменности острова Пасхи. Позже пути ученых разошлись, Н. А. Бутинов стал работать самостоятельно и не оставлял эту тему до конца своих дней. Письменность острова Пасхи, так же как и многие другие любимые им темы, проходит через всю его научную жизнь, и он сделал немало открытий в этой области.

В начале 50-х годов Н. А. Бутинов сблизился и на всю жизнь подружился с выдающимся московским этнографом С. А. Токаревым, широта научных интересов, творческий поиск в науке которого весьма импонировали ему.

Как уже отмечалось, у Н. А. Бутинова рано проявился интерес к теоретическим проблемам этнографии. В 1952 г выходит одна из самых ярких его работ, посвященных одной из вечных этнографических проблем и загадок, — «Проблема экзогамии (по австралийским материалам»). В том же году он публикует статью «О первобытной лингвистической непрерывности в Австралии», где развивает идеи С. П. Толстова. Вышедшие в начале 50-х годов, эти работы и сегодня не теряют своей актуальности. С ними спорят, в чем-то идеи, в них высказанные, принимаются, в чем-то отвергаются, но главное — к ним постоянно обращаются те исследователи, которым небезразлично решение дискуссионных кардинальных вопросов общей этнографии. Одним из важных направлений в работе Н. А. Бутинова было знакомство с теоретическими работами зарубежных этнографов и написание рецензий на эти работы, которые одна за другой печатались в журнале «Советская этнография». Справедливости ради надо отметить, что в то время автор разделял присущий в целом советской этнографии общий дух разоблачительности и предвзятого, прямолинейно политизированного отношения к так называемой буржуазной науке. И это нельзя не отметить сегодня для создания объективной картины научного творчества крупнейшего ученого. Позже Н. А. Бутинов на себе испытает всю горечь несправедливых обвинений со стороны догматически мыслящих ученых, но пока, во второй половине 50-х, он находился на взлете своей научной карьеры и личной жизни. В мае 1946 г он получает медаль «За оборону Ленинграда», в июне — «За доблестный труд в Великой Отечественной войне». Успешно прошла защита кандидатской диссертации. Высокую оценку получают сделанные при его

участии выставки в МАЭ и опубликованные им работы. В 1949 г. рождается сын Лева. Приказом дирекции он назначается заместителем заведующего сектором Австралии, Океании и Америки по Ленинградской части института. В октябре 1950-го его принимают в ряды ВКП(б). Н. А. Бутинов — один из основных авторов фундаментального тома «Народы Австралии и Океании». Он часто выступает с научными докладами не только в Ленинграде, но и в Москве, куда его часто приглашают.

Весьма заметный перелом в его очень успешно развивающейся научной карьере обозначился в начале 60-х годов. Тогда в Ленинградской части института велись бурные дебаты по проблемам, касающимся соотношения материнского и отцовского родов, а также рода и общины. В этой дискуссии принял активное участие и Н. А. Бутинов. Он был по своим взглядам убежденным марксистом, но совершенно искренне и справедливо считал, что более чем за сотню лет в науке накопились факты, неизвестные основоположникам марксизма, и что эти факты необходимо по-новому осмыслить в рамках той же марксисткой теории, которая требует дальнейшего развития и совершенствования. Его поддерживала в то время преимущественно научная молодежь, маститые ученые дружно выступали против. Резкое неприятие взглядов Н. А. Бутинова, отрицающего первичность и универсальность материнского рода и выделяющего лидирующую роль общины в первобытную эпоху, не ограничилось бурными дискуссиями. В 1962 г. в статье под скромным названием «Происхождение и этнический состав коренного населения Новой Гвинеи» Н. А. Бутинов впервые обстоятельно изложил в печати свою концепцию. Немедленно последовала решительная реакция дирекции: позиция Н. А. Бутинова была признана абсолютно антимарксистской. В 1963 г. в журнале «Советская этнография» была опубликована большая подборка материалов под заголовком «Еще раз о месте материнского рода в истории общества». Участвовавшие в ней авторы, защищая позиции о первичности и универсальности материнского рода в первобытной истории, обвиняли Н. А. Бутинова в попытках опровергнуть основные положения учения Ф. Энгельса о материнском роде. По неписаным законам того времени за подобными обвинениями следовали карательные меры. В марте 1963 г было опубликовано распоряжение по Институту этнографии АН СССР о реорганизации некоторых секторов, в результате чего Н. А. Бутинов был освобожден от занимаемой должности руководителя ленинградской группы сектора Австралии, Океании и Америки. И хотя внешне все было формально обосновано, коллектив института знал, что стоит за этим. В августе 1964 г. в Москве должен был состояться VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. В связи с этим в Ленинграде было принято решение не допустить участия Н. А. Бутинова в конгрессе: он был отправлен в отпуск, хотя очень хотел выступить там с докладом, общаться с коллегами из разных стран. Вновь был поднят вопрос об антимарксистских взглядах Н. А. Бутинова и даже была предпринята попытка исключить его из партии, что по тем временам означало лишение всех прав на достойное существование.

Несмотря на все предпринятые репрессивные меры и угрозы, Н. А. Бутинов продолжал придерживаться своей позиции, укреплял ее новыми этнографическими фактами, отстаивал свои взгляды на различных дискуссиях не только в своем институте, но и в других научных учреждениях и аудиториях.

Современному читателю трудно представить себе ту обстановку абсурда и ужаса, которая сопровождала живое движение научной мысли. А ведь это были уже времена «вегетарианские», по выражению А. Ахматовой. Один из авторов статьи (А. М. Решетов) был не только свидетелем развернувшейся драмы ученого, но и активным участником ее, приложившим немало усилий для того, чтобы она благополучно завершилась. Другой автор (Е. В. Ревуненкова) пришла в Институт в то время, когда слышны были уже только отголоски бурно развивавшихся событий. Многое стало известно ей из рассказов самого Н. А. Бутинова и других сотрудников института. Но и тогда Н. А. Бутинов поражал своей энергией, научным темпераментом, вокруг него и его идей кипели страсти. Он был возмутителем спокойствия, смело и мужественно пробивавшим дорогу новым для того времени взглядам. Теперь, когда прошло почти четыре десятилетия, кажется, что это время идейных сражений было самым интересным в научной жизни института. И если с позиции сегодняшнего дня идеи Бутинова о сосуществовании материнского и отцовского родов, об общине как первичном социальном организме общинно-родового строя и многие другие уже не выглядят столь революционными, то только потому, что они давно стали естественной составной частью науки о первобытности. И в этом — основная заслуга Н. А. Бутинова.

Среди множества работ Н. А. Бутинова особо следует отметить вышедшую в 1968 г. монографическую статью «Первобытно-общинный строй» в сборнике «Проблемы истории докапиталистических обществ». Статья вызвала большой научный резонанс и явилась неким прорывом в существовавшей тогда единой и незыблемой идеологии, положившим начало освобождению этнографической науки от догматических схем.

С приходом в институт в качестве директора Ю. В. Бромлея научная атмосфера стала постепенно меняться в лучшую сторону. Он дал возможность напечатать давно подготовленный Н. А. Бутиновым ответ критикам, в котором автор показал себя сторонником открытых дискуссий, готовым обсуждать любые спорные вопросы, признавая за каждым право на собственное мнение. Ю. В. Бромлей поддержал Н. А. Бутинова при публикации его монографии «Папуасы Новой Гвинеи», до этого многократно и безрезультатно обсуждавшейся и в Ленинграде, и при дирекции в Москве. В ней рассматривались вопросы этнического состава, хозяйства, традиционной культуры, общественного строя папуасов на фоне общетеоретических этнографических проблем, о которых говорилось выше. Книга вышла в свет в 1968 г а 21 апреля 1970 г Н. А. Бутинов на заседании Ученого совета Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая успешно защитил докторскую диссертацию на тему «Папуасы Новой Гвинеи. (Этнический состав, хозяйство, общественный строй)».

В 1971 г. произошло одно из важнейших событий в жизни Н. А. Бутинова — он принял участие в научной экспедиции в Океанию на корабле «Дмитрий Менделеев» и посетил те места, где когда-то жил и работал Н. Н. Миклухо-Маклай. Поездка явилась сильнейшим творческим импульсом для ученого. После нее выходят одна за другой книги: «Путь к берегу Маклая» (1975), «Полинезийцы островов Тувалу» (1983), «Социальная организация полинезийцев» (1985), целый ряд статей. Все эти работы, основанные на богатом фактическом материале, в том числе и полученном самим Н. А. Бутиновым во время поездки в Океании, в то же время вносят заметный вклад в разработку таких теоретических проблем первобытности, как возникновение классового общества, сосуществование институтов рода и племени с социальным и имущественным неравенством, с сословиями и кастами, формирование государственных институтов и многих других. Н. А. Бутинов теперь очень плодотворно работает, свободно высказывая свои идеи, по-прежнему вызывающие дискуссии, но уже не сопровождающиеся репрессивными мерами и приклеиванием хлестких и опасных ярлыков. Эту возможность свободного высказывания своего мнения по научным проблемам он честно и мужественно завоевал не только для себя, но и для своих коллег.



Н. А. Бутинов на празднестве папуасов (экспедиция 1971 г.)

С 17 февраля 1972 г. он возглавил сектор Австралии, Океании и Индонезии и ушел с этого поста незадолго до своей кончины. За ним негласно утвердилась слава лучшего заведующего. Он всегда говорил, что основной его принцип — не мешать людям работать. Он, конечно, не только не мешал, но всегда, где мог, оказывал помощь — будь то в чисто научном или административном плане. И как всегда, делал это спокойно, деловито, доброжелательно. Внимательный и заинтересованный читатель и редактор работ членов своего сектора, Николай Александрович Бутинов никогда не давил своим авторитетом и не настаивал решительно на своем мнении, даже если был не согласен с автором, потому что ценил и уважал право каж-

дого на собственное мнение и взгляд на ту или иную проблему. В нашем секторе не было отношений начальника и подчиненных, хотя все относились к нему с огромным уважением. Но и к нам он относился, невзирая на возраст и положение, очень уважительно, был естественен, прост и демократичен в общении. Будучи до конца своих дней очень увлеченным любимым делом, он и в нас поддерживал постоянный интерес к нашей профессии, и благодаря ему в секторе существовал особый научный тонус и дружески доброжелательная атмосфера, в которой сотрудникам было интересно, легко и весело друг с другом работать и общаться. Благодаря многогранной научной, музейной, научно-организационной деятельности Н. А. Бутинова наше учреждение стало ведущим центром изучения австралоокеанийских проблем. Особо следует отметить в этом плане роль Маклаевских чтений, организатором, бессменным руководителем и душой которых был Н. А. Бутинов в течение почти 20-ти лет. Несмотря на некоторые происходящие с ними трансформации, связанные с общей обстановкой в стране, Маклаевские чтения по-прежнему остаются притягательным научным собранием, которое стремятся посетить все, кому дорого имя Н. Н. Миклухо-Маклая и проблемы австрало-океанийского региона[4].

Большой ученый с мировым именем, Николай Александрович бережно сохранял память о своих университетских учителях, поддерживал контакт с соучениками. Они регулярно встречались. В 1968 г. состоялась их очередная встреча, на которой присутствовали И. Н. Винников и В. В. Гинзбург. По этому случаю Н. А. Бутинов написал такие стихи:

За сорок лет немало пережито,
за эти сорок беспокойных лет
А жизнь все ускоряет ход событий,
и времени, чтоб оглянуться, нет
В те годы жизнь беречь нас обещала,
а смерть звала на финскую войну.
Одной войны ей показалось мало,
и мы прошли еще через одну.
Студенты нынешнего поколенья
в нас признать студентов не хотят
А что такое сорок лет? Мгновенье!
Кто не погиб, тому под шестьдесят.
Женились сыновья, родились внуки,
а мы как были, так и есть — в пути...
Еще не близко до вершин науки,
и главное, наверно, впереди.

В последние годы своей научной деятельности Н. А. Бутинов обратился к новым темам в связи с новой сложившейся ситуацией в Океании — образованием молодого государства Папуа Новая Гвинея. В 1993 г. в журнале «Кунсткамера. Этнографические тетради» он публикует статью о соотношении нации и этноса в образовавшемся государстве. В 2000 г. вышла в свет последняя монография Н. А. Бутинова «Народы Папуа Новой Гвинеи (от племенного строя к независимому государству)». Он поставил перед собой задачу изложить свое понимание социально-экономических, этнокультурных и политических процессов в молодом независимом океанийском госу-

дарстве. В этой книге Н. А. Бутинов еще раз показал себя истинным ученым, всегда находящимся в научном поиске. Он не держится за установленные когда-то им же положения и принципы, пытается глубоко и всесторонне осмыслить на этот раз современные процессы на Новой Гвинее, смягчает, а то и вовсе отказывается от прежних формулировок. Можно только пожалеть, что у нас нет возможности вступить в научный диалог с автором, который бы с обычной для него силой убеждения подробно рассказал о своих во многом новых взглядах и о том, как он пришел к ним. Рецензии на эту книгу вышли уже после кончины ученого [5].

Не давая себе ни малейшей передышки после выхода этой книги, Н. А. Бутинов берется за новую, снова возвращаясь к Н. Н. Миклухо-Маклаю. Конечно, досадно, что мы не увидим этой книги. Но ведь для таких неуемных натур, одержимых наукой людей всегда мало одной жизни, даже если она была достаточно долгой и вполне счастливой, так как ученый смог реализовать многие свои замыслы Главное, что трудам Николая Александровича Бутинова суждена долгая научная жизнь, потому что им присущи необходимые качества научного исследования — в них имеется прекрасный, абсолютно оригинальный материал и четко обоснованная, хорошо логически выстроенная, хотя подчас и весьма дискуссионная, его интерпретация. Все, кому интересны проблемы первобытности, а также проблемы социальной и культурной жизни народов Австралии и Океании, не могут обойтись без трудов Н. А. Бутинова. Они стали достоянием отечественной и зарубежной этнографии. И если будущие исследователи не во всем согласятся с ним, пойдут по собственному пути, предложат свои решения дискуссионных проблем, то о такой судьбе своих научных идей мечтал бы каждый действительно крупный ученый, каким был Николай Александрович Бутинов. Для нас, его сотрудников, коллег и друзей, образ его навсегда запечатлелся в стенах нашего Музея, нашего кабинета Австралии и Океании. И подобно тому, как духи предков у народов изучаемого нами региона остаются навсегда жить с оставшимися родственниками и помогают им в жизни, так у каждого из нас в душе присутствует образ этого незаурядного человека, который помогает нам достойно делать свое дело и не впадать в уныние от всяких недостойных ситуаций.

Примечания

1. *Ревуненкова Е. В., Решетов А. М.* Николай Александрович Бутинов. К 80-летию со дня рождения и 50-летию работы в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого // Народы бассейна Тихого океана. Общество, история, культура. Маклаевские чтения 1993—1994 гг. СПб., 1994. С. 7—17; *Решетов А. М.* Вместо предисловия. Об авторе книги Николае Александровиче Бутинове — ученом и борце за свои идеи // *Бутинов Н. А.* Народы Папуа Новой Гвинеи (от племенного строя к независимому государству). СПб. 2000. С. 5—13.
2. *Иванова Е. В.* 50 лет в строю (к 80-летию со дня рождения и 50-летию научной деятельности Н. А. Бутинова) // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1995. Вып. 7 С 224—234; Николаю Александровичу Бутинову 80 лет // Курьер Петровской Кунсткамеры. 1995. Вып. 2—3. С. 374—383.

3. Список основных работ Н. А. Бутинова // СЭ. 1985. № 1. С. 130—132; ЭО. 1994. № 6. С. 166; *Иванова Е. В.* 50 лет в строю. Список работ доктора исторических наук Николая Александровича Бутинова (к 80-летию со дня рождения) // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1995. Вып. 7. С. 234—237.
4. *Ревуненкова Е. В.* Немного об истории и географии Маклаевских чтений // Этнография, история, культура стран Южных морей. Маклаевские чтения 1995—1997 гг. СПб., 1997. С. 3—9.
5. *Иванова Е. В.* (рец.) Бутинов Н. А. Народы Папуа Новой Гвинеи // ЭО. 2001. № 6. С. 181—189; *Массов А. Я.* (рец.) Бутинов Н. А. Народы Папуа Новой Гвинеи // Восток. 2002. № 1. С. 271—275.

SUMMARY

E. V. Revounenkova, A. M. Reshetov

NICOLAI ALEKSANDROVICH BUTINOV (1914—2000)

The paper depicts the scientific biography of Nicolai Aleksandrovich Butinov, the prominent researcher with a life-time interest in the Pacific. His main interests and research trends are characterized. The input of Nicolai Aleksandrovich Butinov into the theory of anthropology is discussed.

Раздел I

ТРАДИЦИОННЫЕ СТРУКТУРЫ В МЕЛАНЕЗИИ

Н. А. Бутинов

ТРАДИЦИОННАЯ ВЛАСТЬ В ПАПУА НОВОЙ ГВИНЕЕ

Папуа Новая Гвинея (ПНГ) — самое крупное по территории и численности населения государство в Океании. Площадь его 462,8 тыс. кв. км. Численность населения — 3,5 млн. человек. Это единственное в Океании государство, имеющее сухопутную границу. Правда, проходит она по Новой Гвинее, то есть по острову, деля его на две примерно равные части — западную и восточную. Восточная половина Новой Гвинеи — часть ПНГ, а западная входит в республику Индонезия в качестве одной из ее провинций. На востоке ПНГ граничит с государством Соломоновы Острова, стоящем среди океанийских государств на втором месте по размерам территории (29,8 тыс. кв. км). Для Океании это — большие государства, особенно по сравнению с такими, как Тувалу (26 кв. км) или Науру (22 кв. км). Восточная половина острова Новая Гвинея — основная часть территории ПНГ В состав ПНГ входят также острова Новая Британия, Новая Ирландия, Манус (острова Адмиралтейства), Бука, Бугенвиль, д'Антркасто, Луизиады и ряд более мелких островных групп и отдельных островов.

Несколько слов об истории возникновения названия молодого государства. В 1884 г. Германия колонизовала северо-восточную часть Новой Гвинеи, а также архипелаг Бисмарка и другие острова и дала этой колонии название — Германская Новая Гвинея. Англия в том же году колонизовала юго-восточную часть Новой Гвинеи, получившую название Папуа. В 1906 г. Англия передала колонию Папуа под управление Австралии. После первой мировой войны Австралия получила под свое управление (по мандату Лиги Наций) также и бывшую Германскую Новую Гвинею, и убрала, конечно, слово «Германская», заменив его словом «Территория». Теперь в ведении Австралии оказалась подмандатная территория Новая Гвинея и колония Папуа. После второй мировой войны слово «подмандатная» было заменено словом «подопечная». В 1949 г. Австралия объединила колонию Папуа с подопечной территорией Новая Гвинея. Новое политическое образование стало фигурировать под названием Папуа и Новая Гвинея. Наконец, в 1975 г., когда эта страна обрела независимость, «и» было изъято из названия.

Вряд ли на земном шаре найдется еще такое государство, в котором при населении в 3,5 млн. человек было бы по подсчетам лингвистов около 700 разных языков, где наряду с банкнотами и монетами в ходу были еще недавно раковинные деньги и деньги из собачьих зубов, где самые современные лекарства оказывались подчас бессильными перед верой в черную магию, где колдовство иногда

препятствовало проведению реформ в области здравоохранения. «Папуа Новая Гвинея, — отмечает С. Хатанака, — занимает уникальное место в мировой истории: люди каменного века создают ныне, в 20-м столетии, новую нацию»[1]. В 1976 г., через год после того, как ПНГ стало независимым государством, в Москву прибыл министр иностранных дел этой страны А. М. Кики. Это один из тех папуановогвинейцев, кто за свою жизнь проделал путь, равный по шкале европейского прогресса десяти тысячам лет. Поэтому свою автобиографическую книгу он так и назвал «Десять тысяч лет в одну жизнь»[2].

Правительство ПНГ взяло курс на сохранение и возрождение лучших черт традиционного образа жизни. Ярким проявлением такого курса является, например, поступок Майкла Сомаре: сразу после избрания на высокий пост премьер-министра он отправился в родную деревню, где над ним был совершен обряд инициации. Традиционные структуры власти в ПНГ — это не только вчерашний день. Они выдержали экзамен на выживание в колониальный период и проявляют тенденцию к сохранению в период государственной независимости.

Сельский сход

Основной или, во всяком случае, исходный объект властных структур в ПНГ — жители селения. Это, как говорят этнологи, «традиционная автономная политическая единица». Жители селения владеют определенной территорией и пресекают любые попытки кого-либо извне разбить здесь огород, охотиться, ловить рыбу. В соседних селениях у них есть друзья, родственники; туда уходят, выйдя замуж, их сестры и дочери, и связи с ними сохраняются, но это связи внешние. В рамках своего селения его жители вершат свои дела, не допуская вмешательства или давления извне.

Община (селение) — сравнительно небольшой социум (в среднем 150—200 человек), но в нем под внешне тихой поверхностью кроется немало подводных камней. Они время от времени дают о себе знать, порождая споры и конфликты. Каждая из входящих в общину семей, ставя подчас на первый план свои интересы, противопоставляет себя общине, стремится так или иначе обойти нормы общинной жизни. Семья иногда хочет сама выбрать для сына невесту, желательно родственницу (в ряде племен юноше разрешается вступать в брак с дочерью брата матери). Семья стремится выдавать своих дочерей замуж в одну и ту же общину, с тем чтобы они, будучи членами одного и того же рода, могли там объединиться и с бóльшим успехом защищать свои интересы. Община, в свою очередь, создает брачную норму, согласно которой нельзя брать в жены вторую девушку из одного и того же селения. Семья стремится побольше работать на себя и поменьше на общину. Муж и жена хотят жить вместе (в ряде селений нет мужских домов). Семья нередко уклоняется от участия в сборе платы за невесту для члена другой семьи и стремится, напротив, получить побольше из платы, полученной за девушку, выданную замуж в другую общину. Семья не-

охотно поставляет свою долю продовольствия, раковинных денег и других предметов для общинных празднеств. К этому следует добавить сложные отношения, возникающие и между самими семьями. Наконец, и община, и семья состоят из личностей, притом очень разных, по-своему понимающих место каждого человека в общинной жизни и свою роль в ней. Один — мастер в резьбе по дереву, другой — специалист по народной медицине, третий — по черной магии, четвертый — знаток мифов и преданий и т. д. Интересы этих людей, а главное — их характеры часто сталкиваются и тоже порождают споры и конфликты.

В общине немало было и таких конфликтов, причина которых находилась за ее пределами. Кто-то в селении умер, и, подозревая в этом действие черной магии, явившейся будто бы причиной смерти, сородичи умершего готовились к мести, к войне. Колдун определял виновника смерти и деревню для набега. Н. Н. Миклухо-Маклай, как известно, был свидетелем подготовки к военному походу на одно из горных селений, жители которого были обвинены в применении черной магии. Ему с большим трудом удалось этот поход предотвратить. Немало межобщинных трений порождала экзогамия. Иногда женщина жаловалась своему брату, живущему в том селении, откуда она родом, что ее муж плохо обращается с нею, и брат вставал на ее защиту. Нередко он грозил взять сестру обратно, а плату за невесту не возвращать. Бывало и муж высказывал недовольство своей женой — она, по его словам, часто уходит к своему брату, работает на его огороде, пренебрегая своими домашними делами.

Важную роль в сохранении мира и порядка в селении играет сельский сход. Он собирается для решения важных дел, а также для разбора споров и конфликтов на открытой площадке в центре селения. Все дела решают мужчины, и только мужчины. Женщины либо совсем не присутствуют, либо (что бывает не часто) сидят в стороне поодаль и обмениваются между собой замечаниями. Они лишены права голоса, полностью отстранены от решения важных общинных дел и могут оказывать на ход дискуссий лишь косвенное влияние через своих мужей. Сельский сход является средоточием почти всех видов власти — исполнительной, судебной и даже информационной. При отсутствии письменности, печати, радио и телевидения сельский сход раньше представлял по существу единственное средство массовой информации. Гласность — очень эффективная мера наказания для сельчан, совершивших проступки.

С характеристики информационной власти мы и начнем. В селении Букауа в 1943 г. произошло весьма неприятное событие. На сельском сходе выступил один общинник и, обращаясь к другому, заявил: «Ты и твоя жена вели себя на огороде неосторожно, даже не укрылись в кустах. Как же вам не стыдно!» Согласно местным обычаям, муж и жена должны принять все меры предосторожности, чтобы их интимных отношений никто не видел. Участники схода, получив эту информацию, осудили мужа и жену за их нескромное поведение. Муж, обуреваемый чувством стыда, встал и убежал. Он попал в очень тяжелое положение. Информация пойдет теперь в другие селения, и люди долго будут перемывать косточки ему и его

жене. Обычно в таких или подобных случаях подвергшийся осуждению и осмеянию перестает бывать дома, избегает встреч с людьми, а при случайных встречах отводит взгляд в сторону или опускает глаза вниз. Он не посещает сельские сходы, не участвует в празднествах. На этот раз человек решил покончить с жизнью. Он пришел в военный лагерь (на острове шли бои с японцами), взял гранату, подготовил ее к взрыву, но тут же передумал и отбросил в сторону. Однако было уже поздно — взрывом ему оторвало руку. Информация о проступке и, как следствие, чувство стыда — комментирует этот случай Я. Хогбин — «серьезная санкция в малых общинах... она может вызвать либо самоубийство, либо, что чаще, добровольное изгнание»[3] То же самое сообщает П. Лоуренс о племени гариа, где подобного рода информация и вызванное ею чувство стыда нередко влекут за собой самоубийство. В племени сиуаи обсуждение в мужском доме неправильного поступка само по себе тоже уже санкция. Тот, кто был высмеян, чей поступок был не одобрен, перестает ходить в мужской дом. Один туземец, совершивший инцест, вел затворнический образ жизни, жил в основном на огороде, и пять лет не появлялся в мужском доме. Если провинилась женщина, то в мужской дом не ходят ее родичи, пока интерес к событию не пропадает, а сама она либо покидает навсегда селение, либо кончает жизнь самоубийством[4].

В жизни общины возможны разные ситуации. Скажем, туземец взял с чужого огорода несколько клубней ямса. В этом нет ничего плохого, если он оставит на огороде свой знак. Но он не оставил никакого знака. Об этом доложили хозяину огорода, он знает имя виновного и может рассказать об этом на сельском сходе. Есть свидетели, и попытки виновного отрицать свою вину обречены на провал. Но ущерб, нанесенный хозяину огорода, невелик, а конфликт в общине — дело серьезное, для всех нежелательное, и сход может осудить хозяина огорода за то, что он из мухи делает слона. И все же у хозяина огорода есть способ предать дело гласности. На острове Ниссан (близ Новой Ирландии) меланезиец, придя на празднество, ведет себя не так, как все: не ест, не пьет, сидит и поет песню, им же самим сочиненную. Он поет о том, как плохо с ним поступили, как жестоко его обидели, какой огромный ущерб ему причинили, как он страдает и т. п. Обидчик в песне не назван. Однако присутствующие, пусть даже не все, знают, о ком идет речь. Сам же обидчик, прекрасно понимающий, что песня о нем и что ущерб невелик, не в состоянии даже что-то сказать в свое оправдание — ведь он не назван. Ему очень стыдно. В маленьком обществе пословица «стыд глаза не ест» неверна — стыд глаза ест. Обидчику стыдно не только перед тем, кого он обидел, но и перед всей общиной. Он обязательно как-то загладит свою вину, лишь бы не слушать и не дать другим слушать эту песню[5].

У потерпевшего есть и другой способ предать проступок гласности. Он идет на свой огород, с которого было взято несколько клубней ямса, и полностью разоряет его, обрекая себя тем самым на голод. Теперь нанесенный ему ущерб велик, и у общины нет выбора — надо собирать сельский сход и решать вопрос о том, кто возместит

этот ущерб хозяину разоренного огорода — община в целом или тот, кто взял с огорода тайком несколько клубней ямса. Выносится решение — виновный должен возместить не только то, что он взял, но и то, что хозяин разорил сам. Логика проста — хозяин не виноват, он был вне себя: виновен тот, кто довел его до такого состояния. Виновный обязательно внесет компенсацию, причем постарается сделать это как можно скорее, при как можно большем числе свидетелей.

Таким образом, благодаря гласности у сельского схода имеется и судебная власть — на сходе выявляются нарушители той или иной нормы или обычая и определяется соответствующее наказание. Приговор, как правило, выносится всеми единогласно. Поэтому дискуссии на сходах длятся иногда очень долго, переносятся со дня на день, с недели на неделю, пока не вырабатывается единое мнение. Единство для общины жизненно необходимо, иначе нарушится нормальный ход ее жизни. Сельский сход заботится даже о том, чтобы тот, кому вынесен приговор, не затаил в душе ни на кого обиды или злобы. Нарушитель иногда говорит, что он виновен и согласен внести истцу компенсацию, но не в полном размере, а только половину. Собирается новый сход, и, может быть, не один. В конечном итоге вырабатывается компромисс — виновный вносит две трети требуемой компенсации, а остальную треть — те, кто присутствует на сходе.

Вот один конкретный пример из множества подобных, характеризующих подход местных жителей к нарушителям норм. Ситуация стандартная. Истец требует возместить ущерб (не обязательно материальный, иногда моральный), ответчик отказывается это сделать. Сход решает — ответчик должен понести наказание, и назначает исполнителей приговора. Те вооружаются копьями, идут к хижине ответчика, вызывают его, и один из них ранит ответчика копьем. Рана несерьезная — в мякоть руки или ноги. После этого исполнители приговора, довольные выполненным долгом, возвращаются к своим хижинам, ставят копья у стен и несут родственникам раненого различные подарки (чтобы те не сердились и не собирались мстить). Истец и его группа удовлетворены. Если ответчик и его родственники недовольны исходом дела, через неделю сход рассматривает их претензии и выносит новое решение — выплатить раненому материальную компенсацию. Общинники сообща выполняют и это решение. Теперь и ответчик удовлетворен. Группы истца и ответчика обмениваются подарками. На этом деле ставится крест, и если другие заботы не мешают, устраивается общинное празднество [6]

Чаще всего ответчик добровольно выполняет решение сельского схода. В противном случае ему могут отказать в помощи при работе на огороде или при постройке хижины. В его отказе могут усмотреть причину засухи или проливных дождей, губящих урожаи на огородах: духи мертвых якобы обиделись на него и наслали плохую погоду. К тому же он и сам боится разгневать духов. Наконец, он боится черной магии, которая может быть направлена кем-либо против него. Вера в черную магию существует до сих пор. Так, в племени кванга (район Сепик) в одном из селений умер человек. После по-

хорон собрался сельский сход. На повестке дня один вопрос: кто применил против покойного черную магию? В том, что причина смерти именно черная магия, ни у кого сомнений нет. Этнолог жил среди людей этого племени в период с октября 1984 г. до октября 1986 г. И каждую неделю здесь собирался сельский сход — подозревали в колдовстве то одного, то другого, то третьего. Вспоминали, с кем ссорился покойный, с кем встречался незадолго до смерти, с кем говорил перед смертью. Дискуссии длились несколько месяцев. Искали виновного колдуна, но не с целью его наказать, а чтобы «закрыть ему дорогу», то есть как-то его обезопасить, ублаготворить, чтобы он больше не вредил. Колдуна не нашли и решили ублаготворить всех колдунов, кто мог причинить зло. Решили, но решение так и осталось невыполненным. Это значит, полагает этнолог, что сельский сход не выполнил свою властную функцию. Но можно сделать и другой вывод: на сходе победил здравый смысл — никто без вины не наказан, а потенциальным колдунам сделано предупреждение на будущее [7].

Задача у сельского схода особая — не столько наказать кого-то, сколько сохранить (а если он нарушен — восстановить) мир и порядок в общине, пусть даже совершивший проступок не будет при этом наказан. Главное для людей — мир и порядок в общине. Истец требует возместить ему ущерб, нанесенный ответчиком, последний отказывается. В колониальном суде вопрос решался просто: индивид нарушил такую-то статью закона, а эта статья предусматривает такое-то наказание. Суд выносил приговор, не углубляясь обычно в детали: является нарушитель единственным в семье кормильцем или нет? Кто, кроме него, пострадает от этого приговора и т. д. В общине это не детали. Ответчик — это не индивид. Вся община страдает, если истец и ответчик уйдут с сельского схода врагами. Делается все возможное, чтобы истец получил требуемое, а ответчик не затаил злобы в душе и на истца, и на тех, кто выступал против него. Решение ищут долго и принимают обязательно единогласно, причем такое, которое всех устраивает. Ведь ответчик и дальше будет жить в общине и желательно иметь в нем друга, готового оказать помощь и содействие, а не врага, способного прибегнуть к черной магии.

Сельский сход не знает писанных законов, не имеет официально признанных законодательных органов. Может сложиться впечатление, что он вообще не имеет законодательных функций и что традиционной законодательной власти у папуановогвинейцев нет — есть только исполнительная, судебная и информационная. Такое мнение высказывалось, но оно страдает европоцентризмом (нет того, что у нас, значит, нет вообще). Писанных законов здесь действительно раньше не было, но зато были неписаные нормы и обычаи. Официальных законодателей тоже не было, но были мудрецы — знатоки норм и обычаев. Нередко выясняется, что тот или иной обычай разные люди толкуют по-разному. Тогда вызывают на сельский сход мудреца, и он дает людям необходимую консультацию. При этом он выступает обычно не от своего имени, а от имени предка, явившегося будто бы ему во сне, или ссылается на сходные события из жизни предков.

В племени ятмул, например, есть местные мудрецы, которыми сельчане гордятся. Эти люди знают историю (частично реальную, частично мифическую) племени в целом и каждого селения в частности, могут назвать от 10 до 20 тысяч имен живых и ушедших в мир мертвых людей, могут опознать и назвать любое растение в лесу, охарактеризовать его полезные или вредные свойства. Они знают все тонкости хозяйственной жизни, все нормы и обычаи, регулирующие общественную и семейную жизнь. Им досконально известны мифы, предания, легенды, верования, приемы белой и черной магии. Такие люди играют большую роль в жизни общины, в том числе и на сельских сходах. Скажем, возникает спор вокруг платы за невесту: кто должен ее внести или, наоборот, получить. Речь идет, конечно, о конкретных людях, о конкретной ситуации. При этом спорящие обвиняют друг друга в нарушении обычаев и норм, трактуя их по-разному. И те и другие находят поддержку среди родственников. Создается тупиковая ситуация. Не будучи в состоянии компетентно решить вопрос, зовут местного мудреца. Он приходит, уже знакомый с сутью дела, и дает консультацию: надо делать так-то, потому что именно так делали предки. После этого собравшиеся решают вопрос в соответствии с подсказанными им нормами обычного права. Правда, такой мудрец — не постороннее лицо, он хорошо знает каждую из тяжущихся сторон, может симпатизировать одной из них больше, чем другой, и может истолковать соответствующую норму обычного права в разных случаях по-разному[8]. Один и тот же проступок может получить ту или иную оценку мудреца в зависимости от того, кто этот проступок совершил, кому нанесен ущерб, каковы личные отношения у мудреца с истцом и ответчиком и от многих других привходящих обстоятельств. Подобная «законодательная» власть на практике — это не просто норма в ее общем виде, а ее применение конкретным мудрецом к конкретным людям.

Характеризуя сельский сход как орган информационной, судебной, законодательной и исполнительной власти, этнологи отмечают также случаи, когда решение после долгих дискуссий на сходе вообще не принималось, а сами дискуссии вносили в общину разлад и порождали дополнительные конфликты[9] Так, в племени чамбри в 1974 г. случилось сразу две беды — засуха и засилье москитов. Собрался сельский сход. Первый вопрос — о причине этих двух зол. Выступали представители трех селений (на территории племени всего три селения), различий во мнениях не было, в качестве причины единогласно была признана черная магия. Второй вопрос — кто применил черную магию и побудил предков устроить засуху и наслать тучи москитов. После многих пространных выступлений, споров, взаимных подозрений и упреков, после перечисления подозреваемых родов (их в селениях более трех десятков), с прослеживанием генеалогий и т. д. одна часть вопроса была решена: устроили засуху и наслали тучи москитов предки рода Мали-Ямбукеи. Сделали они это потому, что кто-то из ныне живущих членов этого рода принес им жертву, произнес соответствующее заклинание (известное только членам данного рода), и тогда предки решили наказать все племя чамбри. Наступает ночь, сход переносится на следующий вечер.

Надо теперь решить, кто из ныне живущих мужчин рода Мали-Ямбукеи (только мужчины знают заклинания) уговорил предков пойти на такой шаг Подсчитали число мужчин из рода Мали-Ямбукеи, их оказалось на сходе шесть человек. Каждый из них должен выступить, все они говорят примерно одно и то же и в той же последовательности. Сначала каждый из них признает (поскольку это уже решено на сходе), что устроили засуху и наслали тучи москитов именно предки рода Мали-Ямбукеи. Затем говорит, что виноваты собственно не предки, а те люди, которые вызвали их гнев своим поведением. Далее называются люди, которые не останавливают детей, когда те плохо себя ведут, тот человек, который пришел в другое селение в пьяном виде и тем подорвал добрую славу своего рода, и т. д. При этом выступающий изображает наглядно плохое поведение детей и потворство им со стороны взрослых, другой ходит как пьяный, сквернословит. Наконец, каждый из шестерых говорит, что это не он подбил предков (с помощью жертв и заклинаний) на такое черное дело, а кто-то другой.

Наступает ночь, и сход вновь переносится на следующий вечер. Сельчане пытаются теперь выяснить, кто из шестерых был кем-то обижен, у кого из них были причины кому-то мстить. Выступлений множество, утверждений и опровержений тоже очень много. Кто-то встает (на сходе все сидят на траве), берет копье, кричит, танцует, потом, закончив речь, садится. Никого это не удивляет — «пусть огонь горит у него внутри», говорят в таких случаях в деревне Бусама, человек после этого чувствует себя гораздо лучше, а вреда от этого никому никакого». Я. Хогбин, не раз присутствовавший здесь на таком сходе, писал: «С каждого из них я уходил спать с головной болью» [10] Сельский сход в племени чамбри продолжался тоже несколько дней. Виновный в применении черной магии не был найден. Все шестеро членов рода Мали-Ямбукеи — вне подозрений. И тогда принимается следующая версия: кто-то из членов другого рода (неизвестно из какого и неизвестно кто) подслушал секретные беседы членов рода Мали-Ямбукеи, узнал таким образом имена предков этого рода, нужные обряды и заклинания, принес этим предкам жертвы, выдал себя за члена рода Мали-Ямбукеи и уговорил предков устроить засуху и наслать тучи москитов [11] Примерно также решались дела в племени кванга. Здесь два брата в возрасте 30—40 лет скончались одновременно, в одну ночь. На вопрос о причине ответ сельского схода был один — черная магия. И затем каждый понедельник, из недели в неделю, из месяца в месяц шли поиски колдуна. Перебрали всех, с кем у покойных были или могли быть недружеские отношения. Долго упрекали и подозревали друг друга. Споры велись до тех пор, пока новые события не погасили страсти, вызванные смертью двух братьев [12].

«Большой человек»

В тех случаях, когда решение на сходе не принято (что — не редкость), сельский сход как орган власти отходил на второй план. На первом плане появлялся «большой человек». Люди на сходе поспо-

рили, пошумели, ничего не решили, а между тем решение все же надо принимать. В особо сложных случаях его часто принимал «большой человек» (если он в селении был один) или «большие люди» (если их в селении несколько). Более того — сельский сход принимает подчас одно решение, но оно не выполняется, а «большой человек» принимает другое и заставляет его выполнить. Он может отговорить юношу от брака, если невеста почему-либо кажется ему нежелательной для включения ее в общину. Он может заставить построить ему хижину, выкормить свинью. «Большой человек» имеет в селении много зависимых от него людей, а также духа-покровителя, который охраняет его и заставляет других подчиняться ему «Большой человек» грозит ленивым и непослушным юношам, что не внесет плату за их невест и каждый поэтому останется без жены. Наконец считается, что «большой человек» владеет самой сильной черной магией и возражать ему, не выполнить его приказ опасно [13] Показательно на этот счет свидетельство Э. Стразерна о племенах района горы Хаген. «Основные ценности для туземцев района горы Хаген, — пишет он, — это власть индивида и группы, богатство, престиж. Следует, однако, отметить, что только некоторые люди реализуют эти ценности, а именно „большие люди“ Они регулярно провозглашают нормы, манипулируют ими и даже нарушают их ради достижения власти, богатства и престижа. Они оказывают определенное влияние на фактический состав групп» [14].

Очень сложно и, пожалуй, даже невозможно однозначно оценить, чья власть в общине сильнее — сельского схода или «больших людей». В одних селениях «большие люди» держатся на сходе как бы в стороне. Не зная заранее, чем закончится дискуссия, часто весьма бурная, они в отличие от других (из которых одни говорят «да», другие — «нет») предпочли бы помолчать, а потом поддержать общее мнение, обычно компромиссное. Но молчать нельзя, их речей ждут. Правило на сходе такое — выступить должен каждый. В некоторых мужских домах в углу стоит большая деревянная фигура предка, так что не выступить — значит не только подорвать свой авторитет среди сельчан, но и вызвать гнев предка (он может наслать неурожай, болезнь и т. п.). С другой стороны, никто из «больших людей» не хочет попасть впросак — сказать «да» или «нет» или что-то промежуточное и оказаться на фоне принятого сходом решения в группе инакомыслящих. Рядовой общинник может не один раз поменять свою позицию, а «большому человеку» делать это не полагается — он может потерять уважение сельчан и свой статус. Поэтому «большие люди» в тех селениях, где решение сельского схода имеет решающее значение, ведут себя очень осторожно. Они демонстрируют свое ораторское искусство, отчаянно жестикулируют, выступают иногда потрясая копьем, цитируют мифы, но при этом все же тщательно уклоняются от того, чтобы занять сколько-нибудь определенную позицию. Они не хотят ни с кем вступать в спор и ничего раньше времени не высказывать, чтобы потом, когда решение сходом будет принято, каждый из них мог сказать, что именно это он и предлагал. Люди племени мелпа называют речи, из которых нельзя извлечь ничего определенного, термином «ик ек», а эт-

нологи называют их «косвенная речь», «завуалированная речь». Рядовые общинники выступают с «прямыми речами», а «большие люди» — с «косвенными», «завуалированными». Впечатление от такой речи у рядовых общинников особое — что-то в ней вроде бы имеется, но оно завернуто в оболочку из многих произнесенных слов, сильно «завуалировано», и задача состоит в том, как это что-то найти, выявить [15]. В Папуа Новой Гвинее «ик ек» встречается особенно часто в тех племенах, где власть «больших людей» не особенно ярко выражена, и они не рискуют идти против общего мнения сельчан, боясь утратить свой авторитет. Такой «большой человек» заботится о благосостоянии общины подчас больше, чем о своем собственном.

«Большой человек» довольно часто созывает утром собрание взрослых мужчин и призывает их в этот день трудиться совместно: расчищать в лесу участок для огорода, ловить рыбу, строить мужской дом, готовиться к общему празднеству и т. п. Для многих этот план может быть не очень приятным — придется отказаться от работы на семейном огороде, от починки своей семейной хижины, от многих других семейных дел. Начинается обсуждение, проходящее подчас весьма бурно. Выступления некоторых жителей деревни сопровождаются такой жестикуляцией (притом не только руками), что напоминают пляску. То или иное решение вырабатывается с трудом, потому что должно быть принято не большинством, а единогласно. «Большой человек» может даже отказаться от своих планов, если они вызывают серьезные возражения. Но, как правило, его предложение одобряется и выполняется всеми. Любая попытка уклониться от общего дела вызовет весьма нежелательные последствия для того, кто эту попытку предпримет (всеобщее неуважение, отказ в помощи, применение черной магии и т. п.). «Большой человек» выступает не первым. Он внимательно следит за ходом дискуссии, взвешивает расклад мнений и кладет свое мнение на ту чашу, которая и без того перевешивает другую. Кроме того, он нередко выступает не от своего имени, а от имени предка, явившегося ему якобы во сне. «Большой человек» может при этом кого-то обидеть, нажить себе несколько недоброжелателей, но он иногда идет на это, потому что у него есть дух-покровитель, который сделает неэффективной любую черную магию, направленную против него.

Вообще поведение «большого человека» в селении и на сельском сходе, где он может выступить как с «косвенной» речью, так и с «прямой», зависит не столько от характера общества («эгалитарного», «ацефального») и не от того, может он или не может сослаться на нормы обычного права, а от его личных качеств и силы его власти. Сослаться ему всегда есть на что, точнее, на кого — на предков. Формула «так делали предки» действует безотказно, если авторитет «большого человека» велик. Отсутствие свода писанных законов при этом не мешает, а помогает «большому человеку» проводить в жизнь свои решения — он может сам придумать закон, сообщенный ему будто бы предками, и нередко делает это. Главное в глазах членов общины — это не хижина, в которой живет семья «большого человека», не одежда, в которой он ходит, не огороды, которые ему принадлежат, тем более не его орудия труда и утварь, а сам че-

ловек, его личные качества. «Большой человек» — это не должность, а статус, который надо завоевать среди сельчан, выделиться среди них благодаря именно своим личным качествам.

В тех условиях, в которых до недавнего времени жили папуановогвинейцы, а кое-кто из них живет и сейчас, все решает человек. Достаточно посмотреть хотя бы на то, как идет работа на огороде и как мал там вклад орудий труда в трудовой процесс. Мы называем основную сферу хозяйственной деятельности островитян «мотыжным земледелием», но до прихода «белых» мотыг там не было. Мужчины каменными топорами вырубали лес на избранном для огорода месте. Из поваленных деревьев они тут же изготовляли деревянные колья и вскапывали ими землю, после чего за ненадобностью бросали эти колья в сторону. Приходили женщины с деревянными лопатками, и каждая на отведенном для ее семьи огороде разбивала вывернутые глыбы земли на мелкие кусочки, а ее дети шли за нею и растирали землю руками. Каждая семья имела четыре-пять огородов; на одном женщина начинала копать ямки, на другом сажала клубни таро или ямса, на третьем заканчивала это делать, на четвертом производила прополку, на пятом собирала урожай. Причем делала она это ежедневно круглый год и каждый день приносила с огорода домой ровно столько клубней, сколько хватало семье на сутки. В общинах папуасов и меланезийцев на первом плане всегда был человек, с его общей мощностью в одну человеческую силу (правда, у разных людей разную). Этапам жизненного цикла человека здесь придается поэтому важное значение. Родился ребенок — в селении празднество, обряды, песни, пляски. Ребенок встал на ноги, сделал первый шаг — то же самое. Обряд инициации — сложный и ответственный момент для юноши. Вступление в брак — то же самое. Похороны — то же самое. Все или почти все празднества связаны с событиями в жизни ныне живущих людей или тех, память о которых еще жива. Смерть кого-либо поднимает всех сельчан на войну с соседним селением, жители которого заподозрены в черной магии. Заключая мир, воины враждовавших деревень договариваются о компенсации, которую они должны выплатить за нанесенный друг другу ущерб. При этом имеются в виду не сожженные хижины, не разоренные огороды, не похищенные свиньи, а только люди, убитые на войне. Побежденные платят победителям, а победители — побежденным компенсацию за тех людей, кого они убили [16].

Именно в этих условиях, где главное — человек, выделяется благодаря своим личным качествам «большой человек». Он — не вождь, он такой же, как и все, только «большой». Свой статус он получил не по наследству, не по назначению, не на выборах. Его личные качества сделали его признанным в общине «большим человеком». Этот статус не является к тому же пожизненным. С годами человек становится менее активным, отходит в сторону от руководства общинными делами, и к власти приходит другой. Теперь этот другой — «большой человек», к нему обращаются с просьбами внести выкуп за невесту, помочь уладить ссору и т. д. Так было, например, с жителем деревни Горенду по имени Тойя (Туй). В 1871—1872 гг., во время первого пребывания Н. Н. Миклухо-Маклая на

берегу залива Астролябии, Тойя был в этом селении «большим человеком» («тамо боро»). В марте 1872 г. он устроил пышное празднество, мобилизовав для него свои ресурсы и ресурсы жителей своей деревни. Тойя, судя по всему, собирался устроить военный набег на одно из горных селений, заподозрив его в черной магии, и хотел привлечь к участию в этом жителей деревень Бонгу и Гумбу, а заодно и «тамо» Маклая, который тоже был приглашен на празднество. Во всяком случае, накануне его просили пойти вместе с жителями Горенду, Бонгу и Гумбу в поход на горное селение, «прибавляя, — пишет он в дневнике, — что, услыхав о приближении Маклая, жители Марагум убегут дальше в горы... Все говорили о Марагум и хором добавляли, что теперь, когда Маклай с ними, Марагум тамо будет плохо» [17]. Когда Н. Н. Миклухо-Маклай во второй раз прибыл на берег залива Астролябии в 1876 г., Тойя (Туй) уже не был «большим человеком». Он состарился, силы и энергия были утрачены. Средний срок пребывания в статусе «большого человека» — около десяти лет, между 30 и 40 годами. К 30 годам человек набирается знаний и опыта, необходимых для завоевания авторитета и власти. После 40 лет, с утратой сил и энергии, необходимых для активной деятельности, он переходит в лучшем случае в разряд мудрецов, к советам которых прислушиваются, в худшем — в группу людей «нестоящих» [18].

Исследователи, изучавшие институт «больших людей» у различных папуановогвинейских племен, подробно перечисляют личные качества, необходимые человеку для того, чтобы стать «большим». Одни на первое место ставят военное искусство (до запрета межобщинных войн администрацией), другие — знания, третьи — умение общаться с духами предков, четвертые — трудовые навыки, пятые — владение колдовством и т. д. Упоминаются также желание помочь тем, кто в этом нуждается; способность мобилизовать сельчан на совместный труд, а их ресурсы — на проведение общих празднеств; хорошее отношение к членам своей семьи (хороший муж, отец, брат); скромность в отношениях с маленькими людьми (таких большинство, а «больших людей» — не так много). Последнее качество очень ценится. «Большой человек» не подчеркивает, как правило, своей власти над другими, хотя особый статус его отмечен даже в



Папуас Тойя — один из лидеров деревни Горенду во время пребывания там Н. Н. Миклухо-Маклая (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

языке. Так, в деревне Бонгу было два человека по имени Саул, один из них «большой» Саул — «тамо боро» («тамо» — человек, «боро» — большой), другой маленький Саул — «тамо кенен» («кенен» — маленький) [19] Однако в некоторых регионах ситуация совсем другая. Так, на острове Ниссан «большой человек» имеет много огородов, много жен, много раковинных денег. В его хижину никто не смеет входить. Женщины не должны садиться рядом с ним, дети — играть в его присутствии. Мужчины стараются его избегать. За неуважение к его статусу взимается штраф.

«Большой человек» — прежде всего интеллектуал. Умелые руки — хорошо, но знающая голова — лучше. Так считают многие папуановогвинейцы. По словам жителей района Маунт Хаген, например, голова человека — это «пенг мумук», то есть «сокровищница знаний». Голова «большого человека» после его смерти являлась здесь предметом поклонения, ее водружали на высокий столб [20]. «Большой человек» — тот, кто много знает, а кроме того, способен вступать в контакт с духами предков. Последнее качество считается подчас главным (по крайней мере, в некоторых племенах). Репутация человека, способного вступать в контакт с духами предков, или хорошего колдуна должна подтверждаться конкретными фактами: правильным предсказанием погоды, обильными урожаями таро и ямса после его магического обряда, удачной охотой, реальной помощью больным людям и т. п. Меланезиец по имени Сонги (племя сиуаи) попытался было расчистить себе путь к статусу «большого человека» с помощью колдовства, но, не преуспев в своих магических делах, отказался от этой практики и даже вынужден был оправдываться перед сельчанами: причина неудач, по его словам, в том, что он унаследовал это искусство от своего младшего брата, умершего в детстве и еще не успевшего полностью овладеть всеми знаниями и приемами [21]. В дополнение ко всему «большой человек» должен быть хорошим оратором. Но главное — он должен заботиться не только о своем благе, но и о благе общины, о доброй ее славе среди соседей, то есть он должен иметь то качество, которое люди особенно ценят — внимание к окружающим. Именно это качество, так они говорят, порождает в человеке стремление добиться авторитета и власти [22].

«Большой человек», пишет П. Лоуренс, это «немногим более» чем посредник между предками и ныне живущими [23]. Это «немногим более» означает, однако, очень многое. Ныне живущие стремятся всё делать так, как делали предки. Благосостояние общины, полагают они, возможно только при этом условии. Как именно делали предки — об этом знает «большой человек». Только он знает имена предков, создавших культуру племени. Весь его авторитет покоится на знании и на закреплении традиций. Он не может лично никого наказать за отклонение от этих традиций, но сделает так, что нарушителя накажут те же духи предков [24] Как уже говорилось, «большой человек» внешне мало чем выделяется среди остальных — те же одежда, утварь, пища. Он много трудится. Роль у него нелегкая — он должен все время доказывать, что ни один из соперников, претендующих на его положение в общине, не может сделать для

людей больше добрых дел, чем он. У него несколько жен и поэтому много огородов, раковинных денег и других благ. Но он добывает все это не для себя (такие люди тоже есть, но у них нет шансов стать «большими»), а для других: одному поможет внести плату за невесту, другому — совершить родильный обряд, третьему — уплатить мастерам за постройку хижины. В источниках нередко употребляется термин «дар», но «большой человек» не дарит, а дает взаймы. Все взятое от него в виде «дара» надо вернуть. «Дарит» он сразу, а возвращать приходится по частям в течение длительного времени. На все это время получивший «дар» становится зависимым от «большого человека», не может отказаться от работы на его огородах и выполнения других поручений [25]. «Большой человек» может поразному распорядиться своей властью — все опять-таки зависит от его личных качеств. Он может проявить заботу о благе общинников, уважать решения сельского схода и т. д., а может стать для всех тираном и деспотом. Таким тираном был, например, «большой человек» по имени Кавагл (родился около 1890 г.), убивший двух своих жен и несколько родичей.

Добившись авторитета и власти в своей общине, «большой человек» старался подчинить себе соседние селения. До запрета администрацией межобщинных войн он делал это иногда очень просто — нападал на близлежащую деревню, часть жителей убивал, подчиняя оставшихся в живых своей власти. Причину для набега нетрудно было придумать (черная магия, кража свиней, споры о земле и т. п.). Межобщинные войны велись довольно часто, военные главари специально готовили подростков во время обрядов инициации к военным набегам. В ряде племен войны велись сравнительно недавно — в 1970-х годах, и даже в 1980-х. Война для жителей Нагорий, по словам Р Бернда, — «один из самых ярких аспектов их жизни» [26]. Готовясь к войне, люди, по его словам, испытывают величайшее наслаждение. Вряд ли в этих словах отражено настроение рядовых общинников. Не верится также, хотя это пишет опытный этнолог, будто все люди племени кума в 1953—1954 гг. выражали надежду, что когда «белые» уйдут, то можно будет свободно воевать, не боясь наказаний со стороны администрации [27] Думается, что жители Нагорий вздохнули с облегчением, когда запрет администрации на межобщинные войны дошел и до них.

Способы борьбы за власть постепенно менялись. Раньше после военного набега, запрещенного администрацией, его зачинщик, претендовавший на статус «большого человека», оказывался в тюрьме. Позже претенденты на этот статус прибегли к другому методу борьбы. Другой метод применялся и раньше, но поскольку он связан с длительной подготовкой и большими тратами на угощения и подарки, сфера и частота его применения были невелики. Теперь после запрета войн он получил очень широкое распространение. Суть нового метода борьбы за власть хорошо выразил житель острова Гуденоф: «Раньше мы воевали с помощью копий, — сказал он, — а теперь мы воюем с помощью пищи» [28]. То же самое почти буквально повторил папуас горного племени абелям: «Когда-то мы воевали копьями, теперь мы воюем ямсом» [29]. «Большой человек» призывает жи-

телей своего селения начать подготовку к большому празднеству — выращивать больше таро и ямса, откармливать свиней, добывать раковинные деньги, изготовлять украшения и т. д. «Большие люди» соседних деревень понимают, что скоро кому-то из них предстоит сразиться в борьбе за власть, то есть кто-то из них будет приглашен на празднество в качестве гостя. Проходит некоторое время, и один из «больших людей» (никто из них не желает идти в гости) получает ветку с листьями — он приглашен и должен прийти вместе со своими родичами через столько дней, сколько листьев на ветке. Каждый день он отрывает по одному листу, и каждый оторванный лист ухудшает его настроение. Перед тем как оторвать последний лист, он пытается с помощью магии вызвать ливень, чтобы под благовидным предлогом не идти в гости. Видя, что ливня нет, он считает, что пригласивший его «большой человек» применил контрмагию. Он идет в гости как на заклание. Хозяин празднества принимает гостей, угощает их, дарит ценные подарки, а его люди ведут точный учет угощений и подарков, поют песни в честь гостей, исполняют танцы и театрализованные представления. Гости уходят, вдоволь наевшись, уводят с собой живых свиней, уносят корзины со свининой и с подарками [30].

«Большой человек», побывавший в гостях, понимает, что его родичи очень довольны принимавшим их хозяином и попали в положение зависимых от него, в положение его должников. Теперь другой «большой человек», а не только он, может оказывать на них свое влияние. Чтобы в его селении не было двоевластия, он должен устроить ответное празднество. Если он превзойдет в обилии угощений и количестве подарков (его люди тоже все учтут) того, кто начал борьбу за власть, то последнему придется готовить новое празднество, мобилизуя опять все свои ресурсы и ресурсы своих людей. Такой вид борьбы за власть с помощью пищи в племени энга называется «тее», в племени мелпа — «мока», в племени кева — «рава», в племени бонгу — «мун» и т. д. Хозяева, пригласившие к себе гостей, не только угощают их, но и раздают им «подарки», которые, однако, по первому требованию должны быть возмещены. Так поступали, например, в 1876 г. люди деревни Бонгу, пригласившие в гости людей Гумбу, Горенду, Богадьим и Колику-Мана. Хозяева покормили гостей скромным завтраком, а затем приступили к главному — раздаче «подарков». Наряду с продовольствием (саго, кокосы, мертвые собаки) «дарили» деревянные сосуды, мужские пояса, украшения. «Подарки» для людей Горенду принимал Бонем, сын Тойя — статус «большого человека» перешел от Тойя, видимо, к нему [31] Такую же раздачу «подарков» в 1950 г. наблюдал А. П. Элькин в горном племени энга на празднестве «тее». Здесь угощения вообще не было, гостям дарили свиней, раковинные деньги, другие предметы. Все празднество заняло около двух часов [32].

Традиционная власть в колониальный период и в современных условиях

За годы колониального режима (1884—1975 гг.) страна претерпела сильные изменения. Процесс изменений был для туземцев мучи-

тельным. Страной управляли пришлые люди (экспатрианты), начиная от губернатора с его штатом в Рабауле, а потом (с 1945 г.) в Порт-Морсби, и кончая патрульным офицером (киапом) в каждом районе. Киап, приходя в селение, требовал от местных жителей беспрекословного повиновения. Папуас племени энга, вспоминая об этих годах, сказал: «Если бы туземца этого племени спросили, что такое государство, он бы ответил — это киап, или назвал бы какого-нибудь другого правительственного чиновника» [33] Любой контакт с администрацией вызывал у племени тангу страх — киап может заключить в тюрьму [34]. Для этого киап придумывал разные предлоги, но причина состояла в том, что администрации нужен был бесплатный принудительный труд на правительственных плантациях [35]. Принуждение было возведено в ранг официальной политики. Губернатор Папуа Г. Мэррей в статье под названием «Принудительный труд — в интересах самих туземцев» назвал местных жителей «глупыми», «ленивыми», «не понимающими собственной выгоды». Он писал: «Самое очевидное и, возможно, единственное решение вопроса — это побудить или, если это необходимо, заставить туземца работать для его же собственной пользы» [36]. Та же политика принуждения практиковалась вплоть до Второй мировой войны. После войны это делала военная администрация (АНГАУ).

Колониальная администрация в свое время ввела свои властные структуры. В каждой деревне управляли два туземца, назначенные киапом — лулуай (староста) и тултул (переводчик). Они выполняли распоряжения киапа, весьма непопулярные среди местных жителей, и не пользовались поэтому среди них авторитетом. Их просто боялись, да и то лишь в те дни, когда киап, обходя свой район, посещал селение, жил по соседству и вершил суд и расправу. Таких дней было немного, два-три в году (в ведении киапа было много деревень), и в эти дни власть лулуая и тултула была сильна. Но киап, побыв два-три дня в селении, покидал его на год (подушный налог собирался раз в году), и тогда на первый план вновь выступали традиционные властные структуры — сельский сход и «большие люди». К тому же администрация рекомендовала киапам назначать на должности лулуаев и тултулов именно «больших людей» (что киапы, однако, не всегда делали).

Лулуай и тултул, если они ревностно выполняли приказы и инструкции киапа, быстро теряли статус «больших людей», даже если они его имели. Пропадал их авторитет. В селении устанавливалось двоевластие — лулуай, тултул и стоящий за их спиной киап с полицией, судом и тюрьмой, с одной стороны, а с другой — сельский сход и «большие люди». Борьбы за власть здесь, как правило, не было — лулуай и тултул требовали прокладывать дороги, возводить мосты, наниматься на работу по контракту и т. д. Местные жители из страха все это делали. Сельский сход и «большие люди» продолжали руководить традиционными сферами хозяйственной, общинной и семейной жизни — огородничеством, рыболовством, охотой, празднествами, обрядами инициации, женитьбой, выдачей замуж и др. На фоне этой общей картины были отклонения — либо в сторону полной власти сельского схода и «больших людей» (что зави-

село в основном от личных качеств последних), либо — в сторону абсолютной власти лулуаев и тултулов, что было тоже отчасти обусловлено их личными качествами, но в немалой мере и поддержкой их со стороны киапа и других чиновников. Классическим примером лулуая-деспота может служить папуас по имени Бумбу (остров Вогео). Он избивал (руками своих зависимых) несогласных с ним «больших людей», заставлял всех присутствовавших на сельском сходе принимать нужные ему решения, обманывал киапа и не только его. Правительственный этнолог (колониальная администрация имела в своем штате такую должность), попав на остров Вогео, хорошо разобрался в ситуации и добился смещения Бумбу с должности лулуая. Он призвал администрацию возродить традиции сельского схода и «больших людей» [37]

Попытки отнять у сельских сходов и «больших людей» их исполнительные и судебные функции не дали ожидаемых результатов, несмотря на все усилия чиновников. Юристами было разработано уголовное законодательство, соответствовавшее тому, что действовало в метрополии. В Австралии на юридических факультетах были обучены десятки туземных судей, заменивших в отдельных регионах судей-экспатриантов. Но островитяне предпочитали сельский сход, где судили по нормам обычного права. В конечном итоге администрация вынуждена была в 1973 г. пойти на компромисс — перестроила свод законов «в направлении к папуановогвинейским нормам соучастия, консультаций и консенсуса» [38]. Согласно «Акту о сельских судах» (1973 г.), им было предписано обеспечивать мир и гармонию. Первые сельские суды появились в 1975 г., а через три года их было уже 900, и они обслуживали 80% населения ПНГ Судьи, назначенные министром юстиции (по рекомендации местного совета), часто не имели юридического образования, но хорошо знали обычное право. Им было разрешено руководствоваться местными обычаями, даже если они противоречили официальному закону. Во многих деревнях были построены здания суда. На процессе обычно присутствовали не все жители селения, а только истец, ответчик и свидетели. Судья и клерки, жители того же селения, вели процесс согласно местным нормам и обычаям. За стенами здания находились остальные члены общины, уже разобравшие конфликт и вынесшие свое решение. С их настроением судья и клерки вынуждены были считаться. В некоторых районах (например, в Тупуселеи, близ Порт-Морсби) судебное заседание проходило на открытой площадке в центре деревни, притом на местном языке (моту). Фактически это был все тот же сельский сход, претерпевший известные изменения и выполнявший одну из своих функций — судебную [39]

Начиная с 1951 г администрация начала замену одной исполнительной власти, а именно — института киапов, другою — сельскими советами (в каждом селении — свой совет), а с 1954 г. — местными советами (в нескольких деревнях — один общий совет). Членов совета выбирают сельчане. Голосование — тайное, около урны стоит бывший киап (теперь он только консультант при совете), к нему подходят по очереди местные жители с бюллетенями и «голосуют шепотом» (в подавляющем большинстве они неграмотны) —

шепчут киапу, кого хотят избрать, и тот заполняет бюллетень. Большинство избранных — «большие люди» (они боролись за избрание «с помощью пищи» — устраивали празднества с угощением и подарками).

В 1960-х гг. политика австралийской колониальной администрации в ПНГ коренным образом изменилась. В феврале 1964 г автор этих строк получил из Москвы от проф. С. А. Токарева письмо, в котором говорилось об австралийском геологе проф. Кэри, направлявшемся на Новую Гвинею и оказавшемся проездом в Москве. «Ему поручено очень важное дело, — писал С. А. Токарев, — в короткий срок создать некий университет для папуасов, для подготовки их к политической и культурной деятельности. Должен быть избран парламент, создан административный аппарат и пр., а в глубинных горных частях острова живут совершенно нетронутые культурой племена, еще не видевшие (местами) белых людей, не знающие металла... Как приобщить их к культуре, как обучить грамоте? На это нужно время, а ООН поставила им ультиматум — сделать все это в 2-3-летний срок». Действительно, в том же 1964 г. в ПНГ появился парламент (Палата Ассамблеи), в котором после впервые проведенных свободных выборов численно преобладали туземные депутаты, а в 1965 г. в Порт-Морсби был создан университет.

Колониальный период в истории ПНГ не следует изображать только в мрачных тонах. Наряду с киапами-деспотами были и такие, кто желал островитянам хорошей жизни, вел борьбу за их права. Среди миссионеров тоже было немало разумных людей, защищавших местных жителей от произвола плантаторов и тредеров, позволявших исполнять традиционные обряды, не возражавших против того, чтобы Христос изображался с черным цветом кожи и т. д. Был, например, врач Альберт Спиер, помогший папуасу племени ороколо по имени Маори Кики стать видным политическим деятелем, после чего тот, справедливо возведя врача в ранг своего духовного отца, добавил к своим прежним двум именам, личному (Маори) и имени отца (Кики), имя врача (Альберт) и даже поставил имя врача на первое место [40]. Благодаря таким людям, как Альберт Спиер, среди папуановогвинейцев появились люди с университетским образованием (получившие его вне ПНГ, в Австралии или на Фиджи), а главное, поднявшиеся в своем духовном росте от племенного сознания к национальному, а в своих действиях — от борьбы за лучшую судьбу своего племени к борьбе за лучшую судьбу всей страны.

Вскоре после первых выборов в Палату Ассамблеи среди папуановогвинейцев возникли политические партии, появились авторитетные лидеры. Возникли организации, ведущие борьбу за права женщин, появились «большие люди» женского пола (чего раньше не было). Короче, появились местные лидеры, которые могли взять на себя управление страной. Международная общественность призывала к этому — в 1960 г. была провозглашена Декларация ООН о предоставлении независимости всем колониальным странам и народам. Ход истории ускорило следующее обстоятельство — над восточной частью Новой Гвинеи постоянно висела угроза со стороны Индонезии. Последняя, как известно, включила западную половину

острова Новая Гвинея в свой состав в качестве одной из провинций (Ириан Джая — Западный Ириан). Граница между Западным Ирианом и ПНГ проведена только на географической карте — пограничных постов и служб нет на местности ни с той, ни с другой стороны. Перед Австралией встала дилемма — либо самой обеспечить сохранность границы, предотвратить включение в Индонезию и восточной части острова, либо возложить эту обязанность на папуановогвинейцев. Первое связано с большими финансовыми затратами, второе — с предоставлением независимости Папуа Новой Гвинее. Был выбран второй вариант. В 1975 г. в Порт-Морсби было провозглашено создание нового политически независимого государства и поднят папуановогвинейский флаг с изображением ручного барабана, копий и райской птицы. Началась обычная политическая жизнь — парламент выбирает премьер-министра, премьер-министр формирует правительство, парламент выражает недоверие правительству. Лидер оппозиции, став премьер-министром, формирует новое правительство и т. д. Частая смена правительств, естественно, тормозила проведение реформ.

В 1971 г. автору этих строк довелось побывать в деревне Бонгу на берегу залива Астролябии, где за сто лет до этого начал свои исследования Н. Н. Миклухо-Маклай. Многое изменилось за прошедшие сто лет в этом селении — хижины стоят теперь не на земле, как тогда, а на сваях; мужчины ходят в майках и шортах, женщины в платьях. Есть лавочка, где можно купить соль (не надо добывать ее как раньше, сжигая стволы деревьев, пролежавшие долго в морской воде), спички (не надо добывать огонь трением) и т. д. У всех имеются железные топоры и ножи. И наряду с этим — те же огороды, где посажены таро и ямс, то же ежедневное хождение женщин на огороды с сумками и даже старый способ носить урожай с огорода,



Н. А. Бутинов (справа) ведет этнографические исследования среди папуасов Новой Гвинеи. Слева — самый пожилой житель деревни Бонгу рассказывает о Н. Н. Миклухо-Маклае

те же мужские дома (куда женщинам по-прежнему нельзя входить) и стоящие в них фигуры предков [41]. В современном новогвинейском поселке можно услышать от молодых людей, что неплохо бы покончить с древними обычаями — экзогамией, платой за невесту, обрядами инициации и т. д. Но плата за невесту сохраняется и даже растет. Выше упоминалось о поступке Майкла Сомаре, бывшего премьер-министра ПНГ, который прошел обряд инициации после того, как занял этот пост. Обычай экзогамии тоже соблюдается многими, а если и нарушается, то «с соблюдением приличий». Так, один «большой человек», пожелав жениться на девушке из своего рода, поделил сначала членов рода на две экзогамные половины — в одной из них оказался он, а в другой — она, и после этого вступил с нею в брак.

Сохраняются многие традиционные представления. Самый образованный человек в племени нарегу, пишет П. Браун, «сказал мне, что он всегда верил тому, что говорили о колдовстве учителя в школе и пасторы в церкви, но он верил и тому, что ему говорила колдунья — о ее способностях и духах-помощниках» [42]. Альберт Маори Кики писал о том, будто дух его матери помогает ему в трудных ситуациях [43]. Многие люди до сих пор боятся колдунов. Эта боязнь черной магии препятствует развитию ряда современных социальных проектов. С верой в магию, в частности в способность некоторых людей вызывать дождь, сталкивались и участники нашей экспедиции 1971 г. На вопрос о происхождении человека разные люди ответят сейчас по-разному: один скажет, что благодаря магии раковины стали людьми, другой изложит библейскую версию, третий — учение Дарвина, четвертый попытается соединить дарвинизм с тотемизмом. Но вопросам образования в настоящее время уделяется очень большое внимание, что значительно повышает культурный уровень коренного населения ПНГ

Преодолеть путь протяженностью в десять тысяч лет за сто и даже менее лет, да еще в очень тяжелых условиях жизни — непростая задача. На таком стадиально длинном, а хронологически коротком пути наряду с обретением нового (не всегда позитивного) неизбежны утраты старого. Папуановогвинейцы не хотят нести неоправданные утраты. Они хотят сохранить лучшие черты своей традиционной культуры — свой «кастом», как они это называют [44] Правительство Папуа Новой Гвинеи учитывает эти настроения, а подчас руководствуется ими в своей политике. Конституция ПНГ, принятая в 1982 г., призывает уважать ценные обычаи и традиционную мудрость народа. В данном случае имеются в виду и традиционные формы власти.

Примечания

1. *Hatanaka S.* Leadership and socio-economic change in Sinasina, New Guinea Highlands. Port Moresby, 1972. P. 121.
2. *Кики А. М.* Десять тысяч лет в одну жизнь. М., 1981.
3. *Hogbin J.* Shame. A study of social conformity in a New Guinea village // Oceania. 1947. Vol. 17, N 4. P. 278.
4. *Oliver D.* Solomon Island society. Cambridge, 1955. P. 376.
5. *Nachman S.* The validation of leadership of Nissan // Oceania. 1983. Vol. 52, N 3. P. 204.

6. *Hogbin J.* Local Government for New Guinea // Oceania. 1946. Vol. 1, N 1. P. 43.
7 *Brison K. J.* All talk and no action? Saying and doing in Kwanga meetings // Ethnology. 1989. Vol. 28, N 2. P. 100.
8. *Bateson G.* Naven. Stanford, 1958. P. 124.
9. *Brison K. J.* Op. cit. P. 97.
10. *Hogbin J.* Local Government for New Guinea. P. 55.
11. *Gewertz D.* On whom depends the action of the elements // Journal of the Polynesian Society. 1977. Vol. 86, N 3. P. 345.
12. *Brison K. J.* Op. cit. P. 101.
13. *Hogbin J.* Local Government for New Guinea. P. 41.
14. *Strathern A.* Melpa food-names as an expression on identity and substance // Journal of Polynesian Society. 1977. Vol. 88, N 4. P. 5.
15. *Strathern A.* Veiled speach in Mount Hagen // Bloch M. (ed.). Political oratory in traditional societies. London, 1975. P. 67.
16. *Strathern A.* The rope of Moka. London, 1971. P. 96.
17. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. II. М.; Л., 1950. С. 191.
18. *Strathern A.* The rope of Moka. P. 205.
19. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. III. Ч. I. С. 157.
20. *Strathern A.* The rope of Moka. P. 192.
21. *Oliver D.* Op. cit. P. 428.
22. Ibid. P. 78.
23. *Lawrence P.* The Garia of the Madang district // Politics in New Guinea, 1971. P. 91.
24. Ibid. P. 80.
25. *Errington F., Gewertz D.* The confluence of powers: entropy and importation among the Chimbu // Oceania. 1986. Vol. 57, N 2. P. 103.
26. *Berndt R. M.* Warfare in the New Guinea Highlands // American Anthropologist. 1964. Vol. 66, N 4. Part 2. P. 183.
27. *Reay M.* The Kuma. Melbourne, 1959. P. 53.
28. *Young M. W.* Fighting with food. Leadership, values and social control in a Massim society. Cambridge, 1971. P. 189.
29. *Jash G.* Constitutional Reviews in Papua New Guinea and Solomon Islands // The Contemporary Pacific. 1990. Vol. 2, N 2. P. 69.
30. *Le Roy J.* Competitive exchange in Kewa // Journal of Polynesian Society. 1979. Vol. 88, N 1. P. 26—27.
31. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 333.
32. *Elkin A. P.* Delayed exchange in Wabag sub-district // Oceania. 1953. Vol. 23, N 3. P. 190.
33. *Glasse R. M.* Marriage in South Fore // Glasse R. M. and Meggitt M. J. (eds.). Pigs, pearlshells and women. New Jersey, 1959. P. 216.
34. *Burridge K. O. L.* Tangu traditions. Oxford, 1969. P. 107.
35. *Crocombe R. G.* Communal crash cropping among the Orokaiva Society. Canberra and Port Moresby, 1964. P.14.
36. Report to the League of Nations of the Administration of the Territories of New Guinea from 1st July 1921 to 30 June 1922. Victoria, 1923. P. 70.
37. *Hogbin J.* Local Government for New Guinea. P. 64.
38. *Zorn J. G.* Customary lawn in the Papua New Guinea village courts. The contemporary Pacific. 1990. Vol. 2, N 2. P. 28.
39. Ibid. P. 293—294.
40. *Кики А. М.* Указ. соч. С. 57—58.
41. *Бутинов Н. А.* Путь к Берегу Маклая. Хабаровск, 1975. С. 55—104; *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988. С. 87—184.
42. *Brown P.* Chimbu death payments // Journal of Royal Anthropological Society. 1961. Vol. 91. P. 41.
43. *Кики А. М.* Указ. соч. С. 4.
44. *Бутинов Н. А.* Политика Кастом в Меланезии // Тихий океан. М., 1986. С. 8—15.

Н. А. Бутинов

ТРАДИЦИОННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ У НАРОДОВ ПАПУА НОВОЙ ГВИНЕИ

Значительную роль в современной жизни народов Папуа Новой Гвинеи (ПНГ) играют социальные институты, сохранившиеся от недалекого прошлого. Известно, что коренное население данного региона еще до второй половины XX в. жило в условиях племенного строя. Достаточно вспомнить, что племена некоторых горных районов Новой Гвинеи были открыты лишь в 1932 г., а их этнографическое изучение началось еще позже. Такие институты, как племя, род, своеобразные формы семьи и особое понимание родства, — это для народов Папуа Новой Гвинеи не далекое историческое прошлое, а их вчерашний, а иногда и сегодняшний день. Поэтому для более глубокого понимания процессов, происходящих здесь в современной жизни общества, важно постоянно учитывать местные традиционные социальные институты.

Племя. В источниках, содержащих сведения о традиционных институтах у народов данного региона, мы находим частые упоминания о племенах. Но племя в Папуа Новой Гвинеи, как правило, лишено тех признаков, которые обычно связывают с термином «племя»: оно не имеет самоназвания, племенной территории, особых, резко отличающих его от соседних племен, языка (диалекта) и культуры. У племени нет и властных структур — вождя племени, совета племени и др. Разные авторы по-разному определяют характер одной и той же группы людей, которую можно было бы условно назвать племенем. Один видит в этой группе племя, другой — подплемя, третий — клан, четвертый — фратрию, пятый — локальную группу. К тому же одна и та же группа людей фигурирует в разных источниках под разными этническими названиями (у одного автора — гунантуна, у другого — куануа, у третьего — толаи; у одного — куман, у другого — чимбу; у одного — намау, у другого — пурари и т. д.) [1] На картах, как правило, не указаны и границы, отделяющие одно племя от другого, а там, где они указаны, то определены только по одному признаку — по языку. Собственно, это не этнические, а языковые группы, четких границ между языками почти нигде нет. Жители соседних деревень очень мало отличаются друг от друга по языку, во всяком случае не настолько, чтобы не понимать друг друга. Например, языки племен, обитающих на побережье Папуасского залива, незаметно переходят один в другой и образуют цепь, в которой каждое звено мало отличается от обоих соседних. То же относится к языкам жителей бассейна реки Сепик, к языкам племен Нагорий, да и вообще всех районов ПНГ, где племена не отделены друг от друга географическими барьерами.

Место, где жил миссионер, плантатор, тредер (или база, где обосновался этнолог), обычно представляло собой центр указываемой ими территории племени. Передвигаясь с места на место в пределах этой территории, они с удивлением видели, что вместе с ними передвигаются, подобно горизонту, и границы племени. Если стоять в точке А — у племени одни границы. А если перейти в точку Б — другие. Речь идет о тех границах, за которыми жители центра (А или Б) перестают понимать речь живущих за этими границами людей. Но тот, кто живет вблизи от этих людей, понимает их речь и, наоборот, перестает понимать речь жителей центров (А или Б). Отсчет, как в родстве, идет от Эго, только в качестве последнего выступают жители селения. Как Эго в кругу родни представляет собой центр, так и жители селения — центр территории племени [2] Этнолог, говоря о территории племени, в дополнение к указанию на центр нередко употребляет термин «радиус». Он проводит из центра окружность, радиусом в столько-то километров или миль, и утверждает, что это и есть территория племени, а люди, живущие на этой территории, составляют племя, имеющее такое-то название. Но это означает, что селение, которое этнолог избрал своей базой, является решающим фактором, определяющим очертания племенной территории. И если она не всегда представляет собой окружность, то лишь потому, что его база может быть на побережье, у подножья горы или на краю заболоченной местности. А иногда только потому, что этнолог хочет согласовать проведенные им границы с теми, которые до него проведены другим этнологом, работавшим по соседству.

В центрах территорий племен агараби, хуниара, бенабена, энга расположены правительственные станции (соответственно Каинанту, Кокода, Горока, Вибаг). В центре племенной территории куман (другое название — чимбу) есть тоже правительственная станция. На этих станциях жили этнологи и от селений, расположенных около станций, вели отсчет территорий племен — вплоть до тех селений, жители которых переставали понимать язык центра. Когда этнолог жил не на станции, а в туземном селении, центром становилось это селение. В центре территории племени арапеш — селение Алитоа (там жила М. Мид). В центре территории соседнего с арапеш племени абелям — селение Калабу (там жила Ф. Каберри). А если отойти от центра в сторону на юго-восток, то территория племени абелям включит в себя три деревни, в которых живут арапеш. Так считает Ф. Каберри, не желающая вступать в спор с М. Мид. Туземцы арапеш, живущие в Алитоа, считают, что в этих трех деревнях живут арапеш. А туземцы абелям, живущие в Калабу, считают, что в этих трех деревнях живут абелям. В центре территории племени орокаива — селение Васида (там жил Ф. Уильямс). В центре территории племени кума — селение Миньи (там жила М. Рэй). Племя кума, кстати, имеет еще одно наименование — миньи.

Что касается названий племен, то они, как правило, даны европейцами. Чаще всего это названия селений (селение Ванимо — племя ванимо, селение Васида — племя васида, селение Добудура — племя добудура), а также названия островков (остров Киваи — племя ки-

ваи) или названия гор (гора Ковио — племя ковио, гора Хаген — племя хаген) и т. д. В создании этнической терминологии Папуа Новой Гвинеи господствовал полный произвол. Так, население дельты реки Пурари фигурирует на картах под названием «намау», что на местном языке означает «глупые» — это название дал работавший здесь миссионер после того, как потерпел неудачу в попытке обратить местных жителей в христианскую веру. Другое название этого племени — пурари (от названия реки). Термин «орокаива» означает «мирный человек». Европейцы использовали его как пароль, в том числе и в тех селениях, где это слово отсутствовало в языках местных жителей. В результате слово «орокаива» получило широкое распространение. В конечном итоге, за неимением другого, его стали использовать как этнический термин. Указанные здесь названия племен фигурируют сейчас на этнических картах Папуа Новой Гвинеи, в официальных документах, в научных трудах. Этими этническими данными руководствовалась колониальная администрация на протяжении многих лет в своей практической деятельности. Наконец, названия этих племен вошли в жизнь и быт самих папуановогвинейцев. И все же надо иметь в виду, что термин «племя» имеет здесь особый смысл, отличный от обычного.

Община. Основной социальной единицей в Папуа Новой Гвинее долгое время являлась община. Чаще всего ее составляли люди, проживавшие в одном селении. Община владела определенной территорией, границы которой ей («наша земля») и соседним общинам («их земля») хорошо известны. Общинники были связаны друг с другом целым рядом прав и обязанностей, чувством взаимной солидарности. Нередко они окружали свою деревню оградой или рвом, защищаясь от набегов извне, со стороны жителей других селений. По описаниям Н. Н. Миклухо-Маклая нам хорошо известна деревня Бонгу, рядом с которой жил в свое время русский ученый. В ней тогда было 9 обособленных групп хижин (по терминологии Н. Н. Миклухо-Маклая — кварталов, по терминологии самих бонгуанцев — вемунов). Каждый вемун был отделен от других стеной кокосовых пальм и других деревьев, но все вемуны были соединены друг с другом тропинками. В селении жило 76 взрослых мужчин и женщин. В вемуне в среднем проживало 8—9 взрослых людей. В нем был, как правило, мужской дом и 3—4 семейных хижины. Каждый вемун имел свое особое название [3]. Среди них был и вемун Бонгу. Видимо, с него началась история селения, названного позднее по этому вемуну. В некоторых регионах встречались иногда деревни, поделенные на вемуны, но без мужских домов. Вместо них — несколько специальных хижин для подростков, еще не прошедших обряда инициации.

Наряду с деревнями, похожими на Бонгу (таких большинство), были и другие. В ряде мест существуют компактные селения без деления на вемуны. Но в основном такие селения появились позже по настоянию колониальной администрации — в компактном поселке легче вести ежегодную перепись населения, собирать подушный налог, вербовать людей на работу по контракту и т. д. В некоторых деревнях наряду с компактным поселением продолжали су-

ществовать вемуны. Так, в деревне Турунгом (остров Бугенвиль) было 8 вемунов, отстоящих друг от друга метров на 30. В стороне — компактное селение, построенное по приказу местной администрации. Каждая семья жила поочередно в двух хижинах, одна из которых (свайная) — в компактном селении, а другая (с земляным полом) — в вемуне [4]. Количество жителей в деревне колеблется в пределах от 10—15 до 1000 и более человек. В маленьких селениях обычно живут новоселы, сохраняющие тесные связи с тем поселком, из которого они недавно ушли, выделившись из него по разным причинам. Они призывают на помощь своих родичей, когда им надо построить мужской дом, расчистить в лесу место для огорода, внести плату за невесту и т. д. Собственно, это еще не столько самостоятельное селение, сколько начальный период его истории.



Часть деревни Теньгум-Мана (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

Больших селений (до 1000 человек и более) не так много. Они расположены обычно в бассейнах рек или на заболоченных равнинах, где мало сухих мест. В этих сравнительно редко встречающихся сухих местах и сосредоточена бóльшая часть населения. В горных районах деревни обычно меньше по числу жителей, чем в прибрежных. Обобщая данные, можно сказать, что в типичном папуановогвинейском селении проживает, если считать не только взрослых, но и детей, не более 300—350 человек. Так, во всяком случае, считают К. Веджвуд и Я. Хогбин. «Когда число жителей селения превышает этот предел, — отмечают они, — община уже не может функционировать как эффективная кооперативная единица, родственные связи перестают охватывать всех... единство селения нарушается, происходит дробление» [5] В качестве причин для дробления местные жители называют тесноту в мужском доме, малые доли при дележе убитой дикой свиньи или при дележе полученной платы за невесту и др. При этом вспоминаются конкретные события, вызвавшие спо-

ры, конфликты и приведшие к переселению нескольких семей в другое место.

Семья. Папуановогвинейская семья по своему характеру была весьма своеобразна, что привело к наличию разных мнений о ней. Одни исследователи утверждают, что семья являлась здесь основной хозяйственной единицей. Другие, наоборот, заявляют, что никакой совместной семейной жизни у папуановогвинейцев вообще не было. И то и другое не вполне соответствует действительности. Семья имеет в лесу свои огороды, муж и жена трудятся совместно, выращенный урожай является их собственностью. Огороды обычно расположены далеко от селения (подальше от домашних свиней, любящих их разорять). Нередко семья строит там временную хижину, в которой муж и жена живут по нескольку дней, полностью обособившись на это время от общины. Совсем по-иному выглядела раньше семейная жизнь в самом селении. Здесь муж и жена жили врозь: муж — в мужском доме, жена — в семейной или женской хижине. Собственно, это не семейная хижина (при нашем понимании семьи), так как муж в ней не живет. И не женская, так как до определенного возраста в ней живут сыновья, да и муж хранил в ней свои вещи и иногда заходил в эту хижину. Жена никогда не входила в мужской дом — это ей было запрещено под страхом смерти. Муж и жена готовили пищу и ели отдельно. Муж не должен был проявлять к своей жене нежных чувств (даже если они у него появлялись). Мужчины избегали женщин, женщины — мужчин. Многие этнологи говорят о наличии в этом обществе полового антагонизма. Может сложиться впечатление, что община состояла не из семей, а из группы мужчин, живущих в мужском доме, и из женщин, разбросанных по семейным хижинам, слабо связанных не только с мужчинами, но и друг с другом [6].

Так оно в действительности и было. Половой антагонизм — это внешнее проявление противоречия между общинным коллективизмом и семейным сепаратизмом. Разделение труда существовало не только между полами, но и между общиной и семьей. Многое падало на долю общины. Семья была не в силах защитить себя от нападения извне, не в состоянии внести плату за невесту, не могла одна расчистить в лесу участок для огорода и т. д. Короче, семье нужна была община, а конкретно — мужской коллектив. Мужчины, как правило, трудились совместно, они в жизни общины олицетворяли коллективное начало. Не в меньшей мере общине нужна была семья. На отведенном ей огородном участке семья выращивает урожай, семья растит и воспитывает детей и т. д. Женщины в основном трудятся не совместно, а врозь — каждая на своем огороде, в своей хижине, со своими детьми. Каждая из них в жизни общины олицетворяет индивидуальное, семейное начало. По-видимому, можно сказать, что мужчина живет одновременно в двух социальных измерениях: в общине и в семье. В мужском доме он слышит упреки (часто справедливые) в том, что он слишком много внимания уделяет своей жене, своим семейным хлопотам и заботам. Со стороны жены он слышит жалобы на то, что он плохой муж и отец, слишком много помогает другим мужчинам и мало заботится о се-

мье. Почти всегда верх берет общинный коллективизм, хотя в рамках семьи весьма сильны связи по родству.

Смысл ряда обычаев и обрядов, свойственных папуановогвинейцам, становится понятен, если рассмотреть их на фоне противоречия между общиной и семьей. Возьмем, например, плату за невесту. Она так велика, что семья жениха не в состоянии ее внести. Плату вносит обычно община жениха общине невесты. Даже если плату может внести вемун, все равно это делает вся община жениха. В том случае, если двое мужчин заключают браки путем обмена сестрами, все равно каждый из них должен внести плату от своей общины общине невесты [7] Есть все основания утверждать, что брачный союз заключали здесь раньше не жених и невеста и не их семьи, а их общины. Характерен в этом отношении свадебный обряд в селении Бонгу, на котором в 1877 г. присутствовал Н. Н. Миклухо-Маклай. Невеста по имени Ло, согласно обычаю экзогамии, приведена была в Бонгу из другого селения — Гумбу. Старик по имени Гуна, житель этого селения, обвил вокруг пальца пук ее волос и начал поучать обязанностям в новой семье и в новой общине. При этом он часто дергал ее за волосы, так что невеста, сидевшая у его ног, привскакивала, ежилась и тихо всхлипывала. Собственно, невеста и жених, как отмечает Н. Н. Миклухо-Маклай, были совершенно на втором плане, а старик Гуна — одно из главных действующих лиц. Отец и мать невесты также не принимали никакого участия в происходившем. Жених по имени Мукау какое-то время на свадебном обряде вообще отсутствовал. Жители селения жениха подходили к Ло и клали ей на голову кто — деревянный сосуд, кто — мужской пояс, кто — женскую сумку (все это плата за невесту), а женщина из селения невесты снимала эти предметы с ее головы и клала у ее ног. «Я узнал, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — что все вещи, послужившие для покупки Ло, были даны туземцами Бонгу вообще, а не только родственниками Мукау, и в свою очередь они не пойдут единственно в семью невесты, а будут распределены между всеми жителями Гумбу» [8].

Решение вопроса о браке община раньше целиком брала на себя. Она подбирала молодому мужчине невесту по своему усмотрению. Нередко жених и невеста впервые видели друг друга только на своем свадебном обряде. Бывало так, что детей обручали в раннем детстве, но при этом связывали их (особенно невесту) целым рядом запретов: невеста не должна видеть жениха, ей запрещено было думать о нем, произносить его имя и даже избегать в своих речах слов, созвучных с его именем, и т. д. Обрученные в детстве часто тоже впервые встречались друг с другом лишь на своем свадебном обряде. Община не только подбирала жениху невесту, она могла развести мужа с женой, если женщина общине не понравится. Немало было случаев, когда молодой мужчина уходил из селения женатым, а после двух-трех лет работы где-то по контракту возвращался холостым. Сельчане, придя к выводу, что его жена плохо вела себя в его отсутствие, отсылали ее обратно в ее общину, откуда она была взята [9]. Разумеется, в настоящее время традиционные брачные обычаи подверглись значительным изменениям. Особенно активно за

их отмену борется молодежь. Но вряд ли можно поручиться, что во всех регионах ПНГ они исчезли полностью. В частности, очень живучим оказался обычай платы за невесту. Можно сказать, что плата за невесту обычай и традиционный, и одновременно современный. Он пережил колониальный период в истории страны и сохраняется в период государственный. Колониальная администрация пыталась хотя бы уменьшить плату за невесту, чтобы семья могла ее внести, не прибегая к помощи общины. Эти попытки оказались тщетными. В племенах моту, пангиа и других плата за невесту достигает 5 тыс. кина (около 5 тыс. долларов). Такую сумму семья жениха не может выплатить, и она вынуждена прибегать к помощи многих родственников [10].

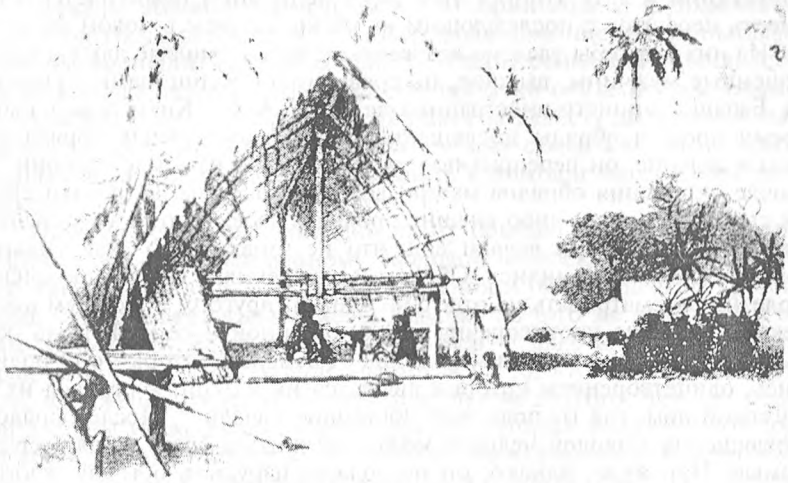
Обычай экзогамии. Согласно этому обычаю, столь же традиционному, сколь и современному, молодой человек женится (точнее, его женят) на девушке из другого селения и обязательно из другого рода. Он не может взять в жены девушку из того же рода, что и он сам. Есть и другие запреты — например, в ряде племен запрещен брак на дочери брата матери, несмотря на то, что она живет в другом, чем жених, селении и является членом другого, чем он, рода. Запрещены также браки между людьми, которые живут близко друг от друга. В результате получается, что в мужском доме все его обитатели — члены одного и того же рода, а в новой семье (где сначала всего двое) они члены разных родов, друг для друга — чужеродцы. Такова папуановогвинейская семья. А так как община состоит из семей, то ясно, что в каждой общине, в каждом селении живут люди, принадлежащие не к одному и тому же роду, а к нескольким разным родам. Межродовой барьер между мужем и женой отделяет, даже отчуждает их друг от друга. Жена живет в общине мужа, но сохраняет свою прежнюю родовую принадлежность. В общине мужа она — чужеродка. Нередко муж зовет ее не по имени, а «женщина из такого-то рода», подчеркивая этим, что она для него чужая. В селении главенствуют мужчины, олицетворяющие общинное начало. Женщина занимает более низкое положение, играет второстепенную роль. Она должна уступать дорогу мужчине. Только для мужчин существуют полигамные браки. Верхняя часть тела считается мужской, нижняя — женской, правая рука — мужской, левая — женской и т. д. Исследователи полагают, что многое было придумано мужчинами специально с целью идейно обосновать свое господство над женщинами [11].

Инициации. Обряды посвящения тоже, по-видимому, можно считать не только традиционными. Правда, с течением времени они подвергались изменениям (в частности, упрощению), но продолжали существовать еще сравнительно недавно. Так, напомним, что известный политический деятель государства Папуа Новая Гвинея Майкл Сомаре, когда был избран премьер-министром, отправился в родную деревню, где старики совершили над ним этот обряд в лесу, в строжайшей тайне от женщин. Обычно, когда мужчины вели мальчиков в лес для совершения обрядов, женщины (особенно матери) нападали на мужчин с целью отбить мальчиков, бросали в мужчин палки, камни, оскорбляли их. Затем они терпеливо ждали несколь-

ко месяцев, пока мальчики вернутся из лесу. Смысл обряда — удаление из тела посвящаемых всего того, что перешло к ним от женщин за годы жизни в семейной хижине. Женское начало удаляется из них с помощью потения, искусственно вызываемой рвоты, кровопусканий и т. п. Иногда этот цикл испытаний осмысляется как смерть неофитов с последующим их воскрешением в новом качестве. Из них будто бы удалено все женское, они — «новые люди», полноценные мужчины, высшие, по сравнению с женщинами, существа. Бывший министр иностранных дел ПНГ А. М. Кики тоже в свое время прошел обряды посвящения. Возвращаясь после обряда из леса в селение, он перепрыгивал через лежащих на земле женщин [12] После окончания обрядов матери всегда с радостью встречали своих сыновей, но как-либо внешне проявить свою радость не осмеливались. Внешне они делали вид, что не узнают их — так сильно юноши якобы изменились. Обряды посвящения и экзогамию очень полезно рассматривать не отдельно один от другого, а в общем контексте, на фоне противоречия между общиной и семьей. Цель обряда инициации — отрыв мальчиков от семей, в которых они родились, олицетворением которых являются их матери, и перевод их в мужской дом, где господствует общинное начало [13]. После обрядов посвящения молодой человек может вступить в брак, создать свою семью. При этом, однако, он не должен нарушать обычай экзогамии. Цель обычая экзогамии — соединить в семье двух чужих друг для друга людей, чужеродцев, подчас никогда до этого не встречавшихся друг с другом.

Укреплению общины, повышению статуса мужчин, а значит, ослаблению семьи и роли женщин в обществе в немалой мере способствовали принципы коллективизма, царившие в мужских домах. Каждый, кто войдет в типичное папуановогвинейское селение, заметит на открытой площадке большой высокий дом. Это — мужской дом. Во многих деревнях такие дома сохраняются до настоящего времени. Дом может стоять в центре селения, но может быть и на краю, немного в стороне. Он может быть один в селении, но может быть и не один, а по одному в каждом вемуне. В мужском доме жили мужчины. Здесь они хранили свои родовые святыни: резные человеческие фигуры, маски, музыкальные инструменты — тайна тайн для женщин и детей. Поэтому женщинам и детям было запрещено под страхом смерти входить в мужской дом. Нарушение этого запрета каралось смертью. Когда-то один миссионер, объявивший войну «языческим» обычаям, приказал четырем женщинам войти в мужской дом. Они выполнили приказ, вошли. Как только миссионер покинул селение, все они были убиты. Возможно, это были матери и жены мужчин — они пришли в селение извне, были членами других родов и к тайнам рода мужчин не могли быть допущены ни в коем случае. Возможно, однако, что это были сестры и дочери мужчин, то есть члены того же рода, что и сами мужчины, но они, выйдя замуж, уйдут в другие селения, будут жить среди людей других родов и о тайнах рода их отцов и братьев они тоже ничего не должны знать. Без вины виноватые, они тем не менее должны были уйти из жизни и унести тайны мужского дома с собой, в мир мертвых. Ка-

ждая из них, согласно местным верованиям, потом возродится в какой-либо новорожденной девочке и вернется в мир живых, но о своей предыдущей жизни она ничего не будет знать, и тайна мужского дома останется навсегда тайной.



Мужской дом в деревне Бонгу (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

Родство. Все обитатели мужского дома — члены одного и того же рода, родичи. Папуановогвинейцы, в отличие от нас, четко различают родичей от родственников. Родич — это не просто родственник, хотя родичи и называют друг друга братьями. Часто родич — это вообще не родственник по крови, и тем не менее он родич, брат. Нередко в мужском доме насчитывается до 40% мужчин, отцы или деды которых — члены других родов, пришли сюда извне, из других селений. По нашей логике эти 40% мужчин должны были бы принадлежать к родам их дедов и отцов, то есть быть здесь на положении чужеродцев. Ничуть не бывало. Люди племени абелям генеалогий не прослеживают, местных и пришлых мужчин не различают. Все они живут в одном мужском доме, помогают друг другу, и поэтому все они — члены одного и того же рода, родичи. Пришел мужчина в селение извне, и вскоре он член уже не того рода, в котором был раньше, а член данного рода. Все местные мужчины называют его братом, а он их всех тоже зовет братьями. Каждый мужчина может в течение своей жизни несколько раз поменять круг своих братьев, сменить свою родовую принадлежность. В племени тангу, по словам К. Бэрриджа, есть две категории братьев: 1) братья по крови (дети одних и тех же родителей) и 2) братья, не связанные друг с другом родством по крови. Люди тангу, пишет К. Бэрридж, «могут делать братьев» без помощи родителей, при этом сами они не разделяют братьев на две разные категории. Все они — члены одного и того же рода, родичи. Это — основа. А то, что они братья — это всего лишь производное от основы, от того исходного для них факта, что они — родичи [14].

У некоторых племен вопрос о том, какова будет родовая принадлежность только что появившегося на свет человека, зависит не от того, к какому роду принадлежит его отец или мать, а от того, в каком селении он будет жить. Брак обычно патрилокальный (женщина, выйдя замуж, покидает родное селение и переходит жить к мужу). Поэтому новорожденный, когда он подрастет и пройдет обряды инициации, станет членом рода своего кровного отца. В таком случае говорят о наличии «отцовского рода». Но бывают случаи, когда отец умирает и вдова с ребенком возвращается в родное селение. Тогда, если ребенок в селении матери подрастет и пройдет обряды инициации, он станет членом рода матери. В таком случае говорят о «материнском роде» или о его пережитках. Но бывают случаи, когда вдова выходит замуж во второй раз и совсем в другое селение. Тогда ее ребенок от первого мужа, если он подрастет и пройдет обряды инициации в новом селении, станет членом рода, отличного от рода его кровного отца и от рода его матери. Он войдет в местный мужской дом и станет братом для его обитателей, их родичем. Таким образом, родовая принадлежность часто определяется не по отцу и не по матери, а по месту постоянного жительства. Мы здесь живем, говорят обитатели мужского дома, и поэтому мы родичи, братья [15] В отличие от мужчин, женщины после выхода замуж не меняют своей родовой принадлежности. Придя в новое селение, к своему мужу, женщина остается членом того рода, к которому она принадлежала раньше. В селении мужа она — чужеродка и остается таковою до самой смерти. После ее смерти ее хоронят люди того селения, откуда она пришла, на своем родовом кладбище.

Корень рода, его центр — в мужском доме, в сообществе братьев. Ребенок еще не член рода; подросток, пока он живет вместе с матерью в семейной хижине — тоже еще не член рода. Он становится в перспективе членом рода, когда его переводят жить из семейной хижины в мужской дом и начинают готовить к обрядам инициации. Пройдя эти обряды, он становится членом рода и называет родичей братьями, а они его, в свою очередь, тоже называют братом. Родичи считают себя братьями несмотря на то, что у них не одни и те же отец и мать, как в семье, а совершенно разные. Правда, они верят, что все они происходят от одного общего предка. Обычно это — лицо мифическое, и даже иногда не один человек (или получеловек-полуживотное), а тоже группа братьев [16]. Что же было раньше, спрашивает Э. Брандеви — общий предок, а потом его сыновья (между собой — братья) или сначала группа братьев, а потом миф об общем предке? Это несколько напоминает спор о том, что было раньше — курица или яйцо? Но когда речь идет о роде, такой вопрос правомерен. Э. Брандеви решает этот вопрос однозначно: сначала появляются братья (хотя у них разные отцы и матери), а потом они создают миф об общем предке. Такое братство делает род «открытым»: можно прийти в селение извне, жить вместе с мужчинами в мужском доме, стать для них родичем, братом и вместе с ними верить, что у всех у них (и у него тоже) один общий предок [17] Вера в происхождение от общего предка, по мнению Э. Брандеви, есть следствие особого понимания братства в сочетании с патрилокальностью

браков. Мужчины остаются в своем селении, в своем мужском доме, а женщины либо приходят извне (жены), либо уходят вовне (сестры, дочери).

С. Хатанака, установив наличие в общинах племени синасина пришлых мужчин, видит в этом факте начало перехода от родовой к сельской общине [18] Видимо, она не в полной мере учла то обстоятельство, что эти пришлые мужчины включены в местный род, являются полноправными его членами. М. Рэй учла это обстоятельство, но обвинила туземцев племени кума в том, что они пытаются ее обмануть, скрывают от нее факт наличия в мужском доме не родичей, и даже выдают их за родичей [19] Л. Лангнес, услышав от папуасов бенабена версию об общем предке, тоже обвинил их в обмане и добавил: «Если на них поднажать, то они согласятся, что это не так» [20] Можно, конечно, поднажать и заставить. Но лучше выявить ту концепцию родства, которая отлична от нашей (по браку и рождению) и которой руководствуются туземцы в своей повседневной жизни. С помощью этой концепции, в частности, они осуществляют свои жизненные планы, регулируют свою деятельность. Они пока еще не собираются от этой концепции отказываться. Термин «родство» (от слова «рождение») в данном случае не вполне подходит — в основе рода лежит не рождение, а нечто другое. Была даже попытка ввести особый термин — «родовство», но и он от того же слова «рождение».

Э. Стразерн на своем личном опыте, то есть на отношении туземцев к нему самому, столкнулся с иным пониманием родства (мы вынуждены употреблять этот термин за неимением другого). Пожив некоторое время у племени мелпа, он обнаружил, что среди них немало людей, считающих его своим родственником. Это его, конечно, не огорчило, но с целью разобраться в характере подобных родственных связей и в том, откуда они взялись, он стал отрицать свое родство с папуасами. Мои отец и мать в Англии, сказал он, там у меня много родственников, а здесь у меня нет никого — нет отца и матери, братьев и сестер, нет жены. Какие же могут быть у меня здесь родственники? Откуда они могут взяться? В этих словах Э. Стразерн довольно полно изложил нашу концепцию родства по браку и рождению. Люди мелпа выслушали его и изложили ему свое понимание родства. «Мы родственны с тобой по пище», — заявили они ему Э. Стразерн поясняет: здесь делятся пищей и это создает родство [21] То же думают люди племени форе, где родство по пище называется «кагиса», что буквально означает «полдень». В это время все готовятся к общей трапезе. Можно привести много других примеров наличия родства, источник которого — не брак и рождение, а пища. Пища — мера всех вещей, пишет М. Юнг о жителях острова Гуденоф, община, престиж, родство — все это осмысляется и выражается через пищу [22].

Термин «родство по пище» (Э. Стразерн считает, что пища — «отличный символ» для обозначения такого родства) не следует понимать буквально — подобно тому, как мы не понимаем буквально термин «родство по крови». Родство по пище создает мужской дом, общину, жизнь на общинной земле. В общинной земле находится «копонг» (в переводе Э. Стразерна — «субстанция»); «копонг» пере-

ходит в таро и ямс, выращенные людьми на этой земле. Таро и ямс создают тела людей; благодаря таро и ямсу дети становятся подростками, а подростки — взрослыми. Вместе с таро и ямсом в людей входит «копонг», один и тот же у всех общинников. Именно он и создает родство между ними. Источник родства по пище, а тем самым и основа рода — совместная жизнь на общинной земле. «Люди мелпа связаны с землей, — пишет Э. Стразерн, — потому что часть каждого человека — в их земле». Дело в том, что после рождения ребенка плаценту закапывают в землю и тут же сажают банан. Земля кормит банан и ребенка «копонгом». Банан растет, и человек растет. Члены одного рода — родичи, все они происходят от первого ростка, посаженного первыми людьми, пришедшими на эту землю [23] Папуасы племени мбовамб делают то же самое: отец ребенка копает ямку, окружает ее забором, опускает в нее плаценту и сажает кордилину. Новый член рода — новый росток, посаженный на общинной земле. Члены рода — люди, живущие на своей общинной земле, здесь посаженные и выросшие [24]

Исследователи сообщают, что постепенно островитяне все большее значение стали придавать родству по рождению, по крови. Хотя оно несомненно признавалось ими всегда, но не всегда считалось главным. Интересно, что даже родство по рождению иногда осмысляется здесь с позиций традиционных представлений о родстве по пище. Однажды молодая женщина-этнолог решила выяснить, что понимают люди племени квома под родством по браку и рождению. Она задала им конкретный вопрос: в результате чего рождается ребенок? Женщины, учтя ее молодой возраст и тот факт, что у нее нет детей, пришли к выводу, что она еще не знает об этом. Поэтому они подробно и обстоятельно ответили ей на ее вопрос [25] Собственно, ничего нового она не услышала — примерно так же отвечали люди других племен на подобные вопросы. Ей рассказали, что сначала в женщину входит (часто вместе с пищей) дух того предка, который побыл в мире мертвых и желает вновь вернуться в мир живых. Вошедший дух нуждается в пище. Главное в утробный период — кормление эмбриона. Половой акт осмысляется как кормление. После рождения ребенка мать кормит его молоком, а отец добывает для матери пищу, которая в ее теле превращается в грудное молоко. Отец кормит ребенка «через мать».

Таким образом, родство по браку и рождению понимается здесь часто тоже в конечном итоге как родство по кормлению. Отец воспринимается не как родитель (об этой его роли знают, но ей не придают большого значения), а как кормилец. Папуас племени арапеш, желая подчеркнуть свое отцовство, говорит сыну: «Я тебя вырастил... Я добывал пищу, которая создала твое тело». М. Мид пишет в этой связи: «Отцовские права на ребенка основываются не на том, что он зачал его, а на том, что он его выкормил» [26] Точно так же и материнские права на ребенка основываются не на том, что она его родила, а на том, что она его выкормила. Если две женщины начнут спорить, кто из них мать ребенка — та, что родила, или та, что взяла его от родительницы и выкормила, то сельчане отдадут предпочтение второй: мать — та, кто кормит. Н. Н. Миклухо-Маклай,

если бы он знал о родстве по кормлению, не выразил бы недоумения по поводу того, что туземец берега Папуа-Ковиай считал детей своей жены, имевших малайские черты (этот берег часто посещали малайцы), своими детьми, а себя их отцом [27] В этом нет ничего удивительного. Даже если бы туземец женился на беременной не от него женщине, он считал бы ребенка, которого он кормит и растит, своим ребенком, а себя — его отцом.

Нет ничего удивительного и в том, когда в семье только что родившегося ребенка называют «дедушкой». «Ребенок на руках привыкает к тому, — пишет М. Мид о людях племени арапеш, — что взрослый, играя с ним, называет его „мой маленький дедушка"...»[28] Считалось, что в тело матери в свое время вошел дух умершего родственника и, пережив утробный период, вернулся в мир живых. С этим связан и обряд наречения имени. Мать держит ребенка на руках, кто-то другой произносит по очереди имена людей, ушедших в мир мертвых. При одном из них, чаще всего при имени деда, новорожденный кричит, плачет или сосет грудь матери — всем ясно, что в новорожденном — дух деда. Мальчик получает имя деда и некоторое время отец и мать зовут его «дедушкой». Лишь много позже его будут звать «сыном». Отсюда становится понятным обычай, по которому жители одного селения иногда называют жителей другого селения, пришедших к ним на празднество, «детьми». Хозяева угощают своих гостей, кормят их, поэтому хозяева — «отцы» и «матери», а гости — их «дети». Когда роли этих селений меняются, «дети» превращаются в «отцов» и «матерей», а «отцы» и «матери» — в «детей» [29]

Три стороны социального треугольника — община, семья и род теснейшим образом связаны между собой. Они проливают свет на происхождение таких институтов, как экзогамия, плата за невесту, обряды инициации, пищевое родство и многие другие. Каждый из этих социальных институтов имеет много функций. Так, мы рассмотрели в обряде инициации только одну функцию — стремление оторвать юношу от семьи, чтобы она не в состоянии была противопоставлять себя общине. Но у этого обряда есть и другая функция, которую, например, М. Рэй справедливо считает даже более важной. В племени кума, по ее словам, главная цель обряда инициации — «дидактическая»: обучение родовым ценностям, таким как совместный труд с родичами, помощь родичу, месть за родича и т. д. [30] Родичи-мужчины составляют ядро общины, и это ядро необходимо сплотить, соединить с миром духов (что достигается с помощью флейт, звуки которых мыслятся как голоса духов). Прошедшие обряды посвящения «новые люди», наряду с тем, что они оторваны от семьи, имеют еще и другое важное качество — они приобщены к мужскому дому, к роду, к предкам рода, а через них — к общинному коллективизму и общинной жизни в целом.

В заключение хочется еще раз обратить внимание на то, как важно изучать традиционные институты любого народа не отдельно и независимо друг от друга (что бывает до сих пор довольно часто), а в их тесной связи и взаимодействии. Только тогда можно достаточно глубоко понять их роль и значение в жизни народа.

Примечания

1. *Langness L. L.* Bena Bena political organization // Politics in New Guinea. Nedlands, 1971. P. 299.
2. *Lawrence P.* The Garia of the Madang district // Politics in New Guinea. P. 76.
3. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. III. Ч. 1. М.; Л., 1951. С. 69.
4. *Oliver D.* Solomon Island Society. Cambridge, 1955. P. 16.
5. *Hogbin J.* and *Wedgewood C. H.* Local grouping in Melanesia // Oceania. 1953. Vol. 23, N 4; Vol. 24, N 1. P. 71.
6. *Meggitt M. J.* Male-female relationships in the Highlands of Australian New Guinea // American Anthropologist. 1964. Vol. 66, N 4, part 2. P. 50.
7. *Langness L. L.* Marriage in Bena Bena // Glasse R. M. and Meggitt M. J. (eds.). Pigs, pearlshells and women. New Jersey, 1959. P. 40.
8. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. II. 1950. С. 340—341.
9. *Hatanaka S.* Leadership and socioeconomic change in Sinasina, New Guinea Highlands. Port Morsby, 1972. P. 111.
10. *Langness L. L.* Bena Bena political organization. P. 165—166.
11. *Langness L. L.* Marriage in Bena Bena. P. 39—40.
12. *Кики А. М.* Десять тысяч лет в одну жизнь. М., 1981. С. 13.
13. Подробнее см.: *Бутинов Н. А.* Обряды инициации на Новой Гвинее // Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М., 1979. С. 122—138.
14. *Burridge K. O. L.* Tangu traditions. Oxford, 1969. P. 102.
15. Ibid. P. 74.
16. *Chowning A.* and *Goodenough W.* Lakalai political organization // Politics in New Guinea. P. 134.
17. *Brandewie E.* A notes on three kinship terms of the Mbowamb of the Central Highlands // Oceania. 1974. Vol. 44, N 3. P. 205.
18. *Hatanaka S.* Op. cit. P. 20.
19. *Reay M.* The Kuma. Melbourne, 1959. P. 36.
20. *Langness L. L.* Some problems on the conceptualization of Highlands social structure // American Anthropologist. 1964. Vol. 66, N 4, part 2. P. 172.
21. *Strathern A.* One father, one blood. Descent and group structure among the Melpa. Canberra, 1972; Melpa food-names as an expression of identity and substance // Journal of Polynesian Society. 1977. Vol. 88, N 4. P. 508.
22. *Young M. W.* Fighting with food. Leadership, values and social control in a Massim society. Cambridge, 1971. P. 146.
23. *Strathern A.* One father, one blood. P. 505—506.
24. *Strauss H.* Die Mi-Kulture der Hagenberge Stämme. Hamburg, 1962. P. 291.
25. *Williamson M. H.* Sex relations and gender relations: understanding Kwoma conception // Mankind. 1983. Vol. 14, N 1. P. 14.
26. *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988. С. 274.
27. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 53.
28. *Мид М.* Указ. соч. С. 263.
29. *Young M. W.* Op. cit. P. 191.
30. *Reay M.* Op. cit. P. 172.

Н. А. Бутинов

ОБЩИНА И СЕМЬЯ
(ПО НОВОГВИНЕЙСКИМ МАТЕРИАЛАМ)

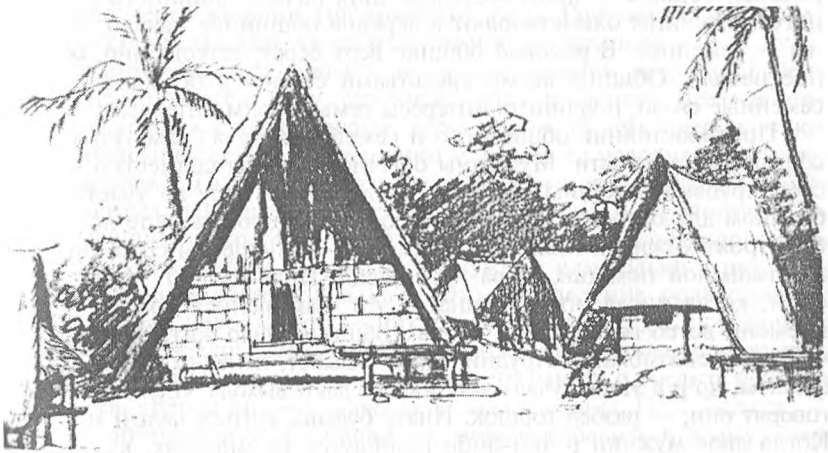
Новогвинейская родовая община — сложный социальный организм. Ошибочно было бы, исходя из названия, полагать, будто все ее члены принадлежат к одному и тому же роду. Как раз наоборот, в родовой общине живут вместе и совместно трудятся люди, принадлежащие к разным родам. По существу, община представляет собой слагаемое из трех частей: 1) постоянная часть, состоящая из мужчин, членов одного рода; мужчины родились в этой деревне, на земле своих предков, и будут жить здесь постоянно (за редким исключением); 2) временная часть, состоящая из сестер и дочерей этих мужчин; они тоже родились здесь и принадлежат к тому же роду, что и мужчины, но живут в общине лишь до выхода замуж; выйдя замуж, они уйдут в другие деревни (брак у папуасов патрилокальный) к своим мужьям и проведут там всю остальную жизнь; их дети будут принадлежать не к их роду (род здесь патрилинейный); дети унаследуют родовую принадлежность от своих отцов; 3) пришлая часть, состоящая из матерей и жен мужчин; они родились в других деревнях, выросли там, принадлежат к другим родам, но, выйдя замуж за мужчин из этой общины, пришли сюда и проведут здесь всю оставшуюся жизнь; их дети принадлежат к роду их мужей.

Структура новогвинейской родовой общины находит свое зримое выражение в самом характере деревни. Мужчины — постоянная часть общины, члены одного и того же рода — проводят большую часть времени в общем мужском доме. Для них прийти домой с огорода, с рыбной ловли, с охоты значит прийти в мужской дом. У каждого из них есть в деревне своя семейная хижина, где живут его жена, мать, сестры, дети, где он хранит свои орудия труда и оружие (лук и стрелы, копья), но он старается бывать там как можно реже. Считается, что частые визиты причиняют вред его здоровью. «Мужчина, проводящий много времени с женой, — пишет член племени ороколо А. М. Кики, — становится женоподобным, и тогда он — бремя и беда для всех. Врагу легко распознать его и легче убить, он приносит несчастье племени» [1].

Хотя мужчина называет термином «жена» не только свою собственную жену, но и жен некоторых других мужчин, ни о каком «групповом браке» здесь не может быть и речи. Папуас, отмечает Н. Н. Миклухо-Маклай, «женится рано, имеет только одну жену и отличается строгой нравственностью. Насколько мне приходилось видеть, незаконных связей почти не бывает, или они встречаются очень редко» [2]. Наряду с этим, однако, муж при каждом удобном случае стре-

мится подчеркнуть пропасть, отделяющую его от жены, и жену — от него. Обращаясь к ней, он не назовет ее по имени, а скажет «женщина такого-то рода», то есть обратит ее внимание, что он — член одного рода, а она — член другого рода, и между ними, таким образом, существует родовой барьер; он для нее чужой и она для него чужая. «Муж и жена — чужие люди, — пишет М. Мид о жителях острова Манус, — они не едят вместе, пару лет после брака не ходят никуда вместе. С годами отчуждение между ними смягчается, но не исчезает» [3]. «Как правило, — отмечает Н. Н. Миклухо-Маклай, — муж готовит пищу для одного себя, а жена — для себя и для детей отдельно. Мужья и жены никогда (подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — *Н. Б.*) не едят у одного очага или из одной и той же посуды» [4].

В семейной хижине живут в основном женщины: жена мужчины, его мать, его сестры и дочери. Сыновья после рождения тоже живут там, но не очень долго. Как только они немного подрастут, они расстаются с семейной хижиной и переходят в дом подростков, а пройдя обряды инициации — в мужской дом. Семейное начало, таким образом, олицетворяют женщины (недаром семейную хижину часто называют женской хижиной). Они занимают в родовой общине неравноправное положение. До выхода замуж женщина отстранена от участия в решении общинных дел, так как она слишком молода. Ей хотелось бы, конечно, выйдя замуж за кого-либо из своей деревни, остаться жить в родной общине, но это невозможно. Община экзогамна.



Мужской дом и семейные хижины в деревне Гумбу
(рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

Девушка выходит замуж за юношу из другой деревни и переходит туда жить. Скоро она становится матерью, но и там она находится в неравноправном положении. Для всех мужчин этой деревни, в том числе и для своего мужа, она — чужая, так как принадлежит к другому роду. Муж говорит ей: «Твой род — род твоих братьев». Но в той деревне, где ее отец и братья, она теперь тоже чужая. В ре-

зультате женщина ни тут ни там, она «между». Дети, которых она родила, принадлежат к роду мужа. Ей под страхом смерти запрещено входить в мужской дом как в деревне мужа, так и в своей родной деревне. Один миссионер, возмущенный, видимо, этим запретом, заставил четырех женщин войти в мужской дом и, гордясь своей победой в борьбе с обычаем, принижающим женщину, покинул деревню. Больше он этих женщин не видел — они были убиты.

Женщина не имеет равных с мужчинами прав ни в своей родной общине, ни в общине мужа. Причина ее неравноправного положения не в ее принадлежности к «слабому» полу, хотя многие этнографы видят здесь «половой антагонизм» (М. Рэй, Я. Хогбин, М. Стразерн и др.). Мужчины будто бы смотрят на женщин как на предметы обмена — они отдают своих сестер и дочерей в другие деревни, а взамен получают жен из других деревень. Не исключено, что этот взгляд на женщин как на предметы обмена местные жители восприняли от этнографов, пытающихся объяснить институт экзогамии стремлением установить контакты между деревнями. Эта концепция на многие вопросы не дает ответа. Так, неясно, почему для установления контактов с другими деревнями надо отдать туда не часть, а всех своих женщин, и ввести строгий запрет на браки внутри деревни. Наконец, эта концепция оскорбительна для местных женщин. Женщины племени кума дают ей негативную оценку и решительно ее отвергают [5].

Причина неравноправного положения женщин в новогвинейской родовой общине — противостояние двух начал, общинного и семейного. Мужчины олицетворяют в деревне общинное начало, женщины — семейное. В родовой общине верх берет, естественно, общинное начало. Община всеми средствами старается ослабить внутрисемейные связи, подчинить интересы семьи своим интересам.

Противостояние общинного и семейного начал заметно во всех сферах деятельности. Мужчины обычно трудятся совместно — вместе вырубают каменными топорами деревья в лесу на участке, выбранном для огорода, затем окружают его забором, вместе ловят рыбу, строят хижины. Между мужчинами — отношения сотрудничества, взаимной помощи, мира и согласия. Прав был М. М. Ковалевский, когда писал, что община — это «замиренная среда» [6]. Люди племени вогео говорят, что членам общины надо жить мирно, иначе будет невозможно сотрудничество. Бывают, конечно, ссоры и конфликты, но и в этих случаях эмоциям не дают выхода. «Если ты зол, — говорят они, — разбей горшок. Иначе будешь злиться целый месяц» [7] Когда двое мужчин в чем-либо разойдутся во мнениях, каждый из них хватает каменный топор, бежит в лес и вымещает свою злость на деревьях. Большинство больших деревьев около деревни, пишет Я. Хогбин, носят на себе следы этой злости — глубокие зарубки [8]

Женщины обычно трудятся врозь, каждая на своем семейном огороде. После того, как участок в лесу расчищен и поделен между соседями, огород переходит в ведение женщины. Она работает одна — выкапывает небольшие ямки, сажает клубни таро и ямса. На одном участке она делает грядки, на другом производит прополку, на третьем собирает урожай. «Ежедневно жена приносит с поля пло-

ды, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — собирает дрова на ночь для огня; она же таскает воду с морского берега или из ручья» [9] По дороге с огорода на спине у нее висят два тяжелых мешка, прикрепленные к веревке, обвивающей лоб: нижний — с плодами, верхний — с ребенком. На голове — вязанка сухих дров, в правой руке — пучок сахарного тростника, а в левой — еще один маленький ребенок. «Такой груз, — отмечает Н. Н. Миклухо-Маклай, — при жаре и при узких тропинках, должен очень утомлять; свежесть и здоровье молодой женщины уносятся поэтому очень скоро» [10]

Каждая семья имеет пять-шесть огородов, причем растения там на разных стадиях роста и созревания. Посадка, прополка, сбор урожая — для женщины каждый день и круглый год. Семья, естественно, стремится получить на своих огородах хороший урожай. У членов семьи есть свои секреты, свои магические обряды, применяющиеся с этой целью, которые они хранят в тайне от соседей. Жена часто упрекает мужа в том, что он слишком много внимания уделяет общинным делам и мало — семейным. В мужском доме мужчину упрекают в обратном. Бывает так, что мужчина выступает в защиту интересов своей жены, своей семьи. Он действительно вносит в общинные дела (празднества, обряды, плата за невесту для кого-либо и т. д.) меньший вклад, чем от него ожидают в мужском доме. Противостояние общинного и семейного начал дает о себе знать и в других сферах жизни. У членов общины может быть свое родство, у семьи — свое. Семейное родство создает родню. Родство по роду ведется по одной линии только через мужчин (отцовский род), либо только через женщин (материнский род). Родство по родне ведется по обеим линиям, через мужчин и через женщин.

Термины «родство», «родители», «род», «родня», «родичи» совершенно не подходят к тому, что имеет место в общине. Все эти термины восходят к словам «роды», «рождение», то есть предполагают связь биологическую (по рождению) или, как ее условно называют, связь по крови. То же относится и к термину «генс» (от gigno — рождать). Гентильная организация, по определению Л. Г Моргана, — это совокупность кровных родственников, ведущих свое происхождение по одной линии (только через мужчин или только через женщин) от одного общего предка [11] Это определение рода страдает существенным недостатком — никто из членов рода не в состоянии проследить генеалогически свое происхождение от родового предка. Каждый помнит деда, прадеда, и на этом его память о предках нередко кончается. «Верна ли, — справедливо задает вопрос П. Л. Белков, — сама дефиниция рода?»[12] Верна ли, можно добавить к этому, сама дефиниция родства, ограничивающая родство связями по браку и рождению? Источником родства могут быть не только брак и рождение, но и совместный труд, взаимная помощь, дружба. Полезно вспомнить, что у древних греков и других народов при переходе их от общинно-родового строя к цивилизации, дружба, наряду с браком и рождением, была источником родства. «Первоначальные формы и термины дружбы, — отмечает И. С. Кон, — связаны с родством», и лишь позднее «первоначально единое понятие родства и дружбы расчленяется» [13]. В новогвинейской родовой общине такого

расчленения нет. Само родство, позволяющее считать друзей родственниками, выглядит совершенно иначе.

Чтобы выяснить, как выглядит родство в общине, необходимо: во-первых, признать, что они понимают родство иначе, чем мы, а во-вторых, «обратить пристальное внимание, — как это советует Э. Стразерн, — на то, что связано с пищей и ростом». Кстати, Э. Стразерн ощутил это на самом себе. Ведя полевую работу среди племени мелпа, он обнаружил, что его ровесники (члены этого племени) называют его «братом», люди старшего поколения — «сыном», младшего — «отцом». Он стал возражать: мои родители в Англии, здесь у меня нет родственников. Ему пояснили: ты живешь на нашей земле, земля нас кормит, в земле есть «копонг», вместе с пищей он входит в твое тело, поэтому мы с тобой родственники по «копонгу» [14] Э. Стразерн вынужден был согласиться с тем, что кроме родства по крови есть еще родство по «копонгу». «Пища, — пишет М. Юнг, — мера всех вещей» [15] Потребление одной и той же пищи, по мнению папуасов, тоже создает родство. Не так легко европейцам, в том числе и этнографам, признать, что кроме родства по крови возможно еще родство по «копонгу» — по пище. Сам термин «родство» возражает против этого. Среди этнографов появились термины «фиктивное родство», «псевдородство» [16] Нет необходимости приводить здесь многочисленные упреки, направленные в адрес папуасов: они будто бы выдают чужаков за родственников, фальсифицируют генеалогии, обманывают этнографов и т. п.

Семья — источник семейного родства. Здесь точка отсчета — связь между смежными поколениями: отец и мать — те, кто кормит своих детей, их дети — те, кого они кормят. В представлении папуасов именно связь по кормлению создает родню. Наряду с семьей есть еще один источник родства — община. Члены общины совместно трудятся, помогают друг другу, едят одну и ту же пищу, в их телах один и тот же «копонг», поэтому они — родственники. В племени бусама люди, пока они сотрудничают — родственники (нгаленг), перестали сотрудничать — чужаки [17] Здесь точка отсчета — люди одного поколения, ровесники. Связь по территории, по совместному труду и взаимной помощи осмысляется часто как общность по еде. В племени форе общинное родство называется «кагиса». Слово «кагиса» означает «полдень» — время, когда люди готовят общий обед. «Родство в широком смысле, — пишет Р Глассе, — предполагает общность еды и взаимность. Следовательно, термин говорит о происхождении родства — об общности еды, на которой это родство основано» [18]. Приходит в деревню извне мужчина, живет, активно участвует во всех делах, обрядах и празднествах. Скоро он становится «братом» для своего поколения. Став «братом» для ровесников, «сыном» для их отцов, «отцом» для их сыновей, бывший чужак становится членом их рода и ведет свое происхождение от их предка. Мужчина, в отличие от женщины, может менять свою родовую принадлежность. За свою жизнь он может сделать это не один раз [19]

Существуют разные мнения по вопросу о том, где первоначально возникли термины родства — в семье, а потом были перенесены на общину, получив более широкое значение (экстенсионистская

теория), или в общине, а потом были перенесены на семью (альянсная теория). Здесь важно отметить, что род и родня, подобно общине и семье, находятся в состоянии противостояния. Член общины, когда ему требуется расчистить участок, построить хижину и т. д., может призвать на помощь жителей своей деревни, своих родичей, но может призвать и жителей других деревень, членов других родов, с которыми он связан семейным родством (через жену, дочерей и др.), то есть свою родню. Существует целый ряд институтов, призванных укрепить общинное начало и ослабить семейное. Таковы, в частности, обряды инициации, экзогамия, плата за невесту.

Человек появляется на свет не в мужском доме, а в семейной хижине, в семье. Уже в семье его постепенно вводят в мир культуры, делают человеком. Его учат «пониманию языка», «пониманию хижины», «пониманию лодки и моря». С самых ранних лет он пытается помогать по хозяйству. Года в три ребенка начинают отучать от груди: «Ты уже большой, а грудь для маленьких, не для таких больших, как ты. Посмотри на своего отца. Никто не кормит его грудью. Он ест таро, бататы и рыбу... Пойди к нему и скажи: „Отец, я хочу таро. Я устал от молока матери“» [20]. Отец — тот, кто кормит. «Я тебя вырастил, — говорит он сыну. — Я добывал пищу, которая создала твое тело» [21]. Люди племени калиаи считают женщину матерью ребенка не потому, что она его родила, а потому, что она кормила его своей грудью [22]. Но одного кормления грудью еще недостаточно, чтобы женщину считали матерью. На острове Манус женщина родила ребенка, вскормила грудью, а потом отдала в другую семью. Там ребенка кормят, растят, там у него отец и мать. А та, что родила, уже не мать. Она может взять этого ребенка на руки и кричать на всю деревню: «Это мое дитя! Я родила его, он вырос в моем теле! Я кормила его этими грудями! Он мой, мой, мой!» Но никто с ней не согласится. «Всякий в деревне скажет, — пишет М. Мид, — что она лжет, и укажет настоящую мать ребенка, усыновленного в раннем детстве» [23] Мать не та, что родила, а та, что вскормила и вырастила. Недаром родство в племени бонгу называется «минем», от «мине» — живот, «миневар» — быть сытым [24]

Ребенок живет в семейной хижине в окружении женщин, они его кормят и растят. Если это девочка, то так и должно быть. Но если это мальчик, то, как полагают папуасы, для него не очень полезно пребывание в семейной хижине среди женщин. Мальчик ест «женскую» пищу, впитывает в себя «женские» качества. Он привязан к матери, а через нее — к семье. Но это лишь до определенного возраста. Став подростком, он покидает семейную хижину и живет в специальном доме для мальчиков-подростков. Он не должен много общаться с женщинами. В возрасте 14—16 лет он проходит обряды инициации. Цель этих обрядов — отлучение подростка от матери, от семьи и приобщение к роду, к мужскому дому.

Люди племени ньяура (среднее течение реки Сепик) специально изолируют мужской дом от семейных хижин — строят вокруг него ограду высотой в несколько метров. В нем проводятся обряды посвящения. Во время обрядов подросткам наносят надрезы на грудь и на спину. Надрезы мыслятся как следы зубов мифического Кро-

кодила — он их проглотил, они «умерли». Подростков вводят в мужской дом — теперь они в утробе Крокодила и мыслятся как зародыши, эмбрионы. Из них удаляют все «женское», что вошло в них в семейной хижине: удаляют «женскую» кровь (производят обрезание или надрезание), остатки «женской» пищи из желудка (вызывают рвоту), следы женских прикосновений с кожи (заставляют потеть у костра), следы женских образов с сетчатки глаз (заставляют сильно тереть глаза руками) и т. д. В утробе Крокодила эмбрионы растут, на этот раз без примеси каких-либо женских качеств. Взрослые мужчины («старые крокодилы») поясняют смысл обрядов. Делая инициатам надрезы на груди и на спине, они говорят: зародыш в утробе матери получает от нее кровь, теперь кровь течет через надрезы и посвящаемый «одновременно с кровью теряет то, что он получил от матери». За оградой собираются женщины, они переживают за своих сыновей. Мужчины говорят: «Мы не виноваты. Это Крокодил. Это он» [25] Это он заставляет «старых крокодилов» отлучать подростков от их матерей, советует вообще как можно меньше общаться с женщинами (они «опасны»). Пройдя обряды инициации, пережив «второе рождение», подростки ломают и сжигают ограду, за которой их держали во время обрядов, бегут к своим семейным хижинам и разрушают свои места в них. «Старые крокодилы» хором поют им о том, что теперь они порвали всякие связи со своими семьями, с женщинами. Теперь они — «новые люди», полноправные члены клана, могут носить оружие и вступать в брак [26]. «Новый человек» скоро женится (семейная хижина уже строится), и вновь возникнет противостояние общины и семьи.

Поэтому община стремится свести к минимуму связи между мужем и женой. Община делает это с помощью таких обычаев, как экзогамия и плата за невесту. На вопрос: почему ты берешь себе жену не из своей, а из другой деревни? — следует ответ: а иначе кому я внесу плату за невесту? Не могу же я платить людям своей деревни [27] Действительно, деревня жениха собирает плату за невесту, и если взять в жены девушку из своей деревни, то собранную плату пришлось бы вернуть обратно тем людям, которые ее внесли. В ответе на вопрос есть, однако, рациональное зерно. Два обычая — экзогамия и плата за невесту — тесно связаны. Но сам вопрос задан неверно. Вместо «почему ты берешь себе жену из другой деревни?» надо спросить «почему тебе дают жену из другой деревни?» Вместо «кому я внесу плату за невесту?» следует спросить «кому мы внесем плату за невесту?» Юноша не в состоянии внести плату за невесту — она очень велика, собрать ее не под силу ни ему, ни его семье. Это может сделать только община в целом. Поэтому вопрос о том, кого взять в жены, решается не женихом и не в его семье, а в мужском доме. Мужчины обсуждают ситуацию, выбирают невесту (мнение жениха на этот счет никого не интересует), ведут переговоры с родичами невесты (сама невеста может даже не знать об этом). Нередко бывает так, что жених и невеста впервые видят друг друга только на свадебном обряде. Брак — дело не семейное, а всей общины. Плата за невесту (притом большая) для того и вносится, чтобы все вопросы решала община, а не семья.

Род экзогамен, браки между родственниками исключены. Но сам термин «экзогамия» («брак вне») говорит о том, что речь идет не только о роде, но и об общине. Здесь вновь дает о себе знать противостояние общины и семьи. Семья, и особенно жених хотел бы взять в жены девушку, с которой он знаком, которая ему нравится. В мужском доме, наоборот, заинтересованы в том, чтобы муж и жена принадлежали к разным родам, чтобы между супругами был родовой барьер. Парадоксальная ситуация: семья — источник родства и в то же время в семье не должно быть родства между мужем и женой, между отцом и матерью. Дети у них общие, сами они друг для друга чужие. И эта отчужденность сохраняется в течение всей их супружеской жизни, хотя, конечно, общие заботы постепенно их немного сближают.

В последнее время на Новой Гвинее произошли крупные события. Ушел в прошлое колониальный режим. С 1964 г. проводятся всеобщие выборы в парламент (Палату Ассамблеи). В 1975 г. возникло независимое государство — Папуа Новая Гвинея (ПНГ). Идет процесс урбанизации. Однако противостояние общины и семьи в деревнях (где проживает 80—90% коренного населения) заметно и в наши дни. Самый популярный лозунг в ПНГ: сильная община — сильное государство. До сих пор в некоторых деревнях проводятся обряды инициации, заключаются экзогамные браки, вносится плата за невесту. Никого не удивляет тот факт, что в свое время первый президент Папуа Новой Гвинеи сразу после избрания на этот пост поехал в родную деревню, где члены рода совершили над ним обряды инициации. Молодежь требует отменить экзогамию, плату за невесту, но Кастом (так называют в ПНГ традиционную культуру) силен — экзогамия соблюдается, плата за невесту в отдельных регионах не только сохраняется, но даже становится более высокой. Сохраняется и неравноправие женщин, и не только в деревнях — в парламенте, избранном в 1992 г., не было ни одной женщины. По существу, он напоминал мужской дом, хотя решал важные государственные вопросы.

Однако уже давно люди старшего поколения постепенно начали менять свои взгляды на роль семьи, на положение женщин в обществе. Первый министр иностранных дел ПНГ А. М. Кики, вспоминая свою молодость, пишет: «Помню дискуссию о равноправии женщин, в которой я со страстью отрицал равенство. В то время я был еще под сильным влиянием традиционных взглядов»[28]. Семья — очень маленькая ячейка, но она много значит в жизни человека. Несоблюдение интересов семьи нежелательно и для мужчины — он ведь тоже член семьи. В недалеком будущем традиционное отношение к семье и женщине несомненно будет в ПНГ преодолено полностью.

Примечания

1. *Кики А. М.* Десять тысяч лет в одну жизнь. М., 1981. С. 10.
2. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. М.—Л. 1950—1954. Т. III, ч. 1. 1951. С. 77
3. *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988. С. 197.

4. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. С. 59.
5. *Reay M.* The Kuma. Melbourne, 1959. P 23.
6. *Ковалевский М. М.* Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. СПб., 1905. С. 181.
7. *Hogbin J.* A New Guinea childhood // Oceania. 1993. Vol. 13. N 4. P. 292.
8. Ibid.
9. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. С. 77.
10. Там же.
11. *Морган Л. Г.* Дома и домашняя жизнь американских туземцев. Л., 1934. С. 6.
12. *Белков П. Л.* Проблема существования рода // Народы бассейна Тихого океана. Общество, история, культура. СПб., 1994. С. 67.
13. *Кон И. С.* Дружба. М., 1980. С. 34—35.
14. *Strathern A.* Kinship, descent and locality // Goody J. The character of kinship. Cambridge, 1985. P. 504.
15. *Young M. W.* Fighting with food. Cambridge, 1971. P. 146.
16. *Pitt-Rivers J.* Pseudokinship // The International Encyclopaedia of Social Sciences. 1968. Vol. 8. P. 410.
17. *Hogbin J.* Kinship and marriage in a New Guinea village. London, 1963. P. 14.
18. *Glasse R. M.* Marriage in South Fore // Glasse R. M., Meggitt M. J. (eds). Pigs, pearshells and women. New Jersey, 1969. P. 31.
19. *Kaberry P. M.* Political organization among the Northern abelam // Berndt R. M. and Lawrence P. (eds). Politics in New Guinea. Nedlands, 1971. P. 59.
20. *Hogbin J.* A New Guinea childhood: from weaning till the eighth in Wogeo // Oceania. 1946. Vol. 16. N 4. P. 309.
21. *Mead M.* Sex and temperament in three primitive societies. London, 1935. P. 77.
22. *Conts D. A.* Akro and Gagandewa // Journal of the Polynesian Society. 1980. Vol. 89. N 1. P. 55.
23. *Мид М.* Культура и мир детства. С. 203.
24. *Hanke A.* Grammatik und Vocabularum der Bongu-Sprache. Berlin, 1909. S. 186.
25. *Wassmann J.* Der Biß des Krokodils // New Guinea. Frankfurt am Main, 1987. Bd. 1. S. 531—532.
26. Ibid. S. 547.
27. *Meggitt M. J.* Yhe Enga of the New Guinea Highlands // Oceania. 1958. Vol. 28, N 4. P. 277.
28. *Кики А. М.* Указ. соч. С. 57.

Н. А. Бутинов

ПЛЕМЕННОЙ СТРОЙ И РОДСТВО В МЕЛАНЕЗИИ

Под племенным строем понимается такой общественный строй, который обычно характеризовался как «доклассовое общество», «дописьменное общество», «догосударственное общество», то есть определялся по признакам, которых у него еще нет. Другие определения — «первобытное общество», «родовой строй» имеют свои недостатки. Термин «первобытное общество» многие народы, общественный строй которых так называли, ныне считают для себя оскорбительным. Термин «родовой строй» охватывает не все отставшие в развитии народы — у многих бродячих охотников и собирателей рода еще не было. А племя есть везде. Оно может не иметь таких властных структур, как вождь племени, совет племени, но оно все же есть, хотя бы как языковая общность.

Мы изучаем классификационные системы родства, характерные для племенного строя, более ста лет. Но за все это время никто не попытался решить и даже не поставил вопрос: а что такое родство в условиях племенного строя? Казалось бы, что ставить такой вопрос нет никакой необходимости — сам термин «родство» дает на него ответ. Термин происходит от слов «рождение», «роды». Мать человека — та женщина, которая его родила. Отец человека — тот мужчина, который его породил. Брат и сестра — дети одних и тех же родителей. Но люди племенного строя на вопрос, что такое родство, дают другой ответ. Н. Н. Миклухо-Маклай во время пребывания на западном берегу Новой Гвинеи в 1874 г. увидел семью — отца, мать и их детей. Отец — чистокровный папуас. Мать — чистокровная папуаска. А некоторые из детей — метисы (папуасо-малайцы). Н. Н. Миклухо-Маклай объяснил это тем, что сюда часто приезжают малайцы и кто-то из них стал отцом детей-метисов. Но было в этой ситуации и нечто такое, чего Н. Н. Миклухо-Маклай не мог принять всерьез: папуас утверждал, что именно он — отец детей-метисов. Цвет кожи у этих детей не тот, что у папуасов (более светлый), волосы тоже не те, что у папуасов (не курчавые, а прямые). Но папуас твердо стоял на своем: он — отец детей-метисов. Н. Н. Миклухо-Маклай в шутку назвал его «добродушным папашей».

На деле на Новой Гвинее столкнулись два разных представления о том, что такое родство. Европейцы определяют родство по рождению, по крови. Для Н. Н. Миклухо-Маклая отец детей-метисов тот, кто их породил, передал им свою кровь. А для папуасов и вообще для народов, живших в условиях племенного строя, отец ребенка — тот, кто его вскормил и вырастил. Они понимают родство между отцом и сыном как родство по кормлению. Термин

1 Зак. 4706



Изображение умерших мужчины и женщины с острова Били-Били (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

«родство по кормлению» условен (как и наш термин «родство по крови»). Кормление понимается широко, включает в себя заботу о ребенке, обучение его языку, трудовым навыкам, обычаям и т. д. Приведем один конкретный пример. На одном из островов Меланезии женщина, родившая ребенка (мать, согласно нашей концепции родства), отдала его в раннем детстве в другую семью. Потом она пожалела об этом. Однажды, увидев его на улице, она подбежала к нему и стала всем доказывать: «Я его родила, я кормила его грудью, я — его мать». Ее аргументы окружавших не убедили. Ей резко ответили: «Ты лжешь! У него другая мать, та, которая его вскормила и вырастила». Бывает, что ребенок, отданный в другую семью, чувствует себя неуютно, ходит к той женщине, которая произвела его на свет. Той нелегко это видеть, но она уклоняется от встреч с ним. Она уже не считает себя его матерью. Ее аргумент таков: «Он не должен иметь двух матерей». В Океании передача детей из одной семьи в другую — очень частое явление. В некоторых деревнях до половины детей — адоптированные. Но и в тех случаях, когда никакой адопции нет, женщина считается матерью ребенка не потому, что она его родила, а потому, что она его кормит и растит.

Так выглядит семейное родство в условиях племенного строя. Кроме него там есть еще родство общинное, которое мы называем классификационным. Термины родства — те же, что и в семье, но они имеют более широкое значение. У каждого человека — много отцов, матерей, братьев, сестер, сыновей, дочерей. Объясняя это, они говорят: «Мы родственны по пище». Концепция общинного родства такова. Люди живут вместе на своей земле («наша земля»). В их земле, как полагают папуасы, имеется «копонг», переходящий в то, что на ней растет — в таро, ямс, бананы, кокосовые орехи и др., то есть во все, что люди потребляют в пищу. «Копонг» вместе с пищей проникает в тело каждого из них и создает родство между ними. При этом каждый человек никогда не спутает семейное родство с общинным, хотя термины родства одни и те же. У него есть семейный отец, он — один, а именно тот, кто его вскормил и вырастил; а общинных отцов у него много — это все мужчины его общины старшего по сравнению с ним поколения. Термин «родство по пище» также условен. Имеется в виду не только потребление одной и той же пищи, но и совместный труд, взаимная помощь и т. д.

Кроме семейного и общинного родства у людей, живущих в условиях племенного строя, имеется еще клановое родство. Члены одного и того же рода связаны друг с другом тем, что у всех у них — один и тот же предок. Счет происхождения от предка ведется только по одной линии, либо через мужчин (отцовский род), либо через женщин (материнский род). У папуасов преобладает отцовский род, у ряда меланезийских племен — материнский. Клановое родство охватывает не всех членов общины, а только часть их. Жены мужчин, членов рода, а также их матери, пришли в общину по браку из других деревень и в местный род не входят — они принадлежат к другим родам (род экзогамен).



Изображение умершей женщины с острова Били-Били (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

Клановое родство, кроме счета только по одной линии, имеет еще одну характерную особенность. Папуас, переселившись в другую деревню, может сменить свою родовую принадлежность и стать родичем для тех, с кем он теперь стал жить. А женщина, перейдя по браку в другую деревню, в деревню своего мужа, ни в коем случае не может этого сделать (в противном случае муж и жена стали бы членами одного и того же рода и институт экзогамии утратил бы всякий смысл). Муж и жена в течение всей жизни должны принадлежать к разным родам. Клановое родство не сближает их друг с другом, а, наоборот, резко отделяет, проводит между ними родовой барьер. Муж — член одного рода, жена — другого. В семье появляются дети, муж и жена становятся отцом и матерью, что сближает их друг с другом, но родовой барьер остается и ослабляет связи между ними, ослабляет семью.

Племенной строй не лишен противоречий. Одним из них, притом весьма существенным, является противоречие между общиной и семьей. Людям приходится выбирать один вариант из двух возможных: либо сильная семья и слабая община, либо сильная община и слабая семья. Бродячие охотники и собиратели выбирают первый вариант — у них сильная семья, но зато слабая община. Община здесь часто распадается на отдельные семьи или небольшие группы из двух-трех семей, а когда возрождается вновь, то зачастую

не в прежнем составе. Народы, пришедшие к производящим формам хозяйства (в частности, к мотыжному земледелию, как это сделали папуасы и меланезийцы), выбирают второй вариант — у них сильная община, но зато слабая семья. Цель кланового родства в том и состоит, чтобы укрепить общину (в первую очередь ее родовое ядро, состоящее из мужчин) и ослабить семью — ослабить связи каждого из членов родового ядра с его семьей, в первую очередь с его женой. Именно поэтому род экзогамен, и происхождение от родового предка прослеживается только по одной линии. К тому же в действительности оно вовсе и не прослеживается, так как генеалогические связи с родовым предком обычно никто не может проследить, зачастую этот предок — существо чисто мифическое. На деле счет ведется в обратном направлении — от потомков (членов родового ядра общины) к родовому предку, через праотцев (имена которых никому не известны) и через ряд поколений (сколько их — тоже никто не знает).

Семейное, общинное и клановое родство формирует структуру родовой общины папуасов и меланезийцев, регулирует отношения между входящими в нее семьями. В общине три составные части: 1) постоянная часть — это мужчины, члены родового ядра, они здесь родились и никуда отсюда не уйдут; 2) пришлая — это жены и матери мужчин, они пришли сюда по браку из других деревень; 3) временная — это сестры и дочери мужчин, они выйдут замуж и уйдут в другие деревни.

Таким образом, перед нами две разные концепции родства, свойственные двум разным стадиям в истории человечества. Одна из них, более ранняя, — родство по кормлению, по пище. Она характерна для стадии племенного строя. Другая, более поздняя, — родство по рождению, по крови. Это необходимо учитывать для правильного понимания институтов и обычаев племенного строя, в котором родство играет очень важную роль.

Н. А. Бутинов

ОБЩИННОЕ, СЕМЕЙНОЕ И КЛАНОВОЕ РОДСТВО
(ПО МАТЕРИАЛАМ МЕЛАНЕЗИИ)

Термин «родство» (от слов «рождение», «роды») не вполне подходит для обозначения сходных по характеру связей между людьми в эпоху племенного строя. Тем более не подходит в данном случае термин «родство по крови». Ведь родители, согласно закону экзогамии, не являются родственниками по крови: у отца одна кровь, у матери — другая. Ребенок не может быть связан родством по крови одновременно и с отцом, и с матерью. Факты, однако, свидетельствуют о другом — ребенок связан родством и с отцом, и с матерью. Но это родство не по крови, оно осмысляется иначе. Папуасы племени арапеш говорят об отце: он отец ребенка не потому, что он его породил, а потому, что он его выкормил. Отец в этом племени никогда не скажет сыну: «Я тебя породил», он говорит: «Я твой отец, я тебя вырастил, я добывал пищу, которая создала твое тело». И женщина считается матерью ребенка не только потому, что она его родила, а главным образом потому, что она его выкормила и вырастила. Чтобы разобраться, почему так происходит, лучше начать анализ ситуации не с семейного родства, а с родства общинного. Семья не существует отдельно от общины. Община оказывает свое влияние на каждую из входящих в нее семей, в том числе и на осмысление членами семьи родства друг с другом.

Ниже мы будем часто привлекать материалы по горным племенам Новой Гвинеи. Дело в том, что эти племена (около 250 тыс. человек) до начала 1930-х гг. не имели никаких контактов с европейцами. Колониальная администрация считала горные районы острова незаселенными. Здесь представления коренного населения о родстве сохранились в их самобытном, исконном виде, в то время как в некоторых регионах земного шара под влиянием европейцев люди стали воспринимать новое для них понимание родства как родство по рождению, по крови. У всех горных племен Новой Гвинеи семейное родство понималось как родство по кормлению. Без всяких ссылок на кровь понималось также общинное и клановое родство. Члены общины вместе живут, помогают друг другу и поэтому считают себя родственниками. Так они сами о себе говорят. Что здесь причина, а что следствие? Они вместе живут потому, что они родственники? Или они родственники потому, что вместе живут? Ответ однозначен. В племени бена-бена «люди не потому вместе живут, что они родственники; наоборот, они стали родственниками, потому что вместе живут» [1] Так пишет Л. Лангнесс, и с ним вполне согласен Э. Стразерн, испытавший это на самом себе. Он заметил, что папуасы называют

его кто «братом», кто — «отцом», а кое-кто — «сыном» (в зависимости от поколения говорящего). Э. Стразерн стал возражать, стал вообще отрицать свое родство с папуасами. Ему пояснили: «Да, ты родился в Англии и там твой отец, но теперь ты живешь на нашей земле, ты ешь нашу пищу и поэтому ты наш родственник» [2]. Это — родство по пище.

Термин «родство по пище» условен, здесь имеется в виду не только пища, но и совместная жизнь, взаимная помощь и т. д. «Мужчины и женщины, — пишет Я. Хогбин, — которые регулярно совместно трудятся и вместе едят, смотрят на себя в результате этого как на братьев и сестер» [3]. Жизнь в одной общине создает, по их мнению, общинное родство. Идеологически это осмысляется следующим образом: в земле, на которой живут члены общины, содержится «копонг» — элемент родства. Люди говорят о себе: мы едим то, что мы выращиваем, а выращиваем то, что едим. «Копонг» из земли, как они думают, переходит в то, что они выращивают (таро, ямс, бататы и др.), а затем вместе с пищей попадает в их тела. Пища, содержащая «копонг», создает родство между ними. Подводя итоги своих исследований, Р. Вагнер отмечает, что в основе общинного родства — потребление одной и той же пищи: «вместе едят мясо» [4]. Общинное и семейное родство у горных племен Новой Гвинеи обстоятельно анализирует Р. Берндт, указывая на характерные для обоих видов родства сходные принципы [5]. Можно привести много примеров общинного родства, где ясно видно, что это родство не по крови, не по рождению. Обобщая эти факты, М. Ринкевич пишет: «Люди выводят родство не только из генеалогии, но и из поведения. Таким образом тот, кто ведет себя как родственник, таковым и считается. Наоборот, некоторых не считают родственниками, хотя они родственны по крови, потому что они ведут себя не так, как должны вести себя родственники» [6]. Можно задать вопрос: почему общинное родство осмысляется как родство по пище? Полезно послушать то, что говорил Я. Хогбину житель острова Вогео: «Пища — самая важная вещь. Если бы вы пожили с нами побольше, вы бы лучше поняли это. Для нас переедание — источник радости, несмотря на неприятные последствия... Было бы лучше, если бы я сейчас перестал есть, но я буду есть, пока боли не станут нестерпимыми» [7] Дело в том, что совместное потребление пищи создает и укрепляет общинное родство, поэтому столь ценится жителями Меланезии.

Первым, кто обратил внимание на общинное родство, был русский ученый П. А. Лавровский. В своей книге «Коренное значение в названиях родства у славян» (1867 г.) он выводил общинное родство из желания членов общины иметь как можно больше родственников, к которым можно обратиться за помощью. Правда, он употреблял термин «род» или «племя», но при этом имел в виду общину, состоящую из семей [8]. Он отмечал, что наряду с общинным существовало и семейное родство. Той же точки зрения придерживался Д. Леббок. В книге «Начало цивилизации» он утверждал, что сначала члены общины признавали только общинное родство. «Понятие о родстве, — писал он, — в том виде, как оно существует у нас, именно основанное на браке и предполагающее одинаковую связь ребенка

как с отцом, так и с матерью, кажется нам столь естественным и очевидным, что может быть многим никогда и не приходило на ум, чтобы дело могло быть как-либо иначе»[9]. Между тем на ранней стадии, отмечает он, дело обстояло совершенно иначе. Термины родства «не заключают в себе идеи о родстве в нашем смысле». Люди связаны между собою «более отношениями к племени, нежели отношениями к семье... При столкновении племенного и семейного начал первое берет верх» [10]. Точнее было бы сказать здесь не о племени, а об общине. Общинные связи определяют права и обязанности людей и создают родство. «Прежде всего ребенок считался принадлежащим всему своему племени или роду» [11]. У римлян, добавляет Д. Леббок, слово familia «не обозначало семьи в нашем смысле этого слова». Это была община. Кто выходил из нее, переставал быть родственником (даже для своего отца). А посторонний человек, вошедший в нее путем усыновления, становился родственником.

Можно напомнить о том, что Л. Г Морган сначала тоже думал примерно так, как П. А. Лавровский и Д. Леббок, и в основе классификационного родства видел желание иметь как можно больше родственников. Об этом он писал в 1871 г. в книге «Системы родства и свойства человеческой семьи». Лишь позднее в книге «Древнее общество» (1877 г.) он пришел к выводу, что классификационные системы родства были порождены особыми формами группового брака. Логика здесь такова: при групповом браке у женщины много мужей и она, родив ребенка, не знает, кто из ее мужей является его отцом, поэтому всех их она называет «отцами» ребенка. Потом и сам ребенок делает то же самое. Групповой характер термина «отец» в данном случае более или менее объяснен. Но как появилось групповое значение термина «мать»? Женщина, мать ребенка, хорошо всем известна, она его родила, кормила грудью, пестовала. Ребенок тоже хорошо знает свою мать — она у него одна. Почему же он называет термином «мать» не одну, а много женщин? На этот вопрос здесь не дано ответа.

В конце XIX — начале XX в. концепция группового брака и связанная с нею идея первичности и универсальности материнского рода были подвергнуты критике. Факты говорили о том, что группового брака в истории человеческого общества никогда не было. У всех народов, в том числе у бродячих охотников и собирателей, зафиксирована нуклеарная семья, состоящая из мужа, жены и детей. Каждый член общины знает своего подлинного отца (того мужчину, который его вскормил и вырастил) и свою мать (ту женщину, которая его родила, вскормила и вырастила). Отец у человека один, мать тоже одна. В книге 1871 г. Л. Г Морган уже об этом писал. Наряду с классификационными системами родства у всех народов, полагал он, существовала и описательная система родства. Позже, в 1877 г. он отказался от своих прежних взглядов и стал излагать другие концепции — о существовании в прошлом группового брака, о первичности и универсальности материнского рода и т. д. Можно лишь выразить сожаление по поводу того, что Л. Г Морган сменил свою прежнюю правильную точку зрения на ошибочную. А. Н. Максимов в 1906 г. писал по поводу выводов, сделанных Л. Г Морганом

на основе изучения систем родства: «Это не только не продвинуло науку вперед, но наоборот, повредило ей, увлекши многих ученых на совершенно ложный путь» [12]. Еще большее сожаление можно выразить по поводу того, что некоторое время тому назад наша советская этнография отстаивала ошибочные положения Л. Г Моргана. Просмотрите наш многотомник «Народы мира» (1950—1960 гг.), и вы найдете там тезисы о групповом браке, о первичности и универсальности материнского рода, о мужских союзах как средстве борьбы против власти женщин (против матриархата) и др. Лишь недавно наша отечественная этнографическая наука стала освобождаться от подобных заблуждений.

Нуклеарная семья изначальна — теперь в этом мало кто сомневается. Семейное родство тоже изначально: мать у человека одна, отец тоже один. Семейное родство под влиянием общинного родства у некоторых народов тоже осмысляется как родство по пище, но в данном случае не по совместной еде, а по кормлению: мать и отец кормят ребенка, ребенок ест. Процесс кормления, как многие полагают, начинается еще в утробный период, то есть до того, как ребенок появляется на свет. На этой почве возникает так называемый параллелизм пищевого и эротического кодов — одним и тем же словом обозначаются два совершенно разных понятия: «совокупляться» и «кормить». К сожалению, это слово (в отношении пищи) часто переводится неверно: «есть» (вместо «кормить») — как будто отец и мать сами что-то едят, на деле ест зародыш.

Причина неверного понимания термина «есть» вместо «кормить» в том, что имеется еще один параллелизм: одним и тем же словом часто обозначаются понятия «зачать» и «проглотить». При этом под зачатием имеется в виду не совокупление, а нечто совершенно другое. Тело зародыша создается отцом и матерью во время половых актов, первая стадия в процессе зачатия ими уже пройдена. Но в теле еще нет души. Тут отец и мать бессильны — создать душу они не могут. Вторая стадия в процессе зачатия — в женщину входит дух предка (она его будто бы проглатывает вместе с пищей). Затем дух предка входит в зародыш. Бывает так, что отец называет своего ребенка «дедушкой» (думая, что в зародыш вошел дух его деда). Зародыш, с появлением в его теле души, оживает, ощущает аппетит, его надо кормить. Третья стадия акта зачатия — отец кормит зародыш своей спермой, мать — грудным молоком, которое в утробный период, как полагают, течет внутрь. Параллелизм пищевого и эротического кодов состоит в том, что отец и мать кормят зародыш, а зародыш ест. Таким образом, еще в утробный период создается родство по кормлению. Вот почему слово, обозначающее половой акт, означает одновременно «кормить». Процесс кормления продолжается и после появления ребенка на свет. У многих племен Австралии термин «мать» происходит от слова «нгаманг», что означает «женская грудь», «грудное молоко». Отметив этот факт, С. Вурм добавляет, что данный термин очень широко распространен, он наличествует также во многих папуасских, меланезийских и индонезийских языках [13]. Д. Леббок отметил, что английский термин father («отец») происходит от древнего foster («пища») [14].

Итак, следует признать, что наряду с концепцией семейного родства (по происхождению, по крови), существует и другая концепция — родство по кормлению. Термин «родство по кормлению» условен, как и термин «родство по пище» (а в равной мере и термин «родство по крови»). Подразумевается, конечно, не только кормление, но и забота о ребенке, его воспитание. В жизни эти концепции родства нередко сталкиваются. Так, Н. Н. Миклухо-Маклай встретил на Новой Гвинее семью, в которой отец и мать — чистокровные папуасы, а в облике некоторых их детей явно проступали малайские черты. Однако папуас считал отцом этих детей себя, за что Н. Н. Миклухо-Маклай назвал его «добродушным папашей» [15]. С позиций человека, признающего родство только по крови, он был прав — родителем этих детей был очевидно малаец, а не папуас (сюда часто приезжали малайцы). Но папуас тоже был прав: пусть родитель — малаец, но отец — он, папуас, так как именно он вскормил и вырастил этих детей. Родство по кормлению может создавать необычные для нас ситуации. Так, у меланезийцев бывает, что отец — старый, дряхлый человек, он не в состоянии себя прокормить. Сын кормит своего отца. Поэтому он называет отца своим «сыном», а отец называет сына своим «отцом». Женщина, выйдя замуж, иногда оставалась в семье своих родителей. Те кормят ее детей, своих внуков. Поэтому они для внуков — «отец» и «мать», а внуки для них — их «дети». Мать этих детей — их дочь. Поэтому дети называют свою мать «сестрой».



Изображение умершего мужчины из деревни Бонгу (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

На многих островах Меланезии адопция детей осмысляется как кормление (одним и тем же словом обозначаются понятия «адоптировать» и «кормить»). Связь с родителями в таких случаях прерывается. У адоптированного ребенка другие отец и мать. «Новый» отец полагает, что в процессе кормления он передает ребенку даже свои внешние черты: «Посмотри на его нос, как ты думаешь, ведь он точно такой, как у меня», «Она смеется как я» [16]. Приходится отметить, что при записях терминов родства и их значений подобные



Изображение головы умершей женщины из деревни Теньгум-Мана (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

детали, к сожалению, не всегда учитываются. Указываются генеалогические связи между родственниками, но не фиксируются связи по кормлению, а также и общинное родство по пище. Иногда такие родственные связи характеризуются как «псевдородство», «фиктивное родство». С позиций наших представлений о родстве (по рождению, по крови), так оно и есть. Но у тех народов, у которых записаны эти термины родства, свои представления о его сущности, и с этим надо считаться. К сожалению, так бывает не всегда. Я. Хогбин как-то вступил в спор с папуасами, которых он изучал. Они говорят ему: «Мы — братья». Он возражает: «Вы не братья, у вас разные родители». Те настаивают на своем, приводят аргументы: «Мы живем в одной деревне, поэтому мы братья». Я. Хогбин сердится: «Вы не братья. Это неверно». Ему кажется, что в этом споре он одерживает победу. «Если проявить настойчивость, — говорит он, — то можно добиться правильного ответа» [17]. Той же тактики придерживался Л. Лангнесс. Он возражал против того, на чем настаивали папуасы. «Если на них поднажать, — пишет он, — то они признают, что это не так». И добавляет: «Но никто, кроме этнографа, с ними не спорит» [18].

Для понимания сущности родства у других народов Океании большой интерес представляют материалы Полинезии. Они помогают уяснить специфику системы родства на разных этапах развития человеческого общества. Здесь любопытные результаты получила И. К. Федорова, раскрыв этимологию терминов родства у маори Новой Зеландии. Оказалось, что у них термины семейного родства (отец, мать, сын, дочь) происходят от названий отдельных частей семейной хижины. Объясняется это, считает она, «тем, что вся жизнь семьи была связана с домом» [19]. Ряд терминов родства возник здесь из названий различных деталей дома для собраний, в котором мужчины, члены общины, обсуждают и решают общинные дела. В системе терминов родства отражено как семейное, так и общинное родство, причем термины, обозначающие то и другое, — часто одни и те же, только употребляются они то в узком значении (семейное родство), то в широком (общинное родство). В семье главную роль играет женщина. Семейную хижину маори часто называют женской хижиной. О малолетних детях заботится женщина, на семейном ого-

роде трудится в основном тоже женщина. При этом у женщин есть тенденция к обособлению семьи от общины. Они осуществили бы обособление, если бы им удалось привлечь мужей на свою сторону. Но это ослабило бы единство общины. Община с помощью таких институтов, как род и экзогамия, укрепляет связи между мужчинами (все они — члены одного и того же рода) и создает в семье барьер между мужем и женой (муж — член одного рода, его жена — член другого рода).

Здесь вновь приходится отметить несовершенство нашей терминологии. Экзогамия в переводе — «брак вне» (требование вступать в брак с человеком из другого рода и общины). Но главное в экзогамии — запрет браков внутри общины. При таких браках семья состояла бы из близких друг другу людей, были бы тесные связи между мужем и женой. Община не может допустить подобного и запрещает внутриобщинные браки. Этот запрет можно назвать (такие предложения были) «агамией», «антигамией». В результате мужчине приходится брать жену извне («брак вне»). Община следит, чтобы между женихом и невестой не было близкого знакомства, дружеских отношений. Запрещены не только внутриродовые, но и другие родственные браки, например, между родственниками по семейному родству и свойству. Напротив, если жених и невеста живут далеко друг от друга, плохо знакомы (подчас жених видит свою невесту впервые на свадебном обряде), то в этом случае не является препятствием для брака даже их принадлежность к одному и тому же роду (но это все же бывает лишь в виде исключения). В племени энга таких браков около 1% [20]. Есть даже «пищевая экзогамия»: вместе едят — нельзя вступать в брак. «Брак, основанный на сексуальном влечении, — говорят члены общины, — социально вреден и поэтому неприемлем» [21]. В этом случае возникает прочная семья, муж поставит на первый план интересы своей семьи, а интересы общины отодвинет на второй.

Ослабляя семью, экзогамия выполняет и другую важную социальную функцию — укрепляет общину, сплачивает воедино ее членов-мужчин (все они принадлежат к одному и тому же роду). Внутри общины возникает родовое ядро, не дающее ей распасться на отдельные семьи. Род, как его обычно определяют, это группа лиц, ведущих свое происхождение по материнской или отцовской линии от одного общего предка. Специфика кланового родства, таким образом, состоит в том, что родство прослеживается не по обеим линиям (как в общинном и семейном), а только по одной — либо по материнской (материнский род), либо по отцовской (отцовский род). Члены рода (в отличие от членов общины) могут жить в разных местах. Поэтому этнографы различают два вида кланового родства — первичное клановое родство и вторичное. Члены рода, живущие вместе в одной общине, — это первичное клановое родство. Все остальные, живущие в других общинах (обычно это женщины, ушедшие из своей общины после брака), — это вторичное клановое родство.

Мужчины, живущие вместе в одной общине, — полноправные члены рода. Только им разрешен вход в мужской дом (женщинам и детям вход туда запрещен). Свою связь с предком рода мужчины не могут проследить генеалогически, да в этом нет и необходимости.

Многие этнографы (Д. Бэрнс, Р. Глассе, Л. Лангнесс, М. Леперванш, Я. Поувер и др.), отметив тот факт, что члены рода не могут проследить генеалогически свою связь с предком, призвали к отказу от десцентоцентризма. Я. Хогбин дал такое определение папуасского рода: «Это — однолинейная десцентная группа, патри- или матрилинейная, членам которой неизвестны генеалогические связи с основавшим ее предком, не только реальные, но даже предположительные. Многие из членов рода не могут поэтому сказать точно, каким родством они связаны друг с другом» [22]. На деле это не так, к клановому родству нельзя подходить с нашими генеалогическими мерками. Члены рода мысленно представляют свою связь с родовым предком, полагая что он — их отец, они — его дети. Знают они и свои связи по клановому родству друг с другом — они братья.

Чтобы стать полноправным членом рода, подросток должен пройти ряд обрядов (обряды инициации). Обряды эти осмысляются как смерть инициатов (они умирают как члены семей) и затем второе их рождение (они рождаются во второй раз как члены рода). Считается, что во второй раз их рождает не женщина, а сам предок рода. Но сначала подростков подвергают различным мучительным операциям, после чего «убивают». Символический смысл подобных операций — изгнание из тел инициатов всего того, что туда вошло в детские годы, когда они жили в семьях, в обществе своих матерей и других женщин. Часто во время обрядов вызывают кровотечение — символически это означает, что из тела уходит «материнская кровь». Инициатов заставляют потеть у костра (даже иногда кладут на костер) — вместе с потом должны уйти остатки «материнской пищи», «материнский дух». Юношей заставляют сильно тереть глаза — с сетчатки в это время якобы уходят образы матерей и других женщин. Потом вызывают искусственную рвоту и т. п. Неофиты «убиты», они «мертвы». Их вводят в культовый дом. Помещение внутри мыслится как утроба родового предка. Он их как бы проглатывает. Теперь посвящаемые — эмбрионы. В утробе предка они созревают. В племени ньяура у каждого на шее — шнур из растительных волокон, это пуповина. Инициатов приобщают к священным родовым предметам, рассказывают мифы. Ю. Вассман изучал обряд инициации в племени ньяура в 1972—1973 гг. В течение трех месяцев в культовом доме посвящаемых также учили плести корзины, делать сумки, бить в барабан, играть на флейте и т. д. После окончания обрядов юноши выбегают из культового дома, срывают с шеи шнур (что символизирует удаление пуповины). Теперь они — «новые люди», члены рода [23]

Нам могут показаться странными эти обряды, где инициатов сначала «убивают», потом какое-то чудовище их проглатывает, в его утробе они превращаются в зародышей, а затем рождаются вновь («второе рождение»). Но не будем забывать о том, что далекие отголоски подобных обрядов, как это показал В. Я. Пропп, сохранились в русских сказках. Сын уходит из семьи (так повествуют сказки): «Тятенька, теперь прощайте, я не ваш... Я теперь к чуду лесному, на пожрание». После этого подросток — «новый человек», отец и мать его не узнают (мотив незнайки) [24].

Введение в научный оборот тезиса о трех видах родства — общинном, семейном и клановом — позволяет понять смысл ряда загадочных прежде явлений. Таков, например, как уже было сказано, параллелизм пищевого и эротического кодов. С позиций родства по кормлению он легко объясним — отец «кормит» зародыш своего будущего ребенка. В свете проанализированных здесь типов родства легче объясняются и некоторые социальные институты меланезийцев, их взаимная связь (мы имеем в виду экзогамию, положение женщин и др.). Уточненная типология родства дает возможность по-новому подойти к трактовке отдельных обычаев и обрядов, существовавших у народов Меланезии. В качестве примера может служить один из обрядов инициации — обрезание, смысл которого до сих пор не до конца ясен. Этот смысл становится более понятным, если рассмотреть обряд обрезания с позиций кланового родства. Подросток превращается в полноправного члена рода после «второго рождения». Обрезание может символизировать перерезание пуповины. У тех племен, где в обрядах фигурирует шнур из растительных волокон, повязанный вокруг шеи инициата (он тоже символизирует пуповину), обрезание не производится, а в конце обрядов подростки просто срывают шнуры с шеи. Было бы интересно проследить связь типов родства с другими институтами и обрядами, но это предмет специального исследования.

Примечания

1. *Langness L. L.* Some problems in the conceptualization of Highlands social structures // American Anthropologist. 1964. Vol. 66, N 4. Pt. 2. P. 172.
2. *Strathern A.* Kinship, descent and locality // Goody J. (ed.). The character of kinship. Cambridge, 1975. P. 33.
3. *Hogbin J.* Sex and marriage in Busama // Oceania. 1946. Vol. 17, N 2. P. 103.
4. *Wagner R.* The curse of Souw. Chicago, 1967. P. 145.
5. *Berndt R. M.* Kamano, Jate, Usurufa and Fore Kinship // Oceania. 1954. Vol. 24, N 1—2; 1955, Vol. 25, N 3.
6. *Rinkiewich M. A.* Matrilineal kinship // Sprudley J. P. and McCurdy D. W. (eds.). Conformity and conflict. Boston; Toronto, 1977. P. 323.
7. *Hogbin J.* Native culture of Wogeo // Oceania. 1935. Vol. 5, N 3. P. 90.
8. *Лавровский П. А.* Коренное значение в названиях родства у славян. СПб., 1867. С. 37.
9. *Леббок Д.* Начало цивилизации. СПб., 1876. С. 106.
10. Там же. С. 143.
11. Там же. С. 116.
12. *Максимов А. Н.* Мак-Леннан и Морган // Максимов А. Н. Избранные труды. М., 1997. С. 240. Впервые эта работа вышла в 1906 г.
13. *Wurm S.* The linguistic situation in the Highlands of Papua and New Guinea // Australian Territories. 1961. Vol. 1, N 2. P. 921.
14. *Леббок Д.* Указ. соч. С. 309.
15. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. 1950—1954. Т. 2. С. 53.
16. *Hogbin J.* Adoption in Wogeo // Journal of the Polynesian Society. 1936. Vol. 45, N 1. P. 305.
17. *Hogbin J.* Cultural change in the Solomon Islands // Oceania. 1934. Vol. 4, N 2. P. 242.
18. *Langness L. L.* Op. cit. P. 172.
19. *Федорова И. К.* Семантика некоторых терминов родства у маори Новой Зеландии // Алгебра родства. Вып. 1. СПб., 1995. С. 189.
20. *Meggitt M. J.* The Enga of the New Guinea Highlands // Oceania. 1958. Vol. 28, N 4. P. 273.

21. *Counts D.* Acro and Gagandeva. A Melanesian myth // Journal of the Polynesian Society. 1980. Vol. 89, N 1. P. 59.
22. Encyclopaedia of the Papua and New Guinea. Melbourne, 1971. Vol. 1. P. 23.
23. *Wassmann J.* Der Biß des Krokodils // New Guinea. Frankfurt am Main, 1987. Bd. 1.
24. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 73.

Н. А. Бутинов

К ПРОБЛЕМЕ ЛИДЕРСТВА В МЕЛАНЕЗИИ

Исследование проблемы лидерства у меланезийцев имеет большое значение для понимания основ экономической, социальной и духовной жизни этих племен. Лидер общины или нескольких общин является здесь очень важной фигурой. Он управляет хозяйственными и общественными делами, регулирует отношения между людьми, улаживает споры и разногласия. Он лучше других знает древние обычаи и ритуалы. К нему идут с различными вопросами и за советами. Лидеру часто приписывают сверхъестественную силу — способность общаться с духами предков, вызывать или прекращать дождь (с помощью магии), лечить людей или насылать на них болезнь (в порядке мести) и т. д. Он обычно вызывает у окружающих чувство уважения, смешанное подчас с чувством страха.

Как в Меланезии член общины становится ее лидером? Его не выбирают и не назначают. Человек сам чем-то выделяется среди других. У него чаще всего самые обильные урожаи на огородах. Он очень искусен в ловле рыбы. Для проведения общих празднеств он вносит самую большую долю продуктов. Когда община собирает плату за невесту для одного из своих юношей, его доля тоже всегда самая большая. Он охотно помогает другим членам общины в совершении сложных погребальных обрядов, а также в других трудных ситуациях. Можно сказать, что человек сам добивается высокого положения в своей общине и становится ее лидером. Существенную роль при этом играют, конечно, и его личные качества. Бывает, что его продвижению благоприятствуют также некоторые привходящие обстоятельства (но о них немного позже). Люди охотно признают авторитет вождя и выполняют его указания, называя его «большим человеком».

Процесс продвижения в лидеры можно наглядно показать на конкретном примере. Речь пойдет о «муми» — вожде племени сиуаи (юг острова Бугенвиль) по имени Сонги. На этом примере видно, какими личными качествами должен обладать претендент на звание «муми», какими способами он добивается высокого звания, какие обстоятельства помогают (или, наоборот, препятствуют) его продвижению, какие преимущества по сравнению с другими он хочет иметь и имеет, добившись этого звания. В племени сиуаи в 1938—1939 гг. проводил исследования американский этнограф Д. Оливер, которому удалось собрать очень ценный фактический материал по интересующей нас проблеме[1] Но прежде чем перейти к ее рассмотрению, необходимо хотя бы вкратце охарактеризовать образ жизни и основные занятия племени сиуаи. Во время пребывания Д. Оли-

вера в племени насчитывалось 4.658 человек. До колонизации здесь были хутора, разбросанные в лесу. В хуторской хижине пол земляной, посредине небольшой костер — защита от холода, сырости и москитов. Колониальная администрация приказала построить «линейные» деревни, в них — свайные хижины. Но хутора сохранились. У каждой семьи стало, как правило, по две хижины — одна в деревне, другая на хуторе.

Хозяйственная жизнь людей племени сиуаи делится на две сферы — огородничество и свиноводство. Взрослые тратят около половины времени (женщины — немного больше, мужчины — немного меньше) на выращивание клубневых растений на огородах и приготовление пищи. В диете сиуаи более 80% занимает таро. Кроме того, они выращивают бататы, но последние идут в основном на корм свиньям. Уход за свиньями требует от женщины (а это ее дело) много времени и сил, поэтому семья, если у ее главы только одна жена, держит не более 4—5 свиней. Сначала женщина носит поросенка с собой на огород на руках или в сумке. Когда он немного подрастет, она ведет его с собой на поводке. Наконец, когда он повзрослеет, его покормят утром бататами и отпускают в лес, где он ищет дополнительный корм, а к вечеру возвращается домой. Здесь он опять ест бататы, на ночь его загоняют в свинарник. Свинья потребляет в день до 2-х кг бататов и прибавляет в весе по 2 кг в месяц. Свиньи предназначены только для праздников. Их выращиванию уделяется большое внимание, так как от количества свиней зависит престиж семьи.

Деление хозяйственной жизни на огородничество и свиноводство отмечено и у других меланезийских племен. На острове Табар огородничество обеспечивает физиологическое существование людей (выращивание таро, бататов, добывание саго). Ежедневный рацион разнообразит ловля рыбы. Выращивание свиней и их количество определяют социальную значимость людей. Человек без свиней, отмечает В. Гровс, не имеет социального престижа, их значение на острове Табар «трудно переоценить» [2]. В племени энга тоже различаются будничный труд и престижная деятельность. Первый («караи») — это работа на огороде, изготовление орудий труда и утвари, собирание дров и т. д. Престижная деятельность — это выращивание свиней, празднество «тее», обряды. В прошлом сюда относили также войны, сейчас — работу в местном совете. Будничный труд обычно труд индивидуальный, пишет М. Фостер, не доставляющий большого удовольствия. Престижная деятельность — труд совместный, связанный либо с подготовкой к празднеству или обряду, либо с самим празднеством [3]

Будничная жизнь сиуаи, как и соседних с ними племен, довольно однообразна. Рано утром семьи уходят на огороды. Каждая семья трудится на своем участке. Выращивание свиней тоже чисто семейное дело. Огород, как полагают люди, это личное дело человека. Почему надо кормить свиней, принадлежащих другим? К вечеру все возвращаются в деревню, и потом каждая семья почти все время проводит в своей хижине. Кто-то раздувает костер, кто-то в скорлупе кокосового ореха приносит воду из ручья. Режут на толстые куски клубни таро, бататов, их бросают в горшок с водой, туда же — кое-

какие съедобные растения, грибы, почки цветов. В пищу идут также древесные губки, улитки, гусеницы, иногда добавляют миндаль. Мясо (свиньи, опоссума, собаки) — большая редкость. При приготовлении пищи могут присутствовать соседи. Как только начинается еда, соседи уходят. Едят быстро и молча. Потом кормят свиней, играют с детьми, что-то мастерят, дремлют, спят. Позже мужчины идут в мужской дом, там жуют бетель, час-два беседуют (обсуждают важные вопросы), затем в темноте расходятся по хижинам, спят 7—8 часов, а утром все идут по своим делам. Еда, пища играют большую роль в их семейной и общинной жизни. Пища, как заметил Д. Оливер, всегда в их мыслях, хотя они почти никогда не бывают голодны.

Среди мужчин в племени сиуаи различают три основных социальных слоя. «Мужчины, — говорят они, — либо на вершине, либо внизу, либо в середине. Если мужчина „муми", он — наверху; если он — «моухе», он не так высоко; если „туратурана" или „монго", он внизу». Моухе — столбы, на которых покоится крыша мужского дома. «Как столбы моухе поддерживают крышу мужского дома, так люди моухе поддерживают своего муми». Монго в буквальном переводе — нога. Туратурана — посланец. И «монго», и «туратурана» — зависимые от «муми», они ниже всех [4]. Среди женщин нет резкого разделения труда. В семьях их функции примерно одни и те же. В отличие от них, среди мужчин уже выделяются специалисты. Они, конечно, работают и на огородах: срубают деревья, возводят забор, вскапывают почву и т. д. Но среди них имеются знатоки и умельцы: знатоки генеалогий, мифов, легенд, преданий, магических заклинаний и обрядов; умельцы в постройке хижин, изготовлении щелевых барабанов, в резьбе по дереву, в исполнении танцев и песен. Главное же — есть лидеры, в значительной мере определяющие жизнь остальных членов общины, вносящие свои инновации в общую культуру. «Я почти уверен в том, — пишет Д. Оливер, — что постепенно возрастающая приверженность к празднествам как средству борьбы за власть появилась у сиуаи в значительной мере благодаря энергии трех или четырех людей, особенно благодаря Сонги, лидеру деревни Турунгом» [5].

Несколько слов о самом Сонги. Он родился в 1893 г. По местному обычаю здесь сразу же призывали колдуна, знающего имена всех предков. Мать держит новорожденного на руках. Колдун произносит имена предков одно за другим. Очень важно, чтобы он знал имена всех предков — незнание хотя бы одного имени может привести к ошибке. Именно этот предок, может быть, возродился в ребенке, а ребенок, не унаследовав его имени, получит какое-нибудь другое и будет болеть, может даже умереть. Правда, Д. Оливер полагает, что сиуаи не верят в возрождение мертвых, но описываемый им обряд наречения имени новорожденного позволяет усомниться в правильности этого утверждения. При произнесении одного из имен ребенок ведет себя необычно (начинает плакать, сосать грудь матери и т. д.). В данном случае это произошло, видимо, при произнесении имени Сонги, и ребенок получил именно это имя. В племени сиуаи очень высока детская смертность. Существует поверье, несколько утешающее родителей: дух умершего ребенка будто бы воз-

вращается в тело матери и воплощается в следующем новорожденном. В данном случае этого не произошло — мальчик по имени Сонги остался жив. Роды нередко оканчиваются смертью матери, и при погребении ей в руки кладут кожуру банана: пусть умершая думает, что в ее руках душа рожденного ею младенца. Если этого не сделать, мать возьмет с собой душу ребенка в иной мир, и ребенок умрет

Вскоре после рождения Сонги умерли его мать и отец (в племени сиуаи весьма высока была смертность и среди взрослых). Заботу о нем взял на себя его дядя, брат матери. В условиях матрилинейного рода так и полагается. Сонги уже в детстве обнаружил личные качества, необходимые для того, чтобы стать лидером. Более того, по мнению его дяди по матери, у него были не только все необходимые качества, но и вполне осознанное стремление стать лидером. На языке сиуаи стремление стать лидером называется «хаоком». Вдобавок сложились благоприятные условия — его отец, тоже «муми», оставил ему в наследство свиней и связки раковинных денег. Правда, имущество в племени сиуаи наследуется по материнской линии, а отец и сын принадлежат к разным родам, но для «муми» закон не писан — имущество наследует его сын. Сонги имеет права на земли своей матрилинии и принадлежащие ей раковинные деньги. Ему продолжает оказывать покровительство дядя по матери. Сонги покупает на раковинные деньги несколько поросят. Он готовится к борьбе за власть, к «войне с помощью пищи». Дядя по отцу тоже содействует продвижению племянника. Он обращается к членам своего рода: «Давайте будем помогать этому мальчику Сонги стать „муми“ У него есть „хаоком“, но он сирота, его отец не может ему помочь. Давайте изготовлять глиняные горшки и продавать их, а вырученные раковинные деньги отдадим Сонги, он купит на них свиней»[6] Когда Сонги исполняется 15 лет, он с помощью членов своего рода и родственников по линии отца строит мужской дом, пока еще небольшой. Он уже думает о празднествах — без них нельзя стать «муми», а празднества в племени сиуаи происходят всегда в мужском доме.

В это время у Сонги появляется соперник. Это Конкома, сын дяди по матери. Сначала дядя по матери покровительствовал Сонги, но потом решил продвигать в «муми» своего собственного сына. Началось соперничество — дядя Сонги по матери продвигает Конкому, а дядя Сонги по отцу продвигает Сонги. Шансы Сонги хуже. Во-первых, Конкома старше его. Во-вторых, его дядя по матери несколько выше по рангу, чем дядя по отцу. Сонги не стал бы «муми» в деревне Турунгом, если бы не трагический для Конкомы случай. В соседней деревне умер человек. Колдун счел виновным одного из людей деревни Турунгом — тот будто бы применил черную магию, и человек умер. Сильный «муми» пострадавшей деревни позвал к себе отца Конкомы, дал ему раковинных денег и поручил убить подозреваемого в черной магии, что и было сделано. Но убитый оказался родичем «муми» другой деревни, который решил убить отца Конкомы. Узнав об этом, отец Конкомы и сам Конкома покинули деревню Турунгом и скрылись. Соперник Сонги исчез. Сонги мог спокойно продвигаться в лидеры. Он построил еще один мужской дом, больший по размерам, чем первый.

Прошло некоторое время. Не стало в живых «муми», решившего убить отца Конкомы. Умер и отец Конкомы. Конкома вернулся в деревню Турунгом, стал здесь жить. Он попытался продолжить соперничество с Сонги. Но Сонги уже находился далеко впереди по пути продвижения в «муми». В его новом мужском доме было уже около десятка щелевых барабанов, больших и малых. Люди Турунгом были его должниками, и он имел право на их труд и услуги, на их свиней, таро, ямс, раковинные деньги. Конкома пытался разными способами вредить Сонги, но тем самым повредил только себе и утратил какое-либо влияние на дела в деревне.

До начала 1920-х гг., когда колониальная администрация запретила местные войны, главным средством распространения власти на соседние деревни были военные набеги. К моменту запрещения войн Сонги было около 30 лет. Возможно, до этого он совершал такие набеги. Но после запрета войн он воевал уже не с помощью копий, лука и стрел, а с помощью пищи. Другие «муми» имели много жен и тем самым много огородов и свиней (одна жена, как уже отмечалось, в состоянии обеспечить уход не более чем за 4—5 свиньями). Так, у одного «муми» было 8 жен, что само по себе очень накладно — за каждую надо внести плату и для каждой построить отдельную хижину. Кроме того, это причиняло мужу много неприятностей: жены ревновали, ссорились с мужем и друг с другом. Нередко «муми» оставлял жену в той деревне, где она жила. Там она работала для него на огородах и выращивала свиней. Сонги к многоженству не прибегал. У него было три жены, но не одновременно: первая умерла, оставив ему двух сыновей; он взял другую — она тоже умерла, оставив ему сына и дочь. После этого он взял в жены третью.

Продвигаясь в «муми», Сонги использовал другие средства. Мужчины, вступая в брак (плату за их невест обычно вносил Сонги), приводили в Турунгом жен, и те, равно как и их мужья, становились его «ангурара», то есть зависимыми от него. Женщины, вступая в брак, приводили в Турунгом мужей (это против правил, так как брак в племени сиуаи вирилокальный, но сильный «муми» мог себе это позволить), и последние также становились его «ангурара». Сонги устраивал свадебный обряд, и новобрачные теперь полностью зависели от него и работали на него. Наконец, любой человек мог примкнуть к Сонги просто потому, что тот — сильный и влиятельный «муми». Такой человек не просто поселялся в Турунгом, но по нормам социального родства становился родичем. Эти люди, пришедшие извне в деревню Турунгом, а также их дети являлись отныне «ангурара» Сонги, то есть работали на его огородах, выращивали его свиней, строили для него мужские дома, изготовляли щелевые барабаны и переносили их из лесу в эти мужские дома. Совместный труд в племени сиуаи имеет место в основном тогда, когда это труд на «муми». На себя каждая семья трудится отдельно: сама расчищает в лесу участок, огораживает его забором, вскапывает почву, сажает таро и ямс, производит прополку, собирает урожай. Даже хижина семьи стоит в отдалении от других хижин, в относительной изоляции от них. Между тем меланезийцы любят трудиться совместно, для них такой труд — удовольствие, они шутят, поют песни. После



Папуасский танцор — участник обрядовой пляски (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

окончания работы на огороде «муми», он их угощает. Получается небольшое празднество, что тоже доставляет его участникам немало радости.

А Сонги все время устраивает празднества: кто-то родился — Сонги помогает провести родильный обряд с угощением всех жителей деревни; кто-то умер — он устраивает погребальный обряд, опять же с угощением; кто-то хочет жениться — Сонги помогает ему внести плату за невесту и провести свадебный обряд. На празднестве присутствуют все жители деревни, а иногда и близкие родственники из соседних деревень. Празднество требует больших расходов: нужно много свиней, раковинных денег, таро, ямса. Погребальный обряд, например, это проводы души человека в иной мир, а иных миров не один, их три: Руноно, где много пищи; Каопири, где души мертвых голодают; Иринору — там живут души убитых на войне. Дух по имени Хонинг стоит на развилке дорог и задает душе умершего вопрос: «Сколько свиней ты с собой ведешь?» Если свиней, заколотых на погребальном обряде, много, Хонинг направляет душу умершего в Руноно. Если мало — Хонинг отрезает у нее нос и направляет в Каопири. Много свиней может дать только Сонги, поэтому родственники умершего идут к нему с просьбами, а после погребального обряда оказываются перед ним в долгу, на выплату которого требуется много времени. Сонги строит еще один большой мужской дом и щедро угощает тех, кто его строил, организует для них празднество. Он нанимает специалиста по изготовлению щелевых барабанов (таких в племени сиуаи менее десятка), и тот за солидную плату мастерит в лесу огромный щелевой барабан. Большая группа мужчин несет этот барабан из леса в мужской дом, принадлежащий Сонги. В подобного рода делах охотно участвуют жители соседних деревень — он устраивает для них празднество.

Наступает такой момент, когда Сонги решает подчинить себе жителей одной из соседних деревень вместе с их «муми». Он тщательно подсчитывает свои ресурсы и ресурсы «муми» соседней деревни. Начинается «муминаи» — соперничество двух «муми», «война с помощью пищи». В 1938 г., когда в деревню Турунгом прибыл Д. Оливер, Сонги приступил к подготовке очередного «муминаи». Начал он с упреков в адрес жителей своей деревни. Собрал мужчин и обратился к ним с речью: «Вы не помогаете мне. Я все время тру-

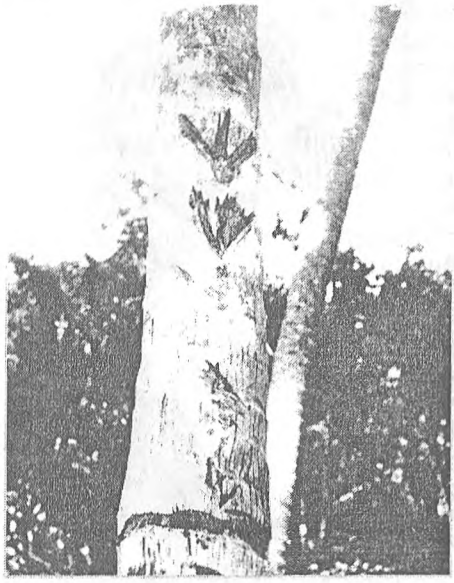


Праздничная прическа папуасских мужчин

жусь, чтобы повысить престиж деревни Турунгом. А вы не выходите из своих хижин, спите со своими женами, когда вы должны помогать мне. Я уйду из Турунгом»[7]. Все, конечно, просят его не уходить (впрочем, он и не собирался это делать). В 1938 г. жители деревни назвали Д. Оливеру 14 особенно пышных празднеств, из них семь имели место после перенесения из леса в мужские дома щелевых барабанов, и четыре «муминаи» для жителей соседних деревень. «Муми» двух деревень не организовали ответных празднеств, то есть сразу признали свое поражение. «Муми» других двух деревень устроили ответные празднества, но дали понять, что больше соперничать с Сонги не будут. В результате четверо «муми» стали его союзниками, а он стал верховным лидером в своем районе.

Готовясь в 1938 г. к очередному «муминаи», Сонги посылает своих «ангурара» в другие деревни, к своим союзникам. Выясняются сложные вопросы: кто из его союзников придет на «муминаи», сколько приведет свиней. Теперь это уже не гости, а со-хозяева, «защитники» Сонги. Каждый «муми» из числа со-хозяев получает ветку с листьями — сколько на ней листьев, столько осталось дней до празднества. Сонги думает о том, кого пригласить в «гости». Это не простой вопрос: надо подсчитать, сколько у него и у его «ангурара» свиней, раковинных денег, сколько он может получить от других «муми» — все детали заранее согласовываются с ними. На переговоры и согласование уходит много времени. «Муми» соседних деревень, каждый из которых не является союзником Сонги и поэтому может быть приглашенным в качестве «гостя», ощущают тревогу и беспокойство — никто из них не хочет идти на празднество. Сонги силен, богат. Он готовит такое угощение, такие «дары», что трудно будет ответить тем же. А если пригласит, отказаться нельзя. Отказ — это признание поражения. Сонги наконец решил, кого именно он пригласит «в гости». Но свое решение он должен преподнести как указание духов предков. Он поручает сделать это колдуну. Тот берет кокосовый орех, разбивает его, бросает мякоть в огонь и будто бы видит душу жертвы (под жертвой подразумевается «муми»—«гость»). Сонги при этом присутствует (чтобы не было, как он говорит, ошибки).

Д. Оливер приводит хронологию событий, связанных с подготовкой к проведению празднества[8]. Учитывая научный интерес подобных сведений, считаем возможным ее воспроизвести.



Ствол кокосовой пальмы, помеченный тотемным знаком

Февраль 1938 г. Сонги табуирует свои кокосовые пальмы. Он закалывает свинью, кладет мясо в горшок, покрывает банановыми листьями, варит. Потом снимает лист, закрепляет вокруг ствола одной из кокосовых пальм и говорит, обращаясь к духу: «Эй ты, хороморун. Понюхай то, что я даю тебе, и сторожи мои кокосовые орехи. Если вор попытается украсть их — убей его».

Октябрь 1938 г. В семье Сонги несчастье — умирает его жена. Похоронив ее, он продолжает готовиться к «муминаи». Он говорит жителям девяти деревень, зависимым от него: «Загоните свиней в свинарники и готовьте их там для празднества. Потом я заплачу вам за них раковинными деньгами». Но это обещание заплатить «потом» так и не было выполнено. Один из участников празднества сказал: «Единственное, что мы получили — это запах жареной свинины».

2 ноября 1938 г. Сонги велит собрать всех мужчин. Через час они собираются в мужском доме. Он говорит двоим из них: «Дайте мне в долг раковинных денег, я куплю на них свиней». Четверым говорит: «Дайте мне свиней за те деньги, что я одолжил вам». Посылает двоих загнать в свой свинарник этих свиней. После этого Сонги уходит в свой дом, а присутствующие делятся впечатлениями от происшедшего. Один говорит другому: «Я был бы богат, если бы Сонги вернул все те деньги, которые он занял у меня». Другой отвечает: «„Муми“ поступает не так, как другие люди».

20 ноября 1938 г. Один из четверых должников (по имени Описа), от которых Сонги потребовал свиней, ответил отказом. Сонги сделал ловкий тактический ход — взял что-то у Пиноко и сказал ему: «Деньги за это требуй с Описы». Пиноко — ниже Описы по рангу, и его требование денег — позор для Описы. Последний идет к брату своей матери: «Дай мне свинью». Сын брата матери говорит: «Не давай, я продам свинью и добуду плату за невесту». Но брат матери, учитывая сложную для Описы ситуацию, дает ему свинью. Сын брата матери, возмущенный этим, уходит из деревни и заявляет, что не вернется. Жена брата матери ругает последними словами своего мужа и Опису.

21 ноября 1938 г. Сонги вместе с двумя зависимыми от него людьми идет в деревню Норонаи к Каопе и просит его быть со-хозяином на празднестве. «Я дам тебе, — говорит он, — большую свинью, а

ты дай мне в долг 500 связок раковинных денег». Каопа идет к трем своим «ангурара», потом возвращается и обещает выполнить просьбу.



Папуас, играющий на флейте (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

26 ноября 1938 г. Пять человек («ангурара» Сонги) ведут свинью из деревни Турунгом в деревню Норонаи. Каопа дает 400 связок, из них 50 своих и 350 — от подчиненных ему «ангурара» (он приказал им вернуть долги). Посланы люди к партнерам по обмену — Сонги предлагает им продать своих свиней. От зависимых, от друзей и от родственников Сонги получает много свиней и раковинных денег.

1 декабря 1938 г. Сонги велит мужчинам отправиться на охоту на опоссумов. У тех свои дела, и они не склонны выполнять этот приказ. Ссылаются на то, что один из них видел плохой сон — дерево упало на человека. Сонги злится: «Все вы бабы, что значит его сон, вот мой сон — это другое дело». Мужчины, включая видевшего плохой сон, идут на охоту и через три дня возвращаются с добычей.

Сонги приглашает местных композитора и поэта, требует сочинить музыку и песню. Он дает им тему песни (у Сонги одна нога деформирована, и он винит в этом духа). Вот тема песни: «Ты, дух. Если бы ты был человек, я убил бы тебя и поместил бы твой череп в мужском доме. Но ты всего только моя болезнь, я могу только смотреть на тебя и плакать от боли». Композитор и поэт сочиняют на заданную тему музыку и песню. Потом они берут панову флейту и предлагают каждому мужчине из деревни Турунгом сделать себе такую же. Два колдуна снимают табу с барабанов (Сонги наложил на барабаны табу по случаю смерти жены), разбивают о них кокосовые орехи и едят мякоть. Сонги закалывает 7 небольших свиней и устраивает празднество «битья в барабаны». На барабанный бой собираются мужчины. Сонги говорит им: «Берите свои флейты, репетируйте песни и танцы». Начинаются репетиции. Люди, уставшие после работы на огородах и на рыбной ловле, по вечерам в мужском доме весьма неохотно разучивают песни и танцы.

4 декабря 1938 г., 9 часов вечера. Мужчины разошлись по домам. Сонги недоволен: «Эй вы, бездельники, разве так готовятся к празднику, идите в мужской дом, я дам вам работу на завтра, вы должны быть сейчас в мужском доме, вы же мужчины, вы должны петь и играть на пановых флейтах». Усталые мужчины отправляются в мужской дом и, боясь гнева Сонги, играют и поют там всю ночь. Через несколько дней Сонги снимает табу (наложенное в феврале 1938 г.) с кокосовых пальм. Он пускает на одну из пальм опоссума и кричит духу: «Теперь уходи прочь». Затем опоссума ловят, убива-

ют, жарят и едят. При этом духу достается душа опоссума. Таким образом, духу дают понять, что кокосовые пальмы больше в его охране не нуждаются. Начинается сбор кокосовых орехов, таро и миндаля, а также приготовление саго.

Вторая неделя декабря 1938 г. Сонги покупает у одного из «больших людей» по имени Маимои две саговых пальмы, обещая заплатить позже. Пальмы срубают, удаляют кору с одной стороны стволов, начинают выскабливать саго. Сонги посылает своего подданного Хоому в деревню: «Бей в барабан, собирай промывателей саго». Приходят люди, начинается промывка саго. Потом приходят упаковщики саго, они заворачивают его в пакеты из листьев. Сонги приказывает им хранить пакеты в мужском доме и в своих хижинах. Хоома — хороший семьянин, но сейчас он спит в мужском доме, а в своем только обедает. Жена Хоомы недовольна: «Лучше бы ты работал на своем огороде для семьи, а не для Сонги». Она ругает своего мужа. В результате Хоома целую неделю вообще не ходит в свою хижину.

15 декабря 1938 г. Выяснилось, что для приготовления угощений необходимы еще люди. Сонги дает указание «муми» одной из подвластных ему деревень, и тот посылает на помощь своих односельчан. Целых шесть дней длится приготовление угощений. Готовят пудинги — с помощью песта и ступки растирают саго и миндаль, заворачивают смесь в листья и помещают в земляную печь. Начинается сооружение платформы, на ней будут разложены угощения. Сонги приказал тому же Хооме руководить этой работой.

Январь 1939 г. Сонги сказал «большому человеку» соседней деревни: «Верни мне долг — 5 свиней». Тот решил, что лучше вернуть этот долг при свидетелях. Сначала он приказал своим людям перенести большой щелевой барабан из старого мужского дома в новый. Потом устроил по этому поводу празднество, на которое пригласил Сонги, и там передал ему 5 свиней.

Приходит время приглашать гостей. «Большие люди» соседних деревень, кандидаты на роль «гостей», начиная с сентября прошлого года пребывают в тревоге и беспокойстве: никто из них не хочет быть избранным в качестве «гостя». Сонги тянет время, наслаждаясь тем, что держит их в напряжении. Наконец «гость» избран — Сиписонг из деревни Кинируи. Когда-то он не дал Сонги свинью, и теперь злопамятный Сонги решил ему отомстить. Он посылает своих людей к Сиписонгу, те идут и несут привязанных к шестам свиней (символ приглашения). Сиписонг отклоняет приглашение. Посланные возвращаются со свиньями обратно. Пристыдив Сиписонга, Сонги посылает приглашение Копе. Это — «большой человек», являющийся к тому же верховным вождем районов Корикуну и Рухуаку. Он принял приглашение. Сонги и Копе встретились и согласовали дату празднества (11 января), соблюдая при этом нормы традиционной дипломатии: Сонги просит извинить его за то, что он осмелился пригласить такое важное лицо на свое скромное празднество; Копе благодарит за приглашение, заявив при этом, что Сонги — «большой муми», что дары и угощения, конечно, будут очень богатыми, а он, Копе, вряд ли сможет дать такое же пышное

ответное празднество. Копе заколол присланных ему «пригласительных свиней», разрезал мясо на крупные куски и разослал их «большим людям» разных деревень племени сиуаи и даже некоторым из соседних племен. Тем самым он пригласил их на празднество, которое устраивает Сонги в Турунгом. Приняв приглашение, эти «большие люди» стали союзниками Копе, «со-гостями». Они члены его «команды» и будут совместно «атаковать» Турунгом.

Сонги, в свою очередь, тоже послал «пригласительных свиней» «большим людям» многих деревень. То же самое сделал и Каопа, его «союзник». Были приглашены не только «большие люди», но и «лулуаи» (старосты, назначенные колониальной администрацией), верховные вожди двух районов (тоже назначенные колониальной администрацией) и даже несколько «больших людей» из чужого племени. Это члены «команды» Сонги, они будут «оборонять» Турунгом. Термины «атака» и «оборона» не означают войну с помощью копий, луков и стрел. Они означают «войну с помощью пищи». Однако существует еще тайная война с помощью черной магии, и кто-либо из «атакующих» может применить эту магию против Сонги. Поэтому перед Сонги встает трудный для него вопрос — присутствовать ему самому на празднестве или нет (на предыдущих празднествах он, боясь магии, нередко отсутствовал). Такой же вопрос был поставлен и перед Копе. Тот ответил, что если Сонги будет на празднестве, то и он придет (Копе понимал, что если Сонги не появится на празднестве, то жертвой магии может стать он, Копе). Сонги принимает решение — он будет присутствовать на празднестве.



Участник празднества в обрядовой маске (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

10 января 1939 г. В Турунгом прибывают члены «команды» Сонги. Они будут «оборонять» деревню и участвовать в кульминационном эпизоде «войны с помощью пищи» — подсчете и распределении свиней.

11 января 1939 г. Жители Турунгом с утра готовят копья и другое оружие, красят известью и охрой туловище и лицо, как будто готовятся к настоящему сражению, при этом заучивают заклинания с целью защитить Сонги от черной магии. К полудню все мужчины собираются у большого мужского дома и

обсуждают вопрос: должен Сонги лично встречать «атакующих» или лучше ему где-нибудь спрятаться. Выносится компромиссное решение — Сонги первое время спрячется за спины держащих «оборону», он будет сидеть на самом большом барабане (в нем — его дух-покровитель), а позже «атакующие» смогут его увидеть. Можно уже услышать, как все ближе и ближе надвигается «атака». Лес как бы расступается, с криками и завываниями «атакующие» идут к мужскому дому. Из толпы выбегает один мужчина, размахивает копьем, потом кладет стрелу на тетиву лука, натягивает ее, затем успокаивается и перестает угрожать оружием. То же самое проделывает второй, потом третий и др. Сзади идут люди, несущие свиней (это плата за «пригласительных свиней»). «Атакующие» занимают обрядовую площадку. Вокруг мужского дома (где Сонги сидит на барабане) — охрана из мужчин Турунгом. Все они музицируют на пановых флейтах. «Атакующие» подходят ближе к мужскому дому. Охрана расступается, Сонги встает с барабана, и «атакующие» видят его. Дав насмотреться на себя и испытывая при этом смешанное чувство гордости и страха, Сонги дает сигнал. Люди его «команды» бегут к свинарникам и выводят оттуда свиней, некоторые влезают на платформы и передают стоящим внизу корзины с пищей. Куски свинины и пудинги разложены на земле, свиньи подведены к главному гостю — Копе. Сонги предлагает Копе принять их. Копе отмечает на бирке из тростника число предлагаемых ему свиней и распределяет их среди своих людей. Свиней привязывают к шестам и уносят. Эта церемония приема гостей длилась около двух часов. На ней присутствовало 1.100 человек из многих деревень племени сиуаи, а также из племен банони, наговиси и тереи. Всего было «подарено» 32 свиньи. Копе получил 17 свиней (их общая цена — 1.700 связок раковинных денег). Каопе, союзнику Сонги, было подарено 7 свиней (цена — 450 связок) в виде платы за его помощь в организации празднества. «Большим людям» района Ратаику — 4 свиньи (цена — 220 связок). Партнерам Сонги по обмену — 3 свиньи (цена — 160 связок). Патрульному офицеру (Сонги пригласил его, чтобы показать, «как поступают „большие люди" племени сиуаи») досталась 1 свинья (цена — 20 связок, видимо, это был поросенок).

Все расходятся по домам — и те, кто «атаковал», и те, кто «держал оборону». У людей Турунгом настроение подавленное, они устали. Кое-кто по инерции играет на пановой флейте. Идет тихая беседа — о празднестве, о числе гостей, о том, что от празднества не осталось ничего съестного. «Теперь мы будем день или два питаться славой Сонги», — говорят одни. Другие утешают: «Теперь мы отдохнем. Будем работать на огородах». Наконец все идут спать в свои хижины. Однако едва забрезжило утро, их будит барабанный бой. Протирая заспанные глаза, люди идут к мужскому дому. Перед ними выступает Сонги: «Опять вы спрятались в хижинах! Если бы не я, вы спали бы все дни и все ночи! Но я говорю вам — вчерашнее празднество — это ничто! Вот следующее — это да! Сихам, Маимои — идите, собирайте свиней!» Один из мужчин шепчет присутствовавшему при этой сцене этнографу Д. Оливеру: «Вот что такое муми!»

Сонги и его методы борьбы за власть — пример того, как традиционная культура, изменяясь под влиянием европейцев, все же в известной мере сохраняет свою традиционность. В прошлом был один метод борьбы за власть над соседней деревней — война с помощью оружия (копий, луков и стрел). Колониальная администрация, как уже отмечалось, в свое время запретила междеревенские войны. После этого всем, кто прибегнет к этому методу борьбы за власть, придется отбывать наказание в тюрьме. В новых условиях акцент был перенесен с войн на празднества. Казалось бы, какая может быть связь между военным набегом на жителей другой деревни и приглашением тех же самых людей на празднество, раздачей им свиней, таро, ямса, кокосовых орехов, саго и других яств? Между тем связь здесь самая прямая. Это не просто празднество, а «война с помощью пищи». К ней хозяева готовятся долгое время, накапливая съестные припасы. В «гости» к ним приходят люди, вооруженные с ног до головы. Они инсценируют нападение на хозяев, имитируют боевое сражение (стреляют из лука), исполняют военный танец «руното». Они могут применить против хозяев зловредную магию. Хозяева принимают особые меры, чтобы обеспечить свою безопасность. На празднестве точно подсчитывается на специальных бирках все, что дарят «гостям». То же самое делают «гости». Хозяева называют «гостей» «детьми» (потому что они их кормят). «Гости» называют хозяев «отцами». Когда все съедено и подсчитано, «гости» уходят, уводя с собой свиней и унося другие дары. Теперь уже они начнут подготовку к ответному празднеству, к новому сражению в «войне с помощью пищи». Они будут хозяевами, «отцами» (будут кормить «гостей»), а их «гости», которые были на предыдущем празднике хозяевами, будут играть роль «детей» (их будут кормить). Снова будет инсценировка нападения, военный танец и т. д. Новые хозяева произнесут обрядовую речь, перечислят все свои дары и зафиксируют их на бирках. Гости (так велит обычай) будут выражать свое восхищение дарами. Потом состоится подсчет даров на этих двух праздниках. В чью пользу он окажется, тот и будет признан победителем. Потерпевшему поражение остается на выбор — либо признать это, либо начать подготовку к новой «войне с помощью пищи».

Подводя итоги сказанному, необходимо еще раз отметить научные заслуги Д. Оливера, который не только был свидетелем упомянутых выше событий (начиная с подготовки и кончая завершением праздника), но и дал их подробное описание. В этнографической литературе другого подобного источника, освещающего борьбу меланезийских вождей за власть, нет. Благодаря описанию Д. Оливера мы знакомимся со многими деталями образа жизни и социальной структуры племени сиуаи. Участники всех событий предстают перед нами как живые люди — с их характерами, склонностями, отношениями между собой и к вождю. В заключение следует подчеркнуть, что проблема лидерства в Меланезии интересна не только сама по себе. Ее исследование очень важно и для понимания процесса появления вождей у других народов мира, в том числе у народов, стоящих на более высоких этапах развития общества.

Примечания

1. *Oliver D.* Solomon Island society. Cambridge, 1955.
2. *Groves W.* Tabar to-day // Oceania. 1935. Vol. 5, N 3. P. 350.
3. *Foster M.* Production and value in the Enga Tee // Oceania. 1986. Vol. 55, N 3. P. 310.
4. *Oliver D.* Land tenure in Northeast Siuai. Cambridge, 1999. P 330—332.
5. *Oliver D.* Solomon Island society. P 469.
6. Ibid. P 377
7 Ibid. P 401.
8. Ibid. P. 428—438.

Н. А. Бутинов

К ИСТОРИИ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ НА НОВОЙ ГВИНЕЕ

После первой мировой войны вся восточная половина Новой Гвинеи оказалась под управлением Австралии и получила название «Территория Папуа и Новая Гвинея». До этого Австралии принадлежала лишь юго-восточная часть острова, переданная ей Англией в 1906 г. (она называлась «Папуа»). После поражения Германии в Первой мировой войне Австралия получила в качестве подопечной территории и северо-восточную часть острова, бывшую ранее колонией Германии. Австралия не стала сразу менять систему управления, и власть в стране по-прежнему осуществляла колониальная администрация с губернатором во главе. Всеми делами, как и раньше, управляли колониальные чиновники и патрульные офицеры (на языке пиджин — «киапы»). В помощь себе они по традиции назначали в каждой деревне из местных жителей старосту («лулуая») и переводчика («тултула») — человека, умевшего общаться на языке пиджин. Киап появлялся в деревне редко, примерно один раз в год, так как территория, находившаяся в его ведении, была достаточно обширной. Во время его отсутствия все вопросы в деревне решали его помощники. Когда приезжал киап, лулуай и тултул помогали ему проводить перепись населения, собирать подушный налог, организовывать расчистку дорог и в других работах.

После Второй мировой войны, в которой коренные жители Территории Папуа и Новой Гвинеи принимали самое деятельное участие (они помогали англо-австралийским войскам изгнать с острова вторгшихся сюда японцев, работая в воинских частях в качестве проводников, носильщиков, санитаров), австралийское правительство заметно смягчило свою политику и начало заботиться о введении на подведомственной территории местного самоуправления. Этому в немалой мере способствовала и позиция Организации Объединенных Наций, поставившей вопрос о судьбе колоний и призвавшей страны метрополии готовить подвластные им народы к независимости. Поскольку северо-восточная Новая Гвинея считалась подопечной территорией, то Комитет по опеке ООН следил за тем, как опекун, то есть австралийское правительство, готовит папуасов к самоуправлению и независимости. На остров приезжают комиссии ООН и отмечают недостаточную активность Австралии в этом плане. Опекун, как всегда, находит причины своей медлительности, в том числе достаточно веские: папуасы почти поголовно неграмотны, у них нет политического опыта, они говорят на множестве разных языков.

Раздаются голоса, что понадобится не менее ста лет на подготовку их к независимости. Однако появился еще один, притом очень серьезный, фактор в пользу независимости папуасов — «синдром желтой угрозы». Западная часть острова (Западный Ириан) является провинцией Индонезии. В Австралии возникло опасение, что Индонезия попытается присоединить и восточную часть острова (подобно тому, как она присоединила к Западному Восточный Тимор). Австралия, тратящая много средств на содержание колониального аппарата на Новой Гвинее, по логике вещей должна вдобавок содержать там свой военный контингент. А может быть, есть иной ответ на «синдром желтой угрозы»? Оказывается, есть. Правительство решает создать здесь стабильное процветающее государство, зависящее от помощи со стороны Австралии и симпатизирующее западным ценностям.

Начинается подготовка жителей подопечной территории к самоуправлению и независимости. В 1949 г. принимается закон о создании местных деревенских советов. В 1951 г. создаются первые выборные деревенские советы близ Рабаула и Порт-Морсби. Процесс протекает бурно. В некоторых деревнях против создания советов выступили белые плантаторы, черные лулуаи и тултулы, а также так называемые «большие люди». Дело в том, что в папуасских деревнях никогда не было выборных органов власти. Правили там «большие люди», завоевавшие авторитет и влияние среди общинников благодаря своим личным качествам — трудолюбию, знаниям, готовности помогать сородичам, приписываемой им способности общаться с духами мертвых и др. Таких людей в каждой деревне было несколько. Это была власть авторитета, официально не оформленная. «Большие люди» руководили работами на огородах, постройкой хижин, заботились о благосостоянии общины, следили за соблюдением традиционных обычаев и обрядов, помогали молодым мужчинам вносить плату за невесту. У них не было права наказывать, тем не менее к их советам прислушивались, важные вопросы они решали с согласия и одобрения всех жителей деревни.

Деревня, община — сложный социальный организм. Мужская ее часть — члены одного и того же рода, они связаны друг с другом родством. Согласно обычаю экзогамии мужчина обязан был взять жену из другой деревни. За невесту надо внести плату ее сородичам. Невесту себе он не выбирал, выбирала община. Кстати, она же и разводила мужа с женой, подчас не спрашивая их согласия. Скажем, муж ушел далеко и работает там по контракту (обычно контракт заключался на три года). Жена во время его отсутствия ведет себя, по мнению «больших людей», неправильно. Ее отсылали обратно в ту деревню, откуда она пришла. Муж, вернувшись домой, неожиданно для себя обнаруживал, что он — холостяк. Постепенно число таких разводов сильно возросло, поэтому женатым мужчинам стали запрещать вербоваться на работу в отдаленные районы. Семья была дислокальна — мужчины жили в мужском доме, их жены с детьми — в семейных хижинах. Дети мужского пола подвергались сложным и подчас мучительным обрядам посвящения. Недоучет традиционных черт местной культуры колониальным аппаратом породил трудности при создании выборных деревенских советов.

Трудностей стало еще больше, когда Австралия решила не создавать отдельные советы в каждой деревне, а создать на 100—120 деревень один общий совет. С 1954 г. такой орган стал называться «туземный совет местного управления». Термин «деревенский совет» исчез, уступив место термину «местный совет». При этом ставка делалась на «многорасовые местные советы», в каждый из которых должны быть избраны не только папуасы, но и белые. В 1956 г. было создано 12 местных советов, каждый из них охватывал население в 5—6 тыс. чел.; в 1960 г. — 60 советов с населением в 250 тыс. чел. Функции новых советов стали несколько шире, хотя, как и раньше у деревенских советов, ограничивались в основном местными делами. Они должны были следить за строительством и ремонтом дорог и мостов, за порядком и чистотой в деревнях, за соблюдением правил обработки огородов и т. д. Кроме того, им полагалось регистрировать в деревнях браки, рождения и смерти, помогать в организации медицинской службы, а также в строительстве и содержании школ. Советам разрешили взимать подушный налог и иметь свой бюджет, но за расходованием средств следил специальный чиновник. Он же контролировал все постановления совета и их исполнение, мог отменить любое неугодное ему решение. Избрание членов совета тоже утверждал чиновник, он же назначал из числа избранных председателя совета. Но тем не менее это был для коренных жителей первый шаг на длинном пути к самостоятельному управлению страной.

Австралия решила к 1967 г. охватить местными советами 800 тыс. чел. Колониальный аппарат еще более рьяно, чем раньше, взялся за дело. Метрополия стремилась с помощью местных советов переложить на коренное население расходы на их образование и медицину, на дорожное строительство и другие хозяйственные работы. Но папуасы уже и сами почувствовали, что местные советы им нужны, и план был перевыполнен более чем вдвое — к 1967 г. советами было охвачено 1 млн. 787 тыс. чел. Число «многорасовых советов» год от году уменьшалось — в 1967 г. их было 108 (из 139), а в 1970 г. — 40 (из 146). Папуасы отнеслись отрицательно к идее «многорасовых советов». Аббревиатуру MRC (multi-racial council — «многорасовый совет») они расшифровывали как «маста рул кансил», то есть «совет, которым управляют белые». Уменьшение числа «многорасовых советов» один из будущих членов Палаты Ассамблеи прокомментировал так: «Кончилось время „да, сэр", „да, сэр" Началось время „нет, сэр"». При каждом местном совете был свой консультант (киап). Он присутствовал на заседаниях совета, помогал депутатам вести дела. Его помощь на первых порах была необходима, слишком необычен для папуасов оказался переход от системы лулуаев и тултулов, назначаемых киапами, к системе выборной власти. Необычна была и процедура выборов. Среди папуасов существовала почти всеобщая неграмотность (в лучшем случае у кого-то один-два класса начальной школы). Поэтому люди охотно принимали советы и помощь киапа. Их огорчало только то, что киапы часто менялись. Так, в 1969—1970 гг. киапы-консультанты сменились в 120 советах (из 146), причем в 44 советах не один раз.

В разных районах Новой Гвинеи местные советы тоже были разные. В среднем в совете насчитывалось 40—50 человек. Подвластная ему территория — 5—6 тыс. кв. км. Количество деревень примерно 100—120, проживало в них около 20—25 тыс. чел. Встречались, конечно, и значительные отклонения в ту и в другую сторону. Так, некоторые советы охватывали 5—6 тыс. чел. и меньше, а некоторые 50—60 тыс. чел. и больше. Отдельные советы влачили жалкое существование и люди были недовольны. Например, местный совет в районе Миньи (Западное Нагорье, племя кума) появился в 1961 г. Здесь киап плохо разъяснил, а местные жители еще хуже поняли, что даст им новый орган управления. Многие огорчились, узнав, что будут упразднены должности лулуаев и тултулов. Они жаловались, что похожи на младенцев, которые выпали из сумок своих матерей (папуаски носили грудного ребенка в сумке, свисающей за спиной), что они теперь пытаются ходить, хотя не умеют еще стоять на ногах. К тому же выбирать в члены совета могли только налогоплательщики. Женщины здесь были освобождены от налога и не допущены к участию в выборах, что вызывало общее недовольство. Мужчины племени кума тешили себя надеждой, что местные советы будут вскоре ликвидированы и возродится прежняя система лулуаев и тултулов.

Весьма своеобразной была история возникновения местного самоуправления в горном районе Чимбу. Первый белый появился здесь в 1933 г. Увидев его, папуасы закричали «чимбу!», что означает «привет!», «добро пожаловать!». Таково происхождение названия всей горной области и населяющих ее племен. Первая миссионерская школа открылась здесь в 1961 г. Колониальный аппарат в начале 1960-х гг. поделил эту область на административные районы. В каждый из них был назначен киап. В районе Синасина первый киап оказался хорошим, доброжелательным человеком. Он посетил в 1964 г. все деревни (их более сотни), приказал построить себе в нескольких местах рест-хаузы, где он мог провести два-три дня, назначил в каждой деревне лулуая и тултула, разобрал с их помощью местные споры и конфликты и одновременно тут же стал готовить выборы в первый местный совет. Задерживаясь в некоторых деревнях по два-три дня, он разъяснял папуасам задачи местного совета как органа самоуправления (не просто управления, а именно самоуправления), говорил о его структуре, о налогообложении как основном источнике доходной части местного бюджета, о постройке школ, медпунктов. Ни в одной из деревень киапу не было задано ни одного вопроса. Не потому, конечно, что всем было все ясно. Просто здесь еще безотказно действовал принцип «да, сэр», «да, сэр». Киап говорит «надо», значит — надо. Но после того, как он уходил в другую деревню, в мужском доме начинались дискуссии. Лулуай понимал, что его власть идет на убыль, но все же проводил линию киапа — он подчинен киапу и надеется к тому же, что тот выдвинет его кандидатуру в местный совет. «Большие люди» боялись того же (что их влияние уменьшится) и таили в душе те же надежды (быть избранными в местный совет). Рядовые общинники с опасением думали о налоге — никто еще не знал его величины. Кое-какой де-

нежный доход у них был — с 1955 г. они стали выращивать кофе на продажу. Но их кофе на приемном пункте ценился дешево (посажен, выращен и обработан не по всем правилам). Средний доход от его продажи 5—6 долларов на семью в год. В некоторых деревнях были «лесные лавки», но доход их владельцев от продажи соли, спичек, консервов и других товаров тоже был невелик.

Предвыборная кампания началась с выдвижения кандидатов. Некоторые из них были выдвинуты по прямому указанию киапа. Это были лулуаи, тултулы, их сыновья, другие послушные ему люди. Таких кандидатов оказалось 18. Киап подсчитал — в совет решено избрать 36 депутатов, из них половина — его люди (он не сомневался в том, что они будут избраны). Остальные кандидаты были выдвинуты «большими людьми». Здесь господствовал родовой принцип — каждый род выдвигал (по указанию «больших людей») своего кандидата. Сородичи учитывали при этом личные качества человека: его «традиционную основу» (то есть приверженность к общинно-родовым традициям и обрядам), знание пиджина, а также, как это ни покажется нам странным, пребывание в тюрьме. Последнее давало кандидату дополнительные шансы на успех в выборах: в тюрьме он мог получить какие-то знания о культуре белых. Кандидаты привлекали избирателей на свою сторону точно так, как это делали «большие люди», завоевывая себе авторитет, — они устраивали для будущих избирателей обильные празднества, покупали в «лесной лавке» табак и раздавали его, дарили будущим избирателям раковинные деньги, различные украшения. Чтобы получить побольше голосов, кандидаты посещали родственников и напоминали им о правах и обязанностях, связанных с родством. Лулуаи и тултулы, выдвинутые киапом, оказались в не лучшем положении — у них связи по родству были ослаблены. Результаты выборов разочаровали киапа — из 18 выдвинутых им кандидатов было избрано только 5. Не были избраны те, кто имел мало родственников, не устраивал обильных угощений, не делал щедрых подарков. Они тяжело переживали свое поражение на выборах, стыдно было перед своими сородичами. Поэтому в течение нескольких месяцев они не показывались в своих деревнях, жили в лесных хижинах близ своих огородов.

Первый местный совет был избран сроком на один год, собирался он один раз в месяц. По совету киапа созданы комитеты: земледелия, здравоохранения, образования, комитет по контролю за соблюдением экзогамных брачных норм, налоговый, финансовый. Был установлен годовой подушный налог — 4 доллара с мужчины и 50 центов с женщины, определен штраф с владельцев свиней за разорение последними чужих огородов (штраф целиком поступал в совет) и т. д. Вот, собственно, и все источники приходной части бюджета местного совета, давшие в целом около 20 000 долларов. На один год на 25 тыс. чел. не так уж много. На собранные средства совет развернул работы по постройке школ, медпунктов, прокладке дорог, ремонту мостов и т. д. Простор для самостоятельных инициатив был открыт. Собственный труд в приходной части бюджета не учтен, в расходной тоже — это труд добровольный, труд на себя.

Папуасы гордились — у них свой местный совет, своя власть. По их единодушному мнению, развитие их хозяйства и культуры началось с того момента, когда был создан первый местный совет, то есть с 1965 г.

Второй местный совет был избран в 1966 г. на два года. Были выдвинуты 64 кандидата. На этот раз в деревнях оживленно обсуждались программы кандидатов. Были и обильные празднества, устраиваемые ими, и угощения, и подарки. Вся предвыборная кампания воспринималась как праздник, правда, не для всех. 8 членов прежнего совета не попали в число кандидатов — они не оправдали доверия избирателей. Остальные 28 баллотировались и были избраны (9 из них единогласно). Было признано, что совет более успешно, чем это делали раньше лулуаи и тултулы, решал местные проблемы. Шире стала сфера действий. Появился женский клуб. Был установлен школьный день — родители школьников раз в неделю приводили в порядок школьное помещение. Совет принял участие в делах за пределами района — в постройке радиостанции и больницы в Кундиаве (центре соседнего района). Теперь совет проводил заседания в разных деревнях, чтобы избиратели могли видеть, как совет работает. Для увеличения приходной части своего бюджета совет увеличил налог с мужчин с 4-х долларов (в первом году) до 4-х долларов 50 центов, а с женщин с 50 центов (в первом году) до 1 доллара. Папуасы легко примирились с этим, так как все видели, что деньги расходуются с пользой для всех. Кроме того, была повышена плата за невесту. Совет стал чаще наказывать за нарушения и проступки штрафами, то есть принял на себя судебные функции. Члены совета иногда злоупотребляли своим статусом, ставили себя выше других, но тогда они становились, как говорили о них, туземными киапами («канака киап»). Связь их со своими сородичами ослабевала, и они теряли шансы на успех в следующих выборах. Председатель второго совета хорошо говорил на пиджин-инглиш, часто бывал в городах Лае, Маданге и стремился к тому, чтобы уровень жизни в районе Синасина приближался к уровню жизни на побережьях.

Через два года в районе Синасина состоялись выборы в третий местный совет. На этот раз совет выбирался на 4 года. Киап больше не выдвигал своих кандидатов, выдвигали в основном «большие люди» с согласия своих сородичей. Папуасы провели выборы самостоятельно. Когда киап приходил в центр избирательного округа, перед ним появлялись кандидаты, а за каждым из них вставали «в линию» те, кто за него голосовал. Чья «линия» была длинней, тот считался избранным в совет. Из прежних составов 12 человек были избраны в третий раз. Мало кто из депутатов даже третьего местного совета имел хотя бы начальное школьное образование. Число говорящих на пиджине возросло до 24-х, а понимающих пиджин (хотя и не говорящих на нем) — до 7 Все депутаты — люди с обширным кругом родственников, что было крайне важно в момент выборов. Так, у одного из них было 7 братьев отца, 4 брата матери, 5 братьев, 4 сестры, с соответствующим числом ответвлений от каждого и каждой из них. Пятеро депутатов имели по две жены, остальные — по од-

ной. По характеру деятельности в совете депутатов можно разделить на 4 группы: 1) люди с широким кругозором, стремившиеся поднять уровень жизни в горных районах до уровня прибрежных, а в перспективе — до уровня белых; таковы, например, председатель третьего совета и его заместитель; 2) люди, работавшие в первом или втором совете, завоевавшие доверие, стремящиеся к расширению товарного сектора в хозяйстве, критикующие колониальный аппарат; 3) люди, умевшие проводить хозяйственные мероприятия: прокладку дорог, обслуживание школ, постройку хижин и заборов и т. д., 4) «диваи натинг» («просто деревья») — так называли здесь тех, кого интересовали дела только членов своего рода (порядок на своем родовом участке дороги, разорение огородов своих сородичей чужими свиньями, сбор платы за невесту для своего сородича); ко всем другим вопросам они проявляли полнейшее равнодушие и присутствовали на заседаниях совета только как наблюдатели. Заметно выросла политическая активность всех людей синасина. Многие из них, не будучи депутатами третьего совета, стали членами различных комитетов. Однако ясные программы своих действий имели менее половины депутатов.

А жизнь продолжала идти своим чередом, притом не только в горных областях, но и на всей территории восточной Новой Гвинеи. Расширялся товарный сектор в хозяйстве, складывалась рыночная экономика, росли денежные доходы. Даже плата за невесту была повышена до 100 долларов. Бюджеты местных советов возросли в несколько раз, расширился круг обсуждаемых вопросов. Развивать самоуправление и дальше только на местном уровне было уже явно недостаточно. Да и ООН все чаще напоминала о необходимости политических и социальных преобразований в данном регионе. Поэтому Австралия всерьез взялась за подготовку своей подопечной территории к независимости. Еще в начале 1964 г в Москву прибыл австралиец-геолог, который в беседе с проф. С. А. Токаревым сообщил, что ему поручено создать на Новой Гвинее университет. С. А. Токарев 23 февраля 1964 г. писал мне: «Должен быть избран парламент, создан административный аппарат и пр., а в глубинных горных частях острова до сих пор живут совершенно нетронутые культурой племена, еще не видевшие (местами) белых людей, не знающие металла, колеса и пр. Как приобщить их к культуре, как обучить грамоте? Они ломают там голову. На это нужно время, а ООН поставила им ультиматум — сделать все это в 2—3-летний срок».

Выполняя решения ООН, Австралия стала готовить папуасов к выборам в национальный парламент — Палату Ассамблеи. Они состоялись в 1964 г. В первую Палату Ассамблеи были избраны на 4 года 64 депутата. 10 депутатов «выбрал», а точнее, назначил генерал-губернатор из своего колониального аппарата. 10 депутатов были избраны в «специальных» избирательных округах — там баллотировались только белые, прожившие на острове не менее 5 лет. Остальные 44 депутата избирались в «открытых» избирательных округах — в них баллотировались на равных правах черные и белые. Требование ООН по форме было выполнено — появилась Палата Ассамблеи, правда, с очень ограниченными полномочиями. Но по сущест-

ву она мало чем отличалась от существовавшего до нее колониального аппарата управления — Законодательного Совета. Это были первые в истории Новой Гвинеи выборы в национальный парламент. Даже прибрежные папуасы, давно вступившие в контакт с европейцами, плохо понимали, чего от них хотят, чем будет заниматься Палата Ассамблеи, хотя у них уже были местные советы, а кое-где выборы в них состоялись не один раз. У некоторых племен чимбу местных советов тогда еще не было, да и лулуаи и тултулы только еще были назначены. Как ни старался киап, он не смог добиться взаимопонимания. Можно предположить также, что тултул, сам плохо понимавший суть дела, переводил его речь с языка пиджин на местный язык не вполне адекватно. В конце концов в Палату Ассамблеи на 4 депутатских места, отведенных для горной области Чимбу, был выдвинут 21 кандидат, из них несколько — для района Синасина. Ни один из кандидатов от этого района не был избран.

В начале 1968 г состоялись выборы во вторую Палату Ассамблеи. Генерал-губернатор, как и в 1964 г назначил 10 депутатов из состава колониального аппарата подопечной территории. Специальных избирательных округов, где баллотировались бы только европейцы, на этот раз уже не было. В округе Чимбу было создано 15 «региональных» избирательных округов и 69 «открытых». В «региональных» от кандидата требовался определенный образовательный ценз. Здесь был зарегистрирован 51 кандидат, но среди них ни одного из района Синасина: там не нашлось ни одного человека с требуемым уровнем образования (кстати, довольно невысоким). В «открытых» избирательных округах, расположенных на территории Чимбу, было выдвинуто 433 кандидата. Ни один из них от района Синасина в Палату Ассамблеи не был избран. Сказалась политическая неопытность людей синасина: они выдвинули 14 кандидатов, а надо было выдвинуть одного, максимум — двух. Дело в том, что на этот раз в одномандатный избирательный округ Синасина входили два административных района — Синасина и Онгамугл, причем от последнего были выдвинуты только два кандидата. Люди синасина голосовали за своих 14 кандидатов, и каждый из них получил, условно говоря, $^1/_{14}$ от общего числа голосов. Люди онгамугл голосовали за своих двух кандидатов, и каждый из них получил примерно половину от общего числа голосов. Каждая из этих половин в районе Онгамугл оказалась, конечно, больше $^1/_{14}$-й в районе Синасина, а одна из них — немного больше другой. Этот кандидат от района Онгамугл и был избран в Палату Ассамблеи. В 69 «открытых» избирательных округах папуасов было избрано 61, белых — 8.

В 1970 г. состоялись дополнительные выборы в Палату Ассамблеи. Кандидатов от района Синасина было много, причем это были уже преимущественно молодые люди, окончившие университет в Порт-Морсби. Они часто выступали в деревнях, говорили о самоуправлении, независимости, рыночной экономике, Палате Ассамблеи и т. д. Два обстоятельства, однако, настраивали жителей деревень не в их пользу. Во-первых, они вернулись в деревни без денег и без подарков, поэтому у них, как правило, не было поддержки со стороны «больших людей». Во-вторых, в своих речах они лишь ми-

моходом касались «традиционной основы», которая повсеместно была еще так сильна. В результате все они потерпели на выборах поражение. А победил белый миссионер-католик. Он 33 года жил среди людей чимбу, хорошо знал их язык, культуру, психологию. В своих предвыборных речах он мало говорил об экономике и политике в широком плане, а больше делал упор на местные проблемы, на традиционную культуру, причем говорил очень эмоционально. Люди чимбу поступили, видимо, правильно, придав главное значение не цвету кожи, а таким качествам своего кандидата, как его эрудиция, его стремление защитить их интересы. «Патер — это настоящий человек чимбу», — говорили папуасы.

Вскоре началась подготовка к новым выборам в Палату Ассамблеи, которые были проведены в 1972 г. К этому времени значительно выросло самосознание коренного населения, повысилась его активность. Еще ранее появились политические партии, соперничавшие на выборах в Палату Ассамблеи. Немало молодых папуасов окончили университет в Порт-Морсби и, не найдя там работы, вернулись обратно в свои деревни. Они разъясняли своим сородичам их социальные и политические права, а также позицию ООН по отношению к колониальным народам. В 1973 г. в стране было введено самоуправление. До рождения нового независимого государства Папуа Новая Гвинея оставалось всего два года. Оно было провозглашено 16 сентября 1975 г. Советский Союз одним из первых признал его. В октябре того же 1975 г. Папуа Новая Гвинея была принята в члены ООН. Первый ее шаг на международной арене — голосование за безъядерную Океанию.

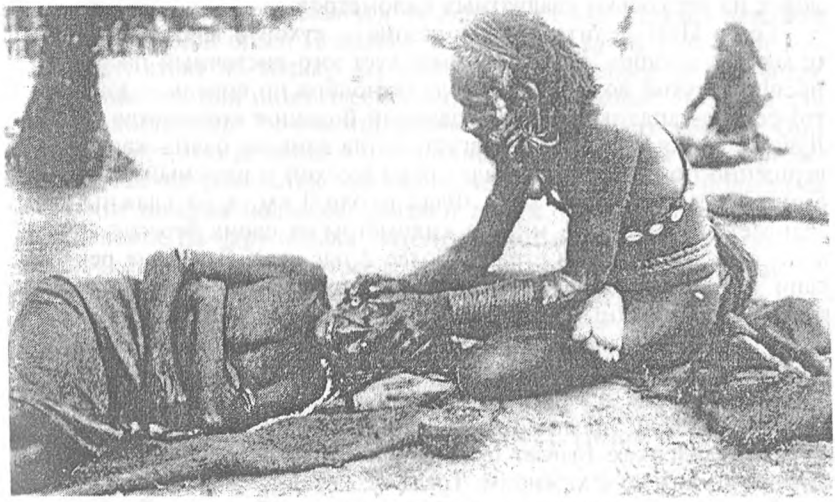
Н. А. Бутинов

КАСТОМ И ПРИРОДНАЯ СРЕДА В ПАПУА НОВОЙ ГВИНЕЕ

В понятие «кастом» папуановогвинеец, живущий в деревне (а таких здесь большинство), включает не только свой образ жизни, свою культуру, но и окружающую его природную среду. Представление о том, что человек выделился из природы, ему раньше было не свойственно. Горожане — с этим он мог еще согласиться — те выделились из природы. Каждый из них занят чем-то одним, зачастую с природой не связанным, а все остальное, что необходимо для жизни, он сам не выращивает, не изготовляет, а покупает в магазинах и на рынке. Связь горожанина с природой сводится в его представлении часто к тому, что на природе человек просто отдыхает. Тот, кто живет в деревне, ест то, что он выращивает, и выращивает то, что он ест. Он носит ту одежду и украшения, какие он сам себе изготовил, а изготовляет в основном то, что он будет носить. Человек живет в той хижине, какую он сам или с помощью соседей себе построил. Он сам изготовляет себе многие орудия труда, оружие и утварь, вырезает из дерева фигуры предков и т. д. В природе есть то, чего у человека нет, хотя он не прочь бы это иметь. Некоторые деревья живут по нескольку сот лет, а земная жизнь человека гораздо короче. Птицы могут и летать, и по земле ходить, а его доля — ходить по земле, да и то не очень быстро. Многие растения и животные кажутся ему красивее, изящней человека, поэтому человек раскрашивает свою кожу, украшает себя перьями птиц, цветами и листьями деревьев, плодами разных растений и т. д.

Коренной житель Папуа Новой Гвинеи признавал, конечно, грань между человеком, с одной стороны, и миром растений и животных, с другой. Дерево имеет корни в земле, и земля его кормит, а у человека нет корней в земле, и он должен трудиться. Природа ему помогает. На плодородной земле он выращивает таро, ямс, бататы и др., в заболоченной местности — саговую пальму. Если рядом море, озеро, река — он ловит рыбу. В одной местности имеется камень, в другой его нет, люди налаживают между собой обменные связи. Но обмен был развит слабо, в основном люди все делали себе сами. Каждого из них природа ежедневно окружает со всех сторон, люди проводили под крышей и в стенах хижины только ночь. У человека, правда, есть душа, но в этом отношении, как полагали здесь раньше, человек не является исключением. Душа есть и у природы, мир одухотворен. Прежде чем рубить дерево, надо попросить у него разрешение на это. Папуановогвинеец не вступал в борьбу с природой, он относился к ней бережно. Это часть его кастома и гарантия того,

что кастом, как бы он ни менялся во времени, будет всегда. Человек мог без конца рассказывать о своей малой родине, расцвечивая свой рассказ самыми мельчайшими подробностями. Мифы, легенды, предания переполнены перечислениями географических терминов. Он знал каждую деталь в деревне и на принадлежащей ей территории, помнил ее название. Эта деталь (холм, дерево, камень и т. п.) напоминала ему о каком-нибудь событии в жизни того или иного предка. Холм, дерево, камень не сами по себе появились на земле — дерево посадил такой-то предок, на холме отдыхал другой предок и т. д. Малая родина человека — это летопись событий, он не просто проходил по своей земле — он читал эту летопись. Он не всегда мог сказать, когда произошло то или иное событие, но всегда точно знал, где и с кем. Н. Н. Миклухо-Маклая удивляло число местных названий. Если бы лингвисты и этнографы, изучая местные языки, записывали все географические термины, то в словарях было бы не 6—8 тысяч слов, а вдвое больше.



Папуасский знахарь лечит больного

Необходимо хотя бы вкратце дать представление о природе, окружающей папуановогвинейца и во многом до сих пор диктующей ему свои условия. В ПНГ, расположенной в непосредственной близости к экватору (между 4° и 10° южной широты), средняя суточная температура в низменных равнинных районах круглый год +25°, с дневными колебаниями по месяцам в пределах 1°—2°. Более заметны суточные колебания, но и они невелики. Дневная температура на побережье залива Астролябии колеблется в пределах 30,5° (сентябрь) и 31,8° (май), утренняя — в пределах 21,2° (август) и 22,5° (февраль), средняя суточная — в пределах 24,3° (август) и 26,7° (апрель), среднегодовая — 26,2°. Так обстоит дело в равнинных районах. В горах колебания температур по мере подъема более значительны. Черты горного климата заметны уже на высоте 1000 м — здесь прохладней и осадки более часты, нежели на равнине. Центральные горы и Се-

верные Береговые тянутся в виде двух параллельных цепей через всю Новую Гвинею и достигают высоты 5000 м. В высокогорье заметны признаки холодного климата. Снег наблюдается на высоте более 4000 м. На равнинах и невысоких предгорьях господствуют влажнотропические леса с произрастающими здесь различными видами пальм (кокосовой, арековой, саговой). Они поднимаются по горным склонам до 900—1000 м. Выше — высокогорные хвойные леса, еще выше — низкорослые кустарники и травянистые саванны, а еще выше — вечные снега и ледники. Южные районы Новой Гвинеи (побережье Папуасского залива) — зона болот. На 50 км от моря вглубь страны суша находится на уровне моря. В дельтах рек (Флай, Юаму, Турама, Пурари, Ваилала) — заболоченные местности, заросшие мангровыми деревьями; за ними вглубь страны — болота, травянистые равнины, небольшие озера, тростниковые заросли. Эти районы очень слабо заселены. Если на равнинах и в горных районах на 1 кв. км приходится несколько человек, то в заболоченных — 1 человек на несколько квадратных километров.

Год в ПНГ делится на два сезона — сухой и влажный. Полгода (с мая по октябрь — южная зима) дует юго-восточный пассат, приносящий сухой воздух, а полгода (с ноября по апрель — южное лето) северо-западный муссон, дающий большое количество осадков. Лучшее время в году май—август, когда день не очень жаркий. Совершенно по-разному выглядят реки в сухой и влажный сезон. Так, в сухой сезон ширина реки Флай около 1 км, а во влажный река заливает местность на многие километры от своих берегов. Эта река — самая большая в стране (более 2 тыс. км). В районе реки Пурари худшее время года это январь—март (разгар влажного сезона): дует северо-западный ветер, льют дожди, реки и ручьи выходят из берегов, заливая местность. Деревни в этот период слабо связаны одна с другой. Передвигаться по суше трудно, приходится идти по щиколотку в воде, а в некоторых местах — по колено и даже по грудь. Местные жители предпочитают в это время не ходить, а плавать на лодках-долбленках. Бывает так, что в какой-то из деревень вода подступает вплотную к хижинам. Тогда ее жители, забрав вещи, свиней и собак в лодки, плывут на другое, менее удобное, но более высокое место, строят там времянки, ожидают, пока вода спадет и они смогут вернуться обратно в свои хижины.

С апреля здесь начинается переход к сухому сезону. Северо-западный ветер сменяется юго-восточным. Местность постепенно преображается. Уровень воды падает, обнажается земля. Видны следы ног, люди недавно ходили здесь, утопая в грязи. Дождей нет, устанавливается жара, невыносимая даже для местных жителей. Там, где были небольшие реки и ручьи, не найти и капли воды. Жители деревень, оказавшиеся без воды, переселяются к берегам больших рек — туда, где есть лес, и живут там в зарослях, прячась от солнца. В конце ноября или начале декабря начинают лить дожди и сухой сезон уступает место влажному. Так выглядит местность, расположенная к югу от Центральных гор. Однако есть места (особенно у предгорий), где почвы не заболочены даже во влажный сезон и даже на побережьях. Таков, например, весь юго-восточный берег, вплоть до

устья реки Пурари. К северу от Центральных гор — другая картина. Местность здесь приподнята над уровнем моря, прибрежные районы, как правило, не заболочены. Исключением является район, расположенный северо-западнее залива Астролябии (бассейн реки Сепик). Примерно так же обстоит дело на других крупных островах. На Новой Британии посредине возвышаются горы. Полуостров Газели (северный конец острова), где проживает племя толаи, раньше был самым развитым в экономическом отношении районом ПНГ. Сто лет назад, по словам толаи, здесь было столько кокосовых пальм, что неба не было видно.

В стране гор, равнин и болот, какой является ПНГ, в соответствии с ее природными условиями сложились три традиционных хозяйственно-культурных типа, различающихся по главным выращиваемым культурам: 1) в равнинных районах — таро и ямс; 2) во внутренних горных районах — сладкий картофель; 3) в заболоченных районах — саговая пальма. Выращивание таро и ямса не такое простое дело, как может показаться на первый взгляд. Нужны немалые знания и большой опыт. Пожилые люди долгое время выбирают место в лесу, судят по только им известным признакам (в том числе по наличию тех или иных насекомых) о том, подходит ли земля для огорода, достаточно ли она отдохнула от предыдущего урожая. Они хорошо знают, что полезно и что вредно для огородных культур. Затем начинается расчистка участка — мужчины срезают большими «лесными» ножами подлесок, удаляют лианы, оставляют все это лежать на земле на пару недель. Затем мужчины рубят каменными топорами (когда еще не было железных) большие деревья, причем часто не у корней, а на высоте около 1,5 м, где стволы тоньше. Тонкие стволы и толстые ветви складывают в сторону — это материал для ограды. Стволы лежат на земле 3—4 недели (сохнут), затем тонкие ветки сжигают. Мужчины строят рядом навес для защиты от солнца и дождя и ограду для защиты от диких свиней (а если подсека недалеко от деревни, то и от домашних). Потом делят подсеку на отдельные семейные огороды.



Каменный топор папуасов (из коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая)

Теперь на своем семейном огороде трудится женщина, одна отдельно от других женщин. Деревянной копалкой она выкапывает яму до полуметра глубиной, удаляет из нее землю, разрыхляет эту землю руками и ссыпает обратно в яму. Далее она разрезает клубень ямса на части и кладет сверху, затем накрывает его холмиком из земли высотой 15—20 см. Клубень ямса растет вниз, в разрыхленную для него землю. Там, где мало дождей, женщина покрывает землю листьями, чтобы предохранить ее от высыхания. На другом огороде — другая задача, и тоже очень трудоемкая — прополка. Особенно все сложно, если земля отдыхала недолго и сорняки и травы от предшествующего огородного цикла не заглушены еще выросшими деревьями. Это опять же дело женщины. Почти всегда она трудится часть дня на одном огороде, а затем переходит на другой, где собирает урожай. Каждая семья имеет несколько огородов — на одном расчищает участок, на другом возводит ограду, на третьем производит посадку, на четвертом — прополку, на пятом собирает урожай. К тому времени, когда на одном огороде весь урожай собран, он созревает на другом. Сбор урожая идет круглый год, каждый день понемногу (вырытые клубни быстро гниют), с таким расчетом, чтобы хватило семье на сутки. Смена влажного и сухого сезонов на созревание таро не влияет.

Ямс, напротив, растение сезонное, и клубни ямса можно хранить до полугода. Участок в лесу расчищают в конце сухого сезона (август—сентябрь), посадку производят в течение влажного сезона (октябрь—январь), сбор урожая — в середине сухого сезона (май—август). После того, как урожай ямса собран, на огороде около года можно выращивать бананы, земляной орех (плод от его цветка нагибает ветку к земле, зарывается в землю, и там растет почти как корень). Потом земля должна несколько лет отдохнуть (в разных местах периоды под паром разные). В это время она зарастает лесом. Лес отдает почве то, что берет у нее — листья, ветви, помет животных, и через несколько лет люди опять разбивают здесь огороды. Год-два собирают урожай, почва опять истощается (лес срублен, цикл нарушен), почве опять надо дать отдохнуть, подчас 10 и больше лет.

Есть и такие огороды ямса, где трудятся только мужчины — готовят подсеку, сажают клубни, производят прополку, собирают урожай. У каждого мужчины огородный участок небольшой, он выращивает здесь ямс, предназначенный главным образом для праздников и обрядов. На этом участке можно вырастить не более 30 клубней ямса, но зато очень больших, до 2-х метров в длину. Для этого надо хорошо знать свойства почвы, технику дела и (что считается даже более важным) соблюдать различные запреты и исполнять магические обряды. Так, у тробриандцев существует четыре ранга людей, выращивающих ямс: 1) малагава — у них небольшие огороды, они не знают магических обрядов и не очень хорошо знают технику выращивания; 2) толен — они не знают магических обрядов, но неплохо знают технику выращивания; 3) куматола — у них большие и хорошие огороды, они знают лишь некоторые магические обряды; 4) макема — они хорошо знают, когда сажать и собирать урожай, а

также знают огородную магию и даже нанимают колдунов; у них самые большие и самые хорошие огороды. Большинство тробриандцев начинает с низшего ранга — малагава, потом некоторые перенимают знание методов обработки почвы и магии у опытных людей. Средний тробриандец — либо малагава, либо толен.

Жители равнинных районов, наряду с таро и ямсом, выращивают бананы, сахарный тростник. Огород через пять месяцев после посадки напоминает зеленое волнующееся море. От ветра колышутся стебли и листья, нигде не видно земли. В горных районах главная огородная культура — сладкий картофель. В отличие от равнинных земель, здесь на одном участке получают урожай не один, от силы два года, а четыре-пять лет подряд, а на хорошей почве даже до восьми лет, и лишь после этого дают земле отдохнуть лет пять-шесть. В прошлом под огороды часто жгли лес, теперь лесов мало, земля покрыта травой и казуаринами. Там, где лес еще остался, его по-прежнему рубят и жгут. Смена сезонов здесь мало влияет на цикл земледельческих работ — урожай зреет круглый год. Каждая семья имеет пять-шесть огородов, на которых выращиваемые культуры находятся на разных стадиях созревания (на малых высотах урожай начинают собирать через 4 месяца после посадки; на больших, где холодней — через год). Жечь срубленные деревья и траву предпочитают в определенное время, в период между июнем и ноябрем (в сухой сезон). Сначала на подсеке трудятся мужчины — расчищают участок, возводят ограду. Затем женщина с помощью детей, а иногда и близких родственников производит на семейном огороде посадку и прополку. Ежедневно она приносит в деревню зрелые клубни, необходимые семье на сутки. Впрочем, и здесь иногда работают группами — несколько женщин, каждая для своей семьи. Огород дает урожай в течение нескольких лет, после чего спустя некоторое время на нем вновь жгут лес и траву, и начинается новый огородный цикл. Теперь женщина идет собирать зрелые клубни на другом из своих огородов, где урожай уже поспел.

Люди выращивают сладкий картофель не только для себя, но и для свиней. Уход за свиньями — дело женщин. Каждая семья имеет 4—5 свиней (это предел для одной женщины). Если у мужчины не одна жена, а несколько, то и свиней в его хозяйстве больше. Хозяином свиней является мужчина. Свиней выращивают не столько для потребления, сколько для престижа: свиньями вносят плату за невесту, их закалывают во время различных обрядов, мясо свиней торжественно распределяют на празднествах. Каждый человек стремится к тому, чтобы иметь хотя бы 4—5 свиней. Сказать мужчине, что у него нет свиней, значит тяжко оскорбить его. Сказать ему, что у него много свиней, значит, наоборот, сделать ему комплимент. Престиж мужчины, однако, измеряется не тем, сколько у него сейчас свиней в свинарнике, а тем, сколько он раздал свиней другим людям, и тем поставил их в зависимое от себя положение. Свиньи бродят с утра до вечера в окрестностях деревень, питаются травой, мелкой живностью (личинками, червями). Но главная их пища — сладкий картофель. Они ищут клубни на оставленных уже огородах, но этого им мало. Каждый день женщина приносит с огорода клубни,

и немалую их часть — для свиней. Под вечер животных загоняют в свинарник или в свою хижину, где для них есть особое место.

Для третьего хозяйственно-культурного типа характерно добывание саго. Саговые пальмы сами хорошо растут в заболоченных районах. Кроме того, саго специально выращивают. Саговые пальмы снабжают людей (которых в этих районах немного) основной пищей, реки и озера дают им рыбу. Саговая пальма достигает в высоту от 10 до 15 м, толщина ствола зрелой пальмы — от 50 до 80 см. Процесс созревания занимает от 10 до 15 лет. Потом на вершине пальмы появляется огромный цветок. Люди рубят пальму до того, как он появится — цветок питается крахмалом, содержащимся в стволе пальмы, а крахмал нужен людям. Мужчины срубают пальму, тащат ее ствол по воде в деревню, либо обрабатывают ее на месте, в болоте. Сначала удаляют кору с верхней части ствола, и становится видна крахмалистая внутренность. После этого почти вся работа — женское дело. Женщина бьет орудием, похожим на топор, сердцевину ствола до тех пор, пока эта сердцевина не превращается в муку. Потом делает из сагового листа наклонный желоб, устанавливает в его нижнем конце сосуд, поливает сердцевину пальмы водой и мука с водой через сито стекает в этот сосуд, а крупные куски крахмала остаются в желобе. Через полчаса, когда мука отстоится и осядет на дне, женщина сливает воду, заворачивает муку в листья или сушит ее на солнце в виде брикетов. Саго можно добывать круглый год, но это не очень хорошая пища (нет витаминов). На одном саго не проживешь. Добытчики саго живут обычно около рек — ловят рыбу, раков, крокодилов, кое-что добывают охотой, кое-что получают от соседей путем обмена.

Таковы были в ПНГ три основных хозяйственно-культурных типа. Кроме них имелись и другие. На острове Манус, например, люди южного побережья совсем не имели земли, даже хижины их стояли не на земле, а на сваях в воде. Здесь главное занятие — рыболовство. Рыбу ловили удочками, сетями, а также (плывя на лодке) с помощью воздушного змея, когда приманка выскакивает из воды, как летучая рыбка. Пойманную рыбу частично потребляли, частично несли на условленные места, где в обмен на нее получали таро и ямс от жителей прибрежных районов Новой Гвинеи. На островке Били-Били был центр по изготовлению глиняной посуды, с последующим обменом ее на огородные культуры.



Глиняный горшок папуасов, украшенный орнаментом

Людям, кроме пищи, необходимы жилище, утварь и многое другое. В горах, на равнинах, в заболоченных регионах материальная культура была примерно одна и та же. И отношение к ней одно и то же — никто не стремился иметь больше того, без чего он не мог обойтись. Какой

смысл строить большой прочный дом, если он простоит не больше десяти лет (его разрушат термиты)? Так рассуждали люди многих племен, поэтому каждый строил себе небольшую хижину. Зачем делать четвертый глиняный горшок, рассуждали они, если для семьи хватает трех? Орудия труда, применяемые при работе на огородах, были весьма несовершенны: каменный топор — для рубки деревьев на выбранном для огорода участке, деревянный кол — им мужчины вскапывали землю, деревянная лопатка — ею женщины разрыхляли почву и сажали клубни. И это почти все, что касается техники. Остальное — физическая сила, трудовые навыки, а главное, знания и опыт, передаваемые от поколения к поколению, от пожилых людей молодым. Нам представляется, что именно данный фактор — накопленный поколениями запас опыта и знаний помогал людям выжить в таких сложных природных условиях, при чрезвычайно низком уровне развития их техники. Обычно мы недостаточно обращаем внимания на этот фактор, хотя на том этапе развития общества он имел особенно большое значение. Он был одним из условий, которые позволяли не только выжить человеческим коллективам, но и двигаться по пути прогресса. И, конечно, к этому добавлялись чувства взаимной помощи и поддержки, господствовавшие в каждом коллективе.

Не следует думать, что тесная связь между природной средой и традиционными формами хозяйства, о которой здесь говорилось, сохраняется в Папуа Новой Гвинее до сегодняшнего дня в совершенно нетронутом виде. За последнее время в экономике этой страны произошли и продолжают происходить существенные перемены, затрагивающие и сферу хозяйственной деятельности. К сожалению, сведения подобного рода крайне отрывочны и поступают к нам с большим запозданием. Известно, что в экономике Папуа Новой Гвинеи заметно расширился рыночный сектор, постоянно увеличивается количество сельхозкооперативов, производящих продукцию на продажу. Заметны изменения и в технике, используемой для выращивания различных культур. Ушли в прошлое каменные и деревянные орудия труда, на смену им давно пришли более совершенные средства производства. Но эти изменения не всегда в равной мере затрагивают все регионы страны. В удаленных от экономических центров областях традиционные виды хозяйственной деятельности еще продолжают сохраняться, и техника там тоже далеко не всегда соответствует современному уровню.

Раздел II

ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ НАУКИ

Н. А. Бутинов

Л. ЛЕВИ-БРЮЛЬ О ПЕРВОБЫТНОМ МЫШЛЕНИИ

Люсьен Леви-Брюль (1857—1938) «вторгся на территорию этнографии» (как о нем выразился один автор), когда ему было уже за 50. По образованию он философ и долгое время работал в этой области — преподавал философию сначала в лицеях в Пуатье и Амьене, затем в университете в Сорбонне; выпустил шесть книг, посвященных сугубо философским проблемам [1].

Путь Л. Леви-Брюля из философии в этнографию был пройден, как об этом свидетельствует близко его знавший М. Ленхардт, следующим образом. Сначала Л. Леви-Брюль разочаровался в тех философских концепциях, в основе которых — чувство и вера. Он пришел к выводу, что в этих концепциях недооценивается разум. Затем, написав книгу об О. Конте, он утратил вкус ко всякой философии, не связанной самым тесным образом с историей наук и с фактическим положением дел в области научного поиска и теории. Под влиянием Э. Дюркгейма Л. Леви-Брюль переключается на социологию, заимствует у него понятие «коллективные представления» и пишет книгу «Мораль и наука о нравах» (1903 г.). Вокруг этой книги разгораются споры, и он вновь ощущает потребность подтвердить свои взгляды точными данными, конкретными фактами. Прочитав книгу Д. Фрэзера «Золотая ветвь», он полагает, что излагаемые в ней факты из жизни первобытных народов — это как раз и есть то, что ему нужно, — это либо сами коллективные представления в чистом или почти чистом виде, либо институты и обычаи, в основе которых лежат коллективные представления и через которые они себя проявляют [2]. Если у Э. Дюркгейма коллективные представления по сути мертвая абстракция, такая же, как абсолютная идея, мировая воля и т. п., то Л. Леви-Брюль может их продемонстрировать: коллективные представления реально существуют у аборигенов Австралии, бушменов Африки, индейцев Америки, папуасов Новой Гвинеи.

Л. Леви-Брюль переключается на изучение мышления первобытных народов и выпускает в свет шесть книг, в которых излагает свою теорию первобытного мышления [3] В этой области он сказал новое, свое собственное слово в науке. До Л. Леви-Брюля в науке противопоставляли «природные народы» (Naturvölker) народам цивилизованным (Kulturvölker), первобытный каменный век — веку железа и письменности, первобытную коллективную собственность — частной собственности, первобытное доклассовое общество — классовому обществу, первобытный родовой строй — государству, первобытные формы религии (анимизм, тотемизм, фетишизм) — монотеизму Но никто до него не противопоставлял первобытное мышление мыш-

лению западных народов, или, как он говорил, мышлению обществ средиземноморской цивилизации.

1. Философские предпосылки концепции Л. Леви-Брюля

Когда речь идет об ученом, поменявшем свою науку на этнографию (а таких ученых в этнографии много, и они внесли не меньший, если не больший вклад в этнографическую науку, чем те, кто получил специальное этнографическое образование), требуется в каждом конкретном случае исчерпывающий ответ на вопрос: кто он такой, этот ученый? Дело в том, что такие ученые, как правило, вплетают проблематику своей прежней науки в ткань этнографических исследований и обогащают этнографию новыми идеями, питают новыми соками. Л. Леви-Брюль упрекает Э. Тайлора, Д. Фрэзера в том, что они работали не как философы — сам он работает в этнографии как философ, представитель определенной школы, весьма влиятельной в конце XIX — начале XX в. Многое из того, что он пишет о первобытном мышлении, идет не от фактов реальной жизни конкретных народов, а от его собственных философских предпосылок. Более того, используя факты из жизни первобытных народов как строительный материал, Л. Леви-Брюль решает не частные вопросы первобытной истории, а строит, образно говоря, высотное философское здание, упирающееся верхними этажами в современный мир. Он решает мировоззренческие проблемы: материя и сознание, причинность, пространство, время и т. д.

Читая книгу Л. Леви-Брюля «Мыслительные функции низших обществ»[4], вряд ли можно догадаться о том, что, говоря о коллективных представлениях первобытных людей, о мистическом и пралогическом характере их мышления, о законе партиципации, Л. Леви-Брюль хочет показать, что первобытные люди по-своему решают философскую проблему соотношения материи и сознания. Казалось бы, что могут дать первобытные люди с их малым запасом научных знаний для решения таких проблем, как материя и сознание, причинность, время, пространство? Л. Леви-Брюль полагает, что первобытные люди могут дать в этом отношении очень много. Если бы он думал иначе, он не стал бы изучать первобытное мышление, «мыслительные функции низших обществ».

Л. Леви-Брюль, как уже было отмечено, резко противопоставляет два типа мышления: мышление первобытных людей и мышление западных народов, которое он называет «нашим». Оба этих термина, «первобытное мышление» и «наше мышление», в его понимании имеют особое значение. Первый термин — «первобытное мышление» — Л. Леви-Брюль считает неудачным. Люди, которых мы называем первобытными, полагает он, не более первобытны, чем мы, а их мышление ни в хронологическом, ни в стадиальном отношениях не первобытнее нашего. Хронологически оно сосуществует рядом с нашим, а по своим качествам в некоторых отношениях, по мнению Л. Леви-Брюля, стоит даже выше нашего. Оно не столько первобытное, сколько природное — потому что соответствует природе человека. Если бы во французском языке был термин «природное мышление» (подоб-

ный немецкому термину Naturvölker), то Л. Леви-Брюль предпочел бы именно этот термин. Это мышление наиболее свойственно, однако, именно первобытным народам, оно идет из глубин доистории, и только по этой причине Л. Леви-Брюль называет его «первобытным».

Второй термин — «наше мышление» — фигурирует в трудах Л. Леви-Брюля в двух значениях — повседневном или наивно-реалистическом, с одной стороны, и научном или теоретическом, с другой. Л. Леви-Брюль считает, что мир вне и независимо от нашего сознания не существует, и пытается в своих трудах о первобытном мышлении доказать, что точно так же считали и первобытные люди. Очень важно отметить, что первобытное мышление он противопоставляет только нашему повседневному, наивно-реалистическому мышлению, но отнюдь не научному или философскому мышлению. Трудно, однако, понять, почему и то и другое мышление Л. Леви-Брюль называет «нашим», никак их терминологически не различая, что весьма затрудняет чтение его трудов. Достаточно привести один пример: молодой ученый принес Л. Леви-Брюлю свою рукопись, в которой попытался доказать (видимо, не разобравшись в двух разных значениях термина «наше мышление»), что Л. Леви-Брюль является материалистом. Л. Леви-Брюль ответил, что это неверно.

Впредь мы будем различать наше мышление (без кавычек), понимая под ним то, что Л. Леви-Брюль называет нашим повседневным мышлением или наивным реализмом, и «наше мышление» (в кавычках), понимая под ним, в частности, мышление самого Л. Леви-Брюля.

Наше мышление, по Л. Леви-Брюлю, возникло из первобытного в ходе длительного исторического процесса. Не следует, предупреждает Л. Леви-Брюль, рассматривать этот процесс изменения характера мышления как целиком и полностью прогрессивный. Наряду с прогрессом имел место регресс. Мышление изменялось не только в лучшую, но и в худшую сторону. Оно приобретало новые полезные черты, но наряду с этим утрачивало прежние хорошие качества. Так оно стало в конце концов нашим повседневным мышлением. Л. Леви-Брюль приписывает ему целый ряд недостатков: мы удваиваем мир (выделяя в нем материю и сознание), резко противопоставляем себя окружающим нас предметам и явлениям и тем обедняем наш опыт и т. д. Чем подробнее характеризует Л. Леви-Брюль наше повседневное мышление, тем яснее становится, что под нашим мышлением он в данном случае имеет в виду материализм, или, по его терминологии, наивный реализм. Л. Леви-Брюль называет это мышление нашим, потому что оно характерно, утверждает он, для подавляющего большинства людей средиземноморской цивилизации. Но он не называет его своим мышлением. Его мышление отлично от нашего.

Что такое природа для Л. Леви-Брюля? Это всего лишь «представления, сложившиеся в устойчивую систему». Он так и пишет: «Представления, относящиеся к внешнему миру, в конце концов сложились для этого (нашего. — *Н. Б.*) мышления в „природу“, то есть устойчивую и неизменную систему, подчиненную законам, ко-

торые могут быть познаваемы субъектом и которые кажутся ему независимыми от него»[5] А что такое, по Л. Леви-Брюлю, природа для первобытного мышления? «О пралогическом мышлении, — пишет он, — можно с полным правом сказать, что окружающий его мир — это язык, на котором духи говорят сознанию»[6] Л Леви-Брюль употребляет термины: природа, объект, объективная реальность, причинность, пространство, время, но он либо ставит эти слова в кавычки, либо пишет: «то, что мы называем объективной реальностью»; «те признаки существ и предметов, которые мы называем объективными»; «причинность, как мы ее понимаем»; «пространство, как мы его себе представляем» и т. д. Так о чем же говорят духи с первобытными людьми на языке природы? Духи говорят о том, что «природа», чувственная реальность — это лишь половина того, что они, первобытные люди, воспринимают. Другая половина — это мистический мир духов, столь же, и даже еще более реальный, чем чувственная действительность. Две эти половины неразрывно слиты, и в целом они составляют коллективное представление.

Коллективные представления — центральное понятие в теории первобытного мышления, созданной Л. Леви-Брюлем. Суть их, однако, вовсе не в том, что они коллективные, что они навязываются отдельной личности с самого раннего возраста, что они передаются из поколения в поколение. Суть их в том, что в каждом из них наличествуют физическое или мистическое. Для первобытного мышления, утверждает Л. Леви-Брюль, нет чисто физического факта. Физический факт — то, что человек воспринимает своими чувствами (по терминологии Л. Леви-Брюля, внешними чувствами), то есть органами зрения, слуха, осязания, обоняния, вкуса. Это — чувственная реальность, или, как иногда Л. Леви-Брюль ее называет, ядро. Ядро всегда окружено психической оболочкой. У первобытных людей психическая оболочка носит мистический характер, и поэтому Л. Леви-Брюль характеризует первобытное мышление как мистическое. Физическое ядро плюс мистическая оболочка, утверждает он, слиты неразрывно — это и есть партиципация: первобытный человек не просто видит предмет, он сопричастен ему (предмет независимо от него не существует). Такие коллективные представления сливаются одно с другим не по их ядрам, а по их мистическим оболочкам, и первобытный человек может отождествить совершенно разные предметы (разные по их ядрам, по их объективным признакам), вступая при этом в явное противоречие с данными своих ощущений. Первобытное мышление не видит ничего неприемлемого в таких противоречиях, и поэтому Л. Леви-Брюль называет это мышление пралогическим.

Таким образом, мистика, партиципация, пралогизм — это в концепции Л. Леви-Брюля лишь производные от основного понятия — коллективные представления. Покажем на конкретном примере, как выглядят в понимании Л. Леви-Брюля эти коллективные представления. У первобытных людей, как неоднократно отмечает Л. Леви-Брюль, те же органы внешних чувств, что и у нас, и они ощущают точно так же, как и мы. Мы видим, например, попугая, и первобытный человек видит попугая. Перед ним и перед нами —

один и тот же физический факт: те же размеры, та же форма, та же окраска и т. д. Но для нас попугай — это только то, что мы воспринимаем внешними чувствами. Для первобытного же человека это нечто иное. Кроме внешних чувств, в первобытном человеке в тот момент, когда он видит попугая, возникают эмоции: страх, надежда, ожидание и т. п., неразрывно связанные в его сознании с попугаем. Эти эмоции позволяют первобытному человеку, утверждает Л. Леви-Брюль, воспринимать то, что для внешних чувств недоступно, потому что это — часть невидимого, неслышимого мистического мира. Первобытный человек не просто видит попугая, он переживает его, он связан с попугаем отношением партиципации (сопричастности). Для первобытного человека, многократно повторяет Л. Леви-Брюль, нет и не может быть такого чисто физического факта, как попугай, и только. К чисто физическим данным обязательно добавляется нечто мистическое. Чисто физический факт плюс мистика — это и есть в целом коллективное представление о попугае. Точно так же воспринимается и человек — к чисто физическим данным о человеке тоже обязательно добавляется нечто мистическое.

Откуда берутся эти мистические элементы, которые добавляются к данным, воспринимаемым внешними чувствами? По мнению Л. Леви-Брюля, они имеют чисто субъективный характер, хотя в глазах первобытных людей они не менее реальны, чем все остальные. Мистические элементы, полагает он, находятся в воспринимающем субъекте. Первобытный человек уверен в том, что мистические элементы реально существуют. «Эта уверенность, — пишет Л. Леви-Брюль, — равняется, если только не превосходит ее, той уверенности, которая дается самими внешними чувствами. Для пралогического мышления эти элементы мистики, являющиеся наиболее важными для него, оказываются не менее реально данными, чем другие элементы» [7]. Забегая вперед, отметим, что Л. Леви-Брюль отдает предпочтение взгляду первобытных людей, их пралогическому мышлению: он тоже полагает, что субъективные элементы в человеческом сознании не менее реальны, чем физические факты, воспринимаемые внешними чувствами. Наше мышление этого не может понять. На наш взгляд, возможно только одно из двух: эти мистические элементы — либо в субъекте, либо в объекте. Но это — недостатки нашего мышления. Мы удваиваем мир, выделяя в нем материю и сознание, а первобытный человек этого будто бы не делает — для него нет материи без духовной силы и нет духовного без материи, они всегда в его сознании неразрывно слиты. «Оппозиция между материей и сознанием, — утверждает Л. Леви-Брюль, — столь привычная для нас, что кажется нам почти естественной, в первобытном мышлении не существует» [8].

Коллективные представления, далее, не существуют отдельно одно от другого, они вступают одно с другим в ассоциации (сложившиеся в незапамятные времена, почему Л. Леви-Брюль их называет предассоциациями). Эти ассоциации подчас являются, с нашей точки зрения, нелепыми (Л. Леви-Брюль называет их противоречивыми), потому что для нас на первом плане — физический факт, а для первобытного человека именно субъективное, мистическое — самое

главное. Возьмем два коллективных представления, одно — о попугае, другое — о человеке, и выразим их формулами: П + $М_1$, где П — попугай как физический факт, и $М_1$ — мистика, связанная с попугаем; Ч + $М_2$, где Ч — человек как физический факт, и $М_2$ — мистика, связанная с человеком. Попугай и человек по своим физическим, воспринимаемым внешними чувствами данным — совершенно разные существа, и отождествить их, с позиций нашего мышления, невозможно. Между тем первобытный человек может их отождествить. Для первобытного человека главное — не физические данные этих существ (П и Ч), а их мистические качества, $М_1$ и $М_2$. Может оказаться так, что мистические качества человека и попугая в сознании первобытного человека — одни и те же, и тогда первобытный человек отождествляет человека с попугаем, хотя с нашей точки зрения это нелепо. Но это — предассоциация, передающаяся от поколения к поколению. Первобытное мышление в своих предассоциациях, утверждает Л. Леви-Брюль, не избегает логических нелепостей (противоречий), почему он и называет это мышление пралогическим. Л. Леви-Брюль приводит сообщение одного исследователя: индеец племени бороро (Ю. Америка), согласно этому сообщению, отождествляет попугая арара с человеком.

Индеец племени бороро говорит, что он — попугай; абориген Австралии заявляет, что он — кенгуру. Об этом хорошо знали и до Л. Леви-Брюля; знали также о том, что в этих утверждениях содержатся элементы мистики. Но знали также и о том, что индеец бороро и абориген Австралии не отождествляют себя полностью первый с попугаем, второй — с кенгуру. Позднее и Л. Леви-Брюль был вынужден признать, что первобытные люди проводят различие между попугаем и человеком, кенгуру и человеком [9] Знали, наконец, и о том, что подобные факты (утверждения типа «я — попугай», «я — кенгуру») относятся к категории верований, связанных с тотемизмом. В дополнение ко всему этому надо признать, что у первобытных людей имеется солидный запас положительных знаний — результат их способности и умения разумно, без мистики, воспринимать окружающий мир и здраво, без пралогизма, сочетать эти восприятия одно с другим.

Л. Леви-Брюль придерживается иной точки зрения. Первобытные люди, утверждает он, не умеют и не могут воспринимать окружающий мир без мистики, не умеют и не могут сочетать одно свое восприятие с другим без пралогизма. Мышление первобытных людей все целиком и насквозь является мистическим и пралогическим, и даже во всех своих осмысленных действиях они руководствуются мистическими восприятиями и пралогическими предассоциациями. Никаких других представлений, кроме коллективных, в каждом из которых физический факт неразрывно связан с мистикой, в сознании первобытных людей нет и быть не может. «Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы, — пишет Л. Леви-Брюль, — не являются в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам» [10] Отметим категоричность суждений Л. Леви-Брюля: не только тотемы, фетиши, изображения предков и т. д., но абсолютно все предметы, все существа, все явле-

ния природы, согласно его концепции, воспринимаются с элементом мистики. Первобытный человек воспринимает внешними чувствами тот же физический факт, что и мы, — это Л. Леви-Брюль признает. «Следует, однако, учитывать, — добавляет он, — тот элемент, который вносится в каждое их восприятие коллективными представлениями. Каков бы ни был предмет, появляющийся в их представлении, он обязательно содержит в себе мистические свойства, которые от него неотделимы, и сознание первобытного человека действительно не отделяет их, когда оно воспринимает тот или иной предмет» [11].

Л. Леви-Брюль понимает, конечно, что аборигены Австралии, андаманцы, бушмены и другие племена не смогли бы и дня прожить, если бы физическим фактам придавали меньшее значение, чем обволакивающим их мистическим оболочкам; если бы они не умели, скажем, отличить человека от птицы; если бы они искали причины всех явлений и событий в невидимом мире мистических сил. Если первобытный человек, допускает Л. Леви-Брюль, убил двух животных, то он знает реальную причину того, почему они мертвы; если он при этом подобрал только одно животное, то будет искать второе в мире физических фактов, а не в мире мистических сил. Если его захватит врасплох дождь, то он станет искать убежища. Если он встретит дикого зверя, то он постарается убежать от него и т. д. Но дикарь, как утверждает Л. Леви-Брюль, при этом совсем не мыслит: его действия продиктованы не мышлением, а интуицией: он чувствует дождь и укрывается от него, ничем не отличаясь в сходных ситуациях от животных.

Защищать такую концепцию не просто. Ведь можно задать такой вопрос: каким образом человек, все мышление которого, по Л. Леви-Брюлю, является мистическим и пралогическим, изготовлял орудия труда, утварь, оружие, украшения? Изготовить, например, бумеранг, руководствуясь мистическим и пралогическим мышлением, невозможно. Такое мышление сразу же уведет австралийского аборигена из мира реальных предметов (каменный топор, каменный нож, кусок дерева) в мир невидимых мистических сил. Абориген бросит работу, не начав ее, и будет чего-то ждать, на что-то надеяться и т. д. Л. Леви-Брюль вынужден признать, что многие поступки первобытных людей выглядят так, как если бы они были продиктованы здравым смыслом. На практике для того, чтобы жить, считает он, им приходится преследовать цели, которые мы понимаем без труда; для достижения этих целей они ведут себя почти так же, как поступали бы мы на их месте. У первобытных людей, продолжает он, есть изобретения, достойные удивления. Австралиец, например, умеет изготовлять бумеранг, бушмены и папуасы прекрасно рисуют, меланезиец делает искуснейшие верши для рыб и т. д. Список таких достижений в хозяйственной жизни, материальной культуре, искусстве и т. д. Л. Леви-Брюль мог бы продолжить, но он его обрывает, и это не случайно — так ему легче решить трудный для него вопрос. Он утверждает, что при изготовлении бумерангов, вершей для рыб, создании рисунков и т. д. первобытные люди не прибегают будто бы к помощи мышления. «Исключительная ценность не-

которых произведений и приемов первобытных людей, — пишет он, — столь сильно контрастирующих с грубостью и рудиментарным характером всей остальной их культуры, не является плодом размышления и рассуждения... Своего рода интуиция, — продолжает он, — вот что водило их рукой, интуиция, которая сама руководима изощренным наблюдением объектов, представляющих для первобытных людей особый интерес» [12].

Можно, конечно, заметить, что Л. Леви-Брюль, вопреки своей концепции, говорит здесь об изощренном, то есть без наличия мистики, наблюдении объектов. Он вынужден вступать с самим собой в противоречие. Там, продолжает он, «где первобытные люди, как и мы, действуют по прямой интуиции, где имеет место непосредственное восприятие, быстрое и почти мгновенное истолкование того, что воспринимается... они руководствуются здесь своего рода нюхом или чутьем. Опыт развивает и утончает это чутье, оно может сделаться безошибочным, не имея, однако, ничего общего с интеллектуальными операциями в собственном смысле слова» [13] Интуиция, нюх, чутье — все, что угодно, только не мышление! Перед Л. Леви-Брюлем, когда он смотрел на достижения первобытных людей в хозяйстве, изготовлении орудий труда, искусстве, стояла дилемма: либо отказаться от своей концепции, будто все первобытное мышление является мистическим и пралогическим, либо утверждать, что все эти явления культуры созданы без участия мышления. Л. Леви-Брюль выбрал второе: первобытный человек изготовляет бумеранг, наносит рисунок и т. д., не мысля; работает только интуиция, нюх, чутье.

Задолго до Л. Леви-Брюля подобную концепцию возникновения различных явлений культуры опроверг Э. Тайлор. Он задал убийственный для этой концепции вопрос: если то или иное орудие труда порождено инстинктом, то почему оно имеется далеко не у всех племен и народов? Э. Тайлор задал этот вопрос профессору, который утверждал, что лук и стрелы порождены не мышлением, а инстинктом. Такого инстинкта, пишет Э. Тайлор, не оказалось, однако, у тасманийцев, у меланезийцев Новой Каледонии и других народов [14]. Можно задать и другой вопрос: почему нет бумеранга, лука и стрел у животных? Известно, что изготовление бумеранга, например, довольно сложный процесс. Австралиец, найдя нужное дерево, обрабатывает его, имея в своем сознании конечную, вполне определенную цель. Не поставив перед собой этой цели — изготовить бумеранг, а не что-либо другое, — он, очевидно, не сможет добиться нужного ему результата. Вряд ли это нуждается в доказательствах. Почему же Л. Леви-Брюль все (именно все) первобытное мышление считает мистическим и пралогическим? Он не согласен предоставить реалистическим восприятиям даже 1%. Для него это вопрос принципиальный, и в этом отношении он не идет ни на какие уступки, не допускает даже единичного исключения. Родился человек — причина мистическая. Умер человек — причина мистическая. Иначе, как считает Л. Леви-Брюль, и быть не могло. Если бы было иначе, то это было бы единственным в своем роде исключением, не имеющим аналогии среди остальных представлений.

Однако, к своему огорчению, Л. Леви-Брюль видит такие исключения почти на каждом шагу. Первобытные люди, по его же словам, не все предметы воспринимают мистически, а лишь «что-нибудь необычное», «из ряда вон выходящее». Тут он снова вступает в противоречие с самим собой, но находит этому объяснение. Л. Леви-Брюль ссылается на то, что современные первобытные племена уже сделали первые шаги от пралогического к нашему мышлению, и поэтому некоторые предметы и явления они воспринимают без мистики и пралогизма. Признание этого факта означает, конечно, что созданная им теория примитивного мышления вытекает не из фактов этнографии, а наложена на эти факты извне. Правда, Л. Леви-Брюль, бросив камень в огород этнографии (по его словам, «высокомерной и ленивой науки о человеке»), заявил, что он исследует примитивное мышление «без всякой заранее созданной концепции». Поверить в это трудно, особенно если вспомнить его теоретические предпосылки: для первобытных людей, считал он, существует реальность, в одно и то же время материальная и духовная. Для них нет материального вне духовного и духовного вне материального.

Здесь Л. Леви-Брюль перебрасывает мост от первобытного мышления к нашему. Собственно он для того и углубился в первобытность, чтобы выявить те черты нашего мышления, которые не мог объяснить, изучая мышление западных народов. Он критикует наше мышление: мы лишаем объекты того, что в них является элементарно-конкретным, эмоциональным и жизненным; нам свойственен «односторонний интеллектуализм»; наш опыт беднее опыта первобытных людей — мы не видим многое из того, что они видят; наш мир беднее их мира — у них свои представления о причинности, о пространстве, о времени, отличные от наших и правильнее наших. Он отмечает положительные качества первобытного мышления. По мнению Л. Леви-Брюля, оно обширнее, если не богаче нашего. Оно больше захватывает в один раз. Оно имеет рамки менее суровые, что позволяет ему помещать в одну и ту же действительность видимое и невидимое, то, что мы называем природой и сверхъестественным, одним словом — весь этот мир. Л. Леви-Брюль называет первобытное мышление «мистическим», но это в его устах не упрек, а похвала. Вся критика в адрес термина «мистическое» со стороны этнографов (полагавших, что этим термином он хочет принизить первобытное мышление) вызывала на его губах лишь снисходительную усмешку.

Раскритиковав наше мышление и упомянув о положительных качествах первобытного, Л. Леви-Брюль сравнивает первобытное мышление с нашим. Он утверждает, что на деле нет двух разных типов мышления — первобытного и «нашего». «Наше» мышление включает в себя первобытное с его мистикой и пралогизмом. Просто люди средиземноморской цивилизации не замечали до сих пор в своем сознании элементов мистики и пралогизма. Ему же удалось с помощью анализа первобытного мышления эти элементы выявить и показать, что способность воспринимать мистически — это врожденное качество, оно коренится в самой природе человека, идет из глубин доистории. Мистика и пралогизм, утверждает Л. Леви-Брюль, не могут поэтому исчезнуть. Всегда в человеческом мышлении бу-

дут существовать коллективные представления, в каждом из которых — физический факт плюс мистика. Вывод Л. Леви-Брюля таков: нет ни двух разных стадий в развитии мышления (ибо первобытное мышление стоит в ряде отношений не только не ниже, но даже выше нашего), ни двух разных типов мышления (ибо они не отделены друг от друга глухой стеной).

Итак, наше мышление, по мнению Л. Леви-Брюля, состоит из двух мыслительных структур — нашего рационального мышления и первобытного. Наше мышление — реалистическое, логическое, в нем преобладает односторонний интеллектуализм; первобытное — мистическое, пралогическое, в нем преобладают эмоции. И то и другое мышление присуще («может быть, всегда») одному и тому же сознанию. Отсюда, как полагает Л. Леви-Брюль, и проистекают конфликты мышления, столь же трагические, как и конфликты совести, мнимые битвы разума с самим собой. Автор подобной концепции настроен миролюбиво: к чему, считает он, эти мнимые битвы разума с самим собой? Первобытное мышление не избегает противоречий с данными наших ощущений, с чувственной реальностью, и мы должны поступать так же. Ведь нам тоже свойственны и мистика, и пралогизм. Это — «твердые», как он их называет, элементы мышления, а значит, и непреходящие. Исследование первобытного мышления, пишет Л. Леви-Брюль, «освещает нам также и нашу собственную умственную деятельность... Наша умственная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной... Пралогический и мистический элементы сосуществуют в ней с логическим... И если только верно, — заключает он, — что наша умственная деятельность является одновременно логической и пралогической, то история религиозных догматов и философских систем может впредь оказаться озаренной новым светом»[15].

Представим себе, как выглядела бы, по Л. Леви-Брюлю, история философии, «озаренная новым светом». Известно, что есть философская система, согласно которой «существовать значит быть воспринимаемым» (или, в формулировке Л. Леви-Брюля, «существовать значит быть сопричастным»). Хорошо известно также, что Земля существовала многие миллиарды лет, а воспринимать ее было некому. Как быть в такой ситуации? Кое-кто хватается, как утопающий за соломинку, за воспринимающего червяка, кое-кто придумывает воспринимающий «потенциальный член». Не надо этого делать, советует Л. Леви-Брюль. Пусть философская система существует сама по себе, а чувственная реальность — сама по себе. Они несовместимы, но это неважно — ведь нам тоже свойственен пралогизм. Зачем спорить, к чему эти битвы разума с самим собой? Л. Леви-Брюль призывает к отказу от борьбы идеологий. Но на деле он ведет, с помощью анализа первобытного мышления, активную борьбу против наивного реализма.

2. Факты этнографии и сравнительный метод Л. Леви-Брюля

Теперь, когда мы знаем, кто такой Л. Леви-Брюль, нам легче будет разобраться в огромном фактическом материале из жизни перво-

бытных народов, который содержится в его трудах о первобытном мышлении и который, естественно, трактуется с позиций его теории. Соотношение между этой теорией (коллективные представления, мистика, партиципация, пралогизм и т. д.) и фактами этнографии, характер трактовки им этих фактов — вот тот критерий правильности или ошибочности его теории, который и сам Л. Леви-Брюль считает главным и решающим. Ведь никто из аборигенов Австралии, андаманцев, бушменов, папуасов никогда никому не говорил, что каждое их представление — это физический факт плюс мистика. Такого буквального высказывания, конечно, не приведено ни в одном из источников, и Л. Леви-Брюль пытается даже объяснить, почему его и не может быть. Это мы различаем, считает он, материю и сознание, физическое и психическое, чувственную реальность и мистику, видимый и невидимый мир и т. д., а первобытные люди этого не делают. У них, по его мнению, нет даже понятий, с помощью которых они могли бы проводить такие различия и, следовательно, выразить такое. Мистическое для них столь же реально, как и физический факт; невидимый мир столь же реален, как и мир видимый, более того — физический факт и мистика, видимый и невидимый мир слиты воедино, они неотделимы. В нашем сознании есть четкая грань между фактами обычного восприятия и сверхъестественным. Для первобытного человека этой грани не существует. Нам, людям средиземноморской цивилизации, такое отсутствие грани очень трудно понять; на нашем языке, с помощью наших понятий, утверждает Л. Леви-Брюль, еще труднее это объяснить. Нам, например, никогда не понять, что такое партиципация. Л. Леви-Брюль приводит (со ссылкой на австралийского этнографа А. Элькина) следующий факт: тотем для австралийского аборигена — это животное, которое находится где-то далеко, и одновременно это второе «я» аборигена, которое находится в нем самом. «Это факт, — пишет Л. Леви-Брюль, — который невозможно отрицать. Мы, следовательно, принимаем этот факт, не понимая его и не надеясь когда-либо его понять, и мы говорим, что здесь имеет место партиципация, которую невозможно сделать понятной» [16].

Что такое коллективные представления — центральное звено в теории Л. Леви-Брюля — нам тоже, оказывается, очень трудно понять. Для этого, считает он, надо отказаться от наших умственных привычек и приспособиться к умственным привычкам первобытных людей, что для нас невероятно трудно («нам трудно понять их»), требует от нас огромных усилий («надо сделать усилие»). Он даже употребляет термин «насилие». Если путем упорного «насилия» нашему мышлению на мгновение удается встать на позицию первобытного мышления, то оно не в состоянии на ней удержаться. Только в это мгновение, полагает Л. Леви-Брюль, мы можем что-то если не понять, то хотя бы почувствовать, но и это далеко не во всех случаях.

Что же в таком случае остается? Остается то, что и делает Л. Леви-Брюль: он приводит факты из жизни первобытных народов и говорит: это — коллективное представление, это — партиципация, это — пралогизм. Главное для него — факты, факты и факты. По его мнению, факты из жизни первобытных народов должны говорить сами

за себя. Так, он даже не пытается объяснять, что это такое — аффективная категория сверхъестественного. Единственное, что, по его мнению, можно в данной ситуации сделать, это изучать обычаи и институты первобытных народов, приводить факты из их жизни, и тогда мы получим, как он пишет, «наименее несовершенное объяснение элементов категории сверхъестественного» [17] Столь же «наименее несовершенное» объяснение дает Л. Леви-Брюль вере первобытных людей в приметы и предзнаменования. Абстрактный анализ этого умственного процесса, полагает он, приведет только к неверной интерпретации. Гораздо лучше дать возможность фактам говорить самим за себя.

Надо отдать должное Л. Леви-Брюлю — в своих трудах он приводит в огромном количестве факты из жизни первобытных народов, широко применяя сравнительный метод. Это выгодно отличает его труды от многих других, где фактов мало, а выводов — огромное количество. Но факты, как известно, упрямая вещь. Там, где Л. Леви-Брюль приводит их в подтверждение своей теории, они нередко действительно говорят сами за себя. Хотя факты отобраны им чрезвычайно тщательно, они далеко не всегда свидетельствуют в пользу его теории.

Приводимый Л. Леви-Брюлем факт («чувственная реальность») находится иногда в столь явном противоречии с тем значением, которое придает данному факту Л. Леви-Брюль, что трудно понять, как он этого противоречия не замечает. Когда-то колониальный чиновник пожаловался, что папуасы его не понимают, что в сношениях с ними величайшая трудность заключается в том, чтобы заставить их понять точный смысл того, что им говорят, и уловить точный смысл того, что говорят они. Чиновник не сомневался в том, что его слова люди должны правильно истолковать, хотя он не знал языка папуасов, а папуасы не знали английского языка и плохо знали пиджин-инглиш. Люди говорили на разных языках и поэтому плохо понимали друг друга. Л. Леви-Брюль, приведя слова чиновника, истолковывает их с позиций своей теории: «Сколь чужды, — восклицает он, — сталкивающиеся в данном случае типы мышления!» [18] А вот другой пример: папуас возвращается с охоты или с рыбной ловли с пустыми руками — ничего не добыл и не поймал. Миссионер видит это и приписывает папуасу злые мысли: тот будто бы ломает голову, как обнаружить человека, околдовавшего его оружие или сети. Миссионер продолжает наблюдать за папуасом, который видит, что туземец из соседней деревни идет навестить кого-то. Далее миссионер высказывает свои предположения: «Туземец обязательно подумает, что этот человек и есть колдун, и при первом удобном случае он внезапно нападет на него и убьет» [19] Л. Леви-Брюль приводит этот «факт» в доказательство того, что папуас для каждого события (в данном случае — неудача на охоте или рыбной ловле) ищет не реальную, а мистическую причину (колдовство). Между тем к области фактов в данном случае принадлежат только неудача на охоте или рыбной ловле, а также встреча с папуасом из другой деревни, соседней и дружественной. Все остальное («ломает голову», «обязательно подумает», «нападет на него и убьет») — домыслы

миссионера. Л. Леви-Брюль утверждает, например, что аборигены Австралии никогда не поверили бы миссионеру, что смерть старика от неумышленного удара копьем — результат несчастного случая. Они обязательно спросили бы его: почему отскочившее копье попало как раз в шею старика, а не упало перед ним или позади него? Как получилось, что это оказалось копье знахаря? Л. Леви-Брюль вкладывает в уста аборигенов вопросы, которые будут ими заданы миссионеру, хотя сам же призывает нас не ставить себя на место первобытных людей, не заставлять их «думать так, как на их месте думали бы мы».

Л. Леви-Брюль — кабинетный ученый, берущий факты из вторых рук. Только так, полагает он, можно изучать примитивное мышление. Где мы найдем данные, спрашивает он, необходимые для изучения этого мышления? И отвечает: только в трудах тех, кто был среди первобытных людей. Наука, по его мнению, не имеет других данных. Сразу видно, что перед нами не этнограф. В те годы, когда Л. Леви-Брюль писал свои труды, на земном шаре было немало племен и народов, находившихся на весьма низком уровне социально-экономического развития. Кстати, в какой-то мере это признает и сам Л. Леви-Брюль. Он вполне мог поехать к индейцам Южной Америки (как это сделал позднее К. Леви-Стросс), к папуасам Новой Гвинеи (где лишь в 1932 г. были открыты европейцами племена внутренних горных районов) и в другие места. Наука имела и даже сейчас еще имеет эти другие (кроме письменных) источники, то есть полевые данные.

К письменным источникам Л. Леви-Брюль проявляет весьма критическое отношение. О коллективных представлениях, неоднократно отмечает он, можно судить лишь по сообщениям путешественников, миссионеров, этнографов. А в каком виде дается нам этот материал? — спрашивает Л. Леви-Брюль. Он считает, что за редким исключением факты, собранные путешественниками на ходу, во время посещения какой-нибудь страны, весьма малоценны. Сообщения миссионеров, на его взгляд, «досадно неполны или даже немы относительно наиболее существенных моментов». Что касается этнографов, проводивших полевые исследования, то и к ним Л. Леви-Брюль относится скептически, а к сообщаемым ими фактам — с недоверием. Многие из этих исследователей, пишет он, «читали сочинения Тайлора и Фрэзера» и поэтому «смотрят на все предубежденно». «Все, что они сообщают, — считает он, — нуждается в исправлении и проверке» [20]. В результате Л. Леви-Брюль использовал, как он сам признает, лишь незначительную часть фактов, приводимых в трудах тех, кто имел личные контакты с первобытными народами. Подавляющее же большинство фактов он не учел — они, по его мнению, не вполне достоверны.

Важно выявить метод критики источников, используемый Л. Леви-Брюлем, его критерий отбора фактов. Он заявляет, что приступает к изучению примитивного мышления (и тем самым к отбору фактов) без каких-либо теоретических предпосылок, «без всякой заранее созданной концепции». Но на деле он отбирает и приводит в своих трудах только те факты, которые, как ему кажется, под-

утверждают мистический и пралогический характер первобытного мышления. Л. Леви-Брюль советует и другим исследователям руководствоваться созданной им теорией как путеводной нитью, которая не даст им заблудиться в лабиринте действительных и мнимых фактов, позволит им отобрать и использовать подлинные факты и отбросить мнимые. Каждый ученый отныне (то есть после появления его книги), считает он, «располагает уже путеводной нитью, которой столь часто не хватало его предшественникам и которая не даст ему заблудиться» [21]

Вот один из примеров того, как Л. Леви-Брюль критикует источники и отбирает факты. Согласно его теории, первобытные люди «обходятся без мышления всякий раз, когда это возможно» — самое простое рассуждение вызывает якобы у них непреодолимую усталость. С этой теорией вполне согласуется утверждение путешественника Д. Спрота, будто индейцы северо-западного берега Сев. Америки не склонны напрягать мысль или память и после краткой беседы быстро утомляются. Для Л. Леви-Брюля подобное утверждение Д. Спрота — достоверный факт, он принимает этот факт и приводит его. Но кто такой Д. Спрот? Это, как его характеризует Ф. Боас, — поверхностный наблюдатель. «Я знаю, — пишет Ф. Боас, — упоминаемые Спротом племена по личным сношениям с ними. В действительности вопросы, предлагаемые путешественником, большей частью кажутся индейцу маловажными, и он, понятно, скоро устает от разговора, который ведется на иностранном языке и в котором он не находит для себя ничего интересного. В действительности этих туземцев легко заинтересовать, и часто первым уставал я» [22]. Свидетельство Ф. Боаса явно не согласуется с теорией Л. Леви-Брюля, и поэтому он не упоминает в своих трудах об этом факте. Руководствуясь своей «путеводной нитью», Л. Леви-Брюль отбрасывает это свидетельство как недостоверное. Хотя известно, что Ф. Боас очень авторитетный ученый, которому можно доверять. Еще наглядный пример того, как Л. Леви-Брюль подгоняет иногда сообщения источников под свою теорию. Люди племени бангала (Африка), когда крокодил кого-либо утащит, ищут колдуна (молоки), которого считают виновником происшедшего. Они верят, что крокодил такого никогда не сделал бы, если бы не получил соответствующий приказ от молоки или если бы сам молоки не вошел в животное, чтобы совершить это преступление. Л. Леви-Брюлю необходимо доказать, что в этом верования есть логическое противоречие, пралогизм: приказ молоки крокодилу и вхождение молоки в крокодила — это для людей бангала будто бы одно и то же.

Л. Леви-Брюль широко применяет сравнительный метод и в изобилии приводит факты из жизни племен и народов всех частей света. В этом — положительное качество его трудов. Но его стремление во что бы то ни стало убедить читателя в том, что все первобытное мышление является насквозь мистическим, приводит к тому, что в его руках сравнительный метод теряет свои положительные качества. Так, он перечисляет предметы, воспринимаемые мистически: один предмет воспринимается мистически неграми Африки, другой — индейцами Америки, третий — аборигенами Австралии, четвертый —

народами Индонезии и т. д. Собрав эти факты воедино, Л. Леви-Брюль заявляет, что из них, как из большого количества других похожих фактов, которые можно прибавить к этим, вытекает следующее заключение: первобытные люди ничего не воспринимают так, как мы. Все предметы, все существа, все явления природы, все явления культуры воспринимаются ими мистически. «Внешний мир, воспринимаемый первобытными людьми, отличен от того мира, который воспринимаем мы» [23]. Нам кажется, что в данном случае Л. Леви-Брюль демонстрирует пример того, как не надо применять сравнительный метод.

3. Вклад Л. Леви-Брюля в этнографию

В оценке теории Л. Леви-Брюля существуют две крайности, одна — безусловное ее принятие, другая — полное ее отрицание. Поклонников у Л. Леви-Брюля слишком много, чтобы имело смысл их перечислять. Противников у него среди западных ученых — меньше, и мнение одного из них мы позволим себе привести. Марселла Абси пишет, что теория Л. Леви-Брюля «является кабинетной спекуляцией, антинаучной фикцией, рассыпающейся при сопоставлении с фактами» [24]. Мы не придерживаемся ни той, ни другой крайности. Нельзя не признать, что Л. Леви-Брюль — крупный этнограф. «Без всякого преувеличения можно сказать, — справедливо отмечала редакция «Атеиста», издававшая его книгу «Первобытное мышление» в 1930 г., — что труды Л. Леви-Брюля о первобытном мышлении составили эпоху в этнологии» [25] Талант Л. Леви-Брюля как ученого-исследователя таит в себе особые возможности раскрытия подлинно научных ценностей. Неприятие его философской позиции не может и не должно вести к игнорированию нами научного использования конкретного материала. Принципиальная критика предполагает в данном случае не только анализ философских предпосылок Л. Леви-Брюля (что сделано нами в первом разделе), не только показ противоречий между ними и конкретным фактическим материалом (что сделано нами во втором разделе), но и тщательный анализ использованного им конкретного материала и переосмысление его с иных позиций. В этом случае открываются большие возможности для сохранения тех научных ценностей, которые содержатся в трудах Л. Леви-Брюля.

Мы отдаем дань уважения дарованию этого ученого. Отбросим претензии Л. Леви-Брюля на создание новой и позитивной теории познания, основанной на сравнительном методе; на его попытки понять наши глубинные мыслительные структуры с помощью отсылок к мистике и пралогизму первобытных людей. Более того — отбросим (он и сам часто это делает) его противопоставление первобытного мышления нашему «логическому» мышлению, под которым он понимает «наивный реализм». Когда Л. Леви-Брюль понимает под «нашим» мышлением свое собственное и своих единомышленников, тогда он не противопоставляет «наше» мышление первобытному. Тогда он ставит между ними знак равенства. Наша умственная деятельность, как он постоянно напоминает, является

одновременно рациональной и иррациональной. Пралогический и мистический элементы сосуществуют в ней с логическим. Приписав первобытному мышлению мистику и пралогизм, Л. Леви-Брюль утверждает, что и «наше» мышление является таким же. Не следует думать, считает он, что такая мыслительная структура, как мистика и пралогизм, характерна только для первобытных людей.

Л. Леви-Брюль нередко противоречит самому себе. Он это делает и в данном случае. То он пытался доказать, что все первобытное мышление насквозь мистично, а теперь утверждает, что в одном и том же обществе, и даже в одном и том же сознании, сосуществуют рядом обе мыслительные структуры — и пралогическая (то есть мистика), и логическая (то есть «наивный реализм»). Таких противоречий в высказываниях Л. Леви-Брюля много, и главное из них, как мы пытались показать, это противоречие между его теорией первобытного мышления и фактами реальной жизни первобытных людей. Однако если вместо слов «первобытное мышление» (в полном его объеме) поставить слова «первобытная религия» (то есть то же первобытное мышление, но только одна его сфера), тогда основные понятия теории Л. Леви-Брюля — коллективные представления, закон партиципации, мистика, пралогизм — начинают играть полезную роль. «Многое в учении Леви-Брюля, — справедливо отмечала редакция „Атеиста“, — в особенности его закон партиципации, без всякого сомнения, войдет в железный инвентарь истории первобытных верований» [26]. Еще раз подчеркнем — полезное значение теория Л. Леви-Брюля приобретает лишь тогда, когда речь идет только о первобытных верованиях, а не о первобытном мышлении в полном его объеме.

Книги Л. Леви-Брюля о первобытном мышлении переведены на многие языки, в том числе на русский, и, как правило, понимаются издателями и редакторами этих переводов как книги о первобытных верованиях (а не о первобытном мышлении в полном его объеме). Книга Л. Леви-Брюля «Мыслительные функции низших обществ» вышла на русском языке, правда, под названием «Первобытное мышление», но в редакции «Атеиста», а не в какой-либо другой. Три предпоследних главы этой книги, носящие одинаковое название «Институты, предполагающие наличие коллективных представлений, управляемых законом партиципации», сведены в русском издании в одну главу (гл. VI) под названием «Религиозно-магические институты низших обществ, основанные на коллективных представлениях, управляемых законом партиципации». Книга Л. Леви-Брюля «Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении» вышла в свет в русском переводе под названием «Сверхъестественное в первобытном мышлении», что опять же противоречит концепции Л. Леви-Брюля: для него это — книга о первобытном мышлении в целом, где природа и сверхъестественное неразрывно слиты. В переводе этой книги на английский язык допущена та же ошибка в названии [27]

Не следовало, разумеется, столь произвольно редактировать труды Л. Леви-Брюля при переводе их на английский и русский языки. Но любопытен все же тот факт, что его концепция была воспринята многими учеными не в том виде, как ее мыслил себе сам

автор (первобытное мышление), а в ином (первобытные верования). В этой более узкой области Л. Леви-Брюль — крупный знаток и серьезный теоретик. Первобытная религия действительно насквозь пронизана мистикой: вера в невидимый потусторонний мир, терпимое отношение к очевидным нелепостям, поиски причины некоторых явлений и событий в мире сверхъестественных сил. Разум здесь подавлен эмоциями. Люди при этом, конечно, мыслят, многие даже сомневаются (отключить полностью разум и разумные доводы невозможно), но их мысль в это время является рабом их эмоций, она лишь робко обслуживает эти эмоции. До Л. Леви-Брюля этот эмоциональный фактор при анализе первобытных верований и вообще религии явно недооценивался.

В науке о первобытной религии долгое время господствовали взгляды Э. Тайлора и Д. Фрэзера. Исходным пунктом в рассуждениях и построениях этих ученых был первобытный человек («дикарь»), весьма любознательный, но не испытывающий в жизни никаких трудностей и совершенно лишенный каких-либо эмоций: его ничего не огорчает, он ничему не радуется, он озабочен только тем, чтобы понять и объяснить окружающее, его интеллект не испытывает на себе влияния таких чувств, как страх, надежда, сильное желание чего-либо, отчаяние, восторг и др. Подобно тому, как философ-европеец, уединившись в своем кабинете, размышляет об окружающем мире и о пребывании человека в нем, так и «дикарь-философ», уединившись в пещере, размышляет над теми же проблемами.

Э. Тайлор (1832—1917) видел корни анимизма в размышлениях первобытного человека над явлениями сна и смерти. Первобытный человек видит сон — скажем, ему снится, что он ловит рыбу. Проснувшись, он делает вывод: тело мое лежало здесь, а душа на время покинула его, ловила рыбу, потом вернулась обратно в мое тело и я проснулся. Первобытный человек видит покойника. Он философствует и приходит к выводу, что душа умершего навсегда покинула его тело. Первобытный человек видит, что женщина родила ребенка. Он размышляет и приходит к выводу: вероятно, душа умершего вошла в тело женщины, и теперь эта душа обрела новое тело — тело ребенка. Э. Тайлор действительно употреблял термины «дикарь-философ», «первобытная философия», «учение о сновидениях», «теория колдовства». Эти «теории» и «учения» неверны, но не потому, полагал он, что разум человека на каком-то этапе начинает изменять самому себе, а лишь потому, что у первобытного человека очень мало знаний. Отсюда — неверное применение первобытным человеком в процессе мышления принципов ассоциации идей по сходству и по смежности, принципа «после этого, значит, вследствие этого» и т. д. Э. Тайлор поэтому был не в состоянии объяснить факты «оживания» первобытных «учений» и «теорий» (например, «теории колдовства») среди высокообразованных европейцев, которым он никак не мог, конечно, приписать недостаток знаний.

Д. Фрэзер (1854—1941) видел корни двух видов магии (симпатической и контагиозной) в двух основных принципах ассоциации идей (по сходству и по смежности), которые сами по себе, писал

он, «безупречны и абсолютно необходимы для функционирования человеческого интеллекта» [28] Однако, по его мнению, все дело в том, как эти принципы применять: правильное применение дает науку, ошибочное — магию. В трудах Д. Фрэзера мы тоже найдем термины «дикарь-философ», «первобытная философия», «теории», «учения» и т. п. когда речь идет на деле о религиозных верованиях. Д. Фрэзер, как и Э. Тайлор, тоже не мог понять и объяснить, почему эти явно ошибочные «учения» и «теории» пользуются успехом среди большинства высокообразованных людей. Более того, Д. Фрэзер даже боялся, что эти ошибочные «учения» и «теории» могут разрушить цивилизацию. «Мы, как видно, — писал он, — движемся по тонкой корке, которая в любой момент может треснуть под воздействием дремлющих подземных сил... Возобладают ли, — продолжал он, — те влияния, которые способствуют прогрессу, или те, которые угрожают разрушить все, что достигнуто? Окажется ли сильнее импульсивная энергия меньшинства, влекущая человечество к новым вершинам, или мертвый груз предрассудков, погружающий его во мрак?»[29] Д. Фрэзер не смог ответить на эти вопросы.

Согласно взглядам Э. Тайлора и Д. Фрэзера путь к новым вершинам, к прогрессу вроде бы несложен — надо только показать людям, что они неверно применяют принципы ассоциации идей, принцип «после этого, значит, вследствие этого», придают единичному факту всеобщее значение и т. д. Разум допускает ошибки, но по мере накопления знаний он же и исправляет их. Достаточно показать на конкретных фактах (что Э. Тайлор и Д. Фрэзер и делали) ошибки в применении первобытными людьми этих принципов мышления, как стала бы ясной ошибочность выводов, иллюзорность их религиозных «теорий». Верующие «дикари» подобно ученым, отказывающимся под давлением фактов от своих ошибочных теорий, отказались бы (если бы единственным действующим фактором был разум) от своих верований, особенно если учесть, что теории ученых, даже ошибочные, не лишены все же здравого смысла, чего нельзя сказать о первобытных религиозных идеях. Э. Тайлор и Д. Фрэзер не учли того, что в основе возникновения первобытной религии лежит не только мышление, разум, но и очень сильный и эффективный эмоциональный фактор. Заслуга Л. Леви-Брюля как раз в том, что он выявил эту «аффективную категорию сверхъестественного», как он называл эмоциональный фактор, и подчеркнул ее значение [30].

С другой стороны, нецелесообразно так решительно, как это делает Л. Леви-Брюль, умалять значение мышления в процессе возникновения первобытных религиозных верований. Между коллективными представлениями и индивидуальными, вопреки утверждениям Л. Леви-Брюля, нет непроходимой пропасти. Каждое коллективное представление, прежде чем стать коллективным, было какое-то время индивидуальным. В религии, как и в науке, были индивиды — первооткрыватели. В первобытном обществе это, вероятно, чаще всего люди с повышенной эмоциональной активностью, доведенные до отчаяния фактами реальной жизни. Мышление, не видя разумного выхода из создавшейся той или иной трагической ситуации и не

желающее с нею примириться, но все же ищущее какой-то выход, сходит с рельс здравого смысла. Человек совершает, за неимением ничего лучшего, иррациональный поступок, с целью облегчить свое трудное положение, руководствуясь мыслью: «хуже все равно не будет, а вдруг поможет». Эта мысль не столь уж иррациональна, как это может показаться на первый взгляд, — человек просто действует по методу проб и ошибок. Случайно вслед за этим поступком ситуация может проясниться, надежда на лучшее сбывается. Тогда устанавливается причинно-следственная связь по принципу «после этого, значит, вследствие этого». О случившемся становится широко известно. Индивидуальное представление превращается в коллективное, в этом случае эмоциональный фактор преобладает.

Как именно возникла вера в загробную жизнь, посмертное существование души? Возможно, действовали такие факторы, как наблюдения первобытных людей над явлениями сна и смерти и размышления о причинах этих явлений. Во всяком случае, любознательность и логическое мышление сыграли свою роль. Здесь Э. Тайлор и Д. Фрэзер правы — первобытным людям нельзя отказать ни в любознательности, ни в умении логически мыслить. Но столь же вероятно, и даже несомненно, что в этом случае действовал и эмоциональный фактор. И здесь Л. Леви-Брюль прав. Первобытному человеку трудно примириться с мыслью о том, что после смерти его не будет. Надо признать, что не только первобытные люди отвергают убедительные доводы разума и верят в загробную жизнь. Истина горька (никто не хочет умирать), а вера в загробную жизнь приятна. В глазах первобытного человека, рассуждает Л. Леви-Брюль, причины, неизбежно ведущие к смерти, а именно — износ органов, старческое перерождение, угасание функций, не обязательно связываются со смертью. Хорошо было Л. Леви-Брюлю, жившему в Париже в XX в., рассуждать об «износе органов», «угасании функций» и других материях. А что знали об этом, например, австралийские аборигены, средняя продолжительность жизни которых была такова, что редко кто из них видел своих внуков? Разум говорит первобытному человеку о конце жизни, но вызывает при этом бурные возражения со стороны эмоций. Эмоции подчиняют разум, и последний начинает искать доводы в пользу загробной жизни. И находит: «тело — смертно, душа — продолжает жить». Отсюда ведет свое начало идея реинкарнации души.

При анализе первобытных верований полезно, видимо, учитывать все факторы: не только разум, как это делали Э. Тайлор и Д. Фрэзер, и не только эмоции, как это делал Л. Леви-Брюль, но даже различные привходящие обстоятельства. При этом необходимо иметь в виду, что рациональное и иррациональное сосуществуют в сознании многих людей, — тут Л. Леви-Брюль прав. Сосуществуют они и в сознании первобытного человека, где иррациональное занимает бóльшее место, чем у нас. Это обстоятельство и натолкнуло, видимо, Л. Леви-Брюля на мысль о возможности документировать свою философскую концепцию ссылками на факты из жизни первобытных народов. Мы уже упоминали о том, что интерес Л. Леви-Брюля к первобытному мышлению возник под влиянием книги

Д. Фрэзера «Золотая ветвь. Исследование магии и религии». Л. Леви-Брюль был неудовлетворен (и не без оснований) трактовкой многих фактов, в изобилии приведенных в этой книге. Но он не придал должного значения тому, что Д. Фрэзер писал не о мышлении в целом, а только о магии и религии, что видно даже из названия его книги.

4. О книге «Первобытное мышление»

Книга «Первобытное мышление» вышла в свет в 1922 г., но написана, вероятно, раньше. Так, в ней еще фигурирует Немецкая Новая Гвинея (с. 192), хотя в 1920 г. эта часть острова была передана Австралии в качестве мандатной территории. Своевременному выходу работы в свет помешала, видимо, Первая мировая война. Если судить о книге по названиям глав, то может сложиться впечатление, что речь в ней идет о частных сюжетах (таких как сновидения, предзнаменования, гадательные обряды, ордалии, мистическая интерпретация несчастных случаев и т. д.), не имеющих прямого отношения к общефилософским проблемам. На деле это не так. Л. Леви-Брюль пытается здесь по-своему решить одну из важнейших философских проблем — проблему причинности. Мы обычно ищем причины явлений и событий в той объективной реальности, где эти явления имеют место и где эти события происходят. Л. Леви-Брюль стоит на иной точке зрения. Он делит причины на первичные и вторичные. Наше мышление, отмечает он, видит только вторичные причины — те, которые действуют в объективной реальности и от нашего сознания, как нам кажется, не зависят. Но чаще наше мышление этим не ограничивается и, видя вторичные, оно все же ищет первичные причины, притом не в чувственной реальности, а в субъекте, в сознании. Таково, по мнению Л. Леви-Брюля, прирожденное свойство человека — искать первичные причины вне чувственной реальности. Во всяком случае, так делают первобытные люди — они ищут первичные причины не в чувственной реальности, а в мистическом мире невидимых сил, в мире духов. «Этим и объясняется, — пишет Л. Леви-Брюль, — то место, которое занимают в жизни первобытных людей сны, предзнаменования, гадания в тысяче разных форм, жертвоприношения, заклинания, ритуальные церемонии, магия» [31]. Этот перечень в какой-то мере — оглавление его книги.

Что такое, по теории Л. Леви-Брюля, вера в вещие сны? Это — результат стремления найти первичные причины каких-то событий. Что такое вера в приметы и предзнаменования? Это опять же поиск первичных причин, но в ином мире. Что такое вера в мифы? Снова тот же поиск первичных причин. Для обоснования такого решения первобытными людьми вопроса о причинности Л. Леви-Брюль в изобилии приводит факты, тщательно отобранные им из разных источников. Но факты в данном случае, вопреки его стараниям, говорят сами за себя, а не в пользу того, что он хочет с их помощью доказать.

Можно без особого труда разграничить философские рассуждения Л. Леви-Брюля, с одной стороны, и приводимые им в подтвер-

ждение этих рассуждений факты из жизни первобытных людей, с другой. Впечатление такое, как будто эта книга, равно как и другие труды Л. Леви-Брюля, написана двумя разными авторами — философ пространно и голословно рассуждает о первобытном мышлении в полном его объеме, а этнограф методично и тщательно анализирует первобытные религиозные верования. Однако это не означает, что между философскими концепциями Л. Леви-Брюля и используемым им конкретным фактическим материалом нет никакой связи. Связь имеется, хотя и односторонняя: философские идеи Л. Леви-Брюля можно вынести за скобки — они не испытали или почти не испытали на себе влияния со стороны фактов; приводимые им факты, напротив, представляют большой интерес. Во-первых, сообщения путешественников, миссионеров, полевых этнографов тщательно отобраны Л. Леви-Брюлем для подтверждения своих философских концепций. Он сам признает, что им использована лишь незначительная часть фактического материала. Хотя он и утверждает, будто все факты, при всем их разнообразии, порождены одними и теми же «психическими условиями», тем не менее старается держаться преимущественно тех фактов, которые наилучшим образом выявляют эти условия. Во-вторых, Л. Леви-Брюль берет факты из вторых рук — это сообщения, в которых часто слиты, если говорить его языком, физическое (объективный факт) и психическое (субъективный элемент в восприятии физического факта путешественником, миссионером, полевым этнографом). При этом психическое подчас недалеко отстоит от философских идей Л. Леви-Брюля (особенно в трудах миссионеров, преувеличивавших роль «языческих» верований в жизни первобытных людей). В-третьих, эти сообщения в пересказе Л. Леви-Брюля иногда искусственно им подогнаны (или, как он сам формулирует, «уточнены») под его философские теории. Поэтому, когда Л. Леви-Брюль приводит факты из жизни первобытных людей, следует учитывать, от кого каждое сообщение им взято и в какой мере оно объективно.

Беда Л. Леви-Брюля в том, что свое иррациональное решение философского вопроса о причинности (первичная причина — вне чувственной реальности) он приписывает всему первобытному мышлению в целом, а не только той его части, где господствуют религиозные верования. Наше мышление (ищущее причины явлений и событий в чувственной реальности), по его мнению, возникло поздно и возможно лишь для умов, привыкших к рассмотрению «вторичных» (естественных) причин. Наше решение проблемы причинности, считает он, не следует относить «к прирожденным данным человеческого сознания» [32]. Оно наслоилось сверху на коллективные представления о причинности, оттеснило их на второй план, но не уничтожило их полностью. Может быть, допускает Л. Леви-Брюль, «причинность — этот проклятый вопрос для философов — это всего лишь своего рода осадок представления о мистической силе, приписываемой духам» [33]

В первой главе книги Л. Леви-Брюль выдвигает тезис, согласно которому первобытные люди не придают большого значения естественным («вторичным» — по его терминологии) причинам проис-

ходящих с ними и вокруг них событий. Сначала он цитирует обобщающие выводы наблюдателей, более или менее согласующиеся с выдвинутым им тезисом, а затем приводит конкретные факты из числа тех, где естественные причины событий, казалось бы, очевидны (болезнь от пребывания на холоде, смерть в когтях льва или тигра, смерть от укуса змеи, на поле битвы и т. д.). И тем не менее первобытные люди не считают эти естественные причины главными. Причинные связи, утверждает Л. Леви-Брюль, которые для нас являются основой природы, фундаментом ее реальности и устойчивости, первобытных людей мало интересуют. Для них это — вторичные причины, а все их внимание устремлено на поиски первичных причин — заклинаний колдунов, влияния различных духов.

Первобытные люди, по мнению Л. Леви-Брюля, решают проблему причинности следующим образом: «Все, что мы называем причиной и что для нас осмысливает и объясняет происходящее, все это в лучшем случае лишь повод или, говоря точнее, орудие, средство для таинственных сил. Повод мог бы быть иным, орудие могло бы оказаться другим. Но событие все равно произошло бы. Для этого достаточно, чтобы какая-то таинственная сила начала действовать» [34]. Вот пример: человека укусила змея, но он уверен в том, что под влиянием колдовства против него начала действовать таинственная сила. Укус змеи — это вторичная причина, первичная — духи, насланные на человека колдуном. Вторичной причиной может быть что угодно — колючка, падающее дерево, молния, копье, но не в них дело, они не являются действительными виновниками. Действительные виновники, по убеждению первобытных людей, — это духи мертвых, духи природы и колдун, который натравил их на человека. Поэтому лечиться от укуса змеи бесполезно, здесь одно из двух — либо найдется более сильный колдун, который справится с духами, либо человека ждет неизбежная смерть. Так обстоит дело, по теории Л. Леви-Брюля, во всех первобытных обществах и во всех случаях. Меняется только один элемент в этих коллективных представлениях — таинственные силы: виновником случившегося считается то колдун, то дух покойника, то дух природы. Главное же в них похоже и даже тождественно: «это предассоциация между болезнью и смертью, с одной стороны, и невидимой силой, с другой стороны; отсюда и ничтожное внимание к тому, что мы называем естественными причинами, даже в том случае, когда эти причины режут глаза» [35].

Нельзя не заметить, что из всех событий, случающихся в первобытных обществах, Л. Леви-Брюль уделяет внимание преимущественно болезни и смерти, а из всех примеров, имеющихся в его распоряжении, выбирает только «наиболее известные». Но и при таком подборе фактов последние нередко говорят сами за себя и отнюдь не в пользу его концепции. Факты свидетельствуют о том, что не все болезни считаются результатом действия мистических сил, а, как сообщают приводимые им же источники, «почти все» или «все болезни серьезного характера». Это относится и к случаям смерти — так, смерть на поле битвы или в результате убийства (в других условиях) объясняется часто без ссылок на таинственные силы. На

любой приводимый Л. Леви-Брюлем пример, в котором есть апелляция к мистическим силам, можно привести сходный, в котором такой апелляции нет. Вот пример, который он приводит из быта туземцев Новой Гвинеи: когда падает дерево, даже если оно совершенно сгнило или его сломал ураган, туземцы все равно винят в этом колдуна [36]. А вот пример, который мы добавим от себя из быта тех же туземцев Новой Гвинеи. Падает дерево и ложится в двух шагах от хижины Н. Н. Миклухо-Маклая. Папуасы не раз предупреждали его о том, что дерево может упасть и не ссылались при этом на мистические силы [37]

Л. Леви-Брюль нередко видит веру в мистические силы там, где причиной является давнишняя вражда между людьми, то есть социальный фактор. По сообщению одного миссионера из Африки, както на поле молодого вождя племени басуто напала саранча. Вождь довольно долго обучался в школе и давно посещал богослужения миссионера. Но что из этого? Он приписал нашествие саранчи колдовству своего брата Тезу, который оспаривал у него старшинство и право на власть. Не исключено, что подлинная причина здесь — желание вождя избавиться от опасного соперника, а обвинение в колдовстве — всего лишь придуманный вождем предлог для дискредитации брата. Вопреки Л. Леви-Брюлю причина обвинения не первичная, а самая что ни на есть вторичная, притом это вообще не причина, а скорее повод, средство и т. д. Л. Леви-Брюль приводит и другой пример. Погибли два человека, в колдовстве обвинили вождя. Ему предложили выпить отравленный напиток — если он невинен, то останется жив. Для несчастного приготовили роковую дозу и потом уже ничего не могли поделать, он умер. Здесь, видимо, та же вражда и борьба за власть, только результат обратный — пострадал вождь.

Когда Л. Леви-Брюль утверждает, что причины всех явлений и событий (в том числе и таких, как засуха или, наоборот, непрерывные ливни, губящие урожай на огородах) первобытные люди ищут в мире мистических невидимых сил, он, увлекшись мистическим толкованием причинности, не только не может привести убедительных фактов в пользу своего толкования, но и рубит тот сук на древе познания, на котором сам сидит. Если бы он лично посетил первобытных людей, терпящих всякие бедствия, и задал бы им вопрос о причинах этих явлений, они бы ответили ему, что вопрос о причинах подобных явлений их мало интересует. Их мучает (не просто интересует, а именно мучает) вопрос о том, как прекратить дождь или, наоборот, как вызвать его. Это послужило бы подтверждением его концепции об эмоциональном характере сверхъестественного. Вот почему тайцы танцуют вокруг кошки и льют на нее воду: причина здесь — засуха, а обряд — попытка вызвать дождь. Можно спорить о том, как этот обряд объяснить: по принципу «подобное вызывает подобное», как это делали Э. Тайлор и Д. Фрэзер, или видеть в нем проявление закона партиципации, как это делает Л. Леви-Брюль. Но главное в этом обряде бесспорно, и это главное — не поиски причин засухи или ливней, а стремление вызвать дождь или прекратить его. Заключая первую главу, Л. Леви-Брюль и сам вы-

нужден признать, что первобытные люди далеко не все события сводят к мистическим причинам, а только все неожиданное, из ряда вон выходящее, необычное. Таковы, например, рождение близнецов, солнечное или лунное затмение и др. С этой поправкой, внесенной самим же Л. Леви-Брюлем, приводимые им в главе факты превращаются из фактов, относящихся к человеческому мышлению в целом (каковыми он хотел бы их видеть), в факты религиозных верований. Как таковые, они представляют значительный интерес для всех, кто интересуется данной проблематикой.

Во второй главе Л. Леви-Брюль показывает, как первобытные люди ищут причины в мистическом мире невидимых сил. Они абсолютно уверены в том, что истинные («первичные») причины именно там. Первобытное мышление, утверждает Л. Леви-Брюль, не направлено как наше к познанию в собственном смысле слова; ему неведомы радости и полезность знания [38]. Л. Леви-Брюль рисует столь искаженный портрет первобытного человека, что последний, взглянув на свой портрет, не узнал бы, конечно, самого себя. Первобытный человек, рассуждает Л. Леви-Брюль, что-то увидев и услышав, сразу же переходит от этого чувственного восприятия к невидимой силе. «Говоря точнее, — пишет Л. Леви-Брюль, — это даже и не переход... В тот самый момент, когда первобытный человек воспринимает то, что дано его внешним чувствам, он представляет себе и ту мистическую силу, которая таким образом проявляется» [39]

Л. Леви-Брюль дает далее классификацию невидимых мистических сил: духи мертвых, духи природы в самом широком смысле слова (одушевляющие животных, растения, реки, скалы, море, горы, изготовленные человеком предметы и т. д.), колдуны, которые направляют действия этих духов. Видимо, нет необходимости поясннять, что вера в духов мертвых, в духов природы, в колдовство — это сфера религии, и к этой же сфере относятся вера в вещие сны, вера в гадания и т. д. Но Л. Леви-Брюлю мало того, что он выдает религиозные верования за мышление в полном его объеме. Он пытается убедить читателя в том, что сновидение — причина того события, которое приснилось; результат гадания — причина того события, на которое указало гадание; народные приметы — причина тех событий, с которыми эти приметы связаны. Приведем любопытное сообщение одного из отцов-иезуитов, о котором упоминает Л. Леви-Брюль: человек из поселка Оногьен увидел ночью во сне, как десять человек погрузились в замерзшую реку, войдя в нее в одну прорубь и выйдя в другую. Проснувшись, он прежде всего устроил большой пир и пригласил на него десять своих друзей. Все они пришли и предались радости и развлечениям... Затем он рассказал им про свой сон, который их не удивил, и в тот же час все десять вызвались его исполнить. Они пошли к реке, пробили лед и устроили две проруби на расстоянии пятнадцати шагов одна от другой. Ныряльщики разделись и первый проложил путь остальным. Прыгнув в одну из прорубей, он благополучно вышел из другой. То же сделал и второй, и остальные, вплоть до десятого, который расплатился за всех, так как не смог выбраться и бесславно погиб подо льдом. По мнению Л. Леви-Брюля, сообщению отца-иезуита можно верить, что

весьма спорно. Но даже в этом случае причина — не сновидение (как это хотелось бы Л. Леви-Брюлю), а тот простой факт, что все участники большого пира были, вероятно, пьяны.

Г. Стеллер сообщает, что на Камчатке люди благодарят трясогузок за весну и лето, так как верят, что эти птицы приносят их с собой. Согласно концепции Л. Леви-Брюля, камчадалы уверены в том, будто трясогузки «делают» весну. Так, однако, и русским, если судить по их пословице — «одна ласточка весны не делает» — можно приписать веру в то, будто множество ласточек «делают» весну. На деле и трясогузки, и ласточки лишь «объявляют» о весне. Попытки Л. Леви-Брюля выдать народные приметы, связанные с какими-то явлениями или событиями, за причины этих событий не выдерживают даже снисходительной критики.

В главе «Основные черты первобытного сознания» содержится много общих рассуждений и критики в адрес источников, о чем уже достаточно сказано выше. И совершенно особняком стоят факты, которые Л. Леви-Брюль приводит для того, чтобы еще раз противопоставить первобытное мышление нашему. Он рассматривает здесь раковинные деньги на Соломоновых островах, которые, по его мнению, нельзя назвать монетами; анализирует представления первобытных людей о процессе зачатия, объявляя их мистическими; знакомит нас с первобытными представлениями о пространстве и времени и т. д. Л. Леви-Брюль прав в том отношении, что раковинные деньги не соответствуют точно тому, что мы называем «монетой». Но при чем тут мышление? На Соломоновых островах нет столь развитого товарного производства, как у нас, поэтому ни одно из средств обмена там не поднялось до уровня всеобщего эквивалента. В частности, раковинные деньги фигурируют только как средство платы за невесту, внесения компенсации за убитого и для приобретения союзников при ведении войн. Тут нет никакой мистики. Между тем Л. Леви-Брюль полагает, будто раковинные деньги каким-то образом связаны с коллективными представлениями первобытных людей. Но кажется всем ясно, что коллективные представления — это одно, а раковинные деньги — совсем другое, между тем и другим нет никакой связи.

Первобытные люди сводят акт зачатия к двум причинам: мистической (в женщину входит дух) и физиологической (половой акт). По мнению Л. Леви-Брюля, мистическая причина является для них главной и решающей. На деле это не так. Обе причины — главные и решающие. Физиологическая причина создает тело зародыша, мистическая (в женщину входит душа кого-то из умерших) — душу зародыша. «Жизнь клана, — справедливо отмечает Л. Леви-Брюль, — это не что иное, как совокупность возрождений и смертей одних и тех же индивидов» [40]. Будучи верен в своей философской линии (нет материального без духовного и духовного без материального), Л. Леви-Брюль отрицает наличие у первобытных людей представлений о душе, существующей отдельно от человеческого тела (этим сюжетам посвящена его книга «Первобытная душа»). На деле первобытные люди отчетливо различают в человеке две субстанции — тело и душу; тело смертно, а душа, по их мнению, переходит в тела

новорожденных. Об этом свидетельствуют и факты, которые приводит сам Л. Леви-Брюль. Так, он упоминает о вере австралийских аборигенов в то, что «европеец представляет собою не тело покойного туземца, возвратившегося к жизни, а перевоплотившегося в белого его жизненное начало (душу, духа)» [41].

Долгое время исследователи приписывали первобытным людям представление о возможности зачатия без полового акта. Но Л. Леви-Брюль, надо отдать ему справедливость, сомневается в том, чтобы первобытные люди не знали о роли полового акта в процессе зачатия (хотя такое незнание свидетельствовало бы в пользу его концепции о главной роли мистической причины). С одной стороны, он склонен такое незнание принять, так как, по его словам, «сказки, легенды, мифы полны фактов подобного рода». С другой стороны, он вынужден учитывать такие факты, как представление австралийских аборигенов о том, что после полового акта зачатие возможно лишь в том случае, если в женщину войдет дух. Полового акта, полагают люди, недостаточно для зачатия, но он необходим, без него дух в женщину не войдет. Сказки, легенды и мифы — это одно, а знания — это другое. Окончательный вывод Л. Леви-Брюля таков: «Даже когда первобытное мышление знает роль полового акта или имеет о нем более или менее смутное представление, то оно вовсе не думает, будто от него действительно зависит зачатие» [42]. Вывод противоречивый (знает, но не думает) и не подтвержденный фактами.

В другой своей книге Л. Леви-Брюль пытается подвести мистическую причинность под такой совершенно нерелигиозный обычай, каким является обычай взаимопомощи. Первобытный человек никогда не откажет в том, что у него попросят, потому будто бы, что боится своим отказом открыть «поле для действия вредоносных сил» [43]. Ошибка Л. Леви-Брюля здесь очевидна. Дело, конечно, не в боязни мистических сил, а в общинно-родовом коллективизме. Принципам коллективизма обучают с раннего детства, мотивируя весьма разумно: «ты не поможешь — тебе не помогут».

Попытки Л. Леви-Брюля противопоставить нашим представлениям о времени и пространстве представления первобытных людей тоже малоубедительны. «Ни время, ни пространство не являются для них точно тем же, — пишет он, — чем они являются для нас — я разумею для нас в повседневной жизни, а не в научном или философском мышлении» [44]. Важное уточнение — речь идет о философском мышлении определенного типа, для которого пространство и время объективно не существует. А для нас и в повседневной жизни, и в философском мышлении пространство и время существуют объективно. И для первобытных людей, вопреки утверждениям Л. Леви-Брюля, пространство и время тоже существуют объективно. Если же они делят иногда время на счастливое и несчастливое, то это еще не значит, будто они не признают его реальное существование. Первобытные люди хорошо различают прошлое, настоящее и будущее. Они делят время на части по годичному циклу в природе или в хозяйственной деятельности. Л. Леви-Брюль, пытаясь доказать, что они не различают иногда настоящее и будущее (и тем самым представление их о времени будто бы насквозь субъективно),

приводит такой довод: «Будущее событие, если его считают достоверным и если оно вызывает сильную эмоцию, ощущается как настоящее» [45]. На деле первобытные люди, предвидя будущее событие, как и мы, готовятся к нему; учитывая, что это событие совершится, регулируют соответственно свое поведение. Предвидеть будущее и учитывать его — это не значит путать его с настоящим.

Пространство в представлении первобытных людей, утверждает Л. Леви-Брюль, также выглядит иначе, чем мы его себе представляем. «Пространство здесь, — пишет он, — скорее чувствуется, чем осознается... Каждая часть пространства... сопричастна всему, что в ней находится» [46]. В тех фактах, которые приводит Л. Леви-Брюль, мы не увидели, однако, никакой мистической сопричастности. У первобытных людей нет всеобщих мер длины, но они по объективным признакам различают далекое и близкое. Он пишет об австралийских аборигенах, будто у них каждая социальная группа чувствует себя мистически связанной с той частью территории, которую она занимает или по которой она передвигается. Но связь с территорией обусловлена здесь реальной жизнью и сознанием того факта, что иначе жить нельзя, а если эта связь к тому же иногда окутана мистикой, то это относится не к мышлению вообще, а только к верованиям. Далее Л. Леви-Брюль приводит тот факт, что на каждой территории имеются участки, мистически связанные с невидимыми существами — с духами, ждущими перевоплощения. Действительно, такие участки имеются (тотемические центры), но они занимают сравнительно небольшую часть территории, принадлежащую социальной группе, и не дают оснований утверждать, будто социальная группа мистически связана со всей своей территорией.

Заключение

Л. Леви-Брюль, изложив свою теорию первобытного мышления в 1910 г., в дальнейшем не внес в нее сколько-нибудь существенных изменений, хотя заменял иногда одни термины и формулировки другими. Так, если раньше он чаще пользовался термином «мистическое» (при характеристике первобытного мышления), то позже предпочитал говорить об «аффективном элементе сверхъестественного» и признавал, что в своих трудах он не мог этот элемент определить даже приблизительно, а лишь упоминал о нем. «Я останавливался, — пишет он, — перед той тьмой, где свет разума бессилен» [47] Он отказался от термина «закон партиципации» и стал говорить просто о фактах партиципации, причем усматривал в их основе не логику особого рода, как раньше, а эмоции: первобытные люди, считал он теперь, видя что-либо необычное, не мыслят, а только переживают, и тогда возникают партиципации, где все возможно. Он уточнил значение термина «пралогизм» — раньше он понимал под пралогизмом противоречие между двумя разными представлениями, позже — противоречие между представлением и чувственной реальностью. В связи с этим и термин «противоречие» был заменен им термином «несовместимость». Раньше он говорил о законе «часть вместо целого», позже — о законе «часть — символ цело-

го». При этом он, как это заметил в свое время В. К. Никольский, часто противоречил самому себе [48]. Так, он подчеркивал безличный характер сверхъестественного и считал, что примитивному мышлению чужда идея о едином и всеобщем боге. В ответ на это последовала, кстати, грозная отповедь со стороны патера В. Шмидта. А с другой стороны, Л. Леви-Брюль заявлял, что примитивное мышление не проводит различий между личным и безличным. То он писал, что примитивное мышление вообще не понятийное, то утверждал, что оно понятийное, только понятия у первобытных людей другие. Подчас Л. Леви-Брюль и сам видел противоречия в своих суждениях. Так, он писал, что первобытные люди считают события, излагаемые в мифах, реальными. Позднее он уточнил, что события для них реальны не в обычном смысле, а в мистическом, и тут же сам себе возразил: ведь реальное и мистическое в примитивном мышлении слиты неразрывно. Надо отдать должное Л. Леви-Брюлю — он видел недостатки своей теории. «Я спрашивал себя, — писал он, — не начинаю ли я с некоторого времени заходить в тупик» [49]

Однако это вовсе не значит, что Л. Леви-Брюль отказался от своей теории. От книги к книге он был более осторожен в выборе источников, менее категоричен в выводах, но теория осталась прежней, равно как и ключевые ее понятия (мистицизм, пралогизм, партиципация). Осталось утверждение о том, что в человеческом мышлении есть «твердый» (неизменный) элемент, заложенный в физиологической и психологической природе человека и этот элемент — партиципация. Остался и знак равенства между первобытным мышлением и «нашим». Л. Леви-Брюль утверждал, что партиципация свойственна не только первобытному мышлению, но и нашему, она является состоянием человеческого мышления вообще. Таким образом, считать, что Л. Леви-Брюль к концу своей жизни отказался от теории первобытного мышления, у нас нет достаточных оснований.

Не отказались от этой теории и последователи Л. Леви-Брюля, причем как те, которые приписывали мистику и пралогизм первобытному мышлению, так и те, которые ищут партиципации в нашем мышлении. Так, М. Леонхардт полагает, что тезис Л. Леви-Брюля «существовать значит быть сопричастным» имеет огромную ценность для познания нашей умственной деятельности и современные ученые должны эту ценность выявить [50]. Другой исследователь — Р. Пертиерра считает, что Л. Леви-Брюль, изучив первобытное мышление, внес важный вклад в разработку нестандартной, альтернативной, неаристотелевской логики [51] Основная заслуга Л. Леви-Брюля, по его мнению, состоит в том, что он доказал наличие партиципаций в мышлении европейцев.

Что касается первобытного мышления, то последователи Л. Леви-Брюля добывают для его теории «фактический» материал в поле, путем непосредственного наблюдения. Так, А. Хиплер заявил, будто нашел у австралийских аборигенов племени олнгу магическое мышление. Он утверждает, что люди здесь не различают в своем сознании физическое и психическое[52]. Перед нами — теория первобытного мышления Л. Леви-Брюля, изложенная в виде «факта», добытого в поле. Естественно, что отношение к этому «факту» у нас критиче-

ское. Люди олнгу, полагаем мы априори, имеют религиозные верования, практикуют магию, но это вовсе не значит, что все их сознание заполнено мистикой. В данном случае мы можем подтвердить свое априорное мнение ссылкой на сообщение А. Гамильтон, которая вела исследования среди племени олнгу. Она была у них двенадцать месяцев, в то время как А. Хиплер был там всего один месяц; она знает их язык, а он — нет. Люди этого племени, возражает она А. Хиплеру, «думают и чувствуют так же, как любой другой человек». Далее она конкретизирует этот вывод: «Система верований племени олнгу, подобно системам верований большинства человеческих обществ на земле, включает в себя некоторые „магические" компоненты, но это отнюдь не свидетельствует о том, что они не отличают психическое от физического в своей повседневной жизни» [53].

В трудах наших отечественных ученых иногда встречаются (когда речь идет о первобытных людях, особенно об их мифах, легендах, сказках) термины «мифологическое мышление», «магическое мышление», причем подразумевается именно мышление в полном его объеме. Встречаются также утверждения, будто первобытные люди иначе, чем мы, воспринимают пространство и время. Мы не указываем авторов и не приводим примеров, потому что таких примеров много, а ограничиться одним-двумя значило бы проявить субъективизм. Однако нам так и не удалось до конца убедиться в правильности подобного рода утверждений. Магия и мифология в первобытном обществе действительно существуют, но это не значит, что все мышление людей может быть названо магическим или мифологическим.

Л. Леви-Брюль выводит иное понимание первобытными людьми пространства и времени из иного понимания ими причинных связей. «Можем ли мы себе представить, — спрашивает он, — чем было бы для нас обыкновенное понятие о времени, если бы мы не привыкли рассматривать явления как связанные между собой причинной связью?»[54] Видимо, Л. Леви-Брюль забыл о том, что многие события, не связанные между собой причинной связью, тем не менее следуют во времени одно за другим: сначала осень, потом зима (хотя осень — не причина зимы); сначала день, потом ночь (хотя день — не причина ночи) и т. д. Пространство и время воспринимаются первобытными людьми более конкретно; у них нет еще условных мер для определения пространства и отсчета времени, но это не значит, что пространство и время, по их мнению, не существуют объективно. А ведь именно этот вывод — субъективный характер пространства и времени — имел в виду Л. Леви-Брюль, когда утверждал, что первобытные люди воспринимают пространство и время иначе, чем мы.

Несмотря на критику, высказанную здесь в адрес концепции Л. Леви-Брюля, нельзя не отметить его заслуги ученого. Л. Леви-Брюль — крупная фигура в истории этнографической науки. Споры вокруг его теории первобытного мышления не утихают до сих пор. Вклад его в изучение первобытных верований и религии в целом довольно весом. Собранный им по крупицам из моря источников, в

том числе и труднодоступных, фактический материал огромен и за немногими исключениями достоверен. Зная о том, какова философская линия Л. Леви-Брюля, и учитывая ее, мы тем не менее можем извлечь из его трудов много ценного.

Примечания

1. *Lévy-Bruhl L.* L'idée de responsabilité. Paris, 1884; L'Allemagne depuis Leibnitz: Essai sur le dévelopement de la conscience nationale en Allemagne. Paris, 1890; La philosophie de Jacobi. Paris, 1894; History of modern philosophy in France. Paris, 1899; La philosophie d'Auguste Comte. Paris, 1900; La morale et la science des mœurs. Paris, 1903.
2. *Leenhardt M.* Preface // Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl. Paris, 1949.
3. *Lévy-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures. Paris, 1910; La mentalité primitive. Paris, 1922; L'âme primitive. Paris, 1926; Le supernaturel et la nature dans la mentalité primitive. Paris, 1931; La mythologie primitive. Paris, 1935; L'experience mistique et les symbols chez les primitifs. Paris, 1938.
4. В русском переводе эта книга издана под названием «Первобытное мышление». Три главы в ней (7—9) взяты из книги «La mentalité primitive» (соответственно гл. 1, 2, 14).
5. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
6. Там же. С. 262
7. Там же.
8. Там же. С. 57.
9. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 25.
10. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 21.
11. Там же. С. 26.
12. Там же. С. 298.
13. Там же. С. 300.
14. *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
15. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 320.
16. Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl. P. 205.
17. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 26.
18. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 290.
19. Там же. С. 46.
20. Там же. С. 17—18, 53.
21. Там же. С. 148.
22. *Боас Ф.* Ум первобытного человека. М.; Л., 1926. С. 62.
23. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 21—25.
24. *Absi M.* La théorie de la religion chez Spencer et ses sources. Beyrouth, 1952. P 88.
25. От редакции «Атеиста» // Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. С. VI.
26. Там же. С. XII.
27. *Levy-Bruhl L.* Primitives and the supernatural. London, 1935.
28. *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 62.
29. Там же. С. 69.
30. Мы не можем согласиться с Марселлой Абси, утверждающей, что Л. Леви-Брюль «преувеличенно акцентирует эмоциональный момент в первобытной религии» (*Absi M.* Op. cit. P 87.). Преувеличенно — там, где Л. Леви-Брюль говорит о первобытном мышлении в целом, но не преувеличенно, когда речь идет о первобытной религии. В этом — ценность теории Л. Леви-Брюля для изучения первобытных религиозных верований.
31. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 293—294.
32. Там же. С. 286.
33. Там же. С. 14.
34. Там же. С. 246.
35. Там же. С. 248.
36. Там же. С. 252.
37. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собр. соч. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 243.
38. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 262.
39. Там же. С. 261.

40. Там же. С. 229.
41. Там же. С. 230.
42. Там же.
43. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 76, 77.
44. Там же. С. 286.
45. Там же. С. 301.
46. Там же. С. 300.
47. Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl. P. 219.
48. *Никольский В. К.* Предисловие // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. XXI.
49. Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl. P. 218.
50. *Leenhardt M.* Op. cit. P. XXI.
51. *Pertierra R.* Levy-Bruhl and modes of thought: a reappraisal // Mankind. 1983. Vol. 14, N 2.
52. *Hippler A.* Culture and personality perspective of the Yolngu of Northeastern Arnhem Land // Journ. Psychological Anthropology. 1979. N 1, part 1. P. 226.
53. См.: *Mankind.* 1979. Vol. 12, N 2. P. 165, 169.
54. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 208.

Н. А. Бутинов

Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЙ КАК ТЕОРЕТИК

Н. Н. Миклухо-Маклай пришел в этнографию в тот период, когда произошел коренной сдвиг в характере полевой работы. До этого к народам прибывали путешественники, тредеры, миссионеры, плантаторы, колониальные чиновники, не имевшие отношения к этнографии. Теперь к изучаемым народам стали ездить ученые, имеющие свои взгляды на их культуру и быт, на их место среди других народов. Ученые ставили себе целью доказать (или проверить) правильность своих взглядов на полевом материале. К такому типу ученых принадлежал и Н. Н. Миклухо-Маклай, хотя вначале он был далек от этнографии. Его обычно считают эволюционистом. Это серьезная ошибка. Он не был эволюционистом типа Э. Б. Тайлора или Л. Г. Моргана. Зоолог по образованию, он еще на студенческой скамье разработал теорию полиморфизма в мире животных, а потом перенес ее на мир людей.

Изучая губки под руководством профессора Э. Геккеля, он открыл на Канарских островах губку, которой дал название «гуанча бланка» и определил ее как исходную форму всех других губок. От этой исходной формы (по его выражению — «общей закладки») при расселении ее из прародины по земному шару возникли, применяясь к разным природным условиям, другие губки, совершенно не похожие одна на другую и на исходную форму. Результат — множество разных форм, стадиально синхронных. Еще ярче явление полиморфизма можно было проследить на другом примере и тоже из мира животных. Изучая под руководством профессора К. Гагенбаура мозг акул, студент Н. Н. Миклуха (второй части фамилии «Маклай» тогда еще не было) воспринял вывод своего учителя: от акул, как от исходной формы («общей закладки»), процесс изменений в одном направлении привел к возникновению остальных рыб (очень разных), в другом — к возникновению птиц, тоже очень разных.

Э. Геккель, заканчивая в Иенском университете курс лекций по зоологии, говорил о происхождении человека. Согласно его концепции, между антропоидным предком и человеком была переходная форма (ее нет в теории Ч. Дарвина). Это исходная форма, из которой потом возникли самые разные расы. По мнению Э. Геккеля, люди этой исходной формы еще не выработали прямохождение (ноги при ходьбе у них согнуты в коленях), волосы на теле растут пучками («пучковолосая раса»), в их языке очень мало слов. Э. Геккель назвал эту исходную форму «папуасской расой». Он считал, что люди папуасской расы еще не вымерли — их можно найти на Новой Гвинее, в горных районах Филиппин, во внутренних районах Малакки, на островах Меланезии.

Н. Н. Миклухо — горячий сторонник идей Н. Г. Чернышевского о равенстве всех рас — усомнился в верности той характеристики, какую Э. Геккель дал папуасской расе. Но он воспринял тезис своего учителя о папуасской расе как исходной форме. В его представлении предковая форма отличалась смуглым цветом кожи и волнистыми волосами. Он решил доказать это фактами и посетить те регионы, где, по мнению Э. Геккеля, еще можно найти последние остатки папуасской расы. Окончив в 1868 г. учебу в Иенском университете, Н. Н. Миклухо-Маклай (вторая часть фамилии «Маклай» к тому времени уже появилась) возвращается в Петербург и просит Русское Географическое общество послать его на Новую Гвинею. В своем заявлении он пишет, что будет изучать там разные формы низших животных (он ведь зоолог, у него есть печатные работы о губках и мозге акул). Проблемами антропологии и этнографии он обещает заниматься лишь «в свободное от основных занятий время». В действительности у него на первом плане стоят поиски остатков папуасской расы. Он хочет фактами доказать, что от нее произошли все человеческие расы. В одном регионе (в Европе) процесс изменений, по его мнению, шел от смуглого цвета кожи и волнистых волос к белому цвету кожи и прямым волосам; в другом регионе (например, в Африке) — к черному цвету кожи и курчавым волосам.

На общем собрании в РГО были выступления против посылки Н. Н. Миклухо-Маклая на Новую Гвинею. Тем не менее его просьба была удовлетворена. Президент РГО Великий князь Константин Николаевич был одновременно главой Морского ведомства России. Он хотел иметь в Тихом океане порты и гавани, удобные для захода русских кораблей. Как раз в это время корвет «Витязь» готовился к плаванию в Тихий океан. Великий князь поручил командиру корвета взять на борт молодого ученого, доставить его на Новую Гвинею и высадить на берег там, где он пожелает. Перед отходом «Витязя» из Кронштадта князь посетил корвет, зашел в каюту Н. Н. Миклухо-Маклая и беседовал с ним. Было условлено, что ученый будет хранить все собранные им сведения в медных цилиндрах, зарытых в землю (чтобы они не пропали для науки в случае его гибели). Он укажет это место командиру корвета. Князь сказал, что через год пошлет судно на Новую Гвинею и заберет собранные ученым материалы (если его самого не будет в живых).

Руководствуясь идеей равенства всех человеческих рас, молодой ученый решил ввести в жизнь и быт папуасов, живших тогда, по его сведениям, в условиях каменного века, железные орудия труда. В деревянных ящиках его багажа — железные топоры, ножи, гвозди и т. д. Он поможет папуасам подняться на тот уровень, на котором ныне стоят европейцы, и они докажут свою способность воспринимать блага культуры. Таковы два аспекта его теории полиморфизма: 1) идея найти предковую форму — с целью доказать единство происхождения человеческого рода, и 2) гуманитарная помощь папуасам — с целью доказать равенство всех рас, опровергнуть постулат о наличии «высших» и «низших» рас. Когда вице-президент РГО упрекнет его в переходе «с почвы чисто научной на почву чисто практиче-

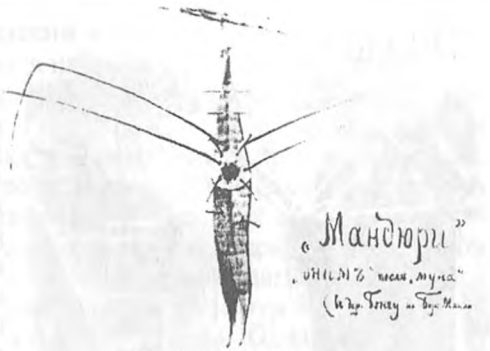
скую», Н. Н. Миклухо-Маклай сравнит себя с медиком, который оказывает помощь больным, но преследует при этом и научные цели. Включение гуманитарной помощи изучаемому народу в область теоретических научных исследований — такова особенность Н. Н. Миклухо-Маклая как теоретика, специфика его теории полиморфизма.

Н. Н. Миклухо-Маклай выбирает на Новой Гвинее такое место (побережье залива Астролябии), где папуасы до него пребывали в полной изоляции от остального мира. Здесь он — первый белокожий человек и повергает своим видом местных жителей в смятение и ужас, что сильно затрудняет его положение. Плохо и другое — он не знает их языка, а среди них нет никого, кто бы знал хоть немного какой-либо из европейских языков. Непроходимый языковой барьер! Спустя четыре месяца у него возникает даже мысль отобрать часть своих вещей, нагрузить ими оставленную «Витязем» шлюпку и отправиться далее по берегу искать более благоприятное пристанище и более гостеприимных жителей. Однако скоро отношение папуасов к нему меняется. Многих он излечил от тяжелых травм и болезней, предотвратил войну между деревнями [1].

Главное для молодого ученого — добиться доверия папуасов, убедить их в том, что он желает им только добра. Постепенно ему это удается. Люди видят, что от него для них много пользы. Спустя некоторое время жители каждой деревни стали просить его поселиться и жить среди них. У папуасов в каждой деревне есть лидеры — «тамо боро» («большие люди»). Но их влияние ограничено рамками лишь одной деревни. Он же становится со временем лидером многих деревень — «тамо боро боро» («самый большой человек»). Он создает союз деревень — такую структуру, какой до него здесь не было, и дает ей название — Папуасский Союз. При этом он видит, что его практическая деятельность, сделавшая его «самым большим человеком», не только не способствует, но, наоборот, тормозит решение стоящих перед ним чисто научных проблем. Однако это не совсем так. У Н. Н. Миклухо-Маклая была еще одна теория, воспринятая им от Н. Г. Чернышевского. Мечтой Н. Г Чернышевского было создать в России на базе русской общины совершенно новую общественную структуру («товарищество»), основанную на принципах равенства и справедливости. Может быть, стремление молодого ученого объединить папуасские деревни в какой-то мере отражало именно мечту Н. Г Чернышевского о лучшем справедливом обществе? Известно, что Н. Н. Миклухо-Маклай еще в ранней юности увлекался идеями Н. Г. Чернышевского и был их горячим последователем [2].

Не все научные идеи и концепции Н. Н. Миклухо-Маклая выдержали проверку временем. Некоторые неточности допущены им в объяснении отдельных сторон духовной жизни коренного населения Новой Гвинеи, особенно их религии. Так, он полагал, что у папуасов не было веры в загробную жизнь. Позднейшие исследователи установили, что это не так. У папуасов существовала идея реинкарнации душ. Они считали, что каждый новорожденный ребенок является воплощением души одного из умерших предков. Примечательно, что это представление они распространяли и на своего

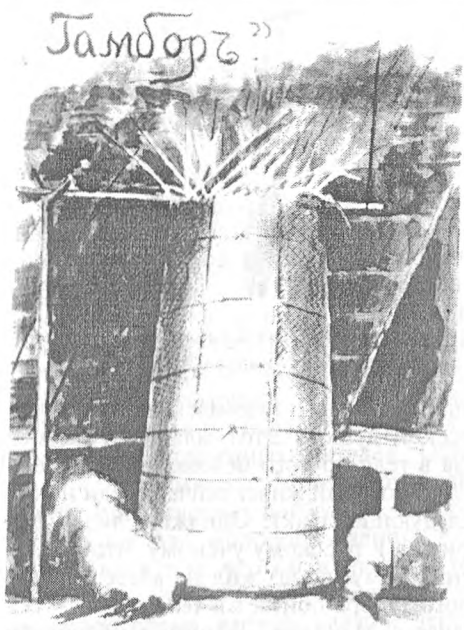
белого друга. Они верили, что когда-то жил папуас по имени Маклай, причем как раз там — на мысе Гарагаси, где стоит сейчас хижина Маклая (так они называли русского ученого). Тот Маклай давно умер, а душа его, попав в мир мертвых, совершила путешествие в Россию. Там она вошла в тело русской женщины (та ее проглотила вместе с пищей), затем проникла в тело зародыша, после чего появился на свет младенец с белой кожей и папуасской душой. Этот младенец вырос, позже умер, а душа его перешла в тело другого белокожего младенца — и наконец в тело того Маклая, который живет сейчас среди них.



Папуасский амулет
(рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

Подтверждением служит следующий факт. Однажды лидер деревни Бонгу по имени Саул пришел к русскому ученому, чтобы выяснить, когда (сколько поколений тому назад) жил на мысе Гарагаси папуас Маклай, душа которого теперь обитает в теле «тамо русс» («тамо» — человек). Беседа Саула с Маклаем — типичный пример взаимонепонимания. «Пришел Саул, — читаем мы в дневнике ученого, — сел возле меня и долго ничего не говорил. Наконец, он собрался и сказал: „Маклай, сколько у тебя жен, детей, внуков и правнуков?"». Задавая этот вопрос, Саул имел в виду предка папуаса по имени Маклай. Он хотел выяснить, сколько раз его душа переходила из его тела сначала в тело его сына, потом — в тело сына сына и так далее. Н. Н. Миклухо-Маклай не понял вопроса. Он подумал, что Саул имеет в виду лично его и улыбнулся — ведь ему всего 30 лет, какие у него могут быть внуки и правнуки? Он ответил, что у него ни жены, ни детей нет. «Саул недоверчиво засмеялся», — читаем мы в дневнике. «Маклай не хочет говорить», — сказал он. Потом, помолчав, Саул показал на огромное дерево, которому было несколько сот лет, и спросил: «Ну так скажи, помнишь ли ты, когда это дерево было очень маленьким?.. Ты, может быть, посадил его?» Молодой ученый вновь неверно понял вопрос и отнес его к себе лично, тогда как вопрос был, скорее всего, задан душе папуасского предка, обитающей в его теле. «Я пожелал знать, — пишет русский ученый, — почему он думает, что я так стар?» В общем, беседа шла на двух разных языках. В этот вечер Саул ушел домой очень недовольный тем, что Маклай ничего не хочет ему сказать [3].

Недоразумение, возникшее у Н. Н. Миклухо-Маклая в отношении веры папуасов в загробную жизнь, легко понять и объяснить. Область религии у всех народов, пожалуй, самая закрытая область культуры, тщательно охраняемая от постороннего глаза. Многие этнографы жаловались, что во время полевых исследований им труднее всего было проникнуть именно в сферу религиозных представлений изучаемого народа. Жаловался на это и Н. Н. Миклухо-Мак-



Корзина, в которую папуасы помещали тело умершего (рис. Н. Н. Миклухо-Маклая)

лай. Известно, что он детально изучил образ жизни папуасов, их хозяйство и материальную культуру, побывал на их огородах и в хижинах, видел все собственными глазами и тщательно все зафиксировал. Но обрядовая сторона жизни нередко была для него сокрыта. Его не всегда приглашали на некоторые праздники и обряды, хотя люди прекрасно знали, как ему это интересно. Более того, достаточно ему было предупредить, что он придет на какой-либо обряд, чтобы этот обряд в его присутствии проводили совершенно иначе. Весьма примечательно, что за очень длительный срок пребывания на Новой Гвинее ученому ни разу не удалось наблюдать обряд обрезания мальчиков. Нельзя забывать еще одно важное обстоятельство — для изучения религии всегда требуется хорошее знание языка, чего Н. Н. Миклухо-Маклаю долгое время не хватало.

Другой пример взаимонепонимания, относящийся уже к области мифологии. Папуасы называли молодого ученого «каарам тамо» («каарам» — луна, буквально — «лунный человек»), имея в виду его светлый цвет кожи, а он подумал, что они считают его человеком, прибывшим к ним с луны. Это была ошибка. Во-первых, луна, по тогдашним воззрениям папуасов, — небольшой предмет, ее можно уложить (как говорится в одном из их мифов) в глиняный горшок. Во-вторых, «человек с луны» было бы «тамо каарам», а не «каарам тамо» (подобно «тамо Бонгу» — человек из деревни Бонгу, «тамо русс» — человек из России). Здесь тоже сказалось недостаточное знание Н. Н. Миклухо-Маклаем местного языка, а также представление коренных жителей о нем как о неземном сверхъестественном существе. Дело в том, что папуасы Берега Маклая до появления среди них молодого русского ученого никогда не видели белокожих людей. «Папуасы были твердо убеждены, — пишет Н. Н. Миклухо-Маклай, — что они — единственные жители. Видя, что я физически отличен от них... они не хотели верить, что я такой же человек, как они, и мысль, что я явился к ним с луны, так засела в их головах и так распространилась, что никто не верил, когда я отрицал это происхождение... Они приходили ко мне, прося изменить погоду или направление ветра»[4]. Данный сюжет папуасской мифологии давно

стал предметом научной дискуссии в нашей этнографической науке, он получил отражение даже в названиях специальных работ [5].

Программа исследований Н. Н. Миклухо-Маклая на северо-восточном побережье Новой Гвинеи была очень насыщенной и многоплановой, но идея поиска предковой формы его не оставляла. Ученый был увлечен своей теорией полиморфизма и хотел во что бы то ни стало найти ей подтверждение. На месте его первого пребывания (побережье залива Астролябии) предковой формы, как он вскоре убедился, не оказалось. Здесь, как он полагал, папуасы под влиянием географических условий приобрели черты негроидной расы — у них темная кожа и курчавые волосы. Однако кое-что от предковой формы, по его мнению, у них сохранилось — особая походка и небольшой словарный запас в языке (здесь сказалось влияние концепции Э. Геккеля). Вскоре Н. Н. Миклухо-Маклаю представилась возможность поиска предковой формы в других регионах. Президент РГО Великий князь Константин Николаевич сдержал свое слово — послал на Новую Гвинею клипер «Изумруд». Молодой учёный хотел бы остаться с папуасами подольше, но состояние здоровья не позволяет сделать этого (на борт клипера его доставляют на носилках). Папуасы просят его вернуться к ним. Он дает им обещание — он вернется на Берег Маклая (так он назвал место своего первого пребывания на Новой Гвинее). Это — его Берег. Ученый надеется, что мировое сообщество признает его права и осудит любого, кто посмеет их нарушить. А пока что он займется поисками предковой формы в других местах, указанных Э. Геккелем, — на Филиппинах, на Малакке, на островах Меланезии и в других регионах той же Новой Гвинеи. Капитан «Изумруда» сообщил ученому, что скоро из Батавии (Ява) отправится голландское судно к южному берегу Новой Гвинеи. Н. Н. Миклухо-Маклай надеется попасть на это судно. По пути с Берега Маклая на Яву, несмотря на болезнь, он посещает Филиппины, пробирается в горные районы острова Лусон к негритосам племени аэта. Но искомой предковой формы (с ее смуглой кожей и волнистыми волосами) он и здесь не находит. Во время первого пребывания на Новой Гвинее Н. Н. Миклухо-Маклай часто и тяжело болел. Покидая свой берег, он тоже чувствовал, что очень болен. Голландское судно уходит на Новую Гвинею, а он после Филиппин почти целый месяц лежит больной в постели в Бюйтензорге (близ Батавии). Тем не менее спустя некоторое время он отправляется на западное побережье Новой Гвинеи — берег Папуа-Ковиай. Эта экспедиция оказалась крайне неудачной: хижина, построенная здесь для него, была разграблена, его вещи унесены. Предковой формы он и здесь не нашел. Его поразили тяжелые условия жизни папуасов, усугублявшиеся военными стычками, и он решил оказать им помощь. Ученый обратился к генерал-губернатору Голландской Индии Д. Лаудону с просьбой дать ему канонерскую лодку и несколько десятков яванских солдат. За год он пообещал навести здесь порядок. На свое предложение он получил отказ. Конечно, он был этим огорчен, но в то же время и доволен, так как этот год ему не пришлось бы оторвать от научных исследований.

В конце 1874 — начале 1875 г. Н. Н. Миклухо-Маклай совершает первое путешествие во внутренние районы Малакки «с целью, как он пишет, — убедиться, находится ли на полуострове папуасообразное племя»[6]. В результате путешествия он пришел к выводу, что «можно еще найти следы смешения с другим, не-малайским племенем, вероятно папуасским (подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — *Н. Б.*)»[7] В июне—октябре 1875 г. он совершает второе путешествие по Малакке. На этот раз, как ему кажется, ученый находит то, что ищет — он встречает девушку с волнистыми волосами, характерными для предковой формы. «Это было неожиданное открытие, — пишет он в дневнике, — но которое я желал найти, предпринимая экскурсию»[8]. Правда, это всего лишь, как он полагает, результат «обратного развития», довольно редкий случай. А впереди у него — путешествие по Меланезии, и есть еще надежда найти там предковую форму в ее исходном состоянии.

Но в это время над Берегом Маклая нависает угроза колонизации. Он обязан помочь папуасам отстоять свою независимость. Берег Маклая — это его страна, там живут его друзья. Он пишет вице-президенту РГО (28 октября 1875 г.): «Не как русский, а как Тамо-боро-боро (наивысший начальник) папуасов Берега Маклая я хочу обратиться к его Императорскому Величеству с просьбой о покровительстве моей стране и моим людям (подчеркнуто Н. Н. Миклухо-Маклаем. — *Н. Б.*)»[9] Он снова отправляется на Берег Маклая, но на этот раз не только как ученый, но и как их защитник. Он решился до конца защищать их правое дело и их независимость. «...Папуасский Союз на Берегу Маклая, — пишет он секретарю РГО (26 марта 1876 г.), — желает остаться независимым и будет до крайней возможности протестовать против европейского вторжения»[10] Он хочет, чтобы сообщение об этом было помещено в английской газете «Times». Второе его пребывание на Берегу Маклая, длившееся 17 месяцев (с 27 июня 1876 г. до 10 ноября 1877 г.) было в основном посвящено укреплению и расширению Папуасского Союза. Он посещает многие горные деревни (а также и отдаленные прибрежные) и включает их одну за другой в Папуасский Союз. По-видимому, в свете идей Н. Г. Чернышевского он представлял его как объединение папуасских общин.

Возникает вопрос: почему в своих дневниках он нигде не упоминает о Папуасском Союзе, а также о том, что он «тамо боро боро» (наивысший начальник) этого союза? Хотя некоторые факты, приводимые им, однозначно говорят об этом. Вот пример: 20 декабря 1872 г., когда он в первый раз собирался покинуть Новую Гвинею, к нему пришли с факелами люди из деревень Бонгу, Горенду, Гумбу, Мале, Колику-Мана. Они были очень огорчены тем, что он уезжает, и просили его не уезжать, остаться с ними. Они обещали построить ему в каждой деревне на берегу и в горах дом, для каждого дома он мог выбрать из девушек по жене или даже по две жены[11]. Ясно, что он для них был не просто ученый, а глава Папуасского Союза. Так почему же в дневниках он умалчивает об этом? Потому что он готовил свои дневники к печати в 1886—1888 гг., когда Берег Маклая был уже германской колонией (Землей

Императора Вильгельма). Диктуя переписчикам свои дневниковые записи, он исключал все, что было связано с Папуасским Союзом (эти сведения колониальные чиновники могли использовать во вред папуасам). Потом он попросил свою жену сжечь оригиналы дневников, и она выполнила его просьбу.

Это не единственный случай, когда русский ученый, добыв ценнейшие материалы, воздерживается в ущерб себе и науке от их публикации. Путешествуя по Малакке, он многое о жизни малайцев узнал и открыл впервые. Но Англия готовилась тогда к захвату Малакки, и публикация собранных им очень важных сведений могла бы повредить малайцам. Такой его поступок они назвали бы шпионством. Находясь в Сингапуре и беседуя с англичанами, он опасался неосторожно что-нибудь сообщить им, по этой причине решил переехать из Сингапура на Яву. Постоянные его путешествия и переезды из одного места в другое были тоже одной из причин утраты добытых ученым материалов. Так, на Берегу Маклая он видел ценнейший документ и выяснил его содержание: на дереве с помощью рисунков говорилось о спуске на воду большой лодки и о том, что ее строили очень долго. Н. Н. Миклухо-Маклай несомненно зарисовал эту запись (он был хорошим художником) и изложил ее содержание. Но этот образец пиктографического письма, к тому же им прочтенного, до нас не дошел.

В 1879 г. Н. Н. Миклухо-Маклай совершает путешествие по островам Меланезии, но предковой формы не находит. В 1880 г. он посещает южный берег Новой Гвинеи, но и там этой формы нет. Отныне вся его деятельность направлена не столько на изучение папуасов, сколько на их защиту. В 1881 г. он во второй раз посещает южный берег Новой Гвинеи, на этот раз в составе австралийской карательной экспедиции, собиравшейся уничтожить большую папуасскую деревню. Русскому ученому удалось предотвратить выполнение этого замысла. В 1882 г. он возвращается в Россию и пытается добиться русского протектората над Берегом Маклая, но безуспешно. По дороге из Петербурга в Сидней (в 1883 г.) он в третий раз посещает Берег Маклая. Оказывается, здесь уже побывал англичанин, назвавший себя «братом Маклая» и скупивший за бесценок земли папуасов.

Возможно, круг теоретических проблем, интересовавших Н. Н. Миклухо-Маклая, был не слишком обширным. Но следует помнить, как много времени и сил стоил ему сбор фактического материала, без которого любая теория оказывается бездоказательной. К тому же к построению научных концепций ученый относился с большой осторожностью. Он считал, что его данных для этого недостаточно, что без широкой фактической базы выводы могут оказаться слишком поспешными и помешать дальнейшему исследованию. Особенно осторожно ученый относился к исследованию религии папуасов, и это достаточно наглядно характеризует его общие научные позиции. Вот что он пишет: «Я мог бы на основании собранного материала написать целый трактат о религиозных представлениях и церемониях и изложить суеверия папуасов, высказав ряд гипотез об их миросозерцании... Ведь все догадки и привнесен-

ные теории придают слишком субъективную окраску действительным наблюдениям и тем уменьшают ценность последних...»[12] Но был еще один и, вероятно, самый важный фактор, помешавший Н. Н. Миклухо-Маклаю в полной мере раскрыться как теоретику — краткость его жизни... Для науки в целом и для теоретического осмысления ее отдельных проблем он и так сделал бесконечно много.

Некоторые идеи и мечты ученого получили в дальнейшем реальное воплощение, в частности его стремление создать на Новой Гвинее новое общество — Папуасский Союз. Н. Н. Миклухо-Маклай смотрел далеко вперед, но не всегда учитывал специфику современной ему ситуации. Он не сомневался в том, что независимое папуасское государство возникнет. И оно возникло, только не при нем, а в XX в. — в 1975 г. В том же году в Папуа Новой Гвинее были изданы его новогвинейские дневники. Одержала победу и его теория полиморфизма — человечество действительно едино, но это единство в многообразии. У граждан Папуа Новой Гвинеи свой образ жизни, своя культура, свои ученые, изучающие прошлое собственного народа. Вот почему труды Н. Н. Миклухо-Маклая (его дневники и статьи, его рисунки и собранные им этнографические коллекции) имеют непреходящую научную ценность.

Примечания

1. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. Т. I. Дневники путешествий 1870—1872. М.; Л., 1950. С. 319—320.
2. На Берегу Маклая (этнографические очерки). М., 1975. С. 19.
3. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 342—343.
4. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 322—323.
5. Человек с Луны. Дневники, статьи, письма Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 1982.
6. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. IV. Переписка и другие материалы. М.; Л., 1953. С. 117.
7. Там же. С. 118.
8. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. II. С. 161.
9. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. IV. С. 123.
10. Там же. С. 137.
11. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. I. С. 311—312.
12. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Указ. соч. Т. III, ч. 1. Ст. по антропологии и этнографии. М.; Л., 1951. С. 88—89.

Н. А. Бутинов

СОВРЕМЕННИКИ Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ В ЭТНОГРАФИИ

В этнографической науке второй половины XIX в. работало немало известных ученых, способствовавших ее становлению и развитию. За весь предшествующий период был накоплен солидный фактический материал по народам всех частей света. Интерес к этим данным, потребность в их осмыслении были продиктованы самой жизнью. Англия, например, стала к этому времени мощной колониальной державой и должна была знать обычаи и нравы жителей подвластных территорий, чтобы управлять ими. «Изучение дикой жизни, — писал Джон Леббок, — особенно важно для Англии, представляющей собою великую державу, колонии которой рассеяны по всем частям света и в числе граждан которой есть люди, стоящие на всех ступенях цивилизации» [1]. Собирали факты не специалисты-этнографы (каковых тогда еще не было), а путешественники, миссионеры, тредеры, плантаторы и др. Этот разбросанный по разным книгам и журналам материал надо было классифицировать, обобщить, осмыслить, прежде всего с позиций господствовавшей тогда в науке теории однолинейной эволюции. Занимались этим в основном кабинетные ученые, тоже не этнографы по образованию. Таковы были, например, Д. Леббок, Д. Ф. Мак-Леннан, Э. Б. Тайлор — в Англии; А. Бастиан, Т. Вайтц, О. Пешель — в Германии; Ш. Летурно — во Франции. Каждый из них внес солидный вклад в этнографическую науку.

Адольф Бастиан (1826—1905), врач по образованию, в отличие от других провел почти треть своей жизни в путешествиях, побывал почти во всех частях света, собирал этнографические коллекции, создал на их основе Берлинский музей народоведения и руководил им. Он был также инициатором создания в Германии в 1869 г. Общества антропологии, этнологии и доистории, редактором «Журнала по этнологии» (начавшего выходить в свет в том же году). Ему принадлежит много книг: «Человек в истории», «Этнологические исследования и сбор материала», «Основы этнологии» и другие [2]. А. Бастиана интересует в первую очередь эволюция психологии на всем протяжении истории человечества, от дикости до цивилизации. Его трехтомная книга «Человек в истории» имеет подзаголовок «К обоснованию психологии мировоззрения», первый том — «Психология как естественная наука», второй — «Психология и мифология», третий — «Политическая психология». Автор пытается осмыслить этнографические материалы с позиций естественных наук. Он отстаивает тезис о единстве человеческого рода, единстве человеческой пси-

хики, об умственном прогрессе и его зависимости от внешней среды, а также вводит в науку новое понятие — «элементарная мысль». Каждый народ, по его мнению, из элементарных мыслей «развивает сам по себе определенный круг идей»; вступая в контакт с другими народами, воспринимает новые идеи [3].

Теодор Вайтц (1821—1864), профессор философии Марбургского университета, был кабинетным ученым. Его шеститомный труд «Антропология естественных народов» ценен тем, что в нем собраны почти все фактические данные о первобытных народах [4]. Т. Вайтц также отстаивал идею единства человеческого рода. Он подвергал резкой критике утверждения об умственной неравноценности человеческих рас, приписывал различия в уровне культурного развития разных народов природным и историческим условиям. Г Герланд, ученик Т. Вайтца и издатель последних двух томов его работы, применил картографический метод к изучению явлений культуры и был автором первого «Этнографического атласа». Из немецких ученых следует также упомянуть Оскара Пешеля, который по своим теоретическим взглядам был эволюционистом. В своей книге «Народоведение» (1874) он отрицал наличие группового брака на ранних стадиях развития общества и считал, что парная семья была изначальной формой семьи. Были и другие видные немецкие этнографы, авторы немалого числа ценных книг, например, Ф. Мюллер — автор труда «Всеобщая этнография» (1873). Томас Пенниман в книге «Сто лет антропологии» в шутку заметил, что «вероятно, всякий немец, не писавший «Всеобщую историю культуры» в десяти томах, писал «Народоведение» в двадцати» [5]. Немецкие ученые внесли важный вклад в становление этнографии как самостоятельной науки.

Не менее велики были заслуги в этнографии и английских ученых — Д. Ф. Мак-Леннана, Д. Леббока, Э. Б. Тайлора. Джон Фергюссон Мак-Леннан (1827—1881), юрист по образованию, попытался проследить эволюцию форм брака и семьи на протяжении всей истории человечества. Он заметил такой важный институт общинно-родового строя, каким является экзогамия. Это он ввел термин «экзогамия» в науку, указал на широкое ее распространение и важное значение. Однако его попытка объяснить происхождение экзогамии оказалась неудачной. Он предположил, будто на ранних стадиях развития человеческого общества бытовал обычай умерщвления новорожденных девочек, поэтому мужчинам приходилось либо практиковать полиандрию (несколько мужчин имеют одну жену), либо добывать себе жен извне путем похищения. Из полиандрии Д. Ф. Мак-Леннан выводил счет родства по материнской линии: отец неизвестен, так как мужей у женщины несколько; мать известна — она родила ребенка. Позже Д. Ф. Мак-Леннан истолковал термины классификационного родства (когда каждый человек называет терминами «отец» и «мать» много мужчин и женщин старшего поколения, терминами «брат» и «сестра» — много людей своего поколения, терминами «сын» и «дочь» — представителей младшего поколения) как термины вежливости, а саму систему группового родства как «систему взаимных приветствий».

Джон Леббок (1834—1913) — один из видных представителей эволюционной школы. В своей книге «Доисторические времена» (1865), посвященной в основном проблемам археологии, он выделил в каменном веке два периода — палеолит и неолит, и ввел в науку эти термины [6]. В другой его книге «Начало цивилизации» (1870) в центре внимания были формы брака и семьи. Вслед за Д. Ф. Мак-Ленаном он утверждал, что на ранних стадиях развития общества господствовал групповой брак, затем — похищение женщин, экзогамия. Д. Леббок дал следующее объяснение группового характера классификационных терминов родства: по его мнению, они указывают на принадлежность человека не к семье, а к «племени», то есть к общине. Д. Леббок был первым, кто обратил внимание на общинное (групповое) родство, существовавшее наряду с узкосемейным. К сожалению, это его указание осталось тогда и остается до сих пор почти незамеченным. Между тем оно заслуживает внимания и положительной оценки.

Много сделал для сбора, анализа и обобщения данных о народах мира Эдуард Бернет Тайлор (1832—1917). Он проявил большой интерес и к первобытным обществам. В книге «Исследования в области древней истории человечества» (1865) он показал процесс эволюции культуры от эпохи дикости до эпохи цивилизации. В другой книге — «Первобытная культура» (1871) им обобщен огромный фактический материал по духовной культуре разных народов [7] Проблемы эволюции материальной культуры рассмотрены им в книге «Антропология» [8]. Применяя методы естественных наук, он трактует различные явления культуры как отдельные виды и прослеживает процесс перехода от низших форм к высшим в рамках каждого из них. Он вводит в науку особый метод — метод изучения пережитков. Пережитки, как он считал, это такие явления культуры, которые перешли с одной стадии развития, где они возникли, на другую, более высокую, и сохраняются там, хотя они ей уже не соответствуют. Много таких пережитков Э. Тайлор находит и у европейцев. Но больше всего Э. Тайлор известен как автор анимистической теории происхождения религии. Анимизм — вера в душу и духов, примерно то же, что у А. Бастиана элементарная мысль или идея. У Э. Тайлора анимизм — это «минимум религии».

Важный вклад в этнографическую науку сделал французский ученый Шарль Летурно (1831—1902), врач по образованию. В книге «Социология по данным этнографии» (1880) он на первый план выдвигает материалы этнографии как главный источник для познания эволюции культуры. Как и А. Бастиан, он написал много книг — «Эволюция морали» (1884), «Эволюция брака и семьи» (1888), «Эволюция собственности» (1889), «Политическая эволюция» (1890), «Юридическая эволюция у различных человеческих рас» (1891), «Религиозная эволюция» (1892), «Эволюция рабства» (1897) и ряд других. Только материальная культура не вошла в сферу его широкого кругозора и анализа. Большая заслуга Ш. Летурно — популяризация этнографических знаний. Вместе с тем А. Н. Максимов справедливо отмечает недостаточно высокое качество его книг, как в отношении подбора приводимых им этнографических данных, так и их интерпретации [9].

В нашей стране особенно широко известно имя американского этнографа Льюиса Генри Моргана, что вызвано не только его научными заслугами, но и тем, что его труды высоко оценили К. Маркс и Ф. Энгельс [10]. По профессии адвокат, он долго изучал культуру ирокезов, а затем и другие племена и народы. Он оказал ирокезам важную услугу (отстояв в суде их права на собственные земли), и они приняли его в племя сенека. Особый интерес Л. Г. Морган проявил к системам родства. Через Смитсоновский институт, разославший в разные страны печатную анкету, Л. Г Морган собрал материал по системам родства многих народов. В книге «Системы родства и свойства человеческой семьи» (1870) он приводит все собранные им данные и дает им свою интерпретацию. В 1877 г выходит в свет его фундаментальный труд «Древнее общество» [11]

Л. Г Морган изучал ирокезов в то время, когда они жили уже в резервациях и давно утратили свой самобытный образ жизни, свой родоплеменной строй. Он не столько изучал этот строй в жизни, сколько реконструировал его по рассказам стариков. Л. Г Морган пришел к выводу, что в основе этого строя был род, сначала (на ранней стадии) материнский, потом (на поздней) — отцовский [12]. Анализируя системы родства, он создал схему эволюции форм брака и семьи, наметив в ней пять стадий: 1) кровнородственная семья (запрещены браки между родителями и детьми, но разрешены между братьями и сестрами), 2) пуналуальная семья (несколько сестер имеют общих мужей, не обязательно родственных между собой; несколько братьев имеют общих жен, тоже не обязательно родственных между собой), 3) парная или синдиасмическая семья («без исключительного сожительства»), 4) патриархальная семья (у мужчины много жен), 5) моногамная семья («при исключительном сожительстве»). Д. Леббок, Д. Мак-Леннан, О. Пешель подвергли резкой критике эту схему. Кровнородственная и пуналуальная формы семьи, справедливо отмечает С. А. Токарев, это продукты кабинетного домысла [13]. Популярность схем Л. Г Моргана (особенно в нашей стране), как указывает А. Н. Максимов, это результат того, что их взяли под защиту классики марксизма. Это не означает, конечно, полное отрицание заслуг Л. Г Моргана. Он открыл классификационное родство, хотя неверно истолковал его как результат группового брака. Важное значение имеет также его анализ основных принципов родоплеменного строя.

Так выглядела зарубежная этнография в 60—80 годах XIX в. В России интерес к трудам зарубежных этнографов был очень велик. Их труды переводились на русский язык почти сразу же после выхода книг в Англии, Германии, Франции, США. Но у нас нет оснований считать, что они были известны Н. Н. Миклухо-Маклаю. И это понятно. В то время он занимался в основном зоологией, а интерес к этнографии зародился у него позже, в связи с проблемой предковой формы всех человеческих рас. И на Новую Гвинею он отправился не будучи знаком с главными этнографическими трудами своего времени. Это помешало русскому ученому правильно понять и объяснить некоторые институты социальной организации папуасов — их родовой строй, экзогамию, классификационные си-

стемы родства. Зато фактический материал, характеризующий указанные институты, а также другие стороны жизни и быта народов Океании, был им собран в большом объеме и вошел в золотой фонд отечественной науки.

Примечания

1. *Леббок Д.* Начало цивилизации. СПб., 1876. С. 8.
2. *Bastian A.* Der Mensch in der Geschichte. Bd. 1—3. Berlin, 1860; Ethnologische Forschungen und Sammlung von Material. Bd. 1—2. Berlin, 1871—1873; Allgemeine Grundzüge der Ethnologie. Berlin, 1884.
3. *Bastian A.* Der Mensch in der Geschichte. Bd. I. S. IX, XIII.
4. *Waitz T.* Anthropologie der Naturvölker. Leipzig, 1858—1872.
5. *Penniman T.* A hundred years of Anthropology. London, 1965. P. 97.
6. *Леббок Д.* Доисторические времена или первобытная эпоха человечества. М., 1876.
7. *Тайлор Э.* Первобытная культура. СПб., 1872; М., 1939.
8. *Tylor E. B.* Anthropology. London, 1881.
9. *Максимов А. Н.* Летурно, Шарль // Энциклопедический словарь Граната. Т. 27. С. 87.
10. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 21. С. 25.
11. *Морган Л. Г.* Первобытное общество. СПб., 1898; Древнее общество. Л., 1934.
12. *Морган Л. Г.* Древнее общество. С. 38.
13. *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978. С. 56—57

Раздел III

ПИСЬМЕННОСТЬ ОСТРОВА ПАСХИ

Н. А. Бутинов, К. И. Кузьмин

ПРОБЛЕМЫ ПИСЬМЕННОСТИ ОСТРОВА ПАСХИ

В 1871 г., находясь на борту корвета «Витязь» по пути на Новую Гвинею, Н. Н. Миклухо-Маклай написал статью «О „кохау рого рого“ или деревянных таблицах с острова Рапа-Нуи» [1]. До этого он видел две таких дощечки в Музее Сантьяго (Чили): С-Я(б) (Сантьяго большая) и С-Я(м) (Сантьяго малая). Несколько дощечек он видел на Таити у епископа Т. Жоссана. Одну из них епископ подарил русскому ученому. Другую Н. Н. Миклухо-Маклай приобрел, видимо, на острове Мангарева. Обе они хранятся в Санкт-Петербурге в Музее антропологии и этнографии — МАЭ(б) (МАЭ большая) и МАЭ(м) (МАЭ малая). Самая большая по размерам, какую он видел у епископа, это дощечка Тахуа — длина 91 см, ширина 11 см. Она покрыта с обеих сторон знаками; на каждой стороне по 8 рядов знаков, расположенных по схеме бустрофедон: при переходе от одного ряда знаков к следующему дощечку надо поворачивать. Н. Н. Миклухо-Маклай подсчитал количество знаков на дощечке Тахуа: в каждом ряду примерно по 105 знаков, всего на дощечке около 1.680 знаков. «Здесь представлена, — писал он, — низшая стадия создания письменности, а именно идеографическая письменность» [2].

Сравнительно не так давно один рапануец (имя его неизвестно) записал латиницей на рапануйском языке миф о переселении предков островитян с их прародины Хивы на остров Пасхи. В этой рукописи более 100 страниц, в ней много других легенд и мифов [3]. И. К. Федорова перевела этот миф с рапануйского языка на русский, составила рапануйско-русский и русско-рапануйский словари [4]. Т. Бартель и Т. Хейердал, нашедшие эту рукопись в 1957 г., сделали тем самым очень важное открытие, и работа по дешифровке кохау ронгоронго перешла на новую ступень. Предположим, исследователь прочитал группу знаков на дощечке — по его мнению, это такое-то предание. Как проверить, так это или не так? Теперь есть другой источник, где этот миф, возможно, записан — рукопись. Если фигурирующие в предании лица, события и их последовательность на дощечке будут те же, что и в рукописи, значит, группа знаков на дощечке прочтена правильно. То есть запись на дощечке можно считать кратким конспектом изложения мифа. Вполне возможно, что не все краткие конспекты, переданные знаками на дощечках, имеют соответствующие им полные тексты в рукописи. Тогда, по-видимому, вряд ли тексты всех имеющихся дощечек будут когда-либо прочтены.

Мы передаем с помощью слов и букв связную звуковую речь, передаем полный текст, не пропуская ни одного слова, ни одной

служебной частицы. Знаток письменности на острове Пасхи (танга та ронгоронго) передает с помощью пиктограмм и идеограмм свой текст, и передает его не полностью, а частично, пропуская где два, где три слова (не говоря уже о служебных частицах). Почему он так делает? Потому что в отличие от нас, пишущих на бумаге карандашом простые знаки (буквы), он рисует сложные знаки (пиктограммы и идеограммы), вырезая их острым куском камня на деревянной доске. Это трудная и утомительная работа. Поэтому, рисуя эти знаки, он применяет метод краткого («опорного») конспекта. У народов, письменность которых находилась на стадии пиктографии и идеографии, не было двух разных слов — «писать» и «рисовать», было только одно — «рисовать». Когда Н. Н. Миклухо-Маклай рисовал портреты папуасов, хижины, одежду, утварь и др., папуасы говорили: «Маклай негренгва». То же они говорили о нем, когда он писал свои дневники. Нам кажется, что не следует, как это до сих пор делали и делают многие исследователи, искать на дощечках кохау ронгоронго полные тексты рапануйских мифов, преданий и легенд. Таких полных текстов на дощечках нет. Есть лишь краткие («опорные») конспекты таких текстов.

Миф об открытии предками рапануйцев острова Пасхи и об их переселении с Хивы на этот остров в кратком изложении сводится в рукописи к следующему. Один рапануйский вождь увидел во сне остров, где рыбы так много, что ее можно ловить руками. Он рассказал о своем сне другому вождю. Верховный вождь приказал им послать на поиски этого острова своих сыновей, заготовив им в двух лодках запасы пищи и дров. Один вождь послал четырех сыновей, другой — двух. В мифе приводятся имена вождей (Хау-Мака и Хуа-Тава) и их сыновей. Шесть посланцев отправились на поиски острова. Они находят этот остров, начинают искать те места, где рыбу можно ловить руками. По пути один из посланцев погибает. Оставшиеся пятеро продолжают искать те места, где рыбу можно ловить руками. К ним присоединяется человек по имени Нга Тавакe. Снова их шестеро. На острове они посадили таро, ямс, бататы и другие растения. Этот миф в очень сокращенном виде был записан и раньше. Ю. В. Кнорозов и автор этих строк в 1956 г. попытались сопоставить с ним группы знаков на двух дощечках — МАЭ(б) и Тахуа. Каждая группа знаков начинается со знака «человек» (тангата), за ним следует знак «небо» — ранги (слово «ранги» имеет и другое значение — «посылать»). Затем опять «тангата» плюс «ранги». «Далее идет, — писали мы в своей статье, — повторенный четыре раза непонятный знак, , дважды повторенный знак человека с поднятой рукой... Далее следует ряд из десяти групп знаков, причем каждая группа кончается знаком ямса... Есть все основания полагать, что рассмотренный ряд представляет собой перечень растений, привезенных на остров вождем Хоту-Матуа» [5].

Вывод о том, что на двух дощечках — МАЭ(б) и Тахуа, записан миф о переселении островитян с Хивы на остров Пасхи, в принципе оказался правильным. Через два года после публикации нашей статьи вышли в свет «чтения» дощечек рапануйцем Меторо, и тогда непонятные знаки стали понятными. Меторо прочел эти непонят-

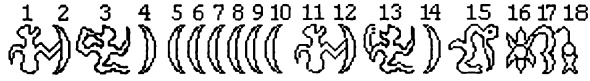
ные знаки: моа, моа, моа, моа («моа» — сын). Надо только уточнить: здесь передана знаками та часть мифа, где речь идет о плавании сыновей рапануйских вождей Хау-Маки и Хуа-Тавы на остров Пасхи. Теперь, учитывая чтения Меторо, а также труды Т. Бартеля и И. К. Федоровой, мы можем утверждать, что этот миф записан не на двух, а на пяти дощечках: МАЭ(б), МАЭ(м), Тахуа, Мамари (Кохау-о-те-ранга), Сант-Яго(б). Эту точку зрения, представляющуюся нам новой и достаточно обоснованной, мы высказываем здесь впервые. Насколько нам известно, подобное сопоставление текстов именно на пяти дощечках с мифом о заселении острова Пасхи в науке до сих пор не проводилось.

Обычно, говоря о чтениях Меторо, слово «чтения» берут в кавычки. Таитянский епископ Жоссан (1870 г.) предложил переселенцу с острова Пасхи по имени Меторо Тауауре прочесть дощечку Аруку Куренга. Меторо «прочел», но, как показывает анализ опубликованной части текста, он не читал текст, а объяснял, что изображает каждый отдельный знак. Текст получился бессвязный, бессмысленный[6] Тут необходимо внести два уточнения. Во-первых, Меторо прочитал не одну, а четыре дощечки: Аруку Куренга, Тахуа, Мамари (Кохау-о-те-ранга) и Апаи (Кеити). Во-вторых, текст получился действительно бессвязный, но не бессмысленный. Дело в том, что на дощечках текст передан не полностью, а в виде краткого конспекта. Тангата ронгоронго, опираясь на этот краткий конспект, помощник его памяти, произносил связный полный текст, добавляя от себя по памяти те слова, которые на дощечке знаками не переданы. Меторо так и начал читать, добавляя по памяти то, чего на дощечке нет. Жоссан, записывая его чтение, скоро заметил, что слов много, а знаков на дощечке гораздо меньше. Он приказал Меторо читать только то, что есть на дощечке, и ничего не добавлять от себя. Меторо так и сделал. Текст, действительно, получился бессвязный, но далеко не бессмысленный. Читая дощечки, Меторо говорил Жоссану, что кроме того слова, которое передано знаком на дощечке, надо произнести еще несколько слов — на дощечке они не записаны, но выкинуть их нельзя. Заучить ронгоронго наизусть, говорил он, гораздо труднее, чем запомнить значения отдельно взятых знаков[7] К этим словам Меторо надо прислушаться. С одним знаком может быть связано несколько слов. Полный текст получается только в том случае, если добавить по памяти эти слова. На дощечке же передан знаками только краткий конспект Опираясь на этот конспект («опорный конспект»), тангата ронгоронго читает тем не менее полный текст, который он знает заранее, но может без «опорного» конспекта что-либо забыть. Меторо не выполнил полностью приказ Жоссана. Он вставлял в свое чтение служебные слова (на дощечках они знаками не выражены), произносил имена (они тоже на дощечке не выражены знаками) — Куукуу, Нга Тавake, добавлял по памяти отдельные слова.

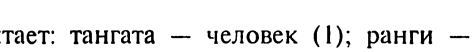
В разных музеях мира в настоящее время сохранилось всего около 20 рапануйских дощечек с письменами. На пяти из них, как указывалось выше, передан миф о переселении предков рапануйцев

с их прародины Хивы на остров Пасхи. Начало этого мифа на дощечке Мамари передано знаками следующим образом:

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18

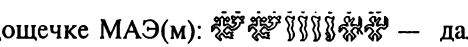


Меторо читает: тангата (1) марама (2), коиа ра (тоже тангата, 3), марама (4), марама еоно (еоно — шесть, 5—10), коиа (11) ки те марама (12) тангата (13), марама (14), куа мое (15), ки те ахи (16), е рима (17) раве и те ика (18). Здесь не все слова Меторо понятны, но смысл ясен: два вождя посылают шесть своих сыновей (все они переданы одним и тем же знаком ) на поиски острова, где рыбу можно ловить руками (16, 17, 18). В тексте мифа на дощечке Мамари сложный знак  или повторен семь раз. Меторо читает этот знак «ахи (или раа) — е рима раве (или ауеуе, кауеуе) и те ика те ута», где ахи (раа) — солнце, рима — рука, рава ика — ловить рыбу, ика — рыба, ута — берег. Текст мифа таков — «они руками выбрасывают рыбу на берег». В первых трех случаях рыба (ика) показана на дощечке головой вверх (сыновья еще только ищут, помня наказ верховного вождя, рыбное место), а в последних четырех — головой вниз (они уже ловят рыбу руками).

Начало мифа на других четырех дощечках передано знаками следующим образом: Тахуа —  — и далее знаки растений.

Меторо читает: тангата — человек (1); ранги — посылает (2); тоже человек (3); ранги — тоже посылает (4); моа — сын (5); моа — сын (6); моа — сын (7); моа — сын (8); тетеа — большое потомство (9); Куукуу — имя одного из сыновей (10), посланных вождем (знак 10 немного отличается от знака 9); маро — могильный знак (11). Таким образом, четыре знака (5, 6, 7, 8) и еще два знака (9, 10) — обозначают шестерых сыновей, посланных двумя вождями на поиски нового места обитания. Имя одного из этих сыновей (10) Меторо называет — Куукуу, он погибает на острове Пасхи.

Сходные группы знаков имеются еще на трех дощечках: МАЭ(б), МАЭ(м), Сант-Яго(б). Меторо этих дощечек не читал. Но опираясь на его чтение группы сходных знаков на дощечках Тахуа и Мамари, смысл этих групп знаков на трех других дощечках нетрудно понять.

Знаки на дощечке МАЭ(б):  — далее знаки растений.

Знаки на дощечке МАЭ(м):  — далее знаки растений.

Знаки на дощечке Сант-Яго(б): — далее знаки растений.

Смысл записи ясен: один вождь (1) посылает (2) четырех своих сыновей (5, 6, 7, 8), другой вождь (3) посылает (4) двух своих сыновей (9, 10). На каждой из этих трех дощечек знак 8 имеет дополнительные детали. Видимо, подразумевается Куукуу (он погибает на острове Пасхи). На дощечке Мамари гибель Куукуу выражена зна-

ком  . Меторо читает этот знак как «харе пуре» — часовня (подразумевается могила).

Теперь, когда на пяти дощечках найден миф о переселении коренных жителей с Хивы на остров Пасхи, а в рапануйской рукописи изложен, наряду с прочими, этот миф, то есть смысл знаков на дощечках подтвержден данными из другого источника, наши представления о характере кохау ронгоронго становятся более определенными. Во-первых, это не средство общения (тангата ронгоронго свои дощечки никому не посылает), это — помощник памяти. Во-вторых, это письмо конспективное — текст изложен в виде краткого конспекта. Служебные частицы знаками вообще не передаются, и далеко не все слова переданы, многие только подразумеваются. К тому же каждый знак может читаться по-разному, разными словами, хотя и близкими по смыслу. Знаки могут быть разные — пиктограммы, идеограммы, иероглифы. Знак  — пиктограмма, его можно прочитать: человек, вождь, назвать имя человека и т. д. Знак  — «моа» (сын) — это идеограмма. Знак  — «ранги» (небо) — это иероглиф. Знак передает звуковую речь — слово «ранги» (это слово имеет и другое значение — «посылать»). Знак  на дощечке Мамари сам по себе означает «птица» (таваке), но надо прочитать именно это слово «таваке», а не какое-либо другое, знак передает имя человека — Нга Таваке. Два вождя посылают шесть сыновей и их число показано (). Один из них, Куукуу, погибает, остается пятеро, и это тоже выражено знаками (). К ним присоединяется Нга Таваке, их снова становится шестеро, и это тоже показано знаками ().

Итак, самое главное — на дощечке каждый текст (миф, предание, легенда) передан знаками не полностью, а в виде краткого конспекта. Метод краткого или так называемого «опорного» конспекта, идущий, как мы только что видели, от глубокой древности, не устарел и в наши дни. Что касается, например, физики, то опорные конспекты содержат схемы, графики и формулы, выражающие основные законы данной науки[8]. «Пиктограммы и идеограммы, — отмечает И. К. Федорова, — занимают большое место и в жизни современного цивилизованного человека, и в процессе обучения детей, и в науке... вспомним хотя бы символы математики, химии, физики и прикладных дисциплин»[9] Это придает особую значимость и актуальность проблеме изучения древней письменности острова Пасхи. Она помогает нам понять некоторые особенности современной науки.

Примечания

1. *Miklouclio-Maclay N. N.* Über die «Kohau rogo rogo» oder die Holztafeln von Rapa-Nui // Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Bd. 7. 1872. S. 79—81.
2. *Миклухо-Маклай Н. Н.* О «кохау рого рого» или деревянных таблицах с острова Пасхи // Собрание сочинений. Т. III, ч. 1. М.; Л., 1951. С. 484.
3. *Barthel T.* Das achte Land. München, 1974.
4. *Федорова И. К.* Мифы и легенды острова Пасхи. Л., 1988.
5. *Бутинов Н. А., Кнорозов Ю. В.* Предварительное сообщение об изучении письменности острова Пасхи // СЭ. 1956. № 4. С. 87.

6. Там же. С. 78.
7 *Бутинов Н. А.* Остров Пасхи: вожди, племена, племенные территории // СЭ. 1982. № 6. С. 53.
8. *Шаталов В. Ф., Шейман В. М., Хаит А. М.* Опорные конспекты по кинематике и динамике: Кн. для учителя: Из опыта работы. М., 1989.
9. *Федорова И. К.* Дощечки кохау ронгоронго из Кунсткамеры. СПб., 1995. С. 4.

Н. А. Бутинов

О МЕТОДИКЕ ДЕШИФРОВКИ КОХАУ РОНГОРОНГО

Письменность в своем развитии прошла две основные стадии — идеографическую и так называемую звуковую. В звуковом письме каждый знак звучит: иероглиф передает слово или слог, буква — гласный или согласный звук. В идеографическом письме смысл передается иначе. Один и тот же знак может быть прочтен разными словами, сохраняя тот же смысл. Еще одно отличие идеографического письма от звукового в том, что звуковое письмо передает смысл полностью, со всеми деталями, вплоть до служебных частиц, а идеографическое — только часть смысла. Недостающую часть, подчас весьма существенную, дополняет память того, кто читает текст.

На острове Пасхи (Рапа-Нуи) знаток письма (письмом владели не все) носил титул «тангата ронгоронго», где «тангата» — человек, в данном случае знаток, «ронгоронго» — песнопение (тексты дощечек читались нараспев). «Тангата ронгоронго» — прежде всего знаток песнопений (мифов, преданий, легенд и т. д.), записанных на дощечках, — это на первом плане. Как знаток письма — на втором. Рапануец вырезает на деревянной дощечке (зубом акулы или куском обсидиана) различные знаки, причем покрывает дощечку знаками полностью, не оставляя на ней ни одного пустого места. Он может записать миф или предание знаками более подробно (не полагаясь слишком на свою память) или менее обстоятельно. Покрыв знаками обе стороны дощечки, он заворачивает ее в листья и хранит у себя, не показывая никому. С этой дощечкой он приходит на обряды и празднества, где читает собравшимся записанные на ней тексты «ронгоронго». Например, он читает: «вождь Хау-Мака». Между тем на дощечке вырезан только один знак, означающий «вождь». Имя этого вождя дополняет память «тангата ронгоронго». В одном контексте память подскажет имя «Хау-Мака», в другом (знак тот же) «Хуа-Тава» и т. д. Знак «вождь» вне контекста выражает только часть смысла, вложенного в него. В контексте же, благодаря памяти «тангата ронгоронго», знак «вождь» обретает полный смысл. Вождь получает имя, ему дается характеристика. Для выражения полного смысла потребуется не одно слово, а несколько, причем слова эти могут быть разными. На первом плане — смысл, а слова — на втором.

«Кохау ронгоронго» до сих пор не дешифровано, тексты дощечек (их сохранилось около двадцати, считая фрагменты) до сих пор не прочтены. К тому же дешифровщику заранее приходится решать очень трудную задачу — еще ничего не прочтено, а ему необходимо

определить сам характер письма: либо это письмо иероглифическое (знаки передают звуковую речь), либо оно идеографическое (знаки передают смысл). От этого и зависит та или иная методика дешифровки. В 1956 г. мы с Ю. В. Кнорозовым пришли к выводу, что «кохау ронгоронго» — письмо иероглифическое [1]. Потом я пересмотрел свой прежний взгляд на рапануйское письмо и убедился, что на дощечках преобладают идеограммы, а иероглифы (знаки, передающие звуковую речь) встречаются очень редко. В записи из 100 знаков на дощечке Мамари, например, нет ни одного иероглифа.

В настоящее время со всей остротой встает вопрос о методике дешифровки «кохау ронгоронго». Первый ее этап — определение рисуночного значения идеограмм. Второй этап — подыскание к избранной для анализа группе знаков соответствующей устной билингвы. Чтение, не подтвержденное устным текстом, трудно признать достоверным, доказанным. Поэтому я сосредоточил внимание на анализе и толковании отдельных групп знаков, исходя из сюжетов фольклорных памятников [2].

Знаки на дощечках могли быть прочтены более ста лет назад, когда еще были живы «тангата ронгоронго». Таитянский епископ Тепано Жоссан в 1873 г. нашел такого знатока письма (он работал на таитянской плантации), пригласил его к себе, положил перед ним дощечку с письменами (миссионеры прислали ему с острова Пасхи пять дощечек) и предложил прочесть. Меторо (так звали знатока) предупредил, что с каждым знаком на дощечке связано несколько слов, часть их надо произнести на память. Епископ велел ему читать только то, что написано на дощечке, причем каждый знак отдельно (по принципу «знак — слово, знак — слово») и не добавлять на память никаких слов, «не фантазировать». Епископ рассчитывал, что, записав слова, переданные знаками, он получит связный текст. Так и вышло бы, если бы знаки на дощечках представляли собой звуковое письмо. Но тут получилось иначе. Меторо выполнил пожелание епископа, хотя такое чтение «знак — слово, знак — слово» было для него необычным. Епископ записал его «чтения». Тексты получились бессвязными, бессмысленными.

Первые две дощечки (Аруку Куренга и Тахуа) Меторо «прочитал», соблюдая правильную последовательность строк и последовательность знаков в каждой строке. «Читая» третью дощечку (Мамари), он на одной из сторон «читал» строки в обратном порядке, от конца к началу (12-ю, 11-ю, 10-ю и т. д., вплоть до 1-й). «Читая» четвертую дощечку — Кеити (Апаи), он допустил еще большую небрежность — на одной из сторон дощечки он толковал знаки в каждой строке не от начала строки к концу, а от конца к началу [3]. Меторо было все равно, ведь он толковал каждый знак отдельно, в отрыве от контекста. То, что произошло, поясним примером из нашего письма. Допустим, что мы имеем четыре знака: «д» «щ» - «ч» - «а», каждый надо читать отдельно от других и не призывать на помощь память, которая могла бы подсказать недостающие знаки (о, е, к). Тогда все равно, как читать эти знаки — от начала к концу или от конца к началу, слово «дощечка» все равно не получится.

Тем не менее ценность «чтений» Меторо не следует преуменьшать. Без них мы не смогли бы определить рисуночное значение знаков на дощечках, а без этих данных для нас был бы закрыт путь к смысловому их значению[4]. Записи на дощечках нельзя прочесть, толкуя каждый знак вне контекста и не призывая на помощь память «тангата ронгоронго». Этих людей давно уже нет на свете, но память их живет в мифах, легендах, записанных учеными со слов рапануйцев. Проблема в том, чтобы найти на дощечках записи этих мифов, преданий и легенд. Будучи найдены, эти мифы, предания и легенды сыграют роль устных билингв и помогут прочитать соответствующие им группы знаков.

В том случае, если последовательность идеограмм на дощечке в какой-то мере соответствует перечню действующих лиц и последовательности событий в мифе, мы можем предположить, что идеограммы передают именно этот миф. В таком случае можно попытаться использовать его в качестве устной билингвы с тем, чтобы выяснить смысловое значение идеограмм. При этом рисуночные и смысловые значения тоже не должны вступать друг с другом в противоречия. Работа эта довольно сложная, кропотливая и далеко не всегда дающая положительный результат. После долгих стараний в конечном итоге может оказаться, что это совсем не предполагаемый миф, а нечто другое. Миф, записанный на дощечке в первоначальном виде, в устной передаче может со временем претерпеть изменения. Главное действующее лицо из женщины может превратиться в мужчину, что произошло, например, в мифе «Хина Каухара»[5] Место одного вождя может занять другой вождь и т. д.

Однако есть обстоятельства, позволяющие надеяться на успех. Идеограмма «вождь» означает «вождь вообще» и любой вождь вписывается в эту идеограмму. Дальнейшее, что связано с этим вождем, уже зависело от памяти «тангата ронгоронго». Известно, что верховный вождь Нгаара (середина XIX в.) периодически проверял память «тангата ронгоронго». Раз в год они приходили к нему, выстраивались в две шеренги и сдавали «экзамен». Каждый читал «ронгоронго», глядя или не глядя на дощечку (некоторые приходили вообще без дощечек), и если допускал ошибку, слуга Нгаары выводил его за ухо (!) из шеренги, а Нгаара лишал его титула «тангата ронгоронго». Дощечки при этом не проверялись. Главное — память «тангата ронгоронго», а не знак на его дощечке (который к тому же мог допускать разночтения).

Большую помощь при дешифровке оказывают идеограммы, имеющие не условный, а реалистический характер. Так, на дощечке Аруку Куренга одна за другой идут четыре идеограммы, которые, возможно, передают легенду о разных стадиях работы на огороде:  огород после первичной обработки земли,  тот же огород после посадки растения,  огород в стадии созревания урожая и, наконец,  сбора урожая. Соответствующая устная билингва подтвердила правильность этого предположения. В одной из легенд рассказывается, как хозяин огорода (запись на дощечке начинается со знака «человек») построил себе новый дом и новую лодку и согласно обычаю должен угостить на первой трапезе в новом доме вождя и

других гостей урожаем со своего огорода и рыбой, пойманной с новой лодки [6].

Предположение может иногда оказаться ошибочным или, во всяком случае, не подтвержденным ни остальными знаками, ни устной билингвой. Т. Бартель, например, предположил, что в записи на дощечке Мамари перечислены ночи лунного месяца. Действительно, в записи есть группа из шести одинаковых знаков, каждый из которых может быть истолкован как «луна» (Меторо их так и толкует). Есть также следующая за ней группа из пяти таких же знаков. И в рапануйском календаре есть обособленная группа из шести лунных ночей, а за нею следует обособленная группа из пяти лунных ночей. Но появилось и затруднение — на дощечке есть еще одна группа из пяти знаков, а в календаре другой обособленной группы из пяти лунных ночей нет. Т. Бартель предположил, что в древнем календаре такая группа была, в записи на дощечке она сохранилась, а в устной версии календаря исчезла. Он попытался объяснить одно неизвестное (группу знаков) другим неизвестным (гипотезой о древнем календаре). К тому же из записи в 100 знаков Т. Бартель попытался истолковать только 31 знак [7] Запись в целом он не смог истолковать и не смог подобрать к ней устную билингву. Путь для других попыток остался открытым.

Знак, истолкованный Т. Бартелем в значении «луна», может быть истолкован еще в значении «лодка» (в «чтениях» Меторо встречается и то, и другое толкование), а также в значении «человек, плывший в лодке» или «человек, прибывший в лодке» (что не противоречит нормам рапануйского языка). Тогда группа из шести знаков — это шесть человек, плывущих на лодках, а группа из пяти знаков — это пять человек, прибывших в лодках. При таком толковании к записи из 100 знаков подходит устная билингва — предание о шести разведчиках, а после гибели одного из них — о пяти разведчиках. Предание гласит, что на Хиве (прародине рапануйцев) вождь Хау-Мака заснул и ему приснился необитаемый остров. Проснувшись, он рассказал о своем сне верховному вождю Хивы, и тот решил переселиться на этот остров. Он приказал Хау-Маке и другому вождю (Хуа-Таве) послать на остров людей и найти там хорошее место для поселения. Вожди дали разведчикам две лодки, снабдили их пищей и дровами, чтобы разжечь там костер (Хау-Мака во сне увидел, что на острове нет деревьев). Шесть разведчиков (в предании названы их имена) поплыли искать остров. Нашли, вытащили лодки на берег, пошли налегке по берегу. Дважды возвращались к оставленным лодкам за дровами и пищей. В районе Ханга-о-Хону («ханга» — бухта, «хону» — черепаха) увидели черепаху и решили ее поднять (вероятно, перевернуть на спину). Один попытался — не смог, второй тоже не смог. Третий поднял, но при этом был тяжело ранен. Его отнесли в пещеру, и там он умер. Пятеро пошли дальше. К ним присоединился некто по имени Нга Таваке. К острову потом прибыл на двух больших лодках верховный вождь с двумя группами своих подданных — «ханау момоко» и «ханау еепе» [8].

В соответствии с предложенным нами методом проведем анализ текста на дощечке Мамари (см. табл.). В записи из 100 знаков вы-

делим группы знаков (на дощечке они не выделены). В каждой из нечетных групп по восемь знаков (за исключением группы III, в ней четыре знака), причем знаки в каждой группе одни и те же (меняется только знак «ика» — рыба; в группах I, V, VII рыба головой вверх, а в группах IX, XI, XIII, XV — головой вниз). В четных группах количество знаков разное (от четырех до шести) и сами знаки не одни и те же. Группы IV, X, XIV и XVI можно сопоставлять с преданием: отплыли шесть разведчиков (группа IV); один поднимал черепаху, был ею ранен и позже умер в пещере (знак 5 в группе VIII); осталось пятеро (группа X); к ним присоединился Нга Таваке (знак 1 в группе XIV, «ману» — птица, «таваке» — морская птица); прибывает верховный вождь со своими подданными — «ханау момоко» и «ханау еепе» в двух лодках (группа XVI). Чтобы выяснить смысл, переданный знаками (частично) в других четных группах (VI, VIII, XII), необходимо сначала произвести смысловой анализ нечетных групп.

Первые четыре знака в нечетных группах — это два вождя (Хау Мака и Хуа Тава) и две предоставленные ими лодки. После этого становится ясным смысл, переданный знаками в группе II — вожди снабдили разведчиков запасами пищи и дров. Смысл последних четырех знаков в нечетных группах понять труднее. Вожди дают разведчикам задание: найти место для поселения верховного вождя. В предании говорится о «хорошем месте», но не раскрыто, что при этом имеется в виду. Здесь на помощь приходят «чтения» Меторо. Знак 5 в нечетных группах он читает «мое» — сон, сновидение. Имеется в виду сон Хау-Маки. Ему приснилось (это помогают выяснить «чтения» Меторо), что на острове есть места, где рыбы так много, что ее можно ловить без каких-либо рыболовных снастей, с помощью одних только ног и рук. В предании об этом способе рыбной ловли сказано следующее: «Ай! Ай! Все вошли в воду, повернулись, пошли к берегу, стали кидать рыбу на берег» [9] «Чтение» Меторо подтверждает смысл знаков 6, 7, 8 — они напоминают о способе рыбной ловли. Толкуя эти знаки, Меторо говорит: «рима раве те ика», где «рима» — рука, «раве ика» — ловить рыбу; или «рима ауеуе ика», где «ауеуе» — междометие (Ай! Ай!). Знак 7 Меторо читает в других местах как «вири» — заворачивать, закрывать, в данном случае перекрыть места рыбной ловли и преградить рыбе выход обратно в море. Знак 6 в нечетных группах Меторо толкует «хету» — огонь. Тут он допускает ошибку, которую с его же помощью можно исправить. В других записях, причем в большинстве случаев, он толкует знак «хету» — звезда. Слово «хету» имеет и другое значение — топать, топтать, что вполне подходит для описания рыбной ловли с помощью рук и ног. В записи нет знака «рима» — рука, но Меторо читает «рима раве те ика» — ловить рыбу руками.

Таким образом, в нечетных группах, если взять каждую из них в целом, говорится следующее: два вождя (Хау Мака и Хуа-Тава) предоставили две лодки, чтобы найти приснившийся Хау-Маке остров, где есть места, изобилующие рыбой. Они послали разведчиков и приказали им найти эти места. Это приказание повторяется семь раз — разведчики должны все время помнить, кем они посланы и

зачем. Только в группе III не говорится о рыбной ловле — потому что сначала надо найти сам остров, а потом уже искать на нем места, изобилующие рыбой. Выяснить смысловое содержание трех оставшихся четных групп знаков (VI, VIII, XII и XVI) помогают предание и «чтения» Метоpo. Знак 1 в группе XVI Метоpo читает «тупу те уре», где «тупу» — прародитель, «уре» — потомство. Подразумевается верховный вождь. Слово «хенуа» (земля) добавлено здесь не зря: «арики хенуа» — верховный вождь. Знаки 2 и 3 — его подданные, «ханау момоко» и «ханау еепе». Верховный вождь и его подданные прибывают на остров на двух лодках (знаки 4 и 5).

Итак, в записи из 100 знаков прочтены 82 знака (группы I, III, IV, V, VII, IX, XI, XIII, XIV, XV, XVI). Остались непрочтенными 18 знаков (группы II, VI, VIII, XII). Сложность проблемы усугубляется тем, что один и тот же знак выступает в трех разных значениях: лодка (группы I, XVI); человек, плывущий в лодке (группа IV); человек, идущий по острову, но прибывший в лодке (группы X, XIV). Моряк, сошедший на берег, не перестает быть моряком. Метоpo в данном случае не может помочь, он толкует этот знак во всех группах однозначно: «марама» — луна (что в других контекстах тоже возможно, но в этом мало вероятно). Исходя из устной билингвы (связь записи из 100 знаков с преданием о шести разведчиках можно считать установленной), логично предположить, что знаки в группе II — это две лодки, в которые уложены дрова (дерево «макои»), запасы пищи, а также упоминаемая в предании раковина-жемчужница (символ собственности и власти). В группе VI эти знаки — тоже лодки (двое разведчиков вернулись к лодкам, взяли дров и еды — бататы, бананы). В группе VIII те же знаки (2, 3) — это уже не лодки, а люди, пытающиеся поднять черепаху (знак 1 Метоpo толкует «кава» — огорчение, не удалось поднять). В группе XII знаки 1, 2 — это люди, двое разведчиков еще раз вернулись к лодкам и один из них, тайно от другого, берет из лодки (знак 4) раковину-жемчужницу (знак 3).

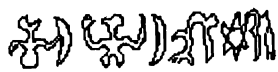
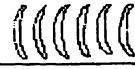
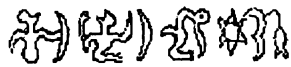
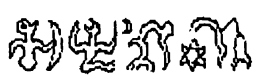
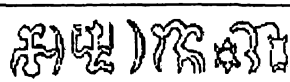
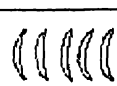
Подведем итоги. Предложенное нами чтение записи из 100 знаков на дощечке Мамари в основных чертах соответствует преданию о 6 разведчиках. На полное совпадение трудно рассчитывать — каждый «тангата ронгоронго» прочитает эту запись по-своему, но последовательность событий он не нарушит. Два вождя дают две лодки на поиски приснившегося одному из них острова (группа I). Один вождь посылает двух своих сыновей, другой — четверых. Шесть разведчиков отправляются в плавание (группа IV). Места, где много рыбы, еще не найдены (в группах I, V, VII рыба вверх головой). Встречают черепаху, один из них погибает (группа VIII знак 5 — указана подстилка из дерна, на которую в пещере положили умирающего). Оставшиеся пятеро (группа X) продолжают поиски. Места найдены (рыба вверх хвостом). По пути к ним присоединяется Нга Таваке (группа XIV). На горизонте показываются две лодки — прибывает верховный вождь со своими подданными — «ханау момоко» и «ханау еепе».

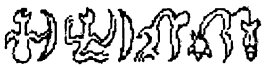
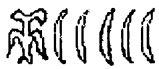
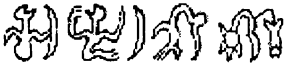
На примере группы знаков на дощечке Мамари показана предлагаемая нами методика дешифровки кохау ронгоронго. Поиски

звуковых значений идеограмм пока, к сожалению, не дали желаемых результатов. Текст на дощечке Мамари свидетельствует о том, что кохау ронгоронго — письмо не звуковое, а идеографическое. Прочесть знаки на дощечках без помощи устных билингв (мифов, преданий, легенд и т. д., записанных со слов рапануйцев) вряд ли возможно.

Миф о переселении предков рапануйцев с Хивы на остров Пасхи на дощечке Мамари

Таблица

Номера групп знаков	Группы знаков на дощечке Мамари	Номера чтений Меторо	Чтения Меторо
I		XXIII	тангата марама тангата марама мое-ахи-рима-аусуе-ика
II		XXIII	марама хуа марама кихикихи
III		XXIII	тангата марама тангата марама
IV		XXII	марама еоно
V		XXII	тангата марама тангата марама мое-ахи-рима-раве-ика
VI		XXII	марама хуа марама хахау марама нохо и те нохонга
VII		XXII	тангата марама тангата марама мое-ахи-раве-и те ика
VIII		XXII	кава марама марама нохо и те нохонга харе пуре тангата
IX		XXII	тангата марама тангата марама мое-ахи-рима-ауеуе ика
X		XXII–XXI	еруа марама стору марама
XI		XXI	тангата марама тангата марама куа-ноои-иа-ахи-рима-аусуе ика

XII		XXI	еруа марама кихи-кихи марама
XIII		XXI	тангата марама тангата марама мое-ахи-рима-кауеуе-ика
XIV		XXI	ману ерима марама
XV		XXI	тангата марама тангата марама раварава ахи-рима-ауеуе-ика
XVI		XXI—XX	тупу те уре о те хенуа еруа киоре марама еруа

Примечания

1. *Бутинов Н. А., Кнорозов Ю. В.* Предварительное сообщение об изучении письменности острова Пасхи // СЭ. 1956. № 4.
2. *Федорова И. К.* Дощечки кохау ронгоронго из Кунсткамеры. СПб., 1995. С. 9.
3. *Barthel T.* Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift. Hamburg, 1958. Tafel Mamari. Tafel Keiti.
4. Ibid. S. 173—199.
5. *Федорова И. К.* Мифы, предания и легенды острова Пасхи. М., 1978. С. 61.
6. Там же. С. 361.
7. *Barthel T.* Op. cit. S. 239—247
8. *Федорова И. К.* Мифы и легенды острова Пасхи. Л., 1978. С. 70—72.
9. Там же. С. 54.

Раздел IV

ВЕНОК В ПАМЯТЬ Н. А. БУТИНОВА

И. К. Федорова

Н. А. БУТИНОВ И ПИСЬМО КОХАУ РОНГОРОНГО
(ВЕХИ ДЕШИФРОВКИ)

Наследие Николая Александровича Бутинова по изучению рапануйского письма кохау ронгоронго (острова Пасхи) велико и разнопланово, однако мало знакомо не только широкому читателю, но и ученым в силу сложности самого материала и сделанных им выводов.

В середине 50-х годов ушедшего столетия, вскоре после блестящей защиты Ю. В. Кнорозовым диссертации, посвященной дешифровке древней письменности майя, Ленинградская часть Института этнографии АН СССР (ныне МАЭ РАН) на долгие годы стала центром изучения неизвестных систем письма, в том числе и ронгоронго.

Работа над рапануйскими текстами началась по возвращении Юрия Валентиновича из Копенгагена, с XXXII Конгресса американистов (Дания, 1953). Там на одном из заседаний выступил немецкий ученый Т. С. Бартель, который рассказал о достигнутых им результатах изучения загадочного письма ронгоронго (РР) и сообщил, что готовит к публикации монографию, посвященную ронгоронго. Это сообщение Бартеля заинтересовало, а одновременно и уязвило самолюбие Юрия Валентиновича и Николая Александровича, ведь не только Н. Н. Миклухо-Маклай, но и другие русские ученые (Б. Г. Кудрявцев, А. Б. Пиотровский, Д. А. Ольдерогге) много сделали для изучения загадочных дощечек с о. Пасхи. По возвращении из Дании Ю. В. Кнорозов вместе с Н. А. Бутиновым (с одобрения дирекции ИЭ АН СССР) принимаются за изучение РР — с учетом того, что было сделано предшественниками — как отечественными, так и зарубежными учеными.

Приказом дирекции Ленчасти была создана рабочая группа, в которую вошли сотрудники сектора Австралии, Океании и Америки (Э. В. Зиберт, Р. Г. Ляпунова, Д. Д. Тумаркин, Д. А. Сергеев). Руководителями всей работы были Н. А. Бутинов, возглавивший Ленчасть сектора, и Ю. В. Кнорозов.

Работа предстояла долгая и кропотливая, причем как научная, так и (прежде всего) техническая. Предстояло собрать фотографии всех дощечек РР (часто с помощью зарубежных корреспондентов и коллег), дать научное описание их (и самого текста, его особенностей) с указанием их сохранности, времени обнаружения, места хранения и т. п. Эта работа выпала на долю Э. В. Зиберт. Остальные члены рабочей группы занимались подготовкой к печати всех текстов РР — их нужно было сфотографировать, и не один раз, прорисовать, разрезать на строки, расклеить одну под другой на

листах бумаги (чтобы ликвидировать перевернутый бустрофедон), снова перефотографировать, составить таблицы с учетом повторяющихся отрывков и блоков, а также параллельных отрывков и их рядов.

Ради работы в дальнейшем тексты РР были расклеены двумя столбцами (с разбивкой на блоки и параллельные ряды): слева — основной ряд, справа — параллельные отрывки.

Всей этой работой с текстами руководил Н. А. Бутинов, постоянно бегавший с третьего этажа на первый, в кабинет Америки. И сейчас перед глазами Николай Александрович, высокий, стройный, в белой рубашке (это было летом 1958 г.), с непокорной прядью волос, спадающей на лоб.

Первыми итогами этой огромной работы и своими предварительными выводами относительно характера письма острова Пасхи Н. А. Бутинов и Ю. В. Кнорозов поделились с участниками совещания этнографов нашего города 19 мая 1956 г.

А вскоре их совместный доклад был опубликован в виде статьи под названием «Предварительное сообщение об изучении письменности о. Пасхи» (Бутинов, Кнорозов, 1956).

Анализируя дощечки РР, авторы статьи подтвердили вывод Д. А. Ольдерогге (1947) о том, что письмо о. Пасхи основано на тех же принципах, что и другие иероглифические системы письма — египетское, шумерское, хеттское, китайское. Правда, в отличие от последних, в РР не передаются (или, по крайней мере, не всегда передаются) служебные слова (предлоги, частицы). Объяснить это, по их мнению, можно тем, что РР написаны на архаическом рапануйском языке. Подтверждение этому выводу было получено 10 лет спустя при обработке рапануйских иероглифических материалов в ВИНИТИ (Москва) в соответствии с программой, составленной Ю. В. Кнорозовым совместно с программистами-математиками.

Если зарубежные ученые (за исключением Бартеля) изучали лишь отдельные дощечки (тексты), то нашим ученым Н. А. Бутинову и Ю. В. Кнорозову удалось собрать, обработать и проанализировать буквально все тексты РР (в этом, конечно, была огромная заслуга Э. В. Зиберт). Весь доступный им материал они попытались подвергнуть формальному анализу и выявили не только повторяющиеся устойчивые сочетания знаков (или блоков), но и их ряды, т. е. последовательно идущие группы знаков, в которых постоянно повторяются первый (первые) или последний (последние) знаки (или сочетание знаков).

Благодаря этому сплошной текст удалось разбить на самостоятельные группы знаков, передающих, как они считали, группы слов и даже отдельные слова (Бутинов, Кнорозов, 1956: *81—82*).

Число повторяющихся сочетаний и групп знаков оказалось достаточно большим, что говорило, по мнению Бутинова и Кнорозова, о том, что РР фиксирует звуковую речь (Бутинов, Кнорозов, 1956, *83*). На это указывало также ограниченное количество знаков и их сильная стандартизация. Более того, в текстах РР и фольклорных записях — примерно один и тот же процент слов с удвоенной морфемой. Помимо этого в текстах РР удалось выявить стойкие, как писали авторы, сочетания двух или нескольких знаков: сочетание

идеограмм (т. е. знаков, передающих слова), например, знак «арики» (вождь) и руки «мау» (держать) означает «арики мау» — «верховный вождь».

В сочетании идеограммы и ключевого знака последний не читается, а лишь указывает на смысл слова. Так, в сочетании знака солнца («раа») и знака неба («ранги») или в сочетании знака дождя («уа») и знака неба («ранги») — знак неба является ключевым (он не читается, а лишь указывает на то, что речь идет о небесных явлениях — солнце, дожде (Бутинов, Кнорозов, 1956: *86*)).

Сочетание фонетического и ключевого знака: например, знака идущего человека и знака неба («ранги») может, как предполагалось, читаться «ранги» — «посылать» (знак человека рассматривался авторами в качестве ключевого).

Иногда, по мнению авторов (Бутинов, Кнорозов, 1956: *86—87*), в текстах РР встречаются чисто фонетические написания, например, сочетание знаков солнца («раа») и дождя («уа») можно прочесть «рауа» (они).

Правда, сплошная дешифровка этих выводов не подтвердила.

Позднее, в одной из своих статей Н. А. Бутинов особо подчеркнул, что все сделанные им в 1956 г. совместно с Кнорозовым выводы не противоречат тому, что когда-то писал о дощечках Н. Н. Миклухо-Маклай (Бутинов, 1959: *70*). Не следует, однако, забывать о том, что в письме РР Миклухо-Маклай видел всего лишь идейное письмо («идейный шрифт», как он сам пишет), т. е. идеографию — иначе «язык понятий» (Миклухо-Маклай, 1990: *67*).

Н. А. Бутинов отметил также, что, знакомясь с РР, Миклухо-Маклай обратил внимание на то, что некоторые фигуры РР (т. е. знаки) объединены в группы — по 2—3 знака и более, и сделал первый шаг к делению непрерывных текстов на смысловые единицы (Бутинов, 1959: *70*).

Хотя Н. А. Бутинов и Ю. В. Кнорозов были лишь в самом начале дешифровки (процесса трудного и длительного), они предприняли попытку определить содержание некоторых дощечек или их отрывков. Так, на таблице из Сантьяго Н. А. Бутиновым был обнаружен ряд, представляющий, по его мнению, генеалогию из 6 имен — от потомка к первопредку, под условным именем «Осьминог». Это казалось настолько очевидным, что рисунок-таблица с «именами», выгравированными на дощечке, более 40 лет украшала стенд на экспозиции, посвященной коренным жителям Австралии и Океании.

Позднее Н. А. Бутинов сообщил о том, что он выявил еще один генеалогический ряд (Бутинов, 1959: *76*), который можно трактовать как имена длинноухих — врагов короткоухих и их вождя легендарного Хоту Мотуа. В одной из своих более поздних статей Николай Александрович подчеркнул, что он не только установил число племен на о. Пасхи, но и дешифровал их названия. По априорному мнению автора, они представляли собой подразделения внутри одного народа (Бутинов, 1982: *66*). К сожалению, знаки читались им как всегда произвольно, исходя из ответа, который подсказывали ему фольклорные тексты.

В этой же статье Н. А. Бутинов высказал также мысль о том, что для РР характерен идеографический элемент (что изображено, то и называется, т. е. читается). Это означало отход его от прежней, общей с Ю. В. Кнорозовым, позиции. Однако, подчеркивал Н. А. Бутинов, слишком увлекаться этим (т. е. идеографией) нельзя. Если бы все знаки были идеограммами, то тексты РР уже давно были бы прочитаны с помощью каталога Меторо-Жоссана.

Как многие дешифровщики, работающие с неизвестными текстами, тем более древними, Николай Александрович каждый раз приходил в азарт, находя еще один, новый путь к пониманию (толкованию) каких-то знаков и их рядов. Так, в начале 1980-х гг. он предпринял оригинальный ход — наложил на тексты РР «чтения» рапануйца Меторо, незадачливого информатора епископа Жоссана, который вместо чтения, текста толкуя, рисунки произносил маловразумительные слова. Это помогло, по словам Н. А. Бутинова, прочитать, причем с достоверностью, не оставляющей места для сомнений, «племенной ряд» (т. е. названия племен), опираясь на отдельные знаки, истолкованные Меторо. А вот то, что нет никаких надежд на прочтение имен в «сыновнем ряду», весьма его огорчало.

Статья «Остров Пасхи: вожди, племена, племенные территории (в связи с кохау ронгоронго)» (Бутинов, 1982) знаменовала собой определенную веху в развитии взглядов Н. А. Бутинова на РР. Дешифруя текст, записанный на дощечке Тахуа, Н. А. Бутинов обнаружил имена вождей, заселивших о. Пасхи, более того, он выявил в тексте, по его же словам, два списка племен, причем один к тому же с указанием границ племенных территорий. Исходя из этого списка, Н. А. Бутинову удалось, как он сам писал, не только установить число племен на Рапа-Нуи, но и расшифровать их названия (правда, не полные): тупа — это тупахоту; хау — хау моане; то хити (то уи) — это хитиуира (Бутинов, 1982: *66*).

Таким образом, эта статья знаменовала, к сожалению, полный отход Н. А. Бутинова от позиций, выработанных совместно с Ю. В. Кнорозовым. Видимо, трудность чтения и перевода РР толкнули его на путь толкования отдельных знаков и их сочетаний, как это делается при изучении пиктографических рисунков или идеограмм.

Но что особенно важно, в этой статье (Бутинов, 1982: *54*) Николай Александрович дал свое особое понимание метода дешифровки вообще (и РР в частности). По его мнению, дешифровка РР должна включать 2 этапа:

1) толкование знаков и их сочетаний с привлечением фольклорных текстов в качестве билингвы;

2) чтение знаков.

На первом этапе (толкование знаков) речь идет лишь об опознании на дощечке текста, уже известного по поздним фольклорным записям, таких как: названия племен, топонимы, генеалогии, мифы, легенды, предания. По мнению Н. А. Бутинова, тангата ронгоронго (рапануец-чтец) мог прочитать только тот текст, записанный на дощечке, который он уже знал наизусть. Поэтому ученый-исследователь РР (чтобы его чтения отличались от записей рапа-

нуйца Меторо, который лишь толковал знаки) должен также прежде всего найти на дощечках текст, уже известный ему по другим источникам (например, миф или легенду), и если дешифровщику повезет с этими поисками, то он сможет прочитать и сам текст РР.

Каждый текст РР, писал Николай Александрович, имеет свою структуру и по ней его можно детерминировать на дощечках, если он, конечно, там имеется. В сущности, абсолютно новым словом в дешифровке это не было — на такой примерно позиции стоял и его прежний соавтор Юрий Валентинович Кнорозов. Он, правда, не говорил о толковании знаков как первом, обязательном этапе дешифровки, но постоянно настаивал на необходимости деления текста РР на части, ряды, блоки и сопоставлении их с разными «списками» — месяцев, дней лунного месяца, звезд, данников «кио».

Именно установка Ю. В. Кнорозова на рассечение РР на части, отрывки, а затем уже на чтение этих отрывков и отдельных знаков (опирающееся на то, что изображает знак и как читается по-рапануйски передаваемый этим знаком объект) и задержала на много лет, точнее десятилетия, сплошную дешифровку РР, выполненную автором этой статьи первоначально на примере дощечек из МАЭ (Федорова, 1995), а затем всех сохранившихся памятников РР (200).

Но удивительнее всего то, что в упомянутой статье 1982 г Николай Александрович сделал совершенно неожиданный вывод относительно характера дощечек РР, уподобив их маорийским палкам, имевшим зарубки, каждая из которых символизировала какого-либо предка: зарубка — предок, еще одна зарубка — еще один предок и т. д., имена которых исполнитель обряда должен был хорошо помнить наизусть. А на о. Пасхи, согласно выводу Н. А. Бутинова, в роли такой палки выступают дощечки РР, с вырезанными на них знаками: их хорошо знает только тангата ронгоронго, т. е. человек-знаток песнопений (или сказитель).

Но память его не может долгое время хранить все мифы и предания в полном объеме (правда, непонятно, почему?). Чем рапануйцы хуже греков, помнивших наизусть Гомера, индийцев, помнящих десятки тысяч стихов Махабхараты и Рамаяны, певцов-бардов, сказителей былин у славян). «Давний спор о том, чем является РР — письменностью или мнемоническим средством, — писал Н. А. Бутинов, — решается просто: это письменность, помогающая хранить информацию в памяти, т. е. выполняющая функцию мнемонического средства» (Бутинов, 1984: *103*). Поэтому тангата ронгоронго должен прибегать к помощи знаков, играющих роль мнемонического средства, которое Н. А. Бутинов назвал «бирочным письмом».

Развивая далее эту мысль, Н. А. Бутинов писал, что помимо «бирочных» знаков в РР есть и такие, которые передают, хотя и не всегда и лишь частично (не в полном объеме), звуковой состав слова. Заметим, что подобные системы письма науке пока неизвестны. Более того, анализ знаков и их сочетаний привел Николая Александровича и к выводу о том, что РР можно назвать «бирочно-иероглифическим» письмом: часть текста пишется на дощечках, часть воспроизводится по памяти. Поэтому метод дешифровки, предлагаемый Н. А. Бутиновым, состоит в том, чтобы найти на дощечке

группу знаков, передающих тот или иной известный по записям текст. В том случае, если последовательность знаков, рисуночное значение которых можно определить по «чтениям» Меторо, в какой-то мере соответствует числу действующих в мифе персонажей и их статусу, писал Н. А. Бутинов, а также последовательности излагаемых в мифе событий, мы можем предположить, что данная группа знаков передает именно этот миф. В таком случае можно попытаться использовать указанный миф в качестве билингвы и выяснить смысловое значение идеограмм. Но при этом рисуночное и смысловое значение их, как писал Н. А. Бутинов, не должны вступать в противоречие друг с другом — отмечал позднее автор (Бутинов, 1997: *51—52*).

Следуя своему кредо, Н. А. Бутинов сопоставляет в статье группы знаков, их чтения (по Меторо, который просто называл то, что изображает знак, — где более адекватно, где совсем невпопад), с найденными им цитатами или фрагментами из поздних легендарных версий.

Здесь же он отметил еще одну специфику РР — запись на дощечке передает не все детали, а лишь «узловые». Главный же вывод следующий: дешифровка РР — крайне сложная проблема, поэтому при решении ее возможны разные пути поисков и разные методики дешифровки. Николай Александрович допустил большую неточность: при изучении неизвестной письменности, особенно вначале, могут быть предприняты разные шаги, подходы к изучению письма, но способ дешифровки только один — такой, который соответствует характеру записи неизвестного текста.

А через два года в статье «К истории заселения о. Пасхи (по материалам преданий и дощечек с письменами» (Бутинов, 1984) им была предпринята попытка осветить историю заселения о. Пасхи и объяснить происхождение рапануйцев. Их исторические предания позволяют, писал Н. А. Бутинов, выяснить многие моменты прошлого, хотя иногда они фрагментарны и даже противоречивы. А проверить приводимые в них сведения можно, по мнению Н. А. Бутинова, лишь изучая РР Вот поэтому-то в дополнение к фольклорным версиям (в поздней интерпретации!) он привлекает в качестве билингвы такой необычный источник, как иероглифические тексты, записанные на пяти дощечках — двух из МАЭ, Большой чилийской, Тахуа и Аруку Куренга. То, что удалось установить Н. А. Бутинову, исходя из знаков и чтений Меторо, позволило ему (так считал сам автор) более точно проследить последовательность эпизодов в мифологическом повествовании, посвященном происхождению рапануйцев и заселению о. Пасхи (Бутинов, 1984: *112*).

В одной из своих последних статей по ронгоронго (Бутинов, 1997) он еще раз сформулировал отличие иероглифического (звукового) письма от идеографии (смыслового письма): в иероглифике каждый знак звучит, пишет Н. А. Бутинов (добавим от себя: кроме ключевых. — *И. Ф.*), т. е. передает какое-то слово, причем только одно. В идеографии знак (идеограмма) не звучит (т. е. не читается), а передает смысл, который может быть выражен разными лексемами на любом языке (Бутинов, 1997: *51*).

В упоминавшейся уже статье 1996 г. Н. А. Бутинов полностью отходит от позиций, на которых стоял ранее, отказывается от своего прежнего взгляда на РР как на письмо иероглифическое (морфемно-силлабическое) и снова особо подчеркивает, что Н. Н. Миклухо-Маклай правильно определил характер РР, назвав его идеографическим. Идеография, или смысловое письмо, еще раз подчеркнул Н. А. Бутинов, передает информацию с помощью «рисуночных» знаков, не прибегая к языку.

Это сближает такое письмо с рисунком, с наскальной живописью. Изложить «рисуночную» запись по принципу «знак=слово, знак=слово» невозможно, ведь с каждым знаком связано несколько слов. А вот «сколько слов связано с каждым знаком и какие они (в частности, на каком языке), зависит от того, кто читает, — таков главный вывод автора» (Бутинов, 1996: *12—13*).

Логическим итогом этой концепции стала последняя статья Н. А. Бутинова, появившаяся уже после смерти автора (Бутинов, 2001), в которой высказывается утверждение, что ключ к правильному пониманию дощечек Миклухо-Маклай нашел на Новой Гвинее, познакомившись с примитивным идеографическим письмом папуасов (Бутинов, 1997).

Сейчас уже можно сказать точно: с пиктографией жителей Новой Гвинеи, представляющей собой «рассказ в картинках», РР не имеет ничего общего.

Если бы оно было пиктографическим письмом, то никаких особых трудностей для понимания любым человеком, знакомым с данной культурной средой, оно бы не представляло.

Таким образом, анализ работ Н. А. Бутинова, посвященных дешифровке текстов РР (или их отрывков), свидетельствует не только об огромном интересе ученого к столь сложной филологической проблеме, но и о его постоянном упорном поиске новых путей дешифровки загадочных текстов о. Пасхи, об эволюции его взглядов и вместе с тем верности научной позиции первого российского ученого-этнографа, изучавшего РР, Н. Н. Миклухо-Маклая, кумира Николая Александровича.

Статьи о РР Н. А. Бутинова оригинальны и любопытны тем, что в них сделана попытка, хотя и тщетная, отыскать билингвы, которые помогли бы раскрыть тайны РР Жаль только, что, идя этим своеобразным путем, автор отказался в конечном счете не только от сделанных в совместной с Кнорозовым статье выводов, но и от того, что было предложено его предшественниками (Б. Г Кудрявцевым, А. Б. Пиотровским, а позднее Д. А. Ольдерогге) и низвел РР до примитивного рисуночного письма (вроде пиктографии папуасов) (Бутинов, 1996, 2001).

Главный же вывод, который делает автор, следующий: дешифровка письма РР — крайне сложная проблема, поэтому при решении ее возможны разные пути поисков и разные методики исследования (Бутинов, 1997: *53*).

В своих многочисленных статьях, посвященных дешифровке РР, Н. А. Бутинов приводит, как он сам везде подчеркивал, новые, обнаруженные им на дощечках, подробные сведения об истории за-

селения о. Пасхи, о борьбе длинноухих и короткоухих, о генеалогиях вождей, о легендарном Хоту Матуа и т. д. и т. п. Все это, конечно, очень интересно для читателя, который впервые знакомится с о. Пасхи. Но, к сожалению, в его статьях нет ответа на один простой вопрос: зачем же рапануйцы столько сил и времени тратили на то, чтобы запомнить огромное число значков, а затем подолгу и с большим трудом (в молодые годы и в старости) упорно вырезали акульим зубом или острым обсидианом генеалогии, легенды, предания, те самые, которые они и без того хорошо знали наизусть (более того, обязаны были знать!) и которыми они делились не только с молодежью, но и с белыми людьми.

Так зачем же рапануйцы с упорством, достойным маньяка, писали на дощечках и предметах материальной культуры (реи миро, фигурках) в сущности одни и те же словосочетания или их варианты?

Без сомнения, это были доски с древними магическими формулами, связанными с культурными предками рапануйцев и направленными на увеличение урожая. Именно поэтому их так бережно хранили и секрета магических формул никому не открывали.

В заключение несколько критических замечаний.

1. Нельзя вести дешифровку РР, этих своеобразных текстов с о. Пасхи, искусственно расчленяя сплошной текст.

2. Изучать РР нужно изнутри, опираясь на закономерности и особенности изучаемого текста, не накладывая на них «профанных» текстов.

3. Не терять головы от первых успехов: дешифровка должна базироваться на тщательно проверенных научных фактах (а не на аргументах местных информаторов, которые часто весьма шатки).

4. А главное, нецелесообразно включать материалы незавершенной дешифровки в научные труды, не имеющие непосредственного отношения к изучению письма.

Н. А. Бутинов написал около 20 статей, посвященных РР, в которых он пытался решить секрет рапануйской иероглифической письменности, накладывая на иероглифический текст то одну, то другую «билингву». Наш опыт дешифровки показывает, что иероглифические тексты, в том числе РР, нужно изучать изнутри, не сопоставляя их с подобными или сходными памятниками других народов, не подбирая искусственных билингв, не полагаться на толкования тех информаторов, которые, как известно, a priori не владели иероглифическим письмом. Нужна повседневная тяжелая работа по раскрытию смысла каждого иероглифа, при этом нужно помнить, что никаких особых сенсационных открытий работа по дешифровке не принесет.

Н. А. Бутинов в своих статьях, посвященных РР, восстанавливая по РР «исторические события», как бы мысленно отвечал пастору Себастьяну Энглерту, который в коротком письме к Николаю Александровичу от 6 апреля 1959 г. писал о том, что надежда найти в текстах что-нибудь, имеющее историческую ценность, была бы лишь в том случае, если бы вместо 20 дощечек с иероглифами сохранилось бы не меньше 1000.

С. Энглерт — Н. А. Бутинову, о. Пасхи, 6 апреля 1959 г.

«Я не могу сообщить Вам особо приятных новостей: 1. О переводе текстов на табличках кохау ронгоронго, к сожалению, вообще ничего интересного, видимо, они не дадут ничего важного, как об этом говорится в моей книге; если бы вместо 20 сохранившихся у нас была бы 1000 дощечек, тогда была бы надежда встретить там что-то, имеющее историческую важность» (кол. 6449).

Библиография

Бутинов Н. А., Кнорозов Ю. В. Предварительное сообщение об изучении письменности о. Пасхи // СЭ. 1956. 4. С. 77—91.

Бутинов Н. А. Иероглифическая письменность острова Пасхи // Вестник истории мировой культуры. 1959. 3. С. 69—80.

Бутинов Н. А. Остров Пасхи: вожди, племена, племенные территории (в связи с кохау ронгоронго) // СЭ. 1982. 6. С. 51—66.

Бутинов Н. А. К истории заселения о. Пасхи (по материалам преданий и дощечек с письменами) // МАЭ. 1984. Т. 39. С. 99—112.

Бутинов Н. А. Н. Н. Миклухо-Маклай и письменность острова Пасхи // Выдающийся путешественник и гуманист. (Материалы к междунар. науч. конф., посвященной 150-летию со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая). СПб., 1996. С. 12—15.

Бутинов Н. А. Миф об открытии острова Пасхи на дощечке кохау ронгоронго // Этнография, история, культура стран Южных морей. Маклаевские чтения 1995—1997. СПб., 1997. С. 51—57.

Бутинов Н. А. Дощечки с письменами с острова Пасхи. 285 лет Петербургской Кунсткамеры. СПб., 2001. С. 57—61.

Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч.: В 6 томах. Т. 1. М., 1990.

Ольдерогге Д. А. Параллельные тексты некоторых иероглифических таблиц с острова Пасхи // СЭ. 1947. 4. С. 234—238.

Федорова И. К. Дощечки кохау ронгоронго из Кунсткамеры. СПб., 1995.

МАЭ РАН, музейная опись кол. 6449 «С. Энглерт — Н. А. Бутинову, о. Пасхи, 6 апреля 1959 г.».

SUMMARY

I. K. Feodorova

N. A. Butinov and the kohau rongorongo script (stages of deciphering)

The article is dedicated to the main periods in the history of the deshiferment of the Rapanui script and to the role of N. A Butinov in this process.

Владимир Кабо

ПИСЬМА ИЗДАЛЕКА

Передо мною — письма, которые я писал своей матери из Ленинграда в Москву, начиная с 1957 года — первого года моей работы в Ленинградской части Института этнографии АН СССР, и до ее смерти в 1968 году. Позади у меня оставались пять лет, проведенных в тюрьме и лагере по политическому обвинению, а потом, после смерти Сталина, освобождение и возвращение в Московский университет, который я и закончил в 1956 году; обо всем этом я подробно пишу в книге воспоминаний «Дорога в Австралию» (Нью-Йорк, 1995). Думаю, что эти факты моей биографии небезразличны для правильного понимания того, о чем я буду рассказывать дальше. Моя мать, Елена Осиповна Кабо, которой адресованы эти письма, — научный работник, статистик и экономист, сформировавшийся еще до революции, в традициях старой русской интеллигенции, человек, близкий мне по духу и по взглядам; поэтому мои письма к ней выходят за рамки обычной семейной переписки.

Эти письма — как дневник. Я рассказываю в них и о своей жизни, и о том, что происходило в Институте этнографии. Я пишу по горячим следам событий, свидетелем и участником которых я был, о людях, рядом с которыми прошли эти годы. В своих письмах я старался быть по возможности объективным. Они отражают время, его вкус и запах, и уже поэтому, как я надеюсь, представляют интерес и для сегодняшнего читателя, и для будущего историка. Ниже я предлагаю лишь небольшие отрывки из множества писем — остальное остается пока «за кадром».

Эту публикацию я посвящаю памяти Николая Александровича Бутинова.

Об идейно порочных каменных орудиях

В 1960 году сотрудники сектора Америки, Австралии и Океании — Н. А. Бутинов, Ю. М. Лихтенберг, Д. Д. Тумаркин и я — задумали опубликовать сборник своих работ. В 1962 году этот сборник вышел в Ленинградском отделении издательства Академии наук под названием «Проблемы истории и этнографии народов Австралии, Новой Гвинеи и Гавайских островов». Но этому предшествовали драматические события, связанные с моей работой о каменных орудиях австралийцев, предназначенной для этого сборника. Я надеялся, когда она будет напечатана, защищать ее как кандидатскую диссертацию. К теме работы я подошел нетрадиционно. Я хотел не только рассказать о каменных орудиях, но и показать их роль и место в

общественной жизни и духовной культуре аборигенов Австралии. Поэтому после первых глав, посвященных классификации орудий, их изготовлению и значению в хозяйстве, в моей работе шли главы о роли орудий в жизни общества — в разделении труда, в обмене, в отношениях собственности и, наконец, в искусстве, в религии и мифологии. Так о каменных орудиях первобытного общества еще никто не писал.

Н. А. Бутинов предложил работу о происхождении и этническом составе коренного населения Новой Гвинеи, Ю. М. Лихтенберг — о системах родства у папуасов, а Д. Д. Тумаркин — о роли американских миссионеров в колониальном порабощении гавайцев. Николай Александрович затронул в своей работе много острых, дискуссионных проблем первобытности. Он подверг сомнению фундаментальные понятия, на которых строилась советская теория первобытного общества, — первичность и универсальность материнского рода и матриархата и вообще значение родовой организации. Я на такое в печати еще не замахивался, но почему-то не революционные идеи Бутинова, а именно моя скромная работа, уже на стадии редподготовки, вызвала ту бурю, о которой я рассказываю дальше.

А теперь перехожу к письмам.

19.11.1960

Последние дни читал работу Бутинова, которая будет обсуждаться на следующей неделе. Она меня очень беспокоит. В ней слишком много спорных идей, и это, боюсь, может погубить весь наш сборник при его обсуждении в Москве.

Работа Н. А. Бутинова сборник не погубила, но после публикации она вызвала резкое осуждение в журнале «Советская этнография». Но об этом — дальше.

8.01.1961

Вчера состоялось обсуждение моей работы. Уже за несколько дней до обсуждения я почувствовал, что Бутинов и Тумаркин настроены к моей работе с явным предубеждением. По их замечаниям мне стало ясно, что они не понимают основную ее идею. Высокую оценку работе дала только Ю. М. Лихтенберг. Я понял, что останусь в одиночестве, так как с мнением Лихтенберг никто не считается. Поэтому, хотя до обсуждения оставалось только два дня, я пригласил археолога д. и. н. С. А. Семенова принять участие в обсуждении. Хотя времени оставалось слишком мало, он согласился, я приехал к нему и оставил работу; мы долго говорили. Кроме того, я пригласил еще двоих — Теплова, философа, интересующегося проблемами первобытного мышления, происхождения искусства и религии, и Лаушкина, археолога, научного сотрудника нашего института. Первым на обсуждении выступил Лаушкин. По его словам, работа представляет большой интерес для ученых разных специальностей — и по своему огромному материалу, и по его освещению. По словам Теплова, работа новаторская, таких работ этнография не знает. Это — монографическое изучение орудий труда от их изготовления вплоть до их объективации в культе и мифе. По мнению Лихтенберг, работа — совершенно новое и необычное явление в австраловедении, не только советском, но и мировом. Семенов рекомендовал скорейшее издание работы отдельной книгой. На Тумаркина работа произвела «двойственное впечатление». Первые три главы хорошие, но четвертая глава, посвященная общественной функции орудий, содержит много ошибочных формулировок, прямолинейных и механистичных. Бутинов просто повторил то, что говорил Тумаркин, но без аргументации. Как будущий ответственный редактор сборника он предложил опубликовать только три первые главы, а над остальными продолжать работать. После моего заклю-

чительного слова Бутинов внес компромиссный вариант — обсудить мою работу в Институте археологии, в секторе палеолита, который возглавляют Окладников и Рогачев. Я охотно согласился. Семенов тоже поддержал это предложение.

Уже через несколько дней после обсуждения Бутинов пообещал включить в сборник исправленную мною вторую часть работы (четвертую и следующие главы) после одобрения сборника на ученом совете, за счет сокращений в первых главах и в других статьях.

Обсуждение моей работы в секторе не прошло для меня бесследно.

15.01.1961

На этой неделе обсуждались планы работы сотрудников сектора на этот год. Раньше я собирался начать большую работу о локальной группе как основной ячейке традиционного австралийского общества. Но после обсуждения работы о каменных орудиях, где вся критика в основном обрушилась на главу, посвященную общественному строю, у меня возникло какое-то предубеждение против этой тематики. Поэтому, по совету Бутинова и Тумаркина, я решил писать давно задуманную работу об орудиях австралийцев, но уже не по этнографическим, а по археологическим материалам как источнике для решения проблем этногенеза аборигенов. Обжегшись на общественном строе и получив похвалу археологов, я тоже склоняюсь к этой теме.

Из работы, посвященной археологии Австралии, к которой позднее присоединились разделы, написанные по данным антропологии и этнографии, выросла книга о происхождении и ранней истории аборигенов Австралии. Но до этого было еще далеко. А пока работа о каменных орудиях была мною исправлена, обсуждена в Институте археологии, и в марте 1961 года сборник был отправлен в Москву. Наш сектор, так же, как и Институт археологии, рекомендовал печатать мою работу целиком. В июле 1961 года редактор издательства А. П. Конаков приступил к работе над сборником.

11.09.1961

Редактор шипит на мою работу. Вероятно, придется пойти на некоторые уступки.

20.09.1961

Редактор настроен воинственно, хочет передать работу на перерецензию. Пусть. Недавно одна сотрудница сказала мне, что слышала от археологов «восторженные» отзывы о моей работе.

А дальше начались какие-то странные события. В партийное бюро нашего института поступил отзыв о моей работе о каменных орудиях, подписанный редактором. В этом документе я обвинялся в страшных идеологических ошибках. Было решено обсудить его на заседании нашего сектора с участием представителей дирекции и партбюро.

4.11.1961

На днях состоялось заседание сектора. От издательства пришли двое — редактор нашего сборника и его непосредственный начальник Салтанов. От института были: весь наш сектор [1], заместитель директора Вильчевский, ученый секретарь, член партбюро по производственному сектору Гинзбург. Председательствовал Бутинов. Все наши выступали единым фронтом, активно и горячо нападали на работников издательства и защищали меня. Очень хорошо отозвался о моей работе Бутинов. Но сначала заставили Конакова прочитать свой отзыв. Затем посыпались вопросы и обвинения. Потом слово предоставили мне. Я говорил, по-моему, очень спокойно и веж-

ливо. Но когда, в конце своего выступления, я перешел к характеристике стиля, каким написан отзыв, Салтанов не выдержал, вскочил, прервал меня, заявил, что это издевательство над редактором, что мы не имеем права, что это все подстроено и что он нам покажет, особенно мне: «Подождите, мы вам это еще припомним». После чего демонстративно покинул заседание, пригласив и Конакова, но тот остался. Поведение Салтанова, который покинул заседание в такой демонстративной и драматической форме, всех очень возмутило. Потребовали, чтобы все это было записано в протоколе. Очень горячо и резко выступил Вильчевский, заявив в лицо Конакову, что его отзыв, предназначенный для внутреннего (издательского) употребления и почему-то попавший к секретарю партбюро, носит характер политического доноса и что это недопустимо после XXII съезда партии. В таком же духе выступил и член партбюро Гинзбург. Он и секретарь редколлегии Лаушкин потребовали, чтобы была выяснена закулисная история этого дела: каким образом и почему документ, предназначенный для внутреннего употребления и содержащий обвинения в идеологических ошибках, попал к секретарю нашего партбюро (последний дипломатично отсутствовал). В конце концов была принята резолюция, в которой обвинения Конакова были признаны необоснованными, а моя работа технически и литературно плохо оформленной, но никаких идеологических ошибок не содержащей. После заседания Бутинов поздравил меня и сказал, что я «полностью реабилитирован». Конаков пытался унести свой отзыв и спрятал его в портфель, но я заметил и потребовал, чтобы он его вернул. Уходя, Конаков пригрозил мне, что в своем заключительном отзыве он меня «раздраконит». Боюсь, как бы эта наша победа не оказалась пирровой и работники издательства не начали мстить, особенно мне. Правда, Вильчевский и члены партбюро уверяют, что они не посмеют. Не знаю.

Что же произошло дальше?

8.11.1961

В институте меня утешают, говорят, что я остался победителем и что я должен был ответить на несправедливые обвинения. То же говорит и Бутинов: я должен был у себя в институте снять с себя обвинения, это важнее, чем отношения с издательством. Ведь работа еще не защищена, а в институте появился такой вот отзыв о ней, это надо было сразу пресечь. Может быть, он и прав.

12.11.1961

Рассказал Л. П. Потапову [2] о заседании и о том, что мне угрожали. Ему все это уже известно. Он тут же при мне позвонил директору издательства, рассказал о поведении его работников и сам пригрозил, что напишет об этом в их партийную организацию. Мне он сказал, что мне беспокоиться не о чем и что речь вообще идет, якобы, не о моей рукописи: издательство отчитывается перед райкомом в своей работе.

Заседание, осудившее отзыв редактора, и вмешательство Потапова, видимо, успокоили страсти.

19.11.1961

С моим редактором продолжается нормальная работа. Он возвращает по главам мою работу, я вношу исправления.

В конце концов работа была опубликована полностью, включая последние главы. Я был очень благодарен Николаю Александровичу за поддержку, которую он неизменно оказывал мне и во время, и после этих событий. События между тем приняли неожиданный поворот.

8.01.1962

Недавно молодой президент Академии наук потребовал, чтобы кадры академии состояли в основном из молодых талантливых ученых, защитивших свои кандидатские и докторские диссертации возможно раньше. А

секретарь ЦК Ильичев на совещании по идеологии критиковал работу издательств, говорил о «бесконечном редактировании, согласовании» и т. д. Но мой редактор, видимо, газет не читает. На прошлой неделе я закончил сверку второй половины рукописи после перепечатки на машинке, нашел его в издательстве и передал ему. Он стал говорить, что в перепечатанном экземпляре первой части опять есть какие-то недостатки. Придирается уже к мелочам. Потом сказал, что если я «заинтересован» в том, чтобы работа была напечатана скорее, то я должен зайти к нему домой за рукописью, так как в ближайшее время он не собирается быть в издательстве. Домой к себе он приглашает меня уже не первый раз. Я рассказал об этом Нине Ивановне Гаген-Торн. Она воскликнула: «Неужели вы не понимаете! Он приглашает вас домой, чтобы вы принесли ему бутылку хорошего коньяка со словами благодарности за его работу и с просьбой забыть прошлогодние ссоры и в новом году посодействовать тому, чтобы рукопись была напечатана поскорее, без задержек и осложнений. Ведь он понимает, что вы заинтересованы в этом, что это ваша диссертация, от публикации которой зависит и ваша защита. А если он примет ваш подарок, вы можете предложить ему и „благодарность" У них это так делается в издательствах, они этим живут», — закончила она. Как тебе это нравится? Я, конечно, с удовольствием «поблагодарил» бы редактора, с которым у меня были бы хорошие отношения, который не делал бы гадостей, но как поступить в этом случае? Стоит ли становиться на этот скользкий путь?

Мама не советовала мне становиться на этот путь, да я и сам был того же мнения.

28.01.1962

На этой неделе было заседание Отделения этнографии Географического общества. После заседания беседовал с двумя его членами — Л. Н. Гумилевым и Т. А. Крюковой. Выяснилось, что у них обоих, как и у председателя отделения С. И. Руденко, как и у меня, — во многом сходные судьбы. Оказалось, что Гумилев знаком и даже в хороших отношениях с моим редактором. Он обещал поговорить с ним в мою пользу и даже попытаться выяснить, не стоит ли кто-то за редактором. Дело в том, что когда я рассказал им всю историю с моей работой, у них обоих сложилось впечатление, что за этим скрываются чьи-то интриги. «Ведь вас „сослали" в Ленинград не для того, чтобы вы здесь делали научную карьеру», — сказал мне Гумилев. По их мнению, кто-то не заинтересован в том, чтобы я защищал диссертацию. Может быть, они преувеличивают, не знаю. Между прочим, редактор сказал мне при последнем нашем разговоре, что я должен быть очень благодарен Бутинову, который все время поддерживал и защищал меня. Его, редактора, — по его словам — не раз толкали изъять мою рукопись из сборника, но Бутинов всегда возражал. «И я бы даже материально не пострадал, если бы сняли вашу работу», — добавил он. Что это значит? Словом, я не могу разделять подозрения Гумилева, пока у меня нет достаточных оснований подозревать кого-либо. Может быть, дело только в самом редакторе? Вот тебе психологическая загадка, над которой ты можешь поразмыслить на досуге, если есть охота.

11.02.1962

Гумилев, которого я встретил в Географическом обществе на этой неделе, приветствовал меня словами: «У вас все будет хорошо, я с ним говорил, все прошлое забыто, работа ваша будет печататься». Я поблагодарил его. Бутинов сейчас сам поглощен своей рукописью, так как редактор потребовал, чтобы он переделал в ней несколько десятков страниц. А в дальнейшем возможны новые неприятные неожиданности, так как остро стоит вопрос о бумаге, план выпуска книг пересматривается и сокращается, книги снимаются с плана, если они еще не пошли в набор.

В первом номере журнала «Вопросы философии» за этот год прочитал в статье Окулова «Развитие советской философии после XX съезда» о том, что техника как социальное явление и категория социологии, социальная функция техники советскими философами еще не исследованы. А ведь

этой проблеме посвящена моя диссертация. И я вспомнил А. В. Ефимова, члена-корреспондента Академии наук, руководителя сектора Америки, Австралии и Океании, который, обсуждая мою работу, с возмущением повторял мне, что нельзя говорить о «социальной функции техники», что техника не может иметь социальной функции.

10.02.1963

Четвертого февраля в секторе народов Восточной и Южной Азии, Австралии и Океании[3] состоялось обсуждение моей работы уже как кандидатской диссертации. Бутинов очень поддержал меня и особенно хвалил ту самую четвертую главу, на которую он когда-то так нападал. Все рекомендовали работу к защите.

О том, как ковалось единство советских этнографов, и о борьбе с «ленинградской оппозицией»

Итак, научная жизнь Института этнографии продолжалась.

30.10.1960

Состоялось первое заседание философского семинара, на котором было решено посвятить несколько занятий теме «Религиозно-бытовые пережитки у народов СССР и пути их преодоления», а на первом заседании Л. П. Потапов предложил мне выступить с докладом «Буржуазная этнография о пережитках».

4.03.1961

Подали в дирекцию заявки на доклады для VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук, который состоится в Москве в 1964 году.

Николай Александрович Бутинов между тем продолжал сотрясать устои советской теории первобытного общества.

1.12.1961

Готовимся к обсуждению новой, очень дискуссионной работы Бутинова.

7.12.1961

Работа Бутинова будет обсуждаться на следующей неделе, в ней по-новому ставятся некоторые вопросы родового строя. Дискуссионность происходит оттого, что по этим вопросам уже сказал свое авторитетное слово Энгельс в «Происхождении семьи». Бутинов, впрочем, полемизирует не с ним, а с советскими этнографами.

17.12.1961

На этой неделе состоялось обсуждение работы Бутинова. Формально это было заседание сектора, но вернувшийся из Москвы Д. А. Ольдерогге привез распоряжение С. П. Толстова, директора Института этнографии, пригласить стенографистку. Работа Бутинова вызвала большой интерес, заседание проходило в Круглом зале, со стенографисткой и при большом стечении публики. Я тщательно подготовил свое выступление, согласился со многими положениями Бутинова, но постарался сделать это в такой форме, чтобы не возбудить «высочайший» гнев. Бутинов остался доволен обсуждением. Мне в выступлении пришлось коснуться сложных вопросов социально-экономического строя первобытных народов. Я высказал пожелание, чтобы у нас был создан труд по первобытно-общинной экономике, так как после книги Н. Зибера, написанной еще в прошлом веке, такого марксистского труда нет. Теперь я загорелся этой идеей. Мне кажется, я мог бы написать такую книгу, хотя это потребовало бы нескольких лет работы.

Одновременно с Бутиновым директор нашего института С. П. Толстов, тот самый, который направил в гнездо диссидентов стенографистку, выступил в печати с традиционными для советской науки взглядами на первобытное общество.

8.01.1962

Толстов опубликовал в журнале «Вопросы истории» статью по принципиальным вопросам первобытно-общинного строя. Опять, в который раз, проблема развития производительных сил и производственных отношений — главное в марксизме — подменена второстепенным и бездоказательным утверждением об универсальности и первичности материнско-родовой организации. А так как и австралийский материал этого не подтверждает, — локальные группы аборигенов, основной их производственный коллектив, организованы по совсем иному принципу, — то Толстов просто в нескольких строчках разделывается с локальными группами, объявляя их новообразованием, возникшим под воздействием колонизации, по его выражению — «болезненным образованием в теле гибнущего общества, чем-то вроде злокачественной опухоли». А между тем локальные группы существовали и там, где колонизация еще не затронула общественный строй аборигенов Австралии. Вот в какой обстановке приходится работать и защищать свои взгляды. Ведь если бы это не был директор, с ним просто можно было бы не считаться, но директор. Помнишь, как я хотел избрать для своей дальнейшей работы тему «Локальные группы австралийцев», как ее одобрили Бутинов и Ефимов, заведующий сектором Америки, Австралии и Океании. Теперь представь себе, что я начал бы работать над этой темой, убежденный, что я изучаю важнейшую форму общественного строя австралийцев, и вдруг директор института, в печати, объявляет, что эта форма не что иное, как «болезненное образование, нечто вроде злокачественной опухоли» и, значит, ею и заниматься не стоит, тем более, что ее возникновение и так совершенно ясно — воздействие колонизации.

В ленинградской части института продолжалась работа философского семинара.

4.11.1962

На этой неделе в институте состоялось организационное заседание философского семинара, говорили о планах работы на год. Решили открыть семинар обсуждением проблемы «Периодизация родовой общины». Вопрос, как ты знаешь, дискуссионный и чреватый. Потапов долго спрашивал, кто согласится сделать вступительный доклад. Все отказались. Мне предлагал дважды — наконец я согласился. Потапов успокоил меня: теперь можно выступать и писать творчески, не ссылаясь на авторитеты; к этому призывал член ЦК Ильичев на недавней сессии Академии наук.

8.11.1962

Меня ободряет руководящий доклад Ильичева на сессии Академии наук о необходимости творческого развития науки, об отказе от догматизма.

18.11.1962

Работаю над докладом для семинара. Получается статья больше печатного листа. Смысл ее сводится к тому, чтобы стоя на позициях марксизма, отказаться от некоторых догматических положений в этнографической науке, которые мешают движению вперед. До защиты я эту статью никуда не пошлю, но и после защиты «Советская этнография» ее, конечно, не напечатает. Ожидают из Москвы Толстова. Будет забавно, если Толстов придет на мой доклад!

2.12.1962

На этой неделе обсуждали большую работу Бутинова, над которой он работал шесть лет и которую раньше обсуждали по частям[4] Работа очень хорошая, и я дал ей высокую оценку. Буду выступать с тем же и на ученом совете. Я очень рад хорошему качеству этой работы — идти вперед, бороться с косностью в науке можно только с такими работами.

Читаю повесть Солженицына в № 11 «Нового мира»[5]. Да, это правдивая вещь. Здесь не только лагерь — здесь вся Россия, вот в чем сила этой повести.

24.02.1961

Толстов в Москве своих сотрудников терроризирует, а по отношению к ленинградцам настроен очень недоброжелательно. По сведениям, которые доходят из московской части института, в ней господствует теоретический застой и «культ личности» Толстова. Мы в Ленинграде чувствуем себя куда свободнее.

Между тем прошло четыре месяца — только четыре месяца! — с того дня, когда Л. П. Потапов уговорил меня выступить с докладом о периодизации родовой общины. Заверил меня, что теперь можно писать и говорить свободно, не оглядываясь на авторитеты, что к творческому развитию общественных наук призывает партия. Я сделал большой доклад, он обсуждался на нескольких занятиях философского семинара.

И вот...

4.03.1963

Первого марта я выступил на философском семинаре с заключительным словом, а после меня слово взял Потапов. Его выступление произвело на всех гнетущее впечатление, оно живо напомнило доброе старое время так называемого «культа личности». Досталось всем, кто выступил на семинаре с какими-то новыми идеями, в том числе и мне. Наши гости — археологи — были возмущены. Говорят, что накануне Потапов получил нагоняй от Толстова, который накричал на него за то, что он «распустил» ленинградскую часть института и «не умеет руководить». Вот он и показал, как сумел, что он достоин быть руководителем научного учреждения. Его выступление прозвучало резким диссонансом тому, к чему призывает работников общественных наук ЦК партии в лице Ильичева — «творчески развивать марксистскую науку об обществе», идти от фактов к теории. В выступлении Потапова фактов не было, были только цитаты и громы небесные на головы заблуждающихся. Все это еще будет иметь продолжение; некоторые члены партии уже выразили Потапову свой протест, собирается выступить и Бутинов.

Осенью 1963 года институт начал вплотную готовиться к международному конгрессу, который должен был открыться в Москве летом следующего года. Оттачивалось идеологическое оружие.

27.10.1963

Продолжается обсуждение советских докладов для международного конгресса. На следующей неделе в Москве состоится заседание оргкомитета и совещание «Морган и его периодизация первобытной истории в свете современной этнографии». К этому совещанию Бутинов подготовил хорошее, очень острое выступление.

Совещание, посвященное Моргану, должно было стать генеральной репетицией советских историков первобытного общества перед конгрессом.

3.11.1963

Подробностей о том, как прошло совещание в Москве, еще не знаю, слышал только, что Бутинов выступил и что потом ему досталось от Толстова.

Тем временем я ожидал появления в печати моей рецензии на новую книгу Фредерика Роуза об аборигенах острова Грут-Айленд. Рецензия давно была отослана в журнал «Советская этнография», который по теоретическим вопросам выражал лишь взгляды дирек-

ции нашего института. В основе книги Ф. Роуза, как и других его трудов, лежал многолетний опыт полевого исследователя, непосредственно и всесторонне знакомого с жизнью аборигенов Австралии в то время, когда традиционные основы их общества еще не были разрушены воздействием колонизации. В книге широко использовались методы демографической статистики. Книга была новаторской по своей методологии и оригинальной по своим выводам. Это было новым словом в изучении традиционного общества охотников и собирателей. Кое с чем в этой книге я не был согласен, что я и отметил в рецензии, но в целом книга заслуживала высокой оценки. Добавлю, что автор книги не подпадал под категорию «буржуазных ученых», с которыми вели борьбу советские этнографы, — он был коммунистом, последние годы жил в ГДР и возглавлял кафедру этнографии Берлинского университета. Он приезжал в Советский Союз и встречался с Толстовым, с которым у него возникли теоретические разногласия. Итак, вернемся к письмам.

3.11.1963

Мне вернули из «Советской этнографии» мою рецензию на книгу Ф. Роуза, ее отклонили на основании двух отрицательных отзывов. Эти анонимные отзывы мне прислали. Меня обвиняют в том, что я не очернил книгу Роуза целиком, в том числе его «сомнительную методику» (т. е. статистический метод), в том, что я назвал его марксистом, хотя с ним не согласны многие советские этнографы, и т. д. Я решил написать Толстову как главному редактору журнала, выразить свое несогласие с авторами отзывов и спросить его, почему в журнале отсутствуют свободные, творческие дискуссии по коренным теоретическим проблемам этнографии.

9.11.1963

Бутинов, вернувшись из Москвы, рассказал, что происходило на совещании, посвященном Моргану. Сначала с докладом, подготовленным для конгресса, выступил наш новый институтский идеолог — Ю. И. Семенов. Затем началась дискуссия. Наиболее резким было выступление Бутинова, который навлек на себя «высочайший» гнев Толстова. По словам Бутинова, в выступлениях Толстова и Семенова, отвечавшего Бутинову, не было никаких аргументов — только брань. В кулуарах многие поддержали Бутинова. Он настроен оптимистически.

В 1963 году, в третьем номере «Советской этнографии», работа Бутинова, опубликованная в сборнике «Проблемы истории и этнографии народов Австралии, Новой Гвинеи и Гавайских островов», подверглась сокрушительной критике. Статья в журнале была подписана столпами теоретической мысли московской части нашего института — Ю. П. Аверкиевой, А. И. Першицем, Л. А. Файнбергом и примкнувшим к ним Н. Н. Чебоксаровым. Она называлась «Еще раз о месте материнского рода в истории общества». «Учение Энгельса о материнском роде» как закономерной и универсальной стадии в истории человечества авторы статьи отождествляли со всей теорией марксизма о путях развития человеческого общества. А это означало, что отступники, посягающие на «учение о материнском роде», порвали с марксизмом и им нет места среди советских ученых. Попутно авторы статьи лягнули и меня. Мы оба — Бутинов и я — написали в редакцию «Советской этнографии» письма, в которых ответили на критику.

9.11.1963

Прочитал полученное с машинки письмо Бутинова в «Советскую этнографию». Написано оно очень хорошо — спокойно и убедительно.

8.12.1963

Толстов слег после удара; некоторые связывают это с грозящим нам большим сокращением штатов, а другие — с тем, что Хорезмская экспедиция, которой он руководит, как выяснилось, перерасходовала 60 тысяч рублей.

2.01.1964

Накануне нового года было заседание сектора, на котором обсуждалась пресловутая статья четырех авторов в № 3 «Советской этнографии». Никто из всего состава большого сектора Восточной и Южной Азии, Австралии и Океании не поддержал ее, почти все ее осудили. В некоторых выступлениях были аргументированно показаны недобросовестность и невежество ее авторов. Общественное мнение в ленинградской части института на нашей стороне.

Мне снова вернули мою рецензию на книгу Роуза. По указанию Толстова рецензия была передана на третий отзыв. Отзыв, конечно, отрицательный и такой же необоснованный, как и прежние два. Сначала я хотел плюнуть, но потом решил, что нельзя все это оставить без ответа и написал в редакцию «Советской этнографии» новое письмо, в котором, пункт за пунктом снял все возражения третьего рецензента.

Моя рецензия так и не была опубликована.

По мере приближения международного конгресса страсти разгорались. Дирекция института собиралась дать бой «буржуазным ученым» на симпозиуме, посвященном Моргану, который должен был происходить в рамках конгресса, с участием советских и зарубежных ученых. В апреле в Москве состоялось еще одно совещание по теоретическим проблемам первобытного общества.

16.04.1964

На совещании в Москве была жаркая дискуссия. С одной стороны выступали Н. А. Бутинов, С. А. Токарев, Д. А. Ольдерогге, философ Г. Ф. Хрустов, с другой — клевреты Толстова (его самого не было). Очень резко выступил С. И. Брук, заместитель директора, очевидно, по заданию Толстова, грубо обрушился на Бутинова, говорил о «ленинградской оппозиции», о том, что на конгрессе советские этнографы будут выступать единым фронтом и это единство будет достигнуто «во что бы то ни стало». После совещания Бутинова вызвали в дирекцию и предложили ему на симпозиуме по Моргану, на конгрессе, вообще не выступать. Бутинов вернулся в Ленинград в мрачном настроении и сказал, что «ждет репрессий». Я этого не думаю, но ясно одно — наши догматики стремятся любыми средствами закрыть нам рот. Если им это удастся, — а в их руках вся административная власть в институте, журнал, издательство, — то они достигнут только того, что прекратится всякое развитие творческой теоретической мысли в советской этнографии.

29.04.1964

Во главе моргановского симпозиума на предстоящем конгрессе поставили Д. А. Ольдерогге — все же без него не обошлись, хотя он духовный отец «ленинградской оппозиции»

Предчувствия Бутинова не обманули его — была сделана попытка исключить его из партии, правда, не удавшаяся[6] Но мстить ему продолжали.

21.07 1964

День моего отъезда в Москву для участия в международном конгрессе все еще неизвестен. Потапов желает предварительно «поговорить» со мной

и пока не дал согласия на мой отъезд. Все ясно: Бутинова совсем не пустили на конгресс, а со мной хотят «говорить». А между тем я назначен секретарем секции и мое присутствие, по крайней мере за неделю до конгресса, желательно.

В Москву я в конце концов поехал и в конгрессе участвовал. Бутинову отказали в командировке на конгресс и запретили встречаться с делегатами-иностранцами, которые должны были приехать в Ленинград после конгресса. Наши письма в «Советскую этнографию» с ответами на критическую статью, опубликованную еще в 1963 году, дирекция института и редакция журнала отказывались печатать. И только после конгресса в институте что-то начало меняться, и в третьем номере «Советской этнографии» за 1965 год, спустя два года после того, как мы отослали наши письма, они наконец-то были опубликованы [7] В том же номере был опубликован ответ наших критиков. Не сказав по существу ничего нового, они выразили сожаление по поводу тона своей статьи. Под ответом стояли подписи Першица, Файнберга и Чебоксарова; Аверкиева, вероятно, не желая поступаться принципами, его не подписала.

10.01.1965

Из редакции «Советской этнографии» сообщили, что они решили опубликовать наши письма в редакцию.

14.03.1965

Состоится обсуждение работы Бутинова о папуасах Новой Гвинеи — той самой, которая не была принята московским ученым советом и которую заставили переделать. Теперь она обсуждается в новом варианте.

25.03.1965

Вчера закончилось обсуждение работы Бутинова. Хотя в моем выступлении было много критики, оно, по словам Бутинова, его очень удовлетворило. Выступали многие; совсем отрицательных выступлений не было. Работу рекомендовали ученому совету для утверждения к печати. Теперь она пойдет в Москву и, как всегда, москвичам будет принадлежать решающее слово.

Книга Н. А. Бутинова «Папуасы Новой Гвинеи» была опубликована только в 1968 году.

1.07.1965

Вышел третий номер «Советской этнографии» с нашими письмами в редакцию — Бутинова и моим — и ответом наших критиков. Одновременно в «Вопросах философии» публикуется дискуссия по книге Ю. И. Семенова «Возникновение человеческого общества» — с моим участием. Впервые разногласия в нашей этнографической науке вынесены на суд широкого читателя, и это уже хорошо.

11.07.1965

Недавно Бутинов ездил в Москву на обсуждение своей книги. Группа наших московских этнографов по-прежнему стоит на своей догматической позиции, по-прежнему пытается удержать монополию в науке. Их ответ на наши письма в последнем номере «Советской этнографии» поражает своей теоретической и фактологической беспомощностью.

18.12.1965

Новый директор нашего института еще не назначен, но говорят, что это будет Ю. В. Бромлей — мой бывший однокурсник на истфаке МГУ Его явное преимущество перед другими претендентами на директорское кресло состоит в его связях в руководстве Академии наук. Как остроумно сказал Ольдерогге, когда двое отталкивают друг друга у дверей автобуса, проходит третий. Двое — это Потапов и Терентьева.

Последний отрывок их моих писем в этом ряду относится уже к 1968 году. Речь в нем идет о сборнике «Проблемы истории докапиталистических обществ. Книга 1». Он увидел свет в том же 1968 году и был подготовлен сектором методологических проблем Института истории АН СССР. Душой сборника была Л. В. Данилова. Многочисленные его статьи были посвящены дискуссионным проблемам доклассовых и раннеклассовых формаций. Были представлены различные, иногда противоположные взгляды. Этнографы выступали здесь наряду с историками и востоковедами, на фоне больших общеисторических проблем. Н. А. Бутинов выступил с большой содержательной статьей «Первобытно-общинный строй», я — со статьей, посвященной первобытной общине охотников и собирателей. Из этой работы позднее выросла книга «Первобытная доземледельческая община».

24.07.1968

Получил корректуру своей статьи для методологического сборника Института истории, вокруг которого было столько разговоров, открытых и закулисных. Если сборник наконец выйдет, он ознаменует собою своего рода революцию во взглядах на первобытность.

Мое письмо свидетельствует об обстановке борьбы вокруг сборника — борьбы, отражающей колебания внутри идеологического аппарата партии, напуганного «Пражской весной». Вероятно, было решено опять закрутить гайки. Вторая книга задуманной серии так и не появилась, а сектор методологических проблем истории был ликвидирован.

Но наше слово уже прозвучало.

Сколько стоит кило картошки

Начну с начала.

25.01.1961

Потапов вернулся из Москвы и сообщил мне о своем разговоре с Толстовым относительно моего участия в Международном Тихоокеанском конгрессе, который состоится на Гавайских островах. Толстов сказал, что на конгресс я поехать не смогу, а доклад можно послать — но это будет зависеть от содержания доклада. Не думаю, что есть резон тратить время на работу над докладом, если он уедет на конгресс без меня.

Между тем мои коллеги, Бутинов и Тумаркин, продолжали активно пробиваться на конгресс и, казалось, уже достигли некоторых успехов. Увы.

24.07.1961

На конгресс никто из наших океанистов не поедет. Какое разочарование для Бутинова и Тумаркина, которые потратили на это столько усилий, энергии, времени, возлагали на это столько надежд! И как хорошо, что я был избавлен с самого начала от всего этого.

Но это был не последний Тихоокеанский конгресс — в 1966 году он предстоял снова, теперь уже в Японии. На этот раз дирекция не возражала, и мне выдали хорошую характеристику.

27.01.1966

Василеостровский райком должен на этих днях утвердить мою характеристику для поездки в Японию на Тихоокеанский конгресс.

В райкоме меня ждало разочарование — я не сумел ответить на вопросы членов выездной комиссии. Вернее, одного из них, пожилого пенсионера, сидевшего во главе стола, — остальные члены молчали. Оказалось, чтобы ехать на конгресс океанистов, надо знать, сколько стоит в наших магазинах мука и картошка, с какого возраста получают пенсию колхозники, как зовут председателя уругвайской компартии и тому подобное. Всего этого я, конечно, не знал.

13.02.1966

Вчера я пошел в райком на выездную комиссию. Комиссия не утвердила мою характеристику на том основании, что я не сумел точно ответить на несколько второстепенных вопросов. Круг вопросов, которые они задают, не известен заранее, и это дает повод для произвола. Все это имело очень недобросовестный характер. Я был возмущен и тут же заявил о своем несогласии с решением комиссии. Затем написал заявление в партбюро нашего института.

20.02.1966

Члены нашего партбюро говорили обо мне в райкоме, и там им сказали, что решение выездной комиссии в отношении меня не окончательное и они вскоре пригласят меня на «переэкзаменовку». Очень не хочется повторять это снова, но меня убеждают сделать это.

20.03.1966

Вчера я, по совету секретаря нашего партбюро (который предварительно договорился об этом в райкоме), снова пошел на заседание выездной комиссии. Председатель комиссии сказал мне, однако, что он удивлен (!) моему приходу и что комиссия остается при своем прежнем решении и не рекомендует меня для поездки в Японию. Никаких вопросов мне не задавали. К сожалению, я не спросил, чем вызвано такое решение, но думаю, что правды мне все равно не сказали бы. Секретарь партбюро обещал выяснить в райкоме истинную причину упорства членов комиссии и чем объяснить, что одни работники райкома просят меня прийти, а другие удивляются моему приходу.

27.03.1966

Оружия я не складываю, но шансов на поездку становится все меньше. Выдумываются все более нелепые предлоги для того, чтобы я не поехал. О подробностях расскажу при встрече.

Конгресс прошел без меня. А осенью того же года в ленинградской части института произошли другие события.

29.09.1966

Вчера состоялось заседание ученого совета, посвященное выборам старших научных сотрудников по специальности «этнография Восточной и Юго-Восточной Азии». Конкурсная комиссия объявила, что поступило три заявления — от Ю. В. Маретина, Мухлинова и Кабо. Последний достоин быть старшим научным сотрудником, но по специальности «этнография Австралии и Океании», поэтому комиссия решила меня в бюллетень для голосования не включать и мою кандидатуру отвести. Это очень возмутило Д. А. Ольдерогге. Он заявил, что это дискриминация, что океанистика имеет прямое отношение к этнографии Юго-Восточной Азии. После него с аналогичными заявлениями выступили Бутинов и еще несколько членов ученого совета. Говорили о том, что у меня есть работы по Юго-Восточной Азии, что я работал в сотрудничестве с Чебоксаровым над введением к тому «Народы Юго-Восточной Азии». Ольдерогге брал слово еще несколько раз

и бился за меня как лев с большим упорством и находчивостью. Сказал, что «когда нужно было работать над томом по Юго-Восточной Азии, то Кабо был нужен, а теперь — долой его». Наконец, Потапов поставил вопрос о включении меня в бюллетень на открытое голосование, что тоже является нарушением процедурных правил и давлением на членов ученого совета. В бюллетень меня так и не включили. Попутно выяснилось, что ставка первоначально предназначалась для одного Маретина. Затем состоялось голосование, в результате которого ни Маретин, ни Мухлинов не получили требуемого большинства, и обе кандидатуры были отклонены. Сегодня, на другой день после ученого совета, институт бурлит, сотрудники открыто выражают свое возмущение этой некрасивой историей. Ольдерогге сказал, имея в виду меня, что нельзя ученого «поливать административными помоями». По мнению Бутинова, решение не допускать меня на Тихоокеанский конгресс исходило из института. После вчерашней истории в это легко поверить.

8.10.1966

Я сам виноват в том, что произошло. Если бы я не поддерживал Бутинова, не выступал с независимыми и самостоятельными взглядами, может быть, я был бы уже старшим научным сотрудником. С Маретиным у меня охлаждение наступило еще до ученого совета. Он начал собирать деньги с авторов только что вышедшего Сборника МАЭ (в котором и он участвует), чтобы разослать его по обширному списку, включающему директора института, его заместителей, членов ученого совета, академиков и т. д. Я наотрез отказался от участия в этом мероприятии, заявив ему, что оно кажется мне «подхалимским».

2.11.1966

Сегодня П. И. Борисковский докладывал в Институте археологии о Тихоокеанском конгрессе в Токио, где он был этим летом. Сказал, что австралийские ученые, которых он там встретил, «в голос плакали», что меня не было на конгрессе, и выражали надежду, что мне удастся приехать на следующий конгресс, который состоится через четыре года в Австралии.

5.02.1968

Мне очень нравится афоризм Расула Гамзатова: «Умный, сидя в своем кабинете, увидит больше, чем дурак, совершивший кругосветное путешествие».

Примечания

1. В то время он включал и американистов.
2. Л. П. Потапов в 1948—1967 гг. заместитель директора института, руководитель его ленинградской части.
3. Письмо отражает произошедшие к тому времени перемены: группу Австралии и Океании разлучили с американистами и объединили с сектором народов Восточной и Южной Азии.
4. Вероятно, речь идет о будущей книге Н. А. Бутинова «Папуасы Новой Гвинеи».
5. «Один день Ивана Денисовича».
6. *Решетов А. М.* Предисловие // Бутинов Н. А. Народы Папуа Новой Гвинеи. СПб., 2000. С. 8—9.
7. Подробнее о статье четырех авторов и «Письме в редакцию» Н. А. Бутинова см.: *Решетов А. М.* Указ. соч. С. 7—10.

SUMMARY

Vladimir Kabo

Letters from Afar

Letters, which the author wrote to his mother Elena Kabo from Leningrad throughout the 1960s, are a valuable historic source. They portray

life in the Institute of Ethnography in the Post-Stalinist period. The letters expose confrontation between the conservative forces in the Institute and a small group of scholars, which included Nikolai Butinov, who championed revision of the foundations of Soviet theory of primitive society. This struggle, which took at times a dramatic turn, reflected the increasing reactionary tendencies in the Communist Party's ideological apparatus. Scholars-dissidents were banned from travelling abroad and meeting foreign colleagues, their published works were severely criticised from the dogmatic Marxist standpoint, and publication of their new works was hindered.

П. Л. Белков

АВСТРАЛИЯ И НОВАЯ ГВИНЕЯ. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНА ЭТНИЧЕСКОЙ НЕПРЕРЫВНОСТИ

Цель настоящей статьи состоит в том, чтобы привлечь внимание к фактам, позволяющим говорить об этнографическом единстве Австралии и Новой Гвинеи не только в эволюционном смысле, как о «пережитке» или «субстрате», но также в функциональном, абсолютном отношении.

Этническая непрерывность между Австралией и Новой Гвинеей проявляется прежде всего в сохранении мифоритуального континуума, который можно представить в форме оппозиции двух этнических пространств. Это означает, что тенденция, потерянная в одном из них, реализуется в другом, и наоборот (Лотман, 1992: *98*). Разумеется, такого рода сопоставления по линии исчезновения/возникновения функций культуры могут быть достаточно многочисленны, но мы ограничимся анализом только двух, на наш взгляд, наиболее известных и в то же время наиболее характерных черт культуры.

Речь идет о сравнении структуры новогвинейских масок и австралийских *чуринг* (*тыорунг*). С одной стороны, маска как явление совершенно неизвестна в Австралии, с другой — маски почти безраздельно доминируют в организации обрядовой жизни папуасов. Даже выделение так называемых стилевых провинций на Новой Гвинее основывается главным образом на парадигматике масок. Следовательно, учитывая существование в прошлом географического континуума, в виде так называемого материка Сахул, мы имеем право интерпретировать факт отсутствия масок в культуре аборигенов Австралии с помощью принятого в семиологии понятия «значимого отсутствия» (Барт, 2001: *290*). В этом случае нам будет достаточно показать, что отсутствие масок здесь равно присутствию священных предметов типа чуринги. Для этого, конечно, необходима краткая характеристика внешней и внутренней формы последних.

Начать с того, что священные предметы, которые аборигены Центральной Австралии именуют *чурингами* или *тыорунгами*, составляют операциональный план разветвленного комплекса реинкарнационных представлений. Обратимся за справкой к глоссарию книги Б. Спенсера и Ф. Гиллена: «*Чуринга* — термин, указывающий на нечто священное или тайное. Может применяться как по отношению к какому-либо объекту, так и к свойству, которым он обладает. Чаще всего данный термин используют для обозначения священных камней или дощечек племени арунта, которые являются эквивалентами гуделок в других племенах» (Spencer, Gillen, 1938: *648*).

Согласно традиционным взглядам северных аранда, в местах стоянок (или «возникновения») мифических предков образовывались природные объекты причудливой формы. Аборигены аранда говорят, что в подобных местах предки, каждый из которых нес с собой «священный камень» (*чурингу*), «ушли в землю». Тело предка «умирает», а его «духовная часть» остается в *чуринге*. Там, где это произошло, возникает природный «знак» *кнанья* в виде скалы или дерева (Spencer, Gillen, 1938: *123—124*). В сознании аборигенов образ мифического предка «тотемически» почти полностью сливается с образом какого-либо животного или растения (Spencer, Gillen, 1938: *119*). Земли аборигенов аранда покрыты сетью «локальных тотемных центров»* *окнаникилла* (< *кнанья*), представляющих собой залежи *чуринг* с заключенными в них духовными существами («spirit individuals»). Объект типа *кнанья*, является доминантой локального центра и вместе с тем (время от времени) местом пребывания, или «домом», в котором предок («spirit») дожидается случая для очередной реинкарнации — вселения в тело проходящей мимо женщины (Spencer, Gillen, 1938: *124*, *133*). Следовательно, для каждого из аборигенов аранда один из таких центров *окнаникилла* является индивидуальным «местом зачатия». Знаком тому служит *чуринга*, камень с природным рельефом, напоминающим тотемическую эмблему предка, которую тот якобы «роняет» на землю в момент вхождения в женщину (Spencer, Gillen, 1938: *132*).

Другой очень авторитетный исследователь, Т. Штрелов, во многом унаследовавший научные позиции своего отца, Карла Штрелова, полностью отрицает утверждение о том, что аборигены аранда рассматривают элементы ландшафта лишь в качестве самопроизвольно возникших знаков, маркирующих собой места, ассоциируемые с «житием» первопредков (Strehlow, 1947: *28*). В его системе высказываний тьюрунги в виде скалы, деревьев, а также небольших камней — это «тела» первопредков (Strehlow, 1947: *87*, *95*). Ср.: «эта скала теперь рассматривается как другое тело мальчика» (с. 95); «старшие мужчины из его тотемного клана в качестве тела-*тьюрунги* предназначили ему священный камень, представляющий собой превращенного Тьентераму» (с. 95); «это — твое собственное тело, из которого ты возник. Это — настоящее тело великого Тьентерамы» (с. 116); «посмотри на этот предмет. Это — твое собственное тело. Это — предок, кем ты был, когда странствовал в своем предыдущем существовании. Это — твоя собственная *тьюрунга*» (с. 119); «тело-*тьюрунга* рассматривается как личная собственность человека» (с. 119).

Информация Т. Штрелова совпадает с сообщениями других исследователей. По наблюдениям Берндтов, священные дощечки аборигенов Кимберли, Западной пустыни и западной части Северной Территории «почти всегда» представляют тела великих предков и мифических существ (Berndt, Berndt, 1999: *429*).

Перейдем к формальному описанию новогвинейских масок. Обычно исследователи стараются сосредоточить внимание на особенностях местных резных ритуальных изображений. Одной из наиболее

* Термин Спенсера и Гиллена.

часто упоминаемых в литературе является стилевая провинция Сепик (Северо-Восточная Гвинея). При взгляде на маски, изготовленные в этом стиле, в первую очередь бросается в глаза наличие «мостика» (*молот*, на местном диалекте), перекинутого от носа к подбородку. Внутри области распространения масок подобного типа выделяются несколько традиций: «восточный» и «западный» стиль (ятмул), стиль «двойной бюгель» (чамбри, ньоранге), стиль «мечик» (торембн, восточные ятмул), стиль «птичий клюв» (нижнее течение р. Сепик) (Hauser-Schäublin, 1977: *120—122*).

Предположения относительно происхождения этой «странной» детали можно строить самые различные. В литературе встречается мнение о прямых ассоциациях с образом птицы. Однако также следует принять во внимание излюбленный прием местных мастеров, состоящий в схематизации/гиперболизации реальных деталей ритуального декора. Изначально этот метод возникает, по-видимому, как своего рода технический недостаток, следствие невозможности тонкой проработки деталей скульптурного изображения с использованием каменных орудий (в частности, становится понятен смысл первозданной «грубости» деревянных изображений с Берега Маклая). Тогда в «птичьем клюве» можно опознать амулет, который танцор держит в зубах (см.: Bodrogi, 1959: *45*; Gardi, 1960: *face to 161*).

Однако на фоне многочисленных исследований, посвященных многообразию стилевых провинций на Новой Гвинее, право на существование имеет и прямо противоположный подход. Мы попробуем выявить то общее, что существует между новогвинейскими масками всех типов и стилей, вновь взяв за исходный пункт материалы по среднему Сепику. Во-первых, этот регион весьма репрезентативен с интересующей нас точки зрения. Некоторые исследователи даже характеризовали бассейн реки Сепик особым развитием форм традиционного искусства, наличием целой «кунстиндустрии» (Neuhauss, 1911: *328*). Во-вторых, этот регион занимает достаточно отдаленное положение по отношению к Австралии по оси «север—юг», которая будет играть ключевую роль в наших дальнейших построениях.

Для масок *маи* характерны следующие пластические мотивы: «вид спереди» — вытянутый овал, «вид сбоку» — доска с рельефной поверхностью. По этим признакам они обнаруживают полную аналогию австралийским *чурингам*. Можно добавить, что по своей природе маска *маи* — это либо то, что непосредственно держат в руках, либо то, что подвешивают на шнурах. В верхней части масок — приспособления для крепления шнура (отверстия или шейки специального выступа), нижняя оканчивается неким подобием рукояти. Впечатление конструктивного сходства с австралийскими *чурингами* усиливается при сравнении с формой священных предметов других стилевых провинций. Та же уплощенная овальная форма, те же детали конструкции. *Телумы*-маскоиды на Берегу Маклая (залив Астролябии) — это вырезанные из одного куска дерева овальные дощечки с личинами. Характерен вид предмета в профиль: плоская основа, из которой как бы «вырастает» антропоморфное изображение. Нижняя часть дощечки играет роль рукояти. В качестве про-

межуточного звена между маской и священной дощечкой можно привести *квои*, мемориальные «доски предков» папуасов из дельты Пурари (залив Папуа), на которых методом удаленного фона вырезаны антропоморфные существа (Williams, 1924: *66—68*). Тезис о том, что структура масок папуасов сходна со структурой священных дощечек, подтверждается частым отсутствием у новогвинейских масок прорезей для глаз, а на некоторых образцах отверстия, просверленные для этой цели, находятся ниже линии глаз (Bodrogi, 1959: *56—57*).

В целом при движении с юга на север, с территории Австралии — в глубь Новой Гвинеи становятся очевидными две тенденции: нарастание рельефности и антропоморфности, т. е. постепенное превращение священных дощечек, символизирующих предков, в маски, изображающие предков. Параллельно этому идет смена культа мифических первопредков культом мертвых (реальных) предков. Родство чурингоподобных предметов и новогвинейских масок прослеживается и в сохранении параллелизма образов «предок—тотем». Как известно, знаки на *чурингах* в культуре аранда трактуются как тотемические символы имярек мифических существ (Spencer, Gillen, 1938: *132*). В то же время рукояти масок *маи* часто оформляются в виде зооморфных фигур (Hauser-Schäublin, 1977: *120*).

Впрочем, маски *маи* представляют интерес для исследования не только своей иконографией (единством идеи и ее воплощения), но и способом демонстрации в ритуале. Более подробно мы можем рассмотреть этот вопрос на примере западных ятмул. Экспонирование масок *маи* представляет собой достаточно короткое по времени, но красочное зрелище. Из ограждения *тимба* (пристройки к мужскому дому) (Hauser-Schäublin, 1977: *124*) по специальному мостообразному настилу парами появляются фантастические фигуры с навершиями в виде масок. На какое-то мгновение фигуры замирают на вершине «моста». Тем временем танцоры, скрытые внутри высоких конических каркасов из ротанга, задрапированных зелеными ветками и листьями (Hauser-Schäublin, 1977: *120*), начинают играть на бамбуковых трубах. Танцоры притопывают ногами, в такт их движениям звучат погремушки, привязанные к икрам ног. Затем фигуры направляются на площадку для танцев. Их окружают танцующие женщины и дети (Hauser-Schäublin, 1977: *135*). «Выступление» масок *маи* сопровождается танцами, изображающими отношения «сватовства», «флирта» и «любовной магии» между и масками и женщинами» (Hauser-Schäublin, 1977: *141*).

Как кажется, главная особенность состоит в том, что каркас, украшенный сложной композицией из листьев различных растений, используется не в качестве ритуального «костюма», а в качестве переносной ширмы для человека, выносящего маску во время праздника, и одновременно — приспособления для экспонирования маски. В качестве «актера» (исполнителя) и вместе с тем действующего лица выступает *сама* маска. В этом отношении особенно характерен предмет, опубликованный в каталоге «Art Papou. Austronésiens et Papous de Nouvelle-Guinée» (2000, p. 282). Попутно можно заметить, что фактически во всех антропоморфных скульптурных изображениях папуасов корпус фигуры — всего лишь «подставка» для головы *в виде* маски или «повод» для демонстрации маски.

Способ демонстрации маски выдает эзотерическую точку зрения, согласно которой маска как священный предмет существует *сама по себе*, отдельно от своего ритуального обрамления. Возникает особое сочетание эзо- и экзотерической сторон обряда, когда показ масок непосвященным не является профанацией тайного знания. «Сами по себе» священные маски запретны для глаз непосвященных, но «для себя», т. е. как один из множества элементов системы создания образов фантастических существ, появляющихся перед публикой, они как бы перестают быть тем, что они есть «сами по себе». Иначе говоря, непосвященные могут смотреть, но не могут видеть. По правилам игры, для них *есть* только то, на что они *смотрят*, а смотрят они на фигуры в целом. Если проводить параллель с ряженьми в рамках цикла *хориоми* папуасов киваи (Landtman, 1927: *334—348*), в глазах непосвященных эти фантастические фигуры полностью тождественны духам мертвых (означаемое тождественно означающему). Надо признать, эзотерическая версия отделена от экзотерической достаточно хитроумным образом. Тайное знание, воплощенное в маске *маи*, надежно защищено от постороннего взгляда именно потому, что маска выставляется напоказ с использованием приема рассеивания внимания.

В конечном счете эффект «ненарушения» табу достигается за счет изоляции демонстрации масок от процесса их изготовления по линии «профанное—священное». Разделение на два неравных по длительности и значению этапа заложено в самой структуре ритуала. Об этом свидетельствуют и австралийские материалы. Как писали многие исследователи, тотемические танцы продолжаются всего несколько минут, тогда как создание ритуального декора («костюмов») исполнителей занимает многие часы (Spencer, Gillen, 1938: *286*; Strehlow, 1947: *57, 104—105*; Mountford, 1958: *95*). Ритуальная практика сама расставляет акценты. По своему значению процедура церемониального облачения — первична, пантомима — вторична. Из этого вытекает пониженная сакральность пантомимы. В то же время структура ритуальной деятельности предусматривает деление на «актеров» (руководителей инициации) и «зрителей» (инициируемых). Все это вместе взятое создает возможность вынесения пантомимы за рамки священного ритуала и превращения ее в публичное зрелище для непосвященных. На территории Австралии эта ситуация хорошо известна по так называемым «культам плодородия».

Кажется, именно с таким случаем мы имеем дело при исследовании культовых танцев с масками *маи*. Различие состоит, может быть, в том, что в культуре папуасов Новой Гвинеи происходит переворачивание культа тотемических предков в культ мертвых предков — церемонии в масках проводятся в рамках поминального комплекса. На территории Австралии подобная расстановка сил при организации ритуалов встречается только в (исторически) «граничащих» с Новой Гвинеей областях (ср. погребальные обряды аборигенов тиви с островов Мелвилл и Батерст). С учетом указанных моментов мы можем войти в некоторые подробности описания цикла ритуалов по созданию масок *маи*. Выражаясь словами философа, ритуальный предмет как целое — это не просто результат, но результат вместе с его становлением.

В прошлом каждый клан в деревне обязательно имел четыре такие маски, изображающих предков-основателей. Мужские маски представляют двух мифических братьев, женские — двух сестер. Один из мифов рассказывает о двух существах-братьях, предках-*маи* (Hauser-Schäublin, 1977: *127, 130*). Люди, созвав сильных мужчин-воинов, пленили братьев, но в обмен на обещание показать священную церемонию «выхода масок» отпустили на волю. И теперь на празднике масок люди все делают именно так, как это делали четыре мифических брата и сестры (Hauser-Schäublin, 1977: *127*).

По данным Бригитты Хаузер-Шёйблин в 1972 г. в деревне Кедндсханге все происходило в следующем порядке. Мастера изготавливали маски Волиндамбуи (Миндшендими) и Камбоимбанге (Айван), миф о которых принадлежит клану Маирамбу. Церемония вырезания масок продолжалась несколько месяцев с октября по декабрь. Маски *маи* — предметы в высшей степени священные, поэтому рядом с «мужским домом» выгораживалась крытая площадка, внутри которой в тайне от непосвященных, женщин и детей, проходил весь процесс изготовления масок.

Создание новых масок связано со специальными церемониями, правилами и запретами. Например, маску «старшего брата» можно было вносить только в переднюю часть «мужского дома», «младшего брата» — только в заднюю часть. Резчики в течение всего периода работы должны были воздерживаться от употребления в пищу рыб, которые считаются предками клана Маирамбу, а также от общения с женщинами. Работа над масками сопровождалась игрой на музыкальных инструментах и пением. На щелевых барабанах (гонгах) выбивали ритмы, представляющие собой «позывные» мифических животных — предков клана Маирамбу. Чтобы доставить предкам удовольствие, ведь это для них вырезаются маски (Hauser-Schäublin, 1977: *125*), мужчины пели, как бы «зачитывали» в бамбуковые трубы «список» имен предков клана Маирамбу. Такой необычный способ говорить — через короткие бамбуковые трубы — отличает мифических предков от людей (Hauser-Schäublin, 1977: *126—127*). В различных районах Новой Гвинеи именно звуки, извлекаемые из музыкальных инструментов, отождествляются с «голосами» предков.

Особо важный момент — процедура раскраски масок. На поверхность масок наносится слой красной краски, а затем черной краской выделяют глаза, ноздри, рот и те части, к которым позднее будут приделаны накладные волосы (Hauser-Schäublin, 1977: *126*). Затем маски вешают на опорный столб, разделяющий «мужской дом» на переднюю и заднюю часть. Но прежде, чем окончательно украсить маски и наложить на них волосы (Hauser-Schäublin, 1977: *130*), люди должны удостовериться в том, что маски «готовы», в том, что они созданы по канонам предков (Hauser-Schäublin, 1977: *131*) и с соблюдением определенных правил этикета (выбор дерева, заклание свиньи, устройство праздничной трапезы, кормление предка, игра на бамбуковых трубах, обращение к предку по имени и произнесение формулы: «Я хочу, чтобы ты возник в моих руках, ведь ты — мой предок» (Hauser-Schäublin, 1977: *132*)). Без соблюдения всех «формальностей» предки не станут вселяться в предназначенные им ма-

ски. Знак согласия предка (того факта, что люди выполнили все положенные установления) — его явление во сне «отцу» маски, т. е ее будущему хозяину (Hauser-Schäublin, 1977: *131*).

Для того, чтобы получить ответ, «опрашивают» старую маску, принесенную из другой деревни. Прежде всего, старую маску вопрошают, вселился ли уже в новую маску *вундумбу* (*вундумбу* — это духи мертвых (Hauser-Schäublin, 1977: *143*)), и если нет, то чем он недоволен. Техника опроса следующая. К маске привязывают два шнура, один продевают сквозь отверстие в верхней части маски, другой привязывают к «скобе» на лицевой части. Двое мужчин некоторое время держат маску в подвешенном состоянии над тлеющими угольями, до тех пор, пока в струях теплого воздуха маска не начнет самопроизвольные колебания. Затем уголья убирают. Раскачиваясь из стороны в сторону («да—нет»), маска устами мужчин дает довольно пространные ответы (Hauser-Schäublin, 1977: *127*). После «консультаций» в деревянные изображения вносятся коррективы: делается более узким нос, уменьшаются уши, изменяется форма глаз (Hauser-Schäublin, 1977: *133*). Маски обрамляют выкрашенными в черный цвет волосами, пучками перьев (перья казуара в ушной раковине — знак «убийцы» (Hauser-Schäublin, 1977: *133, 134*)). Теперь маски окончательно раскрашивают в черный и желтый цвет. Эти цвета символизируют тьму и свет (миф гласит, что в начале времен братья-предки жили во тьме и только затем вышли на свет (Hauser-Schäublin, 1977: *133*)).

Наконец наступает время заключительной стадии создания масок — так называемый праздник *йимба*. Собственно говоря, *йимба* — это особая паста из красной и белой земли, смешанной с древесным маслом. Эту пасту наносят по краям масок и сплошным слоем вдавливают в нее мелкие раковины nassa. Тем временем «отцы» масок приносят в «мужской дом» большое количество угощений, которые сначала раскладывают перед масками в качестве их «еды», а затем распределяются среди мужчин. С момента завершения праздника *йимба* маски — это уже не просто резные поделки, но воплощенные предки. Старшая маска Миндшендими становится *вакен*, «одухотворенной». Только ей дано отвращать болезни, вызванные нарушениями закона предков (Hauser-Schäublin, 1977: *134*).

По всей видимости, эротический смысл хореографии танцев на празднике *маи* (см. выше) перекликается с мифом, в котором герой, нелюбимый женщинами, получает от сверхъестественного покровителя новое лицо, привлекательное для женщин. Это преображение происходит в результате «пластической операции» (старое, плохое лицо из плоти «снимается» и заменяется другим, сделанным из земли, взятой из могилы сверхъестественного покровителя) или в результате умывания в священном водоеме (Hauser-Schäublin, 1977: *140, 141*). Идея мужской привлекательности особым образом ассоциируется с идеей изобилия саго, которое женщины приносят мужчинам (Hauser-Schäublin, 1977: *140, 141*).

Миф о Меймногру создает образ героя — одинокого мужчины, которым пренебрегают женщины. Описывается путешествие героя к Меймногру, умывание в «воде Меймногру», волшебное преображе-

ние, сделавшее его неотразимым для женщин, которые покинули ради него своих мужей и приносили ему саго в несметных количествах. Ревнивые мужья убили его и сожгли вместе с ним «мужской дом». Перед смертью юноша произвел перед мужчинами показ церемонии Меймногру и «его лица» (маски? — *П. Б.*) (Hauser-Schäublin, 1977: *140*). Сходной фабулой обладает и миф о создателе саго по имени Мойем. «Сняв» мягкие ткани лица, он дал нелюбимому девушками юноше «новое лицо» из земли со своей могилы — лицо, которое выглядело как его собственное (Hauser-Schäublin, 1977: *139–141*). Мойем был убит мужчинами на рынке за прелюбодеяние. Женщинам в «обмен» на их благосклонность он дарил саго (Hauser-Schäublin, 1977: *141*). Обладатель «нового лица», привлекательного для женщин, погибает той же смертью, что и его сверхъестественный покровитель (Hauser-Schäublin, 1977: *141*).

Для наших выводов не менее важен миф о путешествии мужа и жены в *вакендшангу*, «место, где живут вакен», в «подводную деревню» (Hauser-Schäublin, 1977: *141—142*). В речи, с которой жена обращается к мужу, говорится о беспочвенной ревности мужа: теперь он может видеть (Hauser-Schäublin, 1977: *142*, *143*). *Вакен* показывают место в середине «мужского дома» — вход под основным опорным столбом, именуемым Волиндамбуи (главный мифический персонаж половины ньямеи), в пространство, разделенное на подземелья, принадлежащие различным животным, откуда *вакен* черпают пищу для людей и дарят гостю мелодии для бамбуковых флейт и разные «знаки». Другое подземелье — «место, где обитают *вундумбу*, мертвые» (Hauser-Schäublin, 1977: *143*). Отметим, что во время церемонии *йимба* маска становится *вакен*, или «одушевленной», хотя цель создания маски — вселение *вундумбу*, духа мертвого (Hauser-Schäublin, 1977: *127*, *134*, *141*, *143*).

Структура ритуального труда по изготовлению масок *маи* не однажды возвращает нас к реалиям обрядовой деятельности, связанным с *чурингами*. Перечислим лишь некоторые из них. Парность масок по схеме «старший—младший брат» (австр.. «большая—малая гуделка»), канон изготовления основы маски *маи* подразумевает выделение черной краской глаз, ноздрей, рта на красном фоне (австр.. в мифах аранда «доделывание» аморфных первосуществ *инапатуа* состоит в прорезании органов чувств), звуки музыкальных инструментов, воспринимаемые как «голоса» мертвых предков (австр.: «голос» патрона инициации, воплощаемый звуком гуделки), реинкарнационные мотивы вроде: *вакен*, живущие в «деревне под водой» — «дети» героини мифа (австр.: «духи детей», обитающие в водоемах), обращения к маске «ты — мой предок» (австр.: «Посмотри на этот предмет. Это — твое собственное тело. Это — [твой] предок»), явление маски своему «отцу» во сне (австр.: явление отцу во сне «духа-ребенка»), подземелья с различными животными, откуда *вакен* черпают пищу для людей (австр.: представления о тотемической ипостаси первопредков) и т. д.

В плане сравнения с австралийскими *чурингами* весьма показателен антропоморфизм новогвинейских масок. Священные дощечки представляют первопредков, которые являются антропоморф-

ными существами по умолчанию. В традиционном искусстве папуасов архетип антропоморфного облика первопредков проявляется в наглядной пластической форме, т. е. опять-таки по умолчанию.

Весьма примечательно, что усиление реалистических мотивов изображения оказывается прямо пропорционально «десакрализации» масок. На одном полюсе можно попытаться расположить австралийские *чуринги*, на другом — *малангганы* жителей Новой Ирландии. Здесь тенденция к «популяризации» показа священных масок находит, пожалуй, самое крайнее выражение. Цикл поминальных церемоний *малангган* явно совпадает с операциональной схемой церемонии с масками *маи*: процесс изготовления — «выход» — танцы эротического содержания. Внутри этого ритуального цикла принято выделять по крайней мере три вида относительно самостоятельных церемоний с использованием резных масок типа *малангган*: собственно поминальная церемония, церемония *дзафунфун* и танцы в масках *татануа* с гребнем. Поминальная церемония осуществляется в два этапа. Вначале специально приглашенные мастера вырезают маски и другие ритуальные принадлежности. Это происходит в условиях строжайшей секретности, внутри ограждения, построенного рядом с погребальной площадкой клана. Старейшины клана надзирают за работой, следя за тем, чтобы все символы и формы изображались надлежащим образом и на надлежащих местах. В назначенный день передняя стена ограждения опрокидывается перед собравшимися, чтобы представить резные мемориальные доски, фигуры и некоторые виды масок во всем их великолепии. Сакральность процесса производства масок подменяется секретностью, которая необходима для усиления эмоционального воздействия на зрителей. После окончания церемоний большинство резных вещей просто выбрасывают, оставляя гнить на земле.

Смысл церемонии *дзафунфун* состоит в наделении детей индивидуальными духами-покровителями. Кульминационный момент — выход из священной ограды фигур *муруа* в резных масках с ажурными резными пластинами по бокам, каждая несет в руках ребенка, представляя собой его будущего сверхъестественного помощника. Наконец, маски с гребнем (традиционная форма траурной прически) надевают во время танцев, изображающих сцены ухаживания и связанных с темой плодородия (Linton, Wingert, d'Harnoncourt, 1946: *161—162*).

Из предыдущего изложения хорошо видно, как оппозиция «маска — священная дощечка» раскладывается на ряд отдельных явлений в меридиональном направлении, по линии «юг—север». При желании этот ряд можно было бы удлинить за счет магических камней *губберах*, вручаемых инициантам у аборигенов эюалай (Юго-Восточная Австралия), тем более что *чуринги* возникают как бы на пересечении двух идей: округлых камней с особыми знаками природного («мифологического») происхождения и вращательных дощечек, так называемых гуделок. Это родство гуделок и священных дощечек/масок исключительно ярко проявляется в особенностях ритуальной пластики папуасов залива Папуа (Williams, 1924: *66—68*, *165*, *191*).

Остается сделать одно предупреждение. Мы затронули микроскопически малую часть фактов, поэтому проведенные нами сравнения следует рассматривать не в качестве конечного итога, а в качестве прецедента подобных исследований. Перед нами — бесконечный лабиринт ритуальных и мифологических форм, «вход» в который находится на территории Австралии, «выход» — на территории Новой Гвинеи и прилегающим к ней областям.

Ясно, что данная зависимость носит характер не временной, а пространственной эволюции. В этом мире, во-первых, «вертикальные» (временные) связи подменяются отношениями между верхним и нижним уровнями анализа предмета, художественной формой и формой сознания (мифом), а затем читаются как «горизонтальные» (ритуал и мифология священного предмета являются столь же равноправными элементами канона, как и приемы резьбы или раскраски); во-вторых, теряет свою актуальность принцип анизотропии («раньше, чем» — «прежде, чем»): «вход» и «выход», «начало» и «конец», «причина» и «следствие», «означаемое» и «означающее» постоянно меняются местами.

Таким образом, формально в пределах «культурного круга», объединяющего Австралию и Новую Гвинею, маска «происходит» от священной дощечки. По принятым нами правилам игры, должна быть верна и обратная теорема. Обнаруживающийся при этом бинаризм маски и *чуринги* есть не что иное, как структура священного предмета вообще.

Постановка проблемы австрало-новогвинейского культурного континуума дает повод сделать несколько замечаний теоретического характера. Так, например, исходя из упомянутого принципа двустороннего развертывания элементов архаической культуры, можно обосновать асимметрический (бинарный) метод решения задач по «дешифровке» явлений культуры. Для этого, например, достаточно условно *представить* тот или иной *факт* в этническом пространстве Австралии как *семантику* другого факта, взятого в этническом пространстве Новой Гвинеи, т. е. «горизонтальную» связь прочитать как «вертикальную». С указанной точки зрения, «этнические единицы» (термин С. М. Широкогорова) любого масштаба — от этноса или, шире, историко-этнографической области до отдельного элемента культуры — вполне допустимо рассматривать по леви-строссовски: как различные «уровни» или «коды», причем, как указывает Е. М. Мелетинский, «перевод из одного кода в другой — в сущности замкнутый, бесконечный процесс» (Поляков, 1977: *39*; Мелетинский, 1995: *233—234*).

К вопросу о взаимопереходе метафор горизонтального и вертикального. Сказанное выше должно означать реабилитацию эволюционного метода «пережитков». Пусть нам не всегда удается проникнуть в глубину тех или иных явлений культуры по шкале времени, зато мы всегда можем понять их логические истоки с помощью эмпирических наблюдений за их пространственной изменчивостью, структура которой ничем не отличается от изменчивости во временном отношении. Одновременно с этим мы снимаем известный мистицизм семиологического (структурного) подхода к исследова-

нию явлений культуры за счет сближения понятия «пережитка» с понятием «обозначаемого», или «структуры». В таком случае задача построения любого эволюционного ряда с любым числом промежу точных звеньев может быть решена с помощью бинарной схемы.

Библиография

Барт Р. Основы семиологии // Структурализм и постструктурализм. Французская семиотика. М., 2001.
Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.
Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995.
Поляков И. В. Лингвистические модели и структурализм К. Леви-Стросса. Новосибирск, 1977.
Berndt R. M., Berndt K. X. The World of the First Australians. Canberra, 1999.
Bodrogi T. New Guinean Style Provinces. The Style Province «Astrolabe Bay» // Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biry Sacra. Budapest, 1959. P. 45.
Gardi R. Tambaran. An Encounter with Culture in Decline in New Guinea. London, 1960.
Hauser-Schäublin Brigitta. MAI-Masken der Iatmul, Papua New Guinea // Sonderabdruck aus den Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel. Basel, 1977.
Landtman G. The Kiwai Papuans of Britisch New Guinea. L., 1927. P. 334—348.
Linton R., Wingert P. S., Harnoncourt R. de. Arts of the South Seas. N. Y., 1946.
Mountford Ch. P. The Tiwi. Their Art, Myth and Ceremony. Melbourne, 1958.
Neuhauss R. Deutsch Neu-Guinea. Bd I. Berlin, 1911.
Spencer B., Gillen F. J. The Native Tribes of Central Australia. L., 1938.
Strehlow T. G. Aranda Traditions. Melbourne, 1947.
Williams F. E. The Natives of the Purari Delta // Anthropology. Report № 5. Port Moresby, 1924.

SUMMARY

P. L. Belkov

Australia — New Guinea. On the notion of ethnic continuity

The main purpose of the paper is to argue that all ritual forms distributed in the limits of the ancient continent Sahul are the cells of one not geographical, but rather essential continuity. The author feels convinced that common cultural substratum of Aboriginal Australia and New Guinea must have been the law in force of current ethnographical interpretations. Besides, it is something of a paradox that true cultural boundaries («passage») between Australia and New Guinea appear to run along northern parts of Australia yet.

Nevertheless, the apparent isomorphism that both culture areas expose, is not meant to be only a simple historical similarity of many ethnic phenomena. In this case, the ethnographers deal with a unity of antithesis. Metaphorically, the situation could be treated as a kind of two-moieties system, members of each having duties towards the other. Australian facts should «explain» New Guinea ritual forms, and *vice versa*. It is a process of co-identification (what the author terms spatial evolution) that gives rise to their special meanings. The spatial-temporal («operational») complementarity of Australian sacred churingas and New Guinean ritual masques provides the best example for our purposes.

В. А. Попов

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ФЕНОМЕНА РОДСТВА В ПОСЛЕДНЮЮ ТРЕТЬ XX ВЕКА

К середине XX века сформировалась одна из основных субдисциплин современной этнографии (социальной/культурной антропологии) — антропология родства (или kinship studies в англоязычной традиции), объектами изучения которой стали системы родства (СР) и системы терминов родства (СТР), а также феномен родства в целом и его взаимоотношения с формами семьи и брака, счета социального родства и преемственности (филиации), нормами наследования (статуса и имущества), локальностью брачной резиденции, половозрастной стратификацией и социально-возрастными системами типа возрастных классов и т. д. Общим местом стало положение о том, что родство является структурообразующим принципом организации традиционных обществ, поэтому, не разобравшись со спецификой родственных отношений, невозможно понять механизмы их функционирования и развития.

Становление антропологии родства восходит к работам Л. Г. Моргана, открывшего феномен систем родства, и П. А. Лавровского, показавшего механизмы семантических изменений терминологии родства [1]. Их последователи, развивая этносоциологические теории первого и историко-филологические наблюдения второго, сформировали две самостоятельные научные традиции — этнографическую (антропологическую) и лингвистическую [2].

Вместе с тем в основе как этнографического, так и лингвистического подходов к изучению родственных отношений лежит тезис о необходимости разграничения сущности (плана содержания) и формы проявления (плана выражения), т. е. различения систем родства (как систем отношений социального родства) и систем терминов родства (как эгоцентрического выражения этих отношений в терминах родства). При этом этнографы изучают СР (план содержания), а лингвисты — терминологию родства, или номенклатуру родства (план выражения), т. е. лексико-семантическую группу конкретного языка, а также правила сочетаемости терминов родства с другими языковыми единицами [3]. Но так как план содержания возможно познать только через план выражения, то терминология родства становится объектом изучения и этнографов, которые прежде всего выявляют правила соотнесения плана выражения с планом содержания (термины родства и родственные отношения), или, другими словами, те принципы группировки родственников, которые превращают номенклатуру родства в систему (СТР) [4]. Лингвисты же исследуют морфологию, этимологию и семантику терминов

родства одного языка или группы близких по происхождению языков, как правило, с целью реконструкции протосистем терминов родства [5].

К настоящему времени в изучении феномена родства сложилось три основных направления: типологическое, этносоциологическое и этнологическое (этнокультурологическое).

Типологическое направление связано с созданием типологий различных структурных особенностей СР и СТР (например, терминов родства для обозначения сиблингов [6], терминологии для альтеров чередующихся поколений [7] или типологии кроссреципрокности, т. е. терминологической взаимности классов родства [8]), определением места конкретных типов СТР в исторических типологиях СТР [9] и исследованием исторической преемственности различных типов СТР, т. е. выявлением универсальных закономерностей и конкретных механизмов трансформации одних типов СТР в другие [10] (например, проблема малайского типа, историко-типологическая специфика генерационно-скользящих СТР народов Евразии [11] и генерационно-скошенных СТР типов кроу и омаха [12]), а также с выработкой подходов к номинации типов СР и СТР [13], этногеографическим распространением типов СТР и решением проблем их картографирования [14].

В первой половине XX в. основное внимание было сосредоточено на проблеме исторического места малайского (генерационного, инкорпорирующего) типа СТР и его соотношения (в плане первичности/вторичности) с турано-ганованским (бифуркативным) типом. Как известно, Л. Г. Морган считал первичным малайский тип и связывал его происхождение с кровнородственной семьей, а турано-ганованский тип — вторичным, отражающим родовые отношения; в пользу изначальности малайской модели родства свидетельствовала, по мнению Л. Г Моргана, и ее существенная простота. Однако после работ У Риверса[15] стала очевидной первичность турано-ганованских систем, т. е. малайский тип СТР является результатом упрощения прежней и более сложной СТР турано-ганованского типа (Р Лоуи, открывший бифуркативно-коллатеральный (бифуркативно-линейный) тип, рассматривал именно его в качестве первичного, а турано-ганованский — в качестве вторичного [16]). Последнюю точку в этом споре поставил в 1951 г Д. А. Ольдерогге, привлекший для аргументации в пользу вывода У Риверса весьма обширный материал по СТР Западной Африки, Полинезии и Северо-Восточной Азии, а также по древнекитайской СТР [17] Правда, в последние годы в рамках разрабатываемой Г В. Дзибелем иденетической теории родства наблюдается известный возврат к идеям Р. Лоуи (относительно конфигурации альтеров +1 поколения) и Л. Г. Моргана (относительно группировки альтеров в 0 поколении), поскольку объединение/дифференциация альтеров 0 и +1 поколений имеют разную историко-типологичскую динамику [18].

Кроме того, активно обсуждается гипотеза о существовании древнейшего (доклассификационного) типа СР — так называемого локального (тотемического, мифологического [19], ойкуменического [20] и т. д.) родства, которому соответствует кроссреципрокно-ортореляционный тип СТР (в терминах Г. В. Дзибеля [21]).

Внес свой вклад в разработку данной проблемы и Н. А. Бутинов, предложивший концепцию экзогенного родства [22] (или океанийская модель родства, противопоставленная им африканской модели, т. е. родству по крови, возникающему в результате брака и рождения детей [23]), которая в первых вариантах называлась им либо родством по кормлению, либо родством по пище (еде) [24]. Экзогенное родство, по мысли Николая Александровича, подразделяется на семейное (родство по кормлению), общинное (родство по пище) и клановое, или родовство (родство по рождению, генеалогическое родство) [25], а классификационное родство возникает в результате «сращивания» кланового родства с семейным [26].

Этносоциологическое направление (этносоциология родства) сориентировано на поиск социальной обусловленности СТР, причем подавляющее большинство работ посвящено социальным детерминантам бифуркативных СТР и реконструкциям первичной СТР (самый последний из крупных результатов — тетраидная теория Н. Дж. Аллена, выводящая все известные типы СТР (и типы социумов) из «вполне возможной» аналитической модели, представляющей собой систему из двух экзогамных половин, связанных симметричным предпочтительным браком, и дравидского (кросскузенного) типа СТР [27]).

Среди социальных детерминантов чаще всего фигурируют различные социальные институты (род, община, семья) и формы брака, а также варианты брачной резиденции (или же так называемые социологические универсалии (единство группы сиблингов, единство линиджа, слияние альтернативных (чередующихся) поколений). В последнее десятилетие наибольший интерес вызывают корреляции между СР и половозрастной стратификацией, СТР и социально-возрастными институтами [28], а также потестарными и политическими явлениями [29]

В рамках этносоциологического направления сформировался и традиционный уже подход к СТР как к источнику информации для изучения социальной истории и, прежде всего, ее ранних этапов, поскольку СТР относится к тем стадиально-гетерогенным социальным системам, структура которых нагляднее других отражает основные этапы предшествующего и тенденции будущего развития общества и которые в силу этого обладают наибольшим информационным потенциалом. Одна из основных проблем, стоящих перед исследователями социальной истории на базе информации, извлеченной из СТР, — методология и методика реконструктивной деятельности, поскольку аксиоматика подобных реконструкций только начинает создаваться и слишком велика доля субъективизма и интуиции [30]. К тому же зачастую наблюдается экстраполяция в прошлое современных представлений о СР, т. е. специфика вторичных СР — линейно-степенных, индивидуальных по своему характеру приписывается первичным СР — классификаторским (групповым и социоцентрическим) [31]

В связи с этим поставлена и разрабатывается прикладная проблема переводимости конкретных терминов родства на различные языки при несовпадении исторических типов СТР и СР, т. е. поиск

эквивалентов при переводе с одного языка на другой (так называемая учебно-словарная задача) [32], а также продолжаются поиски новых способов нейтральной записи терминов родства (графических, геометрических, цифровых, буквенных) и кодирования (в том числе алгебраического [33]) классов родства, чтобы избежать искажений, когда изучаемая система терминов родства описывается терминами родства другой (как правило, терминами родства родного языка исследователя).

Естественно, что при создании моделей протосистем терминов родства (например, протоиндоевропейских [34], прадравидских [35], древнетайских [36] или протоманде [37]) используются достижения лингвистической компаративистики в области праязыковых реконструкций (прежде всего в индоевропеистике, алтаистике и американистике), хотя и с известной долей скепсиса относительно их процедуры и лексико-семантических результатов [38]. При этом часто применяются специфические структурно-лингвистические методы анализа номенклатуры родства (компонентный анализ, трансформационный, генеративный, шкалограммный и другие формальные методы) [39].

Особое место в этносоциологии родства занимает тематика, связанная со счетом родства и преемственности. И если в 1960—70-е годы весьма актуальной представлялась проблема исторического соотношения (первичности/вторичности/однопорядковости) матрилинейности и патрилинейности, а камнем преткновения была австралийская контроверза [40], то к 1990-м годам произошло переосмысление проблемы в связи с осознанием невозможности трансформации одной формы линейности в другую, так как менялась не форма, а принцип филиации, т. е. генеалогический (линейный) принцип пришел на смену групповому (латеральному). В итоге разработана принципиально иная — латерально-линейная — историческая типология счета родства: билатеральность → унилатеральность (в матрилатеральной и патрилатеральной формах) → унилинейность (в матрилинейной и патрилинейной формах) [41].

Предпринимались также попытки систематизировать и более адекватно отразить в соответствующих научных понятиях все многообразие конкретных вариантов брачного поселения (брачной резиденции, локальности брака) [42], причем в полемике с американскими социальными антропологами весьма продуктивно участвовал Н. А. Бутинов, которому удалось аргументированно показать принципиальные различия между матрилокальностью/патрилокальностью и уксорилокальностью/вирилокальностью [43].

Активизировались в последнее время исследования и такой весьма перспективной проблематики, как искусственное (фиктивное) родство (включая ритуальное), или псевдородство (сродство, как называл его одно время Н. А. Бутинов [44]), прежде всего у специфических этносоциальных групп (например, у российских хиппи [45]), а также таких его форм, как побратимство, аталычество (воспитательство), куначество (гостеприимство), кумовство (компадразго), «братства по кораблю», подшучивание («шуточное родство»), включая и обычаи избегания родственников и свойственников [46].

Этнологическое направление изучает этнокультурную обусловленность СТР, а также этногенетические аспекты эволюции СТР близкородственных этнических общностей (ощутимые результаты получены на полинезийском [47], тюркском [48] и североамериканском [49] материале).

Среди этнокультурных факторов, влияющих на характерные особенности конкретных СТР, исследуются теконимия (называние родителей по детям, чаще всего первенцам, — подраздел неотеронимии, т. е. называния альтеров по младшим родственникам), герайтеронимия (называние по старшим родственникам), порядковые имена (имена, даваемые по порядку рождения, birth-order names) и другие антропонимические феномены, окказионально функционирующие в качестве терминов родства, т. е. представляющие собой некие имена родства [50].

Следует отметить, что выявление феномена имен родства [51] — одно из несомненных теоретических достижений в познании феноменологии родства последних лет, наряду с обоснованием необходимости разграничения эгоцентричности и социоцентричности СТР [52], открытием структурного явления киральности [53] и созданием иденетической теории родства [54].

В заключение нельзя не заметить, что после некоторого спада интереса к антропологии родства в 1970—80-е годы, в конце XX в. за рубежом появилось несколько крупных коллективных работ [55], а в России с 1995 г. издается тематический альманах «Алгебра родства»[56], а также уже более 10 лет в Санкт-Петербургском государственном университете ведется преподавание антропологии родства в виде спецкурса и спецсеминара для студентов кафедры этнографии и антропологии исторического факультета и кафедры африканистики восточного факультета [57]. Кроме того, на трех последних Конгрессах этнографов и антропологов России (Москва, 1999 г., Нальчик, 2001 г., Омск, 2003 г.) активно работала секция «Феномен родства», а на XIV Международном Конгрессе антропологических и этнологических наук (Вильямсбург, США, 1998 г.) успешно прошел симпозиум по проблемам изучения систем родства и социально-родственных институтов.

Примечания

1. *Morgan L. G.* The Systems of Relationship of the Red Race. Rochester, 1859; *Idem.* Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Washington, 1871; *Лавровский П. А.* Коренное значение в названиях родства у славян. СПб., 1867.
2. О становлении и развитии антропологии родства см.: *Крюков М. В.* Система родства китайцев (эволюция и закономерности). М., 1972. Гл. I; *Дзибель Г. В.* Феномен родства. Пролегомены к иденетической теории (АР-6). СПб., 2001. С. 20—42.
3. *Бурыкин А. А.* Термины родства как объект лингвистического анализа (круг проблем и аспекты исследования) // АР-2; *Дзибель Г. В.* Термин родства и система терминов родства: лингвистический контекст в отношении к этнографическому // Там же.
4. Ср.: *Дзибель Г. В.* О системном подходе к феномену родства // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1995. Вып. 7.

5. Об этнографическом и лингвистическом подходах к изучению систем терминов родства см. дискуссию в АР-2.
6. *Firth R.* Siblings terms in Polynesia // Journal of the Polynesian Society 1970 Vol. 79; *Гиренко Н. М.* Брат—сестра (к соотношению типов терминологии и социогенеза) // АЭС. Вып. 13. 1982; *Дзибель Г. В.* Феномен родства. С. 174; *Он же.* Еще раз об идентике, сравнительно-историческом языкознании и индоевропейских терминах родства и свойства // АР-7 С. 66—70; *Маслов А. А.* Брат-сестра—2 // АР-7
7. *Попов В. А.* Экологическое время и цикличность родственных и возрастных систем // Пространство и время в архаических и традиционных культурах. М., 1996; *Он же.* Системы терминов родства аканов как этносоциологический источник // АЭС. Вып. 13. 1982.
8. См. обзор: *Дзибель Г. В.* Феномен родства. С. 43—46; *Он же.* К построению типологии взаимной терминологии родства // Африка: Проблемы перехода к гражданскому обществу. М., 1994. Вып. 2.
9. *Крюков М. В.* Типы систем родства и их историческое соотношение // Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн. 1. М., 1968.
10. *Крюков М. В.* Эволюция систем родства: механизм трансформации. М., 1973.
11. *Бикбулатов Н. В.* Башкирская система родства. М., 1981; *Он же.* Скользящий счет поколений в урало-алтайских системах родства // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Л., 1983; *Членов М. А.* Некоторые проблемы типологии систем родства тюркских народов Сибири // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987; *Дзибель Г. В.* Феномен родства. С. 58—60, 205—213.
12. *Бутинов Н. А.* Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968. С. 216—223; *Он же.* Еще раз о системах родства типа кроу-омаха // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1998. Вып. 12; *Он же.* Родство в эпоху племенного строя (к постановке проблемы) // АР-7 С. 280—282; *Попов В. А.* К исторической типологии систем терминов родства: типы кроу и омаха // СЭ. 1977 № 2; *Дзибель Г. В.* Феномен генерационного скашивания в системах родства // АР-1
13. *Крюков М. В.* Система родства китайцев. Гл. 1, *Попов В. А.* К исторической типологии систем терминов родства. С. 43—45; *Дзибель Г. В.* Феномен родства. С. 38.
14. *Попов В. А.* К исторической типологии систем терминов родства; *Членов М. А.* Об ареальном подходе к изучению систем родства // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Уфа, 1985; *Idem.* Geography of kinship systems of the peoples of Siberia and Soviet Far East // Soviet Studies in Ethnography. M., 1978.
15. *Rivers W. H. R.* Kinship and Social Organization. L., 1914.
16. *Lowie R. H.* Note on relationship terminologies // American Anthropologist. 1928. Vol. 30, № 2.
17. *Ольдерогге Д. А.* Малайская система родства // Родовое общество (ТИЭ. Т. XIV). 1951.
18. *Дзибель Г. В.* Феномен родства. С. 32—39, 239 и сл.
19. *Белков П. Л.* Мифологическое родство у аборигенов Австралии // АР-5.
20. *Дзибель Г. В.* Феномен родства. С. 104—108.
21. Там же. С. 270—271.
22. *Бутинов Н. А.* Экзогенное родство // АР-4; *Он же.* Народы Папуа Новой Гвинеи (от племенного строя к независимому государству). СПб., 2000. С. 148—169; *Он же.* Родство в эпоху племенного строя.
23. *Бутинов Н. А.* Родство: Океанийская модель // АР-1.
24. *Бутинов Н. А.* О специфике производственных отношений общинно-родовой формации // СЭ. 1977. № 3; *Он же.* Пища, родство, инцест // СМАЭ. 1984. Т. 39; *Он же.* К вопросу о концепции родства // СЭ. 1990. № 3.
25. *Бутинов Н. А.* Экзогенное родство.
26. *Бутинов Н. А.* Типология родства // Проблемы типологий в этнографии. М. 1979. С. 74.
27 *Allen N. J.* Tetradic theory: An approach to kinship // Journal of the Anthropological Society of Oxford. 1986. Vol. 17, № 2; *Idem.* The evolution of kinship ter-

minology // Lingua. 1989. Vol. 77, № 2; *Аллен Н. Дж.* Начальный этап эволюции терминологии родства дравидийского типа // АР-1; см. обсуждение тетраидной теории в АР-1, а также работы Р. Нидэма (*Needham R.* Terminology and alliance II — Mapuche; Conclusions // Sociologus. 1967. J. 17. H. 1; *Idem.* The evolution of social classification: The Warao case // Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde. 1974. D. 130. Afl. 1) и Т. Р. Тротманна (*Trautmann Th. R.* Dravidian Kinship. Cambridge, 1981).

28. *Бутинов Н. А.* Половозрастная организация // СЭ. 1982. № 1; *Кулланда С. В.* Царь богов Индра: юноша — воин — вождь // Ранние формы политической организации. М., 1995; *Он же.* Древнеяванская терминология родства и свойства и ее историко-типологические импликации // АР-7; *Окладникова Е. А., Попов В. А.* Вокативные термины родства в функции половозрастных апеллятивов в современном русском обществе // АР-2: *Решетов А. М* Историческая вариативность половозрастной структуры и системы родства // АР-4; *Маслов А. А.* Указ. соч.
29. *Кулланда С. В.* Праязыковые этимоны и историко-социологические реконструкции // Ранние формы социальной стратификации. М., 1993; *Попов В. А.* Экологическое время и цикличность родственных и возрастных систем; *Щепанская Т. Б.* Дискурсы российской власти: термины родства // АР-4.
30. *Попов В. А.* К аксиоматике этносоциологических реконструкций первичной формации: пять методологических постулатов // АЭС-15. 1991.
31. См., например: *Арсеньев В. Р.* О лингвистическом и социальном измерениях этнокультурной реальности (в связи с изучением системы терминов родства бамбара) // АР-2.
32. *Бурыкин А. А.* Указ. соч.; *Добронравин Н. А.* Термины родства, имена родства и компаративистика // АР-2.
33. *Левин Ю. И.* О некоторых алгебрах, связанных с отношениями родства // Математическое программирование и расчет строительных конструкций (Сборник трудов Московского инженерно-строительного института. № 121). М., 1974; *Liu P.-H.* Foundations of Kinship Mathematics. Nankang, 1986.
34. *Szemerenyi O.* Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages. Leiden, 1977; *Friedrich P.* Proto-Indo-European kinship // Ethnology. 1966. Vol. 5, № 1.
35. *Emeneau M. B.* Dravidian kinship terms // International Journal of American Linguistics. 1953. Vol. 29, № 3; *Trautmann Th. R.* Op. cit.
36. *Гохман В. И.* К реконструкции древнетайской системы терминов родства // СЭ. 1978. № 6; *Он же.* Тайская система терминов родства (генетические и типологические аспекты реконструкции) // АР-3.
37. *Маслов А. А.* Системы родства западных манде // АР-7.
38. См. материалы дискуссии по проблемам реконструкции протосистем терминов родства в АР-5 и АР-7.
39. См. обзоры: *Членов М. А.* Формальные методы изучения систем родства в современной американской этнографии // Этнологические исследования за рубежом. М., 1972; *Дзибель Г. В.* Феномен родства. С 25—32.
40. См. дискуссию в СЭ. 1970. № 5; 1971. № 4, 6; 1973. № 1, 4; 1974. № 3, 6; 1975. № 1, а также: *Артемова О. Ю.* В очередной раз о теории «родового быта» и об «австралийской контроверзе» // Ранние формы социальной организации. СПб., 2000.
41. См. материалы дискуссии о латеральности и линейности как принципах счета родства в АР-3.
42. См. обзор: *Бутинов Н. А.* Локальность брака // Основные проблемы африканистики. М. 1973.
43. Там же.
44. *Бутинов Н. А.* Родство и сродство в Меланезии // Пути развития Австралии и Океании. М., 1981.
45. *Щепанская Т. Б.* Термины родства в группировках хиппи // АР-1.
46. *Смирнова Я. С.* Искусственное родство у народов Северного Кавказа: формы и эволюция // Кавказский этнографический сборник. Вып. 9. М., 1989; *Листова Т. А.* Кумовья и кумовство в русской деревне // СЭ. 1991. № 2; *Дридзо А. Д.* «Братство по кораблю» как вариант псевдородства // АР-1; и др. См. аннотированную библиографию в АР-2, с. 223—225.

47 *Крюков М. В.* Полинезийские системы родства как этногенетический источник // Австралия и Океания. М., 1978; *Бутинов Н. А.* Социальная организация полинезийцев. М., 1985.
48. *Бикбулатов Н. В.* Башкирская система родства; *Членов М. А.* Некоторые проблемы типологии систем родства тюркских народов Сибири.
49. *Дзибель Г. В.* Феномен родства. С. 308—314.
50. *Бикбулатов Н. В.* Антропонимы и термины родства // Ономастика Поволжья. Уфа, 1973; *Крюков М. В.* Личное имя и термины родства // Ономастика Востока. М., 1980; см. также дискуссию о неэгоцентрических терминах родства в АР-4.
51. *Добронравин Н. А.* Указ. соч.
52. См. обзор: *Кожановская И. Ж.* О тетраидной теории Н. Дж. Аллена: Некоторые предварительные замечания // АР-1. С. 11—15.
53. *Попов В. А.* К исторической типологии систем терминов родства. С. 47; *Он же.* Система терминов родства аканов как этносоциологический источник. С. 69—70.
54. *Дзибель Г. В.* Феномен родства; *Он же.* К теории и методологии иденетической реконструкции протосистем терминов родства // АР-5. С. 5—13.
55. См., например: Transformations of Kinship. Washington; London, 1998; New Directions in Kinship Studies. Berkeley, 2000.
56. Первый выпуск альманаха «Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства» (составитель и отв. редактор В. А. Попов) был издан в 1995 г., второй — в 1998, третий и четвертый — в 1999, пятый — в 2000, седьмой — в 2001, восьмой — в 2003. В качестве шестого выпуска «Алгебры родства» в 2001 г. была опубликована монография Г. В. Дзибеля «Феномен родства. Пролегомены к иденетической теории».
57. Подробнее см.: *Попов В. А.* Спецкурс «Системы родства и системы терминов родства» для студентов-этнографов // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик, 20—23 сентября 2001 г. Тез. докл. М., 2001, *Он же* Системы родства и системы терминов родства (программа спецкурса) // АР-7

SUMMARY

V. A. Popov

The Studies of the Phenomenon of Kinship During the Last Third of the XX century: Main Directions and Actual Problems

Three main directions in anthropology of kinship were formed during the XX century: *typological* (typologization of the different special features of kinship terms systems, investigation of the historical continuity of the types of kinship systems and kinship terms systems), *ethnosociological* (investigation of the social determinants of kinship terms systems; most of the published works are devoted to social determinants of the bifurcate type of the kinship terms system and to reconstructions of the initial kinship system), *ethnological* (investigation of the ethnocultural determinants of kinship terms system, study of the ethnogenetic aspects of the evolution of the kinship systems).

Lately there are some undoubted theoretical achievements in the anthropology of kinship: substantiation of the necessity to differentiate between *egocentric* and *sociocentric* kinship terms systems, the concept of the *local (totemic, mythological, oecumenic) kinship* as the most ancient type of kinship, the discovery of the phenomena of *chirality* and *names of kinship*, the creation of the *idenetic paradigm*. Among the practical achievements in Russia — the publication of the almanac «Algebra of kinship» and the teaching of the anthropology of kinship in St. Petersburg State University

Among the outlook for the study are such actual problems as the correlation between *kinship systems* and *sex-and-age stratification*, the methodology of the *protosystem reconstructions*, the translation of the kinship terms of one language into others with different types of kinship terms system, the specific character of fosterage, hospitality, ñompadrazgo, shipmates, joking relationships and other forms of *pseudokinship* (including the ritual one), the working-out the new paradigm and the historical typology of filiation and descent.

С. А. Маретина

ПРИРОДА И ОБЩЕСТВО У АНДАМАНЦЕВ: ПРОБЛЕМА ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ

В наши дни, когда понятие «экология» прочно завоевало себе место в науке, нет нужды доказывать важность естественной среды для развития этнического организма. Наиболее отчетливо вечная тема взаимоотношений природы и общества звучит у народов, находящихся на ранних этапах общественного развития. К числу племен, составляющих первобытную периферию цивилизованного мира, относятся аборигены Андаманских островов — древнейшие представители человечества, донесшие до нас черты архаичной организации каменного века. Как все древние сообщества охотничье-собирательского типа, андаманцы в меньшей степени контролируют окружающую природную среду, чем более культурные группы, но испытывают со стороны этой среды более прямое воздействие, не будучи отделенными от нее барьерами в виде развитой технологии и разветвленных надстроечных институтов.

Будучи более, чем другие этнические изоляты, оторваны от внешних контактов на своих островах, тщательно избегаемых поколениями мореплавателей, андаманцы в качестве единственного партнера имели биотическую среду, с которой их соединяли стойкие многовековые связи. Но, как известно, экологическое окружение включает не только природный аспект, но и этносоциальный: в его состав входят и те человеческие сообщества, с которыми каждый народ вступает в необходимые контакты. Андаманцы же, в силу обстоятельств географического и исторического порядка, вплоть до середины XIX в. не знали этого второго составляющего экологического окружения. Тем значительнее была для них роль природного фактора, в расчете на который строилась вся их жизнь.

Главным регулятором взаимоотношений общества и природы на ранних этапах развития служит адаптация. «Аборигенная культура — форма адаптации к конкретному окружению, сохраняющаяся до наших дней в результате изоляции» — эти слова принадлежат видному исследователю ранних общественных структур Э. Сервису [1]. Действительно, вся культурная и социальная система, созданная первобытными народами, имела целью обеспечить выживание их в рамках изолированной среды.

Отвечая на вызов среды — вызов на сохранение своего существования в трудных условиях, андаманцы шли по пути наиболее полной адаптации к этой среде, адаптации не только хозяйственной, но и физиологической и психологической, вырабатывая поведенческие особенности и способы хозяйствования, которые помогали им вписаться в непростые условия среды их обитания. Так, их

кожа приобрела защитную эластичность, зубы — отменную твердость (разгрызают скорлупу спелого кокосового ореха), у них развилась исключительная острота зрения, а также иммунитет к малярии, укусам змей и насекомых. Андаманцы легко и естественно чувствуют себя в самых мрачных непроходимых дебрях, психологически воспринимая их как свою родную стихию.

Но наиболее важная адаптация — это приспособление всей их хозяйственной деятельности к условиям среды. Именно через хозяйство происходит непосредственное взаимодействие человеческого коллектива и биотической среды, через него все импульсы меняющегося природного окружения и передаются другим общественным сферам. Насколько же способно естественное окружение на Андаманах удовлетворить насущные потребности их населения?

Для определения потенции ранних популяций важным является соотношение между возможностями среды (естественными ресурсами), величиной группы и эксплуатационной возможностью (уровнем технологий) этнического субъекта [2]. Природное богатство островов, отмечавшееся всеми географами, давало возможность обеспечить едой значительно большее население: численность андаманских аборигенов вряд ли превышала пять тысяч человек (хотя нельзя исключать возможность периодических колебаний в динамике численности андаманцев в течение многих столетий их изолированного существования). Прибавим к этому неразвитость орудий труда — палки-копалки, крюки для добывания диких фруктов (хотя, согласно исследованиям А. Брауна, автора серьезных трудов о культуре аборигенов, очевидно наличие отдельных прогрессивных изменений, мало заметных вследствие их растянутости на крайне длительный период времени [3]). Небольшие, разбросанные в лесах и на побережье Большого и Малого Андамана племена (их насчитывалось двенадцать к моменту открытия архипелага европейцами) эксплуатировали лишь часть природных возможностей. Это позволило андаманцам поддерживать практически ненарушаемое равновесие со средой. В результате сложилась единая экосистема, стабильность которой поддерживалась круговой зависимостью: особенности ландшафта способствовали изоляции народа и тем самым — сохранению его на первобытном уровне, а низкий уровень развития усиливал его зависимость от окружающей среды.

О том, сколь глубоки корни хозяйственной адаптации андаманцев к природной среде островов, говорит издавна сложившееся разделение их на две группы, связанные с конкретными условиями обитания и, соответственно, со способом добывания пропитания. Это группы лесных жителей (эремтага) и прибрежных (ариото). Это деление не совпадает с племенными границами — части одного племени могли входить в разные локальные хозяйственные группы, хотя одновременно существовали племена прибрежные и чисто лесные. Эта давняя географическая хозяйственная специализация является свидетельством глубинного приспособления андаманских аборигенов к конкретным микроусловиям их проживания.

При том, что ариото и эремтага в совершенстве владели связанными с их средой специальными познаниями (глубинное знакомст-

во с зоологией и ботаникой у лесных жителей — знание характера животных и свойств растений, выделение съедобных сортов, своеобразная стихийная охрана полезных видов в виде запретов на охоту и сбор плодов в определенное время года и т. д.; владение искусством плавания и ныряния у ариото, знание ими пород и повадок рыб, направления течений и ветров), все андаманцы в целом прекрасно разбираются в присущих островам явлениях природы, разбираются в атмосферных движениях, смене ветров и сезонах, что нашло отражение в их сельскохозяйственном календаре[4]. Каждый сезон у аборигенов связан с добыванием определенного вида пищи: дождливый сезон — много животной, но мало растительной пищи, далее — короткий промежуточный сезон, отличающийся изобилием годных в пищу растений, за ним следует холодный сезон, богатый главным образом плодами и корнеплодами, наконец, жаркий сезон — время добычи меда диких пчел, когда не принято заниматься охотой, это своеобразная кульминация собирательской деятельности аборигенов и Большого, и Малого Андамана, безошибочно знающих основные медоносы и время сбора меда.

Научившись на протяжении долгих веков наилучшим образом использовать природные богатства своих островов, аборигены не пытались как-то приручать и тем более преобразовывать этот девственный мир. Традиционные способы добывания пищи не истощали природных запасов и вполне удовлетворяли скромные потребности островитян, которые в условиях изоляции оставались практически на том же уровне. Уклад, существовавший тысячелетиями, способствовал выработке и определенной психологии, что затрудняло сколько-нибудь существенные перемены в нем.

Итак, природа кормила аборигенов сотни лет и могла бы обеспечить их жизнь еще многие годы (если бы не изменившиеся обстоятельства, о которых речь пойдет ниже). Вместе с тем поддержание на протяжении длительного времени баланса с природой имело и негативные стороны. Многовековой гомеостаз постепенно перерос в стагнацию, которая по сути заменила динамическое развитие андаманского общества. Удовлетворенность основных, как уже отмечалось, достаточно ограниченных потребностей за счет щедрот природы не создавала стимулов для изменения привычного, сложившегося издревле обихода, для перехода к более прогрессивным формам эксплуатации своей территории (прежде всего — к земледелию). Проходили века, но спираль развития прокручивалась в одной плоскости.

Таким образом, баланс человека (общества) и природы — в целом, казалось бы, идеальное состояние, к которому все устремлено и которое необходимо для стабилизации общественной системы, может при известных условиях выступать в роли тормоза поступательного движения вперед. Дальнейшее развитие связано с неизбежным нарушением традиционного баланса, с тем, чтобы уже на следующем уровне (витке) снова стремиться к достижению равновесия. В этом сказывается диалектика взаимоотношений человека и природы, что и отражено в самом понятии (философском) адаптации, путь которой (по Э. Маркаряну) состоит «в способности си-

стемы приводить себя в соответствие с изменившимися условиями путем самокоррекции по принципу обратной связи»[5] Любое изменение среды вызывает цепную реакцию перемен во всей общественной структуре, которая стремится заново приспособиться к обновленным условиям. Такова динамика развития, которая в тех или иных формах проявляется у всех народов.

Итак, изобилие природных богатств при малой численности андаманцев могло обещать им еще долгие века столь же застойной, лишенной стимулов к сколько-нибудь существенным переменам жизни. Одним из факторов, способных нарушить стабилизирующий баланс природной среды и общества, может служить технологический (а следовательно, и социальный, без которого первый невозможен) прогресс, в ходе которого неизбежно меняется форма эксплуатации природного ландшафта со всеми сопутствующими переменами (что отмечалось выше). Однако для андаманцев, как и для других народов, находящихся в состоянии длительного гомеостаза, возникает заколдованный круг: изменение форм эксплуатации природной среды требует отмеченного прогресса, но для достижения такого прогресса народ должен перейти к более высокой форме хозяйства.

Тем не менее андаманцы оказались выведенными из привычного состояния, причем это произошло столь грубо и неподготовленно, что привело к самым сокрушительным последствиям. Здесь мы сталкиваемся со вторым, кратко упомянутым ранее, аспектом экологического окружения, а именно — с окружением этносоциальным, с давлением других народов, которого не знали андаманские аборигены на протяжении долгих веков их изолированного существования. Следует заметить, что столь полная изоляция от контактов с народами других экосистем представляет собой исключительную ситуацию: большинство изолятов — а такого рода малые этнические группы разбросаны по разным континентам — не в столь полной степени лишены внешних контактов, их изоляция в какой-то (разной у разных народов) степени является условной. Приспособленные всем своим многовековым существованием к взаимоотношению только с биотической средой, со своей микроэкологией, андаманцы не были готовы к встрече с человеческими коллективами, принадлежавшими к совершенно иному миру — миру индустриальному, с кардинально отличной психологией и системой ценностей. Речь идет о колонизации Андаманских островов, которые после Сипайского восстания в Индии были избраны в качестве места каторги (дата этих событий — 1858 г.).

Колонизация островов поставила их исконное население лицом к лицу с новым партнером, партнером безжалостным и, имея в виду состав каторги, невежественным, которого мало беспокоили судьбы древних хозяев островов. Последние оказались введенными в совершенно новую для них этносоциальную среду, к которой им предстояло адаптироваться — или погибнуть. С прискорбием приходится признать, что второй вариант оказался для аборигенов более реальным.

В драматической истории андаманской каторги (которая со временем оказалась разбавленной переселенцами из различных райо-

нов Индии) нас интересует в первую очередь экологический аспект воздействие нового этнического окружения на андаманские племена и на взаимоотношения последних с привычной природной средой. Для того, чтобы понять катастрофические для аборигенов последствия появления на островах чуждых групп, следует отметить одно общее положение: взаимоотношения с новым и чуждым социальным окружением определяются двумя обстоятельствами — уровнем развития социального партнера, прежде всего в сравнении уровнем вступающего в контакт народа, и, во-вторых, принадлежностью взаимодействующих народов к одной или различным экосистемам. Оба эти фактора оказались не в пользу андаманцев: разрыв между аборигенами и переселенцами исчислялся в стадиях общественного развития (напомним, что андаманцы наиболее близки к первобытности из бытующих поныне этнических групп), в результате давление более развитого этнического партнера дает себя знать особенно жестко. Что касается второго обстоятельства, то пришельцы с материковой Индии (не говоря о многочисленных кадрах европейской администрации) были адаптированы к совершенно иным жизненным условиям, чем андаманцы, поэтому найти общий язык контактирующим общностям оказалось крайне сложно.

Эта принадлежность аборигенов и переселенцев к различным экосистемам и позволяет говорить об имевшей место на островах экологической катастрофе, где пострадавшей, естественно, является более слабая сторона — аборигены. Переселившиеся из индустриального мира люди, с соответственными психологией и моральным настроем, попав на чуждую им островную территорию с ее непроходимыми джунглями, капризными ветрами и морскими течениями, оставались по-прежнему членами своей экосистемы: они не стремились приспособиться к новым для них ландшафтам, а, напротив, стали приспосабливать последние к своим навыкам и интересам. Они прежде всего стали вырубать леса, эти пугающие незнакомые дебри, чтобы освободить место под пашню — ведь они в своем подавляющем большинстве были земледельцами, отчасти — скотоводами. Новопоселенцы занимали в первую очередь прибрежные территории, привлекающие их своей открытостью и близостью к морю, тем самым многие ариото (прибрежные племена) оказались вытесненными с прибрежных территорий. Лесные эремтага также пострадали — леса изымались не только под пашню, но и для строительства тюрьмы (сразу после появления ссыльно-каторжан) и поселений. Колонизаторы (и позднее колонисты) учитывали прежде всего свои интересы, не считаясь с традиционным расположением племен, испокон веку имевших каждое свою территорию кочевания, границы которой соблюдались всеми соседями.

Справедливости ради следует отметить, что и после колонизации Андаман природные ресурсы, богатство которых уже отмечалось, не были исчерпаны, лес и море сохраняли достаточно возможностей для прокормления племен, тем более, что численность последних после колонизации стала стремительно сокращаться. Но взаимоотношение аборигенов с их древним партнером — естественным окружением было нарушено, каждое племя было адаптировано к своему конкретному ограниченному ландшафтном кругу, вся их

жизнь проходила в этом микромире, и переселение даже в сходные условия (на другой участок леса, вместо вырубленного племенного), даже на незначительное расстояние выбивало аборигенов из привычной колеи.

Острота ситуации заключалась и в том, что отношение к природе, к естественному окружению, которое волей-неволей стало общим и для аборигенов, и для переселенцев, оказалось качественно различным. Для аборигенов эта среда остается не только местом, где они родились, их естественным жизненным пространством (отсюда — сложности с любым отклонением от привычных границ), но и их основным (а ранее — единственным) источником всех жизненных благ. Что касается переселенцев, этнический состав которых отличается большой пестротой, так же как и традиционные занятия (но всегда принципиально отличные от хозяйственной специализации аборигенов), андаманская природная среда остается для них принципиально чужой, забота о сохранности природного ландшафта волнует их значительно меньше, чем перспектива извлечения наибольшего дохода из тех возможностей, которые они сумеют использовать. Таким образом, эксплуатация среды приобретает чаще всего хищнический характер, а интересы аборигенного населения на первом этапе вообще не принимаются во внимание [6]

Вмешательство внешних сил в жизнь андаманцев имело различные формы, но все они так или иначе были направлены — вольно или невольно — к отторжению аборигенов от привычной среды, к разрыву традиционных связей как с этой средой, так и между отдельными племенами. Отступая под натиском строительных и лесных работ, племена, естественно, оказывались вынужденными заходить на чуждую племенную территорию, что вызывало враждебные стычки между отдельными группами. А так как английские колонизаторы, согласно своему обычному принципу «разделяй и властвуй», использовали поддержку одних племен для оттеснения других, то межплеменная ситуация на островах приобрела хаотический характер, что повлекло за собой крушение и без того достаточно хрупких социальных связей и границ как между племенами, так и внутриплеменных.

Примечательным является тот факт, что в ходе всех этих беспорядочных перемен и сдвигов в общественной жизни аборигенов, в наибольшей степени пострадали так называемые «мирные» андаманцы, т. е. те, которые легче шли на контакты с колонизаторами. Те же группы, которые избрали тактику отступления в глубины лесов и держали резко враждебную позицию, в несколько большей степени сохраняли свою самостоятельность (хотя отсутствие данных о самых нетерпимых племенах — джаравах не позволяет дать сколько-нибудь точные заключения об их судьбе).

Что же происходило с мирными андаманцами, с теми, которые более доброжелательно откликались на попытки новых хозяев островов как-то «цивилизовать» их обитателей? Именно у них разрыв с естественной средой оказался наиболее необратимым. В этом смысле самую пагубную роль сыграли так называемые «хоумы», или «дома для андаманцев», которые власти решили — вероятно, с лучшими намерениями — использовать как средство приручения або-

ригенов и приобщения их к «высшим культурным ценностям». «Все, кто в этом нуждается, могли получить здесь защиту, пищу и лекарства», — писал первый исследователь андаманцев, человек, искренне болевший за их интересы, — Э. Мэн [7] Конец этой фразы свидетельствует отнюдь не об однозначной роли «хоумов». «Насколько выигрывают андаманцы в интеллекте и контактности, — пишет он, — в той же мере становятся жирными и ленивыми» [8] Эти слова Мэна, сказанные уже в первые годы колонизации, — несмотря на несколько сомнительный стиль — с редкой прозорливостью отражают то основное, отчего слабеют, деморализуются и, в конечном счете, гибнут племена. Они сумели пережить многие удары — лишение удобных гаваней, карательные экспедиции, эпидемии, но наиболее гибельным оказались контакты с «цивилизаторами» и попытки последних их «приручить».

Андаманцы, в период изоляции рассчитывавшие лишь на себя и родную природу, большую часть времени проводившие в поисках пропитания и находившие в этом не только труд, но и радость (ежедневные танцы после утомительной охоты, медовые и черепашьи праздники и пр.), в «хоумах» превратились в иждивенцев, которые стали рассчитывать не на себя, а на помощь со стороны. Андаманцев пытались приобщить к менее «варварским» видам занятий — к огородам, уходу за свиньями, несложным строительным работам. Не готовые к этому труду андаманцы плохо воспринимали новые навыки, но этого оказалось достаточным, чтобы оторвать их от естественных связей. Оказались нарушенными древние племенные границы, ариота и эремтага свободно циркулировали по территории друг друга. Члены разных племен не только оказались под одной крышей в «хоумах», но и неизбежно стали вступать во взаимные браки, что шло вразрез с традиционной племенной эндогамией. Барьер, разделявший племена и тем самым регулировавший отношения внутри андаманского этноса, был стерт: по существу, была нарушена традиция самостоятельности этнических (племенных) групп.

Сложилась, казалось, парадоксальная картина. Несмотря на все перемены, андаманы сохранили достаточно лесных и прочих природных богатств, чтобы свободно прокормить небольшую, все уменьшающуюся группу аборигенного населения. И вместе с тем еще сохраняющиеся андаманцы влачат самый жалкий образ жизни, рассчитывая только на поступления необходимых продуктов и прочих вещей извне, утратив какую-либо инициативу в самостоятельном добывании пищи. Оторванные от родных мест и переселенные в другие районы (даже не обязательно в «хоумы»), аборигены утратили «нерв жизни» и оказались психологически сломленными.

Нам представляется, что в основе трагической судьбы андаманских племен, при всем многообразии свалившихся на них напастей, лежит в первую очередь экологическая катастрофа. Несовместимость древнего природного мира и нового этносоциального окружения привела к распаду единства аборигенов с их естественной средой, а отсюда — к полной хозяйственной и культурной депрессии, потере цели и интереса к жизни. Ведь именно связь с единым естественным окружением определяла и отношения людей друг с

другом, т. е. те социальные связи и институты, которые позволяли им жить и продолжать свой род наиболее адекватным способом. Все это вылилось в определенную психологию жизни, которая делала для них естественным весь их земной путь и объясняла тайны внеземного существования. Тогда становится понятной та духовная опустошенность, которая еще в большей степени, чем необходимость в переориентации хозяйства, привела к вымиранию этноса. Психологический надрыв — вот что в первую очередь выбило андаманцев из их системы и превратило живой (пусть и на самом низком уровне развития) энергичный этнос в разрушенное, безынициативное общество.

Пример андаманцев с жестокой очевидностью показывает, сколь опасен для народов такого уровня резкий разрыв традиционных связей. Выход из стагнации не может быть форсированным. Неподготовленное отторжение от привычной среды и форм существования приводит народ к упадку и гибели. Андаманцы — крайний случай. Но везде, где имеет место грубое вторжение внешних сил в изолированные первобытные системы, последние оказываются перед лицом тяжких, нередко трагических, перспектив.

Примечания

1. *Service E. R.* Primitive social organization. N. Y. 1971. P. 7.
2. Discussion on the social anthropology of the hunters and fishers // Current Anthropology. 1988. Vol. 29, N 3. P. 488.
3. *Brown A. R.* The Andaman islanders: A study in social anthropology. Cambridge, 1922. P. 492—493.
4. *Маретина С. А.* Андаманцы. К проблеме доземледельческих обществ. СПб., 1995. С. 48.
5. Природа и общество. М., 1968. С. 96.
6. *Маретина С. А.* Андаманцы. С. 80 и сл.
7. *Man E. H.* On the aboriginal inhabitants of the Andaman islands. L., 1932. P. XXII.
8. Ibid.

SUMMARU

The Andamanese like all the remnants of early epoch are most deeply connected with their biotic surrounding — the sole ecological partner of the islanders. The main regulator of their interrelations is the adaptation that made possible the survival in the hard conditions of isolation. The richness of natural resources together with the scarcity of aboriginal population resulted in the practically undisturbed and stable equilibrium between man and nature. This situation may seem to be ideal but it has its negative sides: because of the absence of stimuli for change the dynamic evolution was under the threat to pass into stagnation, the spiral of development tuned on the same level.

The shock, quite unprepared and coarse that destroyed the stagnant existence,came from outside: the invasion of convicts and other migrants not only of different stages of development but of alien ecosystems. The Andamanese were the weak side in this confrontation. The alienation from the traditional environment resulted in the disintegration of the unity of the aboriginal society and brought to social and cultural depression and ecological collapse. These factors led to the inevitable extinction of the ethos.

А. М. Решетов

О ТЕРМИНОЛОГИИ, СВЯЗАННОЙ С ПОЛОВОЗРАСТНЫМ ДЕЛЕНИЕМ ЖИВОТНЫХ

Общеизвестны труды отечественных и зарубежных этнографов, посвященные изучению половозрастного деления у различных этносов. Они настолько многочисленны, что библиография их со времен Л. Г Моргана (1818—1880) составила бы солидную книжицу. В своих построениях эволюции семьи и брака от групповых форм к индивидуальным именно Л. Г. Морган особое внимание уделял анализу терминологии, которую он рассматривал как родственную [1]. Ее классификация привела его к выводу о существовании в прошлом разных форм группового брака. Его идеи, подхваченные Ф. Энгельсом [2], марксистская наука в дальнейшем признала краеугольными в построенной ею схеме истории первобытного общества [3].

Вместе с тем в науке известны примеры, когда некритическое использование половозрастной терминологии, терминов родства приводило к необоснованным выводам. Так, Л. Я. Штернберг, услышав, что нанайцы называют духов-помощников шамана такими терминами, как мать, отец, жена, муж, супруги, дети и т. п., сделал вывод о существовании между шаманом и его духом-помощником сексуальных связей [4]. Как убедительно показала А. В. Смоляк, у народов Приамурья такими терминами по обычаю было принято называть различных духов, в том числе и не шаманских [5]. Не нашла подтверждения точка зрения Л. Я. Штернберга и в исследованиях других отечественных ученых [6]. Все это только подтверждает тот факт, что необходимо с предельной осторожностью относиться к трактовке половозрастной терминологии и терминологии родства, строго учитывая при этом прежде всего их реальные функции и мировоззрение соответствующих народов.

Однако давно уже замечено, что те термины, которые рассматриваются как термины родства, на самом деле не обозначают точной степени биологического родства каждого индивидуума, а охватывают целую категорию лиц одного пола и возраста. К сожалению, этнографы долго увлекались поисками соответствующей терминологии для подтверждения существования в древности группового брака и его пережитков в более позднее время у различных народов, но мало занимались сущностной стороной проблемы. На это еще в начале 30-х годов обращал внимание В. Г. Богораз: «Даже такие институты, как классификационная система родства, экзогамия и эндогамия, половые и возрастные классы и групповые союзы нам известны только с формальной стороны. Мы изучили их формальное действие. Но их социальное происхождение и социальное зна-

чение для нас остаются не вполне понятными»[7] Этот вывод по существу справедлив и для нашего времени. Подтверждением этому, в частности, является нерешенность и дискуссионность вопроса об историческом соотношении терминологии половозрастной структуры и классификационного родства.

Свой посильный и весьма важный вклад в изучение вышеназванной терминологии внесли лингвисты. В качестве конкретного примера такого исследования обратимся к работе проф. Л. А. Покровской о терминах родства в тюркских языках[8]. Основываясь на трудах своих предшественников — В. В. Радлова, Н. К. Дмитриева, В. А. Мошкова, Н. П. Дыренковой, А. П. Дульзона, К. К. Юдахина, С. Е. Малова, А. Н. Бернштама, А. Н. Кононова и др., она рассмотрела историческое развитие конкретных терминов родства в тюркских языках. Так, особое внимание исследовательница обратила на *огул* (сын) и *кыз* (дочь), поскольку они имеются не только во всех без исключения современных тюркских языках, но и в древнетюркских письменных памятниках, обнаруживая при этом весьма устойчивую семантику. В результате изучения, автор вслед за своими предшественниками, пришла к выводу, что термин *огул* в прошлом имел нерасчлененное, более широкое содержание, чем в современных языках, и означал прежде всего «дитя», «потомство», к нему в качестве определения для обозначения лица женского пола — «дочь» добавлялось слово *кыз*. Весьма интересно, что слово *оглак* — производное от слова *огул* в том же значении «дитя», «потомство», зафиксировано в древнетюркских памятниках в значениях «ягненок» и «козленок». Таким образом, получается, что термин *огул* и его производные первоначально могли обозначать вообще потомков в самом широком значении этого понятия, в том числе не только по отношению к человеку, но и к животным, а потом последовала дифференциация на мужское и женское с еще более поздним уточнением *огул* (сын) и *кыз* (дочь)[9]. Рассматривая эволюцию термина *ана* (мать), Л. А. Покровская высказывает вполне обоснованное предположение, что «его основное современное значение „мать“ постепенно конкретизировалось из более общего, широкого понятия „мать“, „родоначальница“ вообще по отношению ко всему живому. Ведь не случайно, что и до сего времени при определении пола животных во многих тюркских языках перед названием того или иного животного ставится слово *ана*, например тат[арское] *ана мачи* — „кошка“, *ана урдак* — „утка“»[10] Термин *ата* (отец) также может широко пониматься, и не только по отношению к человеку, но и к животным, т. е. наблюдается полная семантическая аналогия с термином *ана*[11] В связи с вышеизложенным представляется, что совместная работа этнографов и лингвистов над терминологией классификационного родства в контексте изучения основных проблем развития первобытного общества могла бы принести весьма плодотворные результаты. Одним из аспектов такого исследования могла бы стать терминология, связанная с половозрастным делением животных.

Терминология для названия животных в зависимости от пола и возраста в языках разных народов представляет особый интерес для

науки. Первыми на нее обратили внимание лингвисты, посвятив ее анализу специальные исследования [12] Их интересуют самые разные аспекты изучения этой лексики: от ее формирования в языковых семьях, развития в группах и отдельных языках, заимствований различного рода скотоводческой терминологии из языков соседних народов до структуры, фонетических изменений, этимологии и семантики номадной лексики. Пласт такого рода лексики в языках разных народов, само собой разумеется, неодинаков. Он, пожалуй, отличается и в разные периоды языкового состояния у одного и того же народа, в зависимости от развития конкретной области животноводческого хозяйства на разных этапах его истории. На это обстоятельство обратил внимание известный тюрколог А. М. Щербак. По его признанию, выбор им темы «Наименования домашних и диких животных» предопределен потребностью изучения тех конкретных пластов животноводческой лексики, которые в определенной свой части со временем становятся все более недоступными: «Часть слов, относящихся к указанной теме, исчезает или заменяется новыми словами, часть, а именно названия разных возрастных категорий, теряя строгую соотнесенность с той или иной группой, смешивается в употреблении» [13]. Эта категория лексики богата не только в историческом аспекте, она весьма значительна и в современных языках. Вот что отмечает калмыцкий ученый Э. Ч. Бардаев: «Социально-экономическое своеобразие прошлой жизни монгольских народов, в основном заключавшееся в кочевом скотоводстве, естественно, отразилось на лексическом составе их языков. Думаем, не будет преувеличением сказать, что значительная доля словарного фонда монгольских языков приходится на номадную лексику, в которой особое и заметное место занимают наименования домашних животных» [14]

Все вышеизложенное дает право утверждать, что лингвисты даже только в последние десятилетия XX в. достигли определенных положительных результатов в изучении различных аспектов лексики, связанной с названиями животных. Однако наряду с лингвистами к этому вопросу проявляют большой интерес также этнографы. Последние установили, что соответственно принадлежности к тому или иному хозяйственно-культурному типу [15] у разных народов сложилась и существовала довольно развитая терминология в зависимости от пола и возраста по отношению к оленям, лошадям, верблюдам, крупному и мелкому рогатому скоту, т. е. к тем животным, которые в данном конкретном хозяйственно-культурном типе играли наиболее значительную роль в системе жизнеобеспечения этноса.

Древние тюрки формировались в засушливых и полузасушливых степных районах Центральной Азии и изначально по преимуществу занимались скотоводством. Географические условия благоприятствовали разведению различных видов домашних животных (родиной которых является именно Центрально-Азиатская историко-этнографическая область), в том числе лошадей, крупного рогатого скота, овец и т. д. Наукой установлено, что лошадь доместицирована именно в Центральной Азии. Ее диким предком, в частности, является лошадь Пржевальского. Именно лошадь, наряду с верблюдом, ов-

ной и другими животными, представляет собой типичное животное для различных вариантов хозяйственно-культурных типов степных районов. О древнем занятии коневодством свидетельствует терминология, связанная с лошадью.

Значительный конкретный материал о названиях домашних животных, в том числе лошади, сконцентрирован в упомянутой выше статье проф. А. М. Щербака, которая, как по значению рассмотренного материала и сделанных выводов, так и по объему самой работы, может квалифицироваться как полноценная монография [16] Каждый раздел, посвященный определенному животному, строится в ней по единой схеме:

1) видовое наименование,
2) наименование холощеного самца,
3) наименование самца-производителя,
4) наименование самки,
5) наименование молодняка и возрастных групп.

Весьма ценно, что А. М. Щербак приводит примеры не только из различных тюркских языков, но и из монгольских и тунгусо-маньчжурских. Хотя во всех современных тюркских языках видовым термином для лошади является *ат*, одновременно существует довольно большое количество слов, также обозначающих лошадь как вид домашнего животного в зависимости от породы, масти и других признаков. В древнетюркских текстах еще встречается термин *джилки*, который противопоставляется названиям всех других домашних животных, кроме лошади, что дало право автору сделать вывод о его преимущественной связи с понятием «лошадь». Первоначально термином *джилки* обозначался табун, табунные животные, среди которых, как понятно, самое важное место принадлежало лошади. «Отсюда соответствующее семантическое развитие: „табун" (лошадей по преимуществу) < „табунная" (лошадь) > лошадь (по исключению)» [17] Для названия мерина, холощеного коня существовали термины *ахта* и *алаша*, которые, по мнению П. М. Мелиоранского, заимствованы в эпоху монгольских завоеваний в XIII в. из персидского языка, причем первоначально слово *ахта* имело общее значение — «кастрированный, оскопленный» и только со временем стало относиться к лошади. Слова *ангир* означает «жеребец», но при этом во многих современных тюркских языках сохраняются следы обобщенно-неопределенной семантики его в значении «самец-производитель». В этом значении оно участвует в образовании сложных названий других животных-самцов, например, *ангир-эшэк* (осел-самец). Для обозначения кобылы в тюркских языках служит слово *баштал*. Термин *кулун* прежде, очевидно, использовался для обозначения жеребенка вообще, без указания на принадлежность его к одной из возрастных групп. В пользу этого предположения говорит то, что глагольные формы со значением «жеребиться» могут образовываться исключительно от слова *кулун*. В современных тюркских языках термин *кулун* означает жеребенка от рождения до одного года. Далее следуют обозначения жеребят также в зависимости от возраста:

таи — жеребенок в возрасте одного года, по второму году;

джабарга — чаще всего для жеребенка до двух лет, хотя имеются и другие значения у разных тюркских народов;

гунан [18] - молодняк лошади в возрасте двух-трех лет;

дөнөн — лошадь трех-четырех лет;

тулан — животное в возрасте пяти лет (термин заимствован из монгольского языка) [19]

Терминология для названия лошадей в зависимости от пола и возраста весьма развита у монголов — типичных скотоводов пустынь и полупустынь. Большой популярностью у них пользуются скачки лошадей, в которых участвуют самцы определенного возраста:

азарга — перед скачками выдерживают 30 суток, забег на 30 км;

их нас — перед скачками выдерживают 35 суток, забег на 35 км;

соёлон — перед скачками выдерживают 30 суток, забег на 28 км;

хизаалан — перед скачками выдерживают 25 суток, забег на 25 км;

шудлэн — перед скачками выдерживают 20 суток, забег на 20 км;

даага — перед скачками выдерживают 15 суток, забег на 15 км;

жороо — иноходец, забег на 15 км [20].

Перед скачками судейская коллегия проверяет возраст каждой группы лошадей по зубам. Именно зубы считаются надежным определителем их возраста. В архиве удалось обнаружить список терминов для названия верблюдов в зависимости от возраста, определенного по зубам [21].

1-й год. *Ботого* [22]. Молочные зубы.

2-й год. *Тормо* [23]

3-й год. *Тайлак* [24]. Теряет молочные зубы.

4-й год. *Хоер Шудуту* [25] Вырастают два зуба передних (рисунок).

5-й год. *Дурбан Шудуту Тайлак* [26] Четыре зуба передних (рисунок) более окрепли и выполнились.

6-й год. «

7-й год. *Гуищасан* или *Цорган шудуту* [27] (рисунок) 6 зубов передних, полные к 8 совершенно выполнились.

8-й год. «

Приписано на полях перед цифрами 7 и 8: лучшая пора верблюдов.

9-й год. Начинают остриться средние зубы и поднашиваться.

10-й год.

11-й год. Остается немного, чтобы двум средним сравняться с соседними двумя.

12-й год. Два передних снашиваются до уровня соседних двух.

13-й год. Начинают поднашиваться средние два.

14-й год. Почти сравниваются два передних и два средних с двумя боковыми крайними.

15-й год. Остается запас двух средних самый малый.

16 лет. *Тэкшилна* [28]. Равняются два передних и средних два с крайними двумя (рисунок).

17-й год. Начинают снашиваться и последние боковые из передних зубов.

18 лет. *Оран-души* [29] Наполовину снашиваются передние зубы (рисунок).

19 и 20 лет. *Махан шиду*[30]. Жуют уже деснами, зубов едва заметны остатки, а у многих и тех нет.

21 и далее. *Ихэ махан шуду*[31]. Без зубов впереди, шатаются коренные.

Изменение зубов много зависит от местности и корма верблюдов, как и для лошадей[32].

В монгольских языках весьма разнообразны также названия животных в зависимости от их масти[33], что свидетельствует об их большой роли в системе жизнеобеспечения соответствующих этносов.

Внимательный исследователь никогда не пройдет мимо картин жизни скотоводов, чтобы не зафиксировать их специфики. Так, Б. М. Житков, побывавший на Ямале в начале XX в., писал о ненцах-оленеводах: «Хороший хозяин-самоед постоянно стремится к увеличению своего стада. Стадо — его гордость и слава. В жизни стад большое значение имеет период отела самок. Новорожденный олень носит название *пешка* в северо-западной Сибири и *пыжик* в европейских тундрах (у Каменных самоедов — *сую*; по Шренку большеземельские самоеды то же слово произносят *суhи*). Мягкая и мало плотная шерсть *пешки* сильно отличается от шерсти взрослого оленя. Шкурка ее идет главным образом на приготовление *треухов* для малиц и зырянских шапок. К августу месяцу, т. е. к трехмесячному возрасту, *пешка* меняет шерсть на более короткую и плотную и называется в этом возрасте *неплюй*. Шкура *неплюя* идет на изготовление *малиц* и *гусей* (*совиков*), а также *дох* и также носит название *дохового* или *маличного неплюя* (*малиценгоба* у тобольских самоедов). К зиме олень вырастает (случается иногда, что самцы покрывают самок в шестимесячном возрасте), причем шерсть его грубеет. Шкура вполне взрослого и старого оленя называется „постелью", идет на подстилку в чумах, укупорку возов, выделку замши и изготовление *гусей* низшего сорта. В годовом возрасте, а иногда и позже, оленя, назначенного для езды, кастрируют. Взрослый кастрированный олень-самец называется у русских *бык*, по-самоедски — *хапт*. Племенной взрослый олень носит у самоедов название *хора*, и название это перешло и к тобольским русским, нередко его употребляющим. Взрослая самка называется *важенка*, по-самоедски *яhадэй*. Кроме этих основных названий существует несколько дополнительных. Так, *важенку* одного года русские обыкновенно называют *сырица*, самца по второму году в Большеземельной тундре зовут *лончак* (от слова *лони, лонись* — в прошлом году; в Тобольской губернии я этого выражения не слышал). Самоеды обозначают иногда возраст самцов словами, приставными к слову *хора*; так, двухлетнего племенного самца называют *сидясь-хора*, трехлетнего — *няранг-хора*. Слово *хаптерка* обозначает *важенку*, которая не телится. *Меноруями* (самоедское слово *менору*й) и самоеды, и русские называют быков, которых никогда не запрягают. В больших стадах самоедов таких *меноруев* бывает очень много, и они составляют главную красу стада. Отъедаются они, конечно, гораздо лучше упряжных оленей, и их потому самоеды бьют на еду»[34]. Эту длинную, но интересную цитату с большим количеством информации я позволил себе привести, учитывая точность подаваемого материала. Скотовод-

ненец убивает в течение года только то количество оленей, которое необходимо ему для получения мяса на еду и изготовления одежды и подстилок. Не убивает он *пешек*, как сообщал Б. М. Житков; появлявшийся прежде на рынке материал их принадлежал главным образом животным, погибшим вскоре после рождения в непогоду: для молодняка особенно гибельны поздние весенние бураны. Обычно ненцы используют в упряжи немного оленей, большое же стадо — главное богатство хозяина. Особо ценят белых и пестрых оленей, поскольку мех первых ценится для изготовления *совиков*, или *гусей* — одежды шерстью наверх, а вторые важны и предпочтительны в упряжке. Шерсть оленя имеет особое строение, полностью отвечающее холодным северным условиям. Хотя волос оленьей шерсти груб и ломок, но волосяной покров очень плотный. Сердцевидные клетки каждого волоска наполнены воздухом и способствуют сохранению тепла, выполняют ту же роль, что и слои воздуха между нежными волосками пуха пушных зверей [35].

У салехардских ненцев существует своя терминология для оленей в зависимости от их возраста. *Пешек* называют *суляко* — так называют и детей в семье. Такое специальное название для теленка в возрасте примерно до трех месяцев оправданно: его мех особо ценится в быту при изготовлении некоторых деталей одежды, включая меховые чулки. Но уже полугодовалого теленка зовут *по'пелята (по* — год, *пелята* — половина), годовалого — *по'ты* (*ты* — олень), полуторагодовалый — *нябимдей* (идет второй год), двухлетка — *сидемдей* (*дей* — аффикс, обозначающий, какой по счету), трехлетка — *няхарумдей*, четырехлетка — *тетюмдей* и т. д. [36] Названия телят, начиная с полугодовалого возраста, и взрослых оленей определяются той хозяйственно-бытовой ролью, которую они играют в жизни ненцев.

Весьма развита система половозрастных наименований оленей в эвенском языке.

Теленок до года — *ӯнкӯн, хӣннгачан.*
Олень от 1 года до 2 лет — *явкӑн.*
Олень от 2 до 3 лет — *мулкан.*
Олень от 3 до 4 лет — *н'ӣркӯн.*
Олень от 4 до 5 лет — *амаркӑн.*
Олень 6 лет — *дюпти, дюптари* (повторный).
Олень 7 лет — *гяври дюптари* (повторный второй).
Олень 8 лет — *илаври дюптари* (третий повторный).
Олень 9 лет — *дыгэври дюптари* (четвертый повторный).
Олень 10 лет — *туннгаври дюптари* (пятый повторный).
Олень 11 лет — *нюнгэври дюптари* (шестой повторный).

Как можно заметить, специальная терминология для названия оленя в зависимости от возраста существует для оленя от рождения до пяти лет, а дальше идет повторный счет: для шестилетки — первый повторный, для семилетки — второй повторный и т. д.

Кастрированного оленя называют *итэн* (кастрацию обычно проводят в двух- или трехлетнем возрасте), необученного, предназначенного на убой — *чалам*, обученного для упряжки, ездового оленя — *гилрак, кэндэ*, верхового оленя — *учик*, оленя-производителя — *корбэ.*

Важенку до одного года называют *у́нгѐ*, от одного до двух лет — *гулкэ*, после двух лет, уже независимо от возраста, — *нӯми*, *нямичан*, яловую — *кэтэм*, бесплодную — *мàнгдй*[37].

Для убоя на мясо каждый год отбирают необходимое количество скота, вне нормы забивают слабых и старых оленей и важенок. Большое здоровое стадо — самое большое богатство у эвенов, и они стараются поддерживать его на должном уровне. Особо ценятся определенные самцы-производители и важенки, устойчиво приносящие крепкое потомство, за их возрастом следят, чтобы обеспечить непрерывное не только воспроизводство, но и увеличение поголовья стада.

Как показала исследовательница этнографии народов Южной Сибири В. П. Дьяконова, именно половозрастной принадлежностью определялись названия домашних животных и у теленгитов. Такая номинация их выработалась этносом в процессе длительной скотоводческой хозяйственной деятельности, в зависимости от их роли в формировании стада, воспроизводстве потомства, утилитарного использования, использования в сакральной практике и т. д. Очевидно, прежде эта терминология была более разветвленной, конкретной; с изменением роли скотоводства в современной жизни теленгитов названия животных в зависимости от пола и возраста функционируют не в полном объеме[38].

Бычков и телочек до одного года теленгиты называли одинаково *бозу* (к названию телочки теленгиты добавляли *тижи*, обозначающее у животных «самка», у людей — «женщина»). Бычки и телочка в возрасте от одного до двух лет назывались *торбак*. Именно в этом возрасте бычков кастрировали, после чего их вплоть до забоя, независимо от возраста, называли *чар*. В возрасте от двух до трех лет у бычков и телочек было также общее название *кунан*. В трехлетнем возрасте это уже взрослые животные, способные приносить потомство и для них появляются соответствующие их полу и возрасту названия: бык-производитель — *бука* и корова — *ийнек*. В восьми- или девятилетнем возрасте коров и быков забивали на мясо. Соответствующая терминология для различия животных по полу и возрасту существовала для мелкого рогатого скота, для лошадей, причем у последних теленгиты при определении возраста учитывали и утробный период[39].

Охотники на моржа или нерпу также различают животных по полу и возрасту. Например, у азиатских эскимосов существуют такие термины, как *касикак* — моржонок, родившийся этой весной; *миксягак* — годовалый морж-самец (с маленькими клыками); *ункувак* — годовалый морж (самец или самка, старше, чем *касикак*); *антухпак* — морж-шишкарь (старый, крупный морж с толстой бугристой кожей); *айвык* — морж (общее название) и т. д.[40]

У ороков для *лахтака* (нерпы) наличествуют такие наименования до 5-ти лет: *амуспи* — животное до двух лет, *чепа* — двухлетка, *оджи* — трехлетка, *дэригэчи* — четырехлетка, *даунгари* — пятигодовалая старая нерпа[41].

У народов, принадлежавших к хозяйственно-культурным типам оловов, развернута система названий внутри одного вида в зави-

симости от ее возраста. Появление той или иной терминологии определяется исключительно потребностью в ней. В этом можно еще раз убедиться при знакомстве с развитой классификацией рыб, существующей, например, у жителей Беломорья. Как признает крупный исследователь названий рыб у народов этого региона проф. А. С. Герд, «разные особи сельди и семги выделяются по возрасту, размеру, весу, цвету, времени лова, месту лова, обитания нереста, хозяйственного и бытового использования» [42].

У нивхов, живущих в низовьях Амура и на острове Сахалин, большое жизненно важное значение традиционно имеет лов кеты. В конце июля—начале августа идет летняя кета (*вел*), в сентябре — осенняя кета (*лыги*), мясо которой более плотное и пригодное для заготовки на зиму. Как известно, большим спросом пользуется икра кеты (*наук*). Нивхи различают кету по полу: лыги арш (самец) и лыги аньх (самка). Самка погибает в реке после икрометания, а самец — после оплодотворения икры молоками. Мальки уходят из реки в море, там вырастают и через два года уже взрослыми особями возвращаются на традиционные места нерестилища в своей реке. Именно в это время нивхи ловят стремящуюся к нересту кету, производят ее заготовку. Добравшиеся до нерестилищ особи выполняют свою функцию, погибают и т. д. Поэтому в нивхском языке нет терминологии для названия кеты в зависимости от возраста: она к ним приходит из морских просторов выросшей, которую они и ловят, заготавливают икру, мясо кеты — существует развитая терминология для юколы, шкуру рыбы обрабатывали для изготовления одежды [43]. У народов, занимающихся рыболовством в низовьях Амура, зафиксирована специфическая терминология для названия отдельных органов и частей взрослой рыбы [44].

У русских, относящихся к хозяйственно-культурному типу пашенных земледельцев и ведущих комплексное животноводческое хозяйство, для названия животных существует также довольно развитая терминология. Для крупного рогатого скота употребляются видовые названия: корова — самка и бык — самец, холощеный бык — вол. Детенышей в зависимости от пола зовут *теля*, *телок*, *телочек-бычок* или *телка*, *телочка*, *телушка*; теленок до года — *селеток;* двухлеток — *однотравок*, *бушмак*, *качерек*; трехлеток — *гунак*. Для названия бычка в возрасте от двух до трех лет имеется термин *телец*, для телочки, еще не приносившей потомства, — *телица*, *теличка* [45]. Лета коровы исчисляются по телятам, с прибавлением трех лет: *корова о пяти телятах* — корова восьми лет [46].

Для лошади в зависимости от пола используются названия: *кобыла*, *кобылица* (самка) и *жеребец* (самец), холощеный жеребец — *мерин*. Потомство (молодого детеныша) называют *жеребя*, *жеребенок*, после зимы, на другое лето он уже *однолеток* или *лощак*, *лошняк*, *лоншак*, на третье лето — *двухлеток*, *стригун* (ему стригут гриву). Трехлетка уже приучают ходить в упряжи. Молодых животных двух-трех лет также называют *кобылка* и *жеребчик* [47]. Потомство от осла и кобылы называется *лошак*, от жеребца и ослицы — *мул* или *осляк*.

Для самки свиньи употребляют такие термины, как *чушка*, *хавронья*, *рюха*, *рюшка*, для самца — *кабан*, *пороз*, *клыкач*, для кладеного — *боров*, *хохряк*, *кнур*, *хряк*, для детенышей — *свинка*, *порося*, *поросеночек*, *чухренок*, маленького поросенка также называют *молочным поросенком*, в возрасте около 6 месяцев — *подсвинком*[48]. Для названия свиньи, равно как и птицы, нет надобности в названиях по возрасту (по годам): обычно годовалых свиней в зимние холода режут, а после опороса начинают растить новое поколение.

В. И. Даль фиксировал и куриную терминологию: кур — *петух*, *певень*, *петел*, *кочет*; холощеный петух — *каплун*; кура — *курица*, *курочка*, *курка*. Ранним летом некоторые куры начинают квохтать, своим поведением и особым криком просятся на яйца: когда кура заквохтала, значит, пришла пора сажать ее на яйца, ее зовут *квок(х)тунья*, *квокша*, *квоктуха*; в период сидения на яйцах она — *наседка*, после появления птенцов (*цыпленок*, *курча*, *куря*, *куренок*, *курченок*) *квочка* водит свой выводок, своим особым криком созывает и делает это, пока цыплята не обретут самостоятельность: тогда их зовут *петушками* и *курочками*[49].

Важные сторожевые и охотничьи функции у человека выполняет собака. По полу различают самцов — *пес*, *кобель* и самок — *сука*, *собачиха*; у детенышей пол терминологически не различают: *щенок*, *щеня*, *кутенок*, *кутя*, *собача*[50]. Щенят довольно рано начинают приучать отзываться на свою кличку, знать различные команды от простейших типа: запрещающей «фу», призывающей «ко мне», «дай лапу», «сидеть», «лежать» и т. д. — до весьма сложных: «ищи», «нюхай след», «веди», «охраняй» и др.[51]

Сложнее обстоит дело с терминологией для названия диких животных — объектов охоты. Конечно, наличествует терминология в зависимости от возраста. Например, эвенки зовут медведя в возрасте до одного года *эпкачàн, хутэкýн*; до двух лет — *хуюкóкýн*; трехчетырех лет — *нгоркàна*; четырех-пяти лет — *амаркàна*; старый медведь — *амèнан*[52]. Исследователи также отмечают, что эвенки имеют еще множество других терминов для различения медведей не только по возрасту, но и по полу[53]. Однако все эти термины практически табуированы: медведя, как и других промысловых диких животных, нельзя вслух называть соответственными именами. Поэтому орочи называют медведя *манна*, нанайцы, удэгейцы и ороки — *мафа*, что означает «старик». Таким же термином они в обыденной жизни, в разговоре пользуются при обращении к уважаемым людям пожилого возраста[54].

В Швеции медведя никогда прямо не называют «медведь», а уважительно обращаются к нему «дедушка», при этом в обращение вкладывается смысл, указывающий на родственные отношения[55]. По представлениям алтайцев, медведь раньше был человекам, поэтому разные группы алтайских тюркских народностей называют его родственником, используя термины родства по женской или мужской линии: алтайцы — *абагай* (дядя по отцу), тубалары — *апшак* (старик), род каларцев — *абай* (прадед), *улу кижи* (великий человек), телеуты — *тай* (дядя по матери), *улда* (старший брат отца), *адалык* (почтенный) и т. д.[56] На охоте многих животных не назы-

вают своим настоящим именем. Например, у хакасов белку именуют *сӧкрасе* (костяная голова), соболя — *аскыр* (жеребец), медведя — *апчах* (старик) [57]. На охоте всегда надо быть веселым, нельзя ругаться, кричать, петь, ссориться: нельзя пугать духов, они могут испугаться, уйти, убежать, и тогда охоты не будет. Следует признать, что на охоте весьма ярко, полно находит свое выражение анимистическое мировоззрение самых разных народов; их представления о мире и их жизнь, конкретные действия выступают в гармоническом единстве.

Не только первобытный человек считал себя неотъемлемой частью природы, такого рода представления нередко бытуют даже в наше время. Известный монголовед проф. А. М. Позднеев писал о монголах: «Духу монголов присуще созерцательное направление. Одинокая жизнь во всем этом раздолье круга, тишина, возмущаемая разве только шелестом колеблемой ветром травы, все это могло способствовать лишь тому, чтобы монгол все более и более погружался в самого себя. Он обращал внимание на вечное течение солнца и луны, на постоянно сменяющиеся облака, и в его душе возникало представление о деятельности целого мира. Он искал в себе связи с природой и сравнивал с нею жизнь человека. В чем тайна бытия, откуда его начало и где его конец?» [58] Современный монгольский литератор поэтически представил эту картинку так:

Ручьи и реки, слившиеся с моей жизнью, — сестры и братья мои,
Травы, что переплелись с моим телом, — сестры и братья мои,
Животные — степные кошки, антилопы, лисы и зайцы —
все мои младшие братья,
Львы, волки, снежные барсы, медведи — старшие братья мои [59].

Как считали айны, не только звери, но даже и деревья живут родами, равно как и люди, и все они имеют хозяина — *нибури камуй*, т. е. «горного хозяина» [60]. Член-корреспондент АН СССР, проф. Д. К. Зеленин специально на большом фактическом этнографическом материале рассмотрел проблему идеологического перенесения на диких животных социально-родовой организации людей и пришел к выводу, что в тотемистической теории на мир диких животных просто перенесено социально-родовые устройство людей, а потому, с его точки зрения, «тотемизм можно определить как идеологический союз родовой организации людей с тою или иною породою животных» [61].

Как можно было видеть из приведенных примеров, человек изначально осознавал свою связь, свое родство с миром животных, что нашло отражение в соответствующей терминологии, в зооморфных и антропоморфных изображениях духов. Парность, различия по возрасту и полу люди видели повсюду в окружающем их мире, в том числе даже среди растений. Например, айны делили семена проса на семена мужского и женского пола, которые в совокупности составляли в их представлении пары «божественных злаковых супругов». Все это находило отражение в соответствующих ритуалах [62]. Разнообразные действа, связанные с природными культами, неизменно сопровождаются у разных народов магическими обрядами,

которые обеспечивали бы получение обильного урожая, богатого приплода скота и т. д. Остяки, в частности, приносили жертвы духам-хозяевам отдельных промысловых площадей, считая их владельцами данной территории, вотчинниками [63]. Как считает Д. К. Зеленин, на этих духов со временем постепенно были перенесены все те характеристики, которые прежде относились к диким животным [64].

Все это дает право предполагать, что вся терминология для названия людей и животных, сначала диких, а потом и домашних, формировалась практически одновременно в весьма древние времена и отражала мировоззренческие представления и хозяйственно-бытовые потребности в ней. На формирование терминологии для названия животных в зависимости от пола и возраста немалое значение оказывала принадлежность того или иного этноса к соответствующему определенному хозяйственно-культурному типу. В каждом хозяйственно-культурном типе, как можно было видеть из приведенных в статье примеров, вырабатывалась довольно развитая необходимая терминология для тех животных, которые занимали важное место в системе жизнеобеспечения этноса. Это определялось прежде всего практическим утилитарным значением данных видов животных в зависимости от пола и возраста в хозяйстве этноса (обеспечение непрерывности воспроизводства потомства, выполнение хозяйственных функций, снабжение населения продуктами питания и др.). Именно с учетом этих обстоятельств производилось формирование домашнего стада или организовывалась охота на диких животных. Определенное значение имело и использование животных в зависимости от пола и возраста, состояния их упитанности, масти и т. д., в религиозных обрядах и жертвоприношениях, общественных праздничных мероприятиях. Определению точного возраста неизменно придавалось важное значение, в связи с чем прибегали к осмотру зубов и др. Иногда, как и у людей, у некоторых народов при исчислении возраста животных учитывался и утробный период. В строгом соблюдении половозрастной иерархии видится и залог успешной многогранной деятельности первобытной общины.

Развитая терминология существовала не только для названия животных по полу и возрасту, но и дополнительно по той роли, которую они выполняли в хозяйстве: для нетелившихся коров, нежеребившихся кобылиц и др., для самок, приносящих приплод, для самцов-производителей, для холощеных и т. д. Особые ряды глаголов существуют для обозначения родов животных: *отелиться*, *ожеребиться*, *окотиться*, *опороситься*, *ощениться* и т. д.; для обозначения издаваемых ими звуков: *мычать*, *ржать*, *блеять*, *хрюкать*, *лаять*, *мяукать*, *квохтать*, *кукарекать*, *гоготать*, *ворковать* и т. д. До сих пор в сельской местности сохраняется специальная своеобразная терминология для призвания или отпугивания домашних животных и птиц, чаще всего звукоподражательного характера [65]. Она носила как этнический, так и региональный характер. К сожалению, эта область общения человека с домашними животными и птицами практически полностью проигнорирована этнографами.

Также слабо изученными этнографами остаются взаимоотношения человека с дикими животными, которые преимущественно рас-

сматриваются как объект охоты, хотя на самом деле ситуация представляется намного сложнее.

Дальнейшее углубленное специальное изучение терминологии для названия животных по полу и возрасту может иметь более широкое историко-культурное значение для этнографии и в теоретическом плане. Исключительно важным является участие лингвистов в этой работе, ибо изучение вышеозначенной терминологии есть не только этнографическая, но и лингвистическая проблема.

Особого внимания и осмысления учеными разных специальностей, прежде всего этнографами, заслуживают также известные факты совпадения половозрастных названий людей и животных, свидетельствующих в первую очередь, как представляется, о глубокой древности формирования такой терминологии и анимистических представлениях первобытного человека. Совершенно очевидно, что все эти первоначальные, исходные названия не фиксировали родство как таковое в любой его форме, а исключительно обозначали различия по полу и возрасту.

Примечания

1. В 1870 г. Л. Г. Морган опубликовал работу «Системы родства и свойства в человеческой семье», а в 1877 г. вышел в свет его основной труд «Древнее общество». В русском переводе см.: *Морган Л. Г.* Первобытное общество. Исследование прогресса человечества из дикого состояния к варварскому и из варварства к цивилизации. СПб., 1898; *Морган Л. Г.* Древнее общество. Л., 1934.
2. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 21. М., 1961. С. 34—85. В связи с выходом с этой работы Ф. Энгельса на русском языке Н. Н. Харузин писал: «Мы можем только приветствовать появление в переводе труда Ф. Энгельса. Он горячий поклонник Моргана и только несколько дополняет и развивает положения последнего. Ф. Энгельс не столько самостоятельный исследователь, сколько популяризатор идеи Моргана. Не лишены серьезного интереса и дополнения, которые делает г. Энгельс на основании более новых источников науки этнографии, которые появились после выхода наиболее важного труда Моргана „Первобытное общество“» (ЭО. М., 1894. 2. С. 182).
3. Один из наиболее последовательных защитников концепции группового брака А. М. Золотарев писал: «Не приходится говорить о значении группового брака для марксистско-ленинской теории первобытного общества. Основывавшийся в значительной мере на открытиях Моргана, Энгельс дал новую постановку вопроса, еще более подчеркнувшую значение группового брака» (*Золотарев А. М.* Новые данные о групповом браке // СЭ. 1933. 3— 4. С. 197).
4. *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. 1. С. 3—56.
5. *Смоляк А. В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение. (Народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 83—98; *Она же.* К вопросу об «избранничестве в религии» (ответ оппонентам) // ЭО. 1994. 3. С. 174—175.
6. *Грачева Г. Н.* Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 69—89; *Алексеенко Е. А.* Шаманство у кетов // Там же. С. 90—128; *Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984; *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1993; *Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. Л., 1983.
7. *Тан-Богораз В. Г.* К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений // Этнография. 1930. 1—2. С. 9.
8. *Покровская Л. А.* Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. С. 11—81.

9. Там же. С. 16—17.
10. Там же. С. 23.
11. Там же. С. 25—27.
12. См., например: *Трубачев О. Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960; *Щербак А. М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. С. 82—172; *Новикова К. А.* Иноязычные элементы в тунгусо-маньчжурской лексике, относящиеся к животному миру // Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. Л., 1972. С. 104—150; *Бардаев Э. Ч.* О происхождении названий мелкого скота в языках монгольских народов // Вопросы грамматики и лексикологии современного калмыцкого языка. Элиста, 1976. С. 177—188; *Он же.* Названия животных по масти в монгольских языках. Элиста, 1976.
13. *Щербак А. М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках. С. 155—156.
14. *Бардаев Э. Ч.* О происхождении названий мелкого скота в языках монгольских народов. С. 177.
15. Подробнее о хозяйственно-культурных типах см.: *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области (к постановке вопроса) // СЭ. 1955. 4. С. 3—17; *Они же.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // Этнографическое совещание 1956 г. Тез. докл. на пленарных заседаниях. М.; Л., 1956. С. 43—47; *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 1985. С. 177—235.
16. *Щербак А. М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках. С. 82—172.
17. Там же. С. 84.
18. Слово *гунан* употребляется для обозначения молодняка и у других видов животных, при этом в зависимости от дополнительных аффиксов подчеркиваются половые различия того или иного животного.
19. Таблицу для названия лошади в зависимости от возраста см.: *Щербак А. М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках. С. 157.
20. *Намнандорж О.* Монголын хурдан морины тухай (О монгольском скакуне). Улаанбаатар, 1989. С. 21, 23, 24, 31 (на монг. яз.).
21. Архив Русского географического общества, ф. 13, оп. 2, д. 279. В письме Я. П. Шишмарева Н. М. Пржевальскому из Урги от 25 декабря 1887 г. сообщалось: «Прилагаю заметку насчет распознания возраста верблюдов и определении этого по зубам. Уклонения очень небольшие по местности, как и для лошадей» (л. 16 об.). Благодарю А. И. Андреева, обратившего мое внимание на этот материал.
22. «Ботго» — верблюжонок. Примечания с 22 по 31 принадлежат Я. П. Шишмареву.
23. «Тором» — верблюжонок-двухлеток.
24. «Тайлаг» — двухгодовалый верблюд.
25. «Хор шудэт» — двухзубый.
26. «Дорвон шудэт тайлаг» — четырехзубый верблюд.
27. «Гуицасан» (?) или «Зургаан шудэт» — шестизубый.
28. «Тэкшилна» (от «тэгшлех» — выравнивать) — ровнозубый.
29. «Оран-души» (от «ороол» — половина и «души» ?) — половинчатые зубы?
30. «Махан шиду» (прав[ильно] — «махан шуду») — «мясные зубы» (т. е. зубы, стертые до десен).
31. «Ихэ махан шуду» — «многие мясные зубы».
32. Архив Русского географического общества, ф. 13, оп. 2, д. 279, л. 11, 11 об., 10, 10 об.
33. *Бардаев Э. Ч.* Названия животных по масти в монгольских языках. Элиста, 1976.
34. *Житков Б. М.* Полуостров Ямал // Записки Императорского Русского географического общества по общей географии. СПб., 1913. Т. XLIX. С. 256—259.

35. Об этом см.: Там же. С. 260. Б. М. Житков отмечает, что «зимняя шерсть оленя так плотна, что при нажимании рукой сопротивляется, точно гуттаперча».
36. Благодарю моего информатора, ненецкого этнографа Л. А. Лара. Запись беседы от 12 января 2000 г. хранится в архиве автора.
37. Благодарю А. А. Бурыкина, специалиста по эвенскому языку и этнографии, за консультации по терминологии для обозначения половозрастного деления оленей у эвенов.
38. *Дьяконова В. П.* Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. С. 26—27.
39. Подробнее об этом см.: Там же. С. 27—29.
40. *Вахтин Н. Б., Емельянова Н. М.* Практикум по лексике эскимосского языка. Учебное пособие для педагогических училищ. Л., 1988. С. 51—52.
41. Благодарю А. М. Певнова за предоставленные сведения по названиям нерпы у ороков.
42. *Герд А. С.* Введение в этнолингвистику. СПб., 2001. С. 69.
43. Благодарю Г Д. Лок (пос. Ноглики, о. Сахалин) и Л. Б. Гашилову (Санкт-Петербург) за консультации по терминологии для кеты.
44. *Певнов А. М., Хасанова М. М.* Этнолингвистические исследования на Нижнем Амуре (Хабаровский край, 1999—2000 гг.) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2001. 1. С. 215—223.
45. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. М., 1882. Т. 4. С. 396.
46. Там же. М., 1881. Т. 2. С. 167.
47. Там же. М., 1878. Т. 1. С. 534.
48. Там же. М., 1882. Т. 4. С. 149.
49. Там же. М., 1881. Т. 2. С. 104, 223, 224.
50. Там же. М., 1882. Т. 4. С. 250—252.
51. Служебное собаководство. М., 1987.
52. Русско-эвенкийский словарь / Сост. В. Д. Колесникова и О. А. Константинова. Л., 1960, С. 110—111.
53. *Титов Е. И.* Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов киндигирского рода // Сибирская живая старина. Иркутск, 1923. 1. С. 90—105; *Васильев Б. А.* Медвежий праздник // СЭ. 1948. 4. С. 80.
54. *Васильев Б. А.* Медвежий праздник. С. 80.
55. Там же.
56. *Потапов Л. П.* Пережитки культа медведя у алтайских турок // Этнограф-исследователь. Май—август 1928. Л., 1928. 2—3. С. 17.
57 *Серебряков В.* К вопросу о праазиатских элементах культуры у хакасов. (Из материалов поездки в Хакасский округ Сибкрая летом 1927 г.) // Там же. С. 34.
58. *Позднеев А. М.* Образцы народной литературы монгольских племен. СПб., 1880. С. 68.
59. *Дашбалбар О.* Животные // Спокойно текут реки. Улан-Батор, 1989. (Ан амьтад // Голус намуухан урсана. Улаанбаатар, 1989.) С. 57. Благодарю переводчика, доц. СПбГУ М. П. Петрову, за предоставленную возможность ознакомиться с переводом в рукописи.
60. *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы под ред. Я. П. Алькора. Хабаровск, 1933. С. 625.
61. *Зеленин Д. К.* Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей // Известия АН СССР VII серия, отделение общественных наук. М.; Л., 1935. 4. С. 403.
62. *Фрэзэр Д. Д.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980. С. 534—535.
63. *Лопарев П.* Мифология остяков и самоедов. I // Наш край. Тобольск, 1924. 1. С. 10.
64. *Зеленин Д. К.* Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей. С. 419—424.

65. Например, цыплят призывают «пиль-пиль», кур: «цып-цып», утят: «утя-утя», уток: «тась-тась». Кошек: «кис-кис», а отгоняют их: «брысь». Коров, коз, собак зовут по именам. Лошадей погоняют покрикиванием: «но, милая!», а останавливают звукосочетанием: «тпру»; волов, соответственно: «цоб-цобэ» и «тпру».

SUMMARY

A. M. Reshetov

The terminology connected with age/gender classifications of animals

The paper by Alexander M. Reshetov draws the attention to the importance of study of age/gender classifications of animals. The efforts of anthropologists in the field of study of age/gender terminology of various human populations are widely known, though it sometimes led to erroneous results (like the postulation of the existence of group marriage in the past). Unfortunately the anthropologists gave little (if any) attention to the age/gender classifications of animals. The author shows the evidences that these terms were common to the age/gender classifications of animals and humans in pre-historic times. In the later periods terminology of age/gender classifications of animals was influenced by the economic-cultural type of each particular ethnic group. The most sophisticated terminological systems are to be found among the herders and cattle-breeders.

А. А. Бурыкин

МОТИВ НАКАЗАНИЯ ЗА ИНЦЕСТ В ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ ПРИАМУРЬЯ: ТРИ ВОЗМОЖНЫХ ОБЪЯСНЕНИЯ

Среди разнообразных проблем, связанных с отношениями родства и системами родства, проблема экзогамии, запрета на инцест и проблема инцестуальных брачных связей занимают особое место. Несмотря на множество накопившихся в литературе суждений, эти проблемы ныне представляются по существу нерешаемыми [1]. Те же самые проблемы, возникающие при обсуждении фольклорных сюжетов, представляются еще более сложными и многомерными, поскольку в этом материале становится актуальным вопрос о соотношении «своего» и «чужого» — исконного и заимствованного в фольклорных текстах, а также приобретает новое звучание тема соотношения фольклора и историко-этнографической действительности.

Предмет настоящей работы составляет мотив инцеста, представленный в некоторых мифологических рассказах, бытующих у народов Дальнего Востока — орочей, удэгейцев, ороков. Данный материал уже привлекал внимание специалистов: этому мотиву вкупе с обсуждением проблем системы родства орочей посвящена статья В. А. Аврорина и Е. П. Лебедевой [2], а сравнительно недавно этот же мотив стал предметом анализа в монографии Е. В. Шаньшиной, в которой имеется и указатель всех известных автору текстов, содержащих данный мотив [3]. Вместе с тем в последние годы появилось сразу несколько новых книг, содержащих не известные ранее тексты мифологических рассказов с мотивом брака брата и сестры, бытующих у народов Приамурья. Это прежде всего объемный сборник удэгейского фольклора [4], монография И. В. Кормушина «Удыхейский (удэгейский) язык»[5] и книга С. В. Березницкого «Мифология и верования орочей»[6]. Эти работы, содержащие новые и не вводившиеся ранее в научный оборот материалы, не могли не привлечь нашего внимания, поскольку они имеют первостепенное значение для характерологического и типологического изучения мотива инцестуального брака и возможных мотивов запрета на инцест и наказания инцеста.

Один из удэгейских мифологических рассказов о медведе, записанный в 60-е годы XX века И. В. Кормушиным, имеет следующий сюжет:

> Живет юноша со своей старшей сестрой, юноша ходит на охоту, сестра призывает своего возлюбленного-медведя, тот приходит к ней. Юноша, заподозрив неладное, подкарауливает и видит медведя; на другой день просит сестру забрать в тайге добытое мясо, а сам, надев платье сестры, ее песней

призывает медведя. Медведь спрашивает, почему у женщины изменился голос: в этот момент юноша ранит медведя копьем, и медведь убегает. Сестра, вернувшись, покидает брата, находит в тайге медвежью лопатку и камлает, призывая медведя и используя лопатку вместо колотушки. Брат идет искать сестру, решает, что она стала злым духом.

Проходит время, юноша находит в тайге двух медвежат, те радуются ему как своему дяде, юноша догадывается, что это дети его сестры, они приводят его в их дом, он встречает сестру и ее мужа-медведя. Медведь просит его помочь ему выследить другого (чужого) медведя, жена прикрепляет мужу-медведю на шею стружки как отличительный знак; медведь борется с чужим медведем, юноша убивает чужого медведя и ранит медведя-зятя, медведь-зять произносит завещание, запрещающее женщинам есть медвежье мясо, и умирает. Сестра юноши говорит, что станет диким зверем, и уходит. Юноша на охоте убивает медведя, когда разделывает его, нож юноши задевает за бляшку халата; юноша и его племянники-медвежата узнают в медведе свою сестру и мать. Зимой медвежата ложатся спать, люди беонта убивают медвежат, юноша требует в обмен за медвежат-племянников себе девушку, берет ее в жены [7].

Весьма близкий в сюжетном отношении вариант этого рассказа опубликован в сборнике удэгейского фольклора:

Живет девушка с младшим братом по имени Егдыга: к ней приходит Биату (медведь), брат его обманывает, отослав сестру за лосиным мясом и надев ее платье и серьги, ранит Биату копьем в грудь; сестра уходит. (Сестра выходит замуж за медведя, у нее дети-медвежата.) Егдыга встречает медвежат, дает им рукавицы, по рукавицам его узнает сестра—жена медведя. Медведь приходит, говорит, что он нашел берлогу другого медведя, они идут на охоту, Егдыга случайно убивает копьем медведя-зятя. Сестра уходит от него в тайгу.

Егдыга убивает медведицу, находит в животе под шкурой женские подвески, узнает сестру, хоронит ее, забирает растить медвежат. Роет им берлогу, они ложатся спать. Братья Биату убивают медвежат, Егдыга просит у них двух девушек и выкуп, живет у себя [8].

Имеются и другие варианты этого же рассказа:

1) Живет охотник вместе со своей старшей сестрой, сестра обманом побуждает его жениться на ней, у них рождаются девочка и мальчик. Мальчик ранит из лука птичку, та говорит, что он родился от брака брата и сестры. Охотник ставит копье (или самострел), посылает жену за мясом, та погибает. Охотник оставляет детей на медвежьей тропе, сам уходит, медведь выращивает детей, берет девочку в жены, мальчик на охоте ранит медведя, приняв его за лося; раненый медведь перед смертью завещает не давать сестре есть медвежье мясо «так как зверь [муж сестры охотника. — *А. Б.*] убит ее родным братом»[9].

2) [Начало то же самое]. Охотник оставляет девочку на тропе медведя, а мальчика на тропе тигрицы, кончает с собой, бросившись в воду. Медведь взял девочку, а мальчика подобрала тигрица и взяла его себе в мужья. От первого брака произошли удэгейцы, брак мальчика с тигрицей был бездетным. Мальчик ранит на охоте медведя, медведь запрещает женщине спать на его шкуре и наказывает беречь его пенис [10].

3) [Начало то же:] медведь ищет девочке мужа, люди нэцгуй хотят взять девушку, медведь их пугает, они погибают от мороза, то же самое происходит с двумя егда. Один человек-егда приходит к девушке, но оставляет при себе копье, медведь отдает ему девушку в жены. Егда делает стрелу и лук левой рукой, подкараулив, ранит медведя, медведь перед смертью (увидев в этом волю бога Эндури) дает заветы как жить (жениться на двоюродной сестре рода матери) и как обращаться с медведем, мясом, шкурой и костями;

младшему брату запрещается есть сердце убитого медведя, кроме тех случаев, когда он сам его убил [11].

Несколько рассказов с мотивом инцеста, бытующих у орочей, зафиксировано и опубликовано С. В. Березницким в его книге «Мифология и верования орочей»:

1) Живет старшая сестра с младшим братом: брат уходит на охоту, сестра исчезает, брат идет ее искать, встречает двух ее детей-мальчиков, просит рассказать их о роде их отца и матери, догадывается, что это дети его сестры. Сестра узнает брата по нарукавникам на одежде; приходит медведь — муж сестры охотника, сестра прячет брата, медведь чует его запах, медведь просит извлечь брата из укрытия. Сестра рассказывет, что медведь — ее муж выходит на поединки со своим врагом-медведем и дает ему совет стрелять в «своего» черного медведя, а не в белого медведя-врага (стрела должна попасть не в того, в кого он будет целиться). Охотник нарушает запрет, стреляет в белого медведя, убивает своего зятя. Сестра с детьми уходит в тайгу, они превращаются в медведей, сестра предупреждает брата, чтобы на будущий год он в тайге не убивал медведя с двумя медвежатами. На следующую весну охотник нарушает запрет, встретив медведя с двумя медвежатами, убивает медведя: это оказывается его сестра. Сестра перед смертью завещает брату ритуал медвежьего праздника. Брат хоронит сестру-медведицу, приносит медвежат-племянников домой. Медвежата уходят в тайгу, охотник идет их искать, встречает людей, которые их убили, люди предлагают ему в выкуп свою сестру (или нескольких сестер), охотник берет двух женщин в жены, живет богато, обзаводится детьми, становится удачливым в охоте [12].

У орочей зафиксирован и другой, сокращенный вариант этого же рассказа [13]. В этой версии мотив инцестуальной связи брата и сестры почти стерт и прослеживается только по аналогии с другими текстами. Другая версия аналогичного рассказа у орочей имеет следующее содержание:

Сестра хитростью заставляет родного (видимо, младшего: так в большинстве вариантов, где отмечается возрастная разница. — *А. Б.*) брата жениться на ней. У них рождаются мальчик и девочка. Брат, узнав об обмане, убивает сестру, а детей бросает на съедение диким зверям. Мальчика воспитывает тигрица, он вступает с ней в брак, а девочку воспитывает и потом берет в жены медведь. От этих браков происходят орочи и удэгейцы [14].

Этот же автор опубликовал краткий вариант орокского рассказа о браке брата и сестры, дети от которого вступают брак с животными (мальчик женится на тигрице, девушка выходит замуж за медведя), сестра в наказание за обман погибает от поставленного братом самострела, а брат кончает с собой (вешается). От брака девочки с медведем происходят ороки [15].

Уникальной особенностью рассмотренных здесь удэгейских, орочских и вообще приамурских мифологических рассказов о медведе является мотив инцеста (а конкретно брака старшей сестры с младшим братом) в экспозиции и завязке повествования. Несмотря на то, что сходные сюжеты и отдельные мотивы таких рассказов имеют очень широкое распространение и на Дальнем Востоке, и за пределами этого региона, мотив инцеста нигде более не отмечается. Сам по себе мотив инцестуальной связи, как кажется, не является сюжетообразующим для рассматриваемых текстов, поскольку и у удэгейцев, и у орочей в ряде вариантов он отсутствует. Интересно

отметить, что только в одном из вариантов такого рассказа инициатором инцестуального брака является брат [16], и это, очевидно, является преобразованием содержания рассказа с адаптацией его под этнографическую реальность, где выбор брачного партнера принадлежит мужчине, — во всех остальных орочских вариантах и всех известных удэгейских вариантах данного рассказа эта инициатива принадлежит сестре, которая для достижения своей цели почти всегда прибегает к обману [17] Мотив разговора мальчика с птичкой, в которую мальчик стреляет из лука и потом узнает от птички нечто важное для дальнейшего повествования, часто встречается в эвенских сказках, но при этом сюжеты эвенских сказок не содержат указаний на инцестуальный брак.

Происхождение мотива инцестуального брака сестры и брата неясно, и едва ли оно может иметь однозначное объяснение. Равным образом не вполне ясны и причины появления мотива наказания за инцест, а также происхождение запрета на инцест как нормы брака, характерной как для народов Дальнего Востока, так и для других регионов.

В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева были склонны считать, что в этих рассказах отразились такие нормы брака, при которых инцест не только не был под запретом, но, напротив, представлял собой предписываемую норму, позже превратившуюся в свою противоположность. К сходным выводам приходит и Е. В. Шаньшина, которая склонна согласиться с названными авторами в трактовке появления этого мотива и, соответственно, в трактовке генезиса запрета на инцест-брак между братьями и сестрами [18]. Аналогичную позицию занимает В. А. Туголуков в трактовке обычая избегания общения младшего брата со старшей сестрой, бытовавшего до недавнего времени у сахалинских эвенков. Он пишет: «Молодой человек должен был „избегать“ общения именно со старшей сестрой, но не с младшей. Отчего произошло такое странное разграничение? Видимо, оттого, что периоду безусловного воспрещения браков между родными братьями и сестрами предшествовал период, когда мужчина имел право стать мужем своей старшей сестры. Можно предположить, что в дородовом периоде человеческого «стада» <...> было воспрещение браков между мужчинами старшего поколения и женщинами младшего, т. е. между отцом и дочерью, братом и его младшей сестрой и т. д. И если в родовом коллективе уже не считалось необходимым искусственно ограничивать общение брата с его младшей сестрой, — это был пройденный этап, — то для „табу“, воспрещавшего также брак между братом и его старшей сестрой, вероятно, еще требовалось дополнительное подкрепление в виде обычая избегания...»[19] В приведенном рассуждении В. А. Туголукова нет специального акцента на то, что сахалинские эвенки входят в тот же самый культурный круг, к которому принадлежат перечисленные выше народы, имеющие в фольклоре рассказы об инцестуальном браке младшего брата и старшей сестры, хотя данное наблюдение безусловно интересно для нашей темы. Однако от произвольного, причем как буквального, так и инверсионного истолкования мотивов, связанных с генезисом экзогамии и брачных запре-

тов, уже давно предостерегал в специальной обзорной работе А. М. Решетов [20], тем не менее как раз инверсионное объяснение, основывающееся на запрете предполагаемой практики, характерно для многих исследователей данного вопроса. Кроме того, предположениям В. А. Туголукова прямо противоречат некоторые этнографические свидетельства, к которым мы обратимся ниже.

Представляется, что высказываемые различными авторами мнения и суждения о появлении мотива запрета на инцест могут быть и не единственными, и все они по существу не выходят за рамки гипотез; более того, их убедительность в свете ряда фактов может быть взята под сомнение.

В трудах Н. А. Бутинова впервые в отечественной литературе о системах родства получили характеристику различные формы родства, характерные для народов Океании [21]. Одной из таких форм родства является родство по пище, и в соответствии с характерными для данной формы родства представлениями инцест сравнивается с поеданием самой отвратительной пищи, а в отношении представлений о развитии ребенка в утробе матери — с поеданием собственной плоти и крови [22]. Поскольку мотив инцеста брата и сестры устойчиво связан с мотивом брака женщины и медведя, а последний мотив — с фольклорными мотивами и реальными ритуалами медвежьего праздника, частью которых является поедание мяса медведя, обставленное множеством запретов, можно предполагать, что одной из причин появления запрета на инцест являются сходные представления о родстве по пище, которые, возможно, бытовали у народов Дальнего Востока (влияние культур южной части Тихого океана на этот регион должно стать предметом дальнейших обстоятельных исследований). Данное предположение хорошо согласуется с тем, что в медвежьем празднике тунгусоязычных народов и ряда других народов Восточной Сибири присутствуют элементы карнавала, призванные устранить мифологическое родство медведя и убивающих его охотников.

Другое объяснение мотива наказания за инцест и запрета на инцест, в сущности, лежит на поверхности и связано, с одной стороны, с мотивами о первотворении, с другой — с определенными социальными структурами, для которых инцестуальные браки были нормой. Если предположить, что мотив брака родных брата и сестры в рассматриваемых рассказах восходит к мифам о первых людях (не случайно эти рассказы в ряде версий вписываются в этногонический контекст), то становится понятным, что инцестуальный брак недопустим равно для живущих людей и фольклорных персонажей по той причине, что он был характерен для божеств. Трансформацией этих представлений, очевидно, является соответствующая брачная норма, характерная для высших сословий в самых разных регионах [23]. Тогда оппозиция инцеста и экзогамии может рассматриваться как оппозиция сакрального и профанного в нормах брака. Мы пока не можем дать ответ на вопрос, являются ли этногонические мотивы в этих рассказах непосредственной трансформацией мотивов первотворения или же они появились в этих текстах позже как локальный вариант более общей традиции.

Наконец, можно дать и такое объяснение происхождения мотива наказания за инцест, которое будет кардинально расходиться с обыденными представлениями об инцестуальном браке как о браке между кровными родственниками, поскольку оно относится не столько к самому факту инцеста, сколько к нарушению архаических брачных норм на ином уровне — предположительно на уровне возрастных классов. От внимания исследователей, занимавшихся рассматриваемой проблемой на материале приамурских мифологических рассказов, ускользает то, что во всех случаях (по крайней мере во всех текстах, где в оригинале в соответствующих терминах выражается относительный возраст брата и сестры) инцестуальный брак с негативными последствиями заключается между *младшим* братом и *старшей* сестрой — случаи обратного соотношения возраста брата и сестры в достаточно объемном материале, введенном в научный оборот, вообще неизвестны. Для сравнения укажем, что, по сообщениям В. Серошевского, у якутов в прошлом при определенных обстоятельствах допускался брак между *старшим* братом и *младшей* сестрой [24] — заметим, при ином возрастном соотношении партнеров.

Таким образом, для объяснения происхождения мотива наказания за инцест и запрета на инцест могут быть даны три объяснения, связанных с совершенно разными сферами культуры: 1) запрет на инцест мог быть связан с представлениями о родстве по пище, которые в других сферах культуры повлекли за собой сложную регламентацию употребления в пищу мяса медведя; 2) запрет на инцест мог быть связан с религиозными представлениями: если инцестуальный брак был нормой для божественных первопредков, то он вследствие этого попал под полный запрет для их небожественных потомков; 3) в рассматриваемых текстах может идти речь не о запрете на инцестуальный брак, а лишь о нарушении таких брачных норм, при которых брак между старшим братом и младшей сестрой допускался, а брак между младшим братом и старшей сестрой запрещался. Однозначного решения обсуждаемой проблемы пока не обнаруживается, но потенциальные ее решения, по-видимому, исчерпываются перечисленными выше возможностями. В заключение стоит специально отметить, что мотивы инцеста в фольклоре могут отражать некоторые архаические нормы брака, но пока они ровным счетом ничего не дают в отношении понимания истоков экзогамии у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья.

Наконец, в рассуждениях о мотиве инцеста и мотиве наказания за инцест в фольклоре народов Приамурья и Приморья нельзя сбрасывать со счетов некоторые особенности системы терминов родства этих народов, которые превращают инцест в историческую иллюзию. У эвенков, эвенов, негидальцев, удэгейцев старшая сестра эго и тетка-младшая сестра отца или матери обозначались одним и тем же термином: ср. эвенк. *эки:н,* эвен. *экэ:,* негид. *эхи:н,* удэг. *эхи(н),* а у ороков Сахалина словом *эгэ, эйкэ* именовались старшая сестра и тетка-младшая сестра матери [25]. У удэгейцев слово *эхи(н)* наряду с двумя отмеченными имеет вообще значение «женщина старше меня, но младше моих родителей», а у ульчей, ороков и нанайцев от корня слов *эгэ, эйкэ*, обозначающих старшую сестру, об-

разуется слово *эктэ* «женщина»[26]. Тетка-младшая сестра отца входит в ту категорию родственников женского пола, на которой эго мог бы жениться по обычаю левирата. Однако вполне возможно, что такой брак с племянником для женщины был допустимым только в качестве второго брака (или полигинного брака) и находился под запретом для незамужних старших родственниц отца. Словообразовательная соотносительность терминов «старшая сестра» и «женщина», а также «невестка-жена старшего брата» и «женщина»[27] продолжает интриговать в плане реконструкции системы потенциальных брачных связей на языковой основе, однако можно и нужно отдавать себе отчет в том, что итогом такой реконструкции явится прежде всего история терминов родства, но не история тех или иных социальных институтов.

Примечания

1. См.: *Белков П. Л.* Система экзогамии // Алгебра родства. Вып. 4. СПб., 1999. С. 64, 75.
2. *Аврорин В. А., Лебедева Е. П.* Инцест в фольклоре орочей и классификационная система родства // Известия Сибирского отделения АН СССР. 1979. Сер. обществ. наук. Вып. 1. С. 131—137.
3. *Шаньшина Е. В.* Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока. Владивосток, 2000. С. 146—147.
4. Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск, 1998.
5. *Кормушин И. В.* Удыхейский (удэгейский) язык. М., 1998.
6. *Березницкий С. В.* Мифология и верования орочей. СПб., 1999.
7. *Кормушин И. В.* Удыхейский (удэгейский) язык. С. 127—132.
8. Фольклор удэгейцев. С. 80—85.
9. Там же. С. 448—449.
10. Там же. С. 450—452.
11. Этот текст рассматривается в комментарии: Фольклор удэгейцев. С. 355.
12. *Березницкий С. В.* Мифология и верования орочей. С. 74—79. Там же (с. 79, примеч.) указывается, что ранее три близких по содержанию варианта этого рассказа были записаны у орочей В. А. Аврориным и Е. П. Лебедевой (*Аврорин В. А., Лебедева Е. П.* Орочские сказки и мифы. Новосибирск, 1966. С. 184—190).
13. *Березницкий С. В.* Мифология и верования орочей. С. 80.
14. Там же. С. 79.
15. Там же. С. 148.
16. *Аврорин В. А., Лебедева Е. П.* Орочские сказки и мифы. С. 102—103, 188—189.
17. Наказуемым со стороны брата может быть не сам инцест, а всего лишь обман: в ряде вариантов, где об инцестуальном браке не упоминается, сюжет развивается точно таким же образом.
18. *Шаньшина Е. В.* Мифология первотворения... С. 96—106.
19. *Туголуков В. А.* Следопыты верхом на оленях. М., 1969. С. 105.
20. *Решетов А. М.* Об использовании данных фольклора для изучения ранних форм семейно-брачных отношений // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 237—255.
21. *Бутинов Н. А.* Типология родства // Проблемы типологии культуры. М., 1979. С. 66—74; *Он же.* Родство. Океанийская модель // Алгебра родства. Вып. 1. СПб., 1995. С. 172—183; *Он же.* Экзогенное родство // Алгебра родства. Вып. 4. СПб., 1999. С. 84—86; *Он же.* Родство в эпоху племенного строя (к постановке проблемы) // Алгебра родства. Вып. 7. СПб., 2001. С. 270—283.
22. *Бутинов Н. А.* Пища, родство, инцест // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 39: Культура народов Индонезии и Океании. Л., 1984. С. 118—119; *Он же.* Экзогенное родство. С. 84—86.
23. *Белков П. Л.* Система экзогамии. С. 70; *Бурыкин А. А.* Оппозиция взаимности-невзаимности в терминах родства: соотношение лингвистического и этносоциологического компонентов // Алгебра родства. Вып. 4. СПб., 1999. С. 38.

24. *Серошевский В.* Якуты. М., 1993. С. 541—543. Здесь, впрочем, не все однозначно. Возможно, соответствующая брачная норма существовала реально. Но надо указать и на то, что якутский термин для младшей сестры *балыс* соответствует в других тюркских языках термину *baldïz*, обозначающему младшую сестру жены, — в этом случае могла иметь место «народная этнолингвистическая реконструкция», превратившая вследствие изменения значения слов представления о какой-то разновидности обычая левирата в представления о возможности брака между старшим братом и младшей сестрой. См.: *Бурыкин А. А.* Система терминов родства якутов в синхронном, сравнительно-историческом и ареальном аспектах // Алгебра родства. Вып. 5. СПб., 2000. С. 220. Гипотеза о запрещении брака между младшим братом и старшей сестрой объясняет тот факт, что во многих системах терминов родства имеется особый термин для дяди — младшего брата матери, т. е. для того, кто в этом случае никак не мог приходиться отцом эго.
25. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 2. Л., 1977. С. 413, ст. *эки:н* «сестра».
26. Там же.
27. Ср. маньчж. *аша* — «жена старшего брата, невестка», соотносительное с нан. *аси* «женщина», ульч. *аси*, уд. *ананта*, ороч. *аса*, эвен. *аси*, эвенк. *аси* «женщина» (Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1. Л., 1975. С. 55), а также изолированное среди тюркской лексики якутское *дьахтар* «женщина», которое, на наш взгляд, возможно сравнивать с общетюркским *jengge* «невестка, жена старшего брата».

SUMMARY

A. A. Burykin

The motive of the punishment for the incest in the folklore of the peoples of Amur region: three possible explanations

The article presents the attempt to collect the narratives with the motive of the incestual marriage of the younger brother and the elder sister, existing in the folklore among the peoples of Amur region (Udege, Orochi, Oroks) and to find the explanations for the punishment as the concequence of such marriage. The author expresses doubts to that point of view according to which the interdiction of incestual marriage got originated from the incestual marriage as a norm of marriage, in fact, such opinion has been never proved. Instead of this in the article offers three possibilities for the explanation of the punishment for the incestual marriage: 1) The ideas of kinship by food, characteristic for the peoples of Oceania, where the incest was compared with the eating of the most disgusting food; 2) Some religious beliefs, according to which the incestual marriage was the privilege of higher classes of society and the divine ancestors; 3) Such rules of marriage, where the marriage of the younger brother and the elder sister was being regarded as the incestual one and was forbidden and at the same time the marriage the elder brother and the younger sister was possible and permissible. Besides all this there is the possibility that the problem of the incest in such stories is based on the various meanings of the terms of kinship relating to the women, sisters and aunts, which are typical for the Tungus-Manchu languages.

Л. Г. Стефанчук

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МАОРИЙСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ (1975—2001)

Маори — коренное население Новой Зеландии, принадлежащее к полинезийской семье народов, — привлекали и до сих пор привлекают внимание многих ученых. Весомый вклад в изучение этого народа, его общественного строя, религии и культуры внесли российские ученые. Национальному развитию маорийцев посвящена основополагающая работа Н. А. Бутинова «Маори. (Историко-этнографический очерк)». Предваряя свое исследование, автор дает краткий, но емкий обзор использованных литературных источников, подчеркивая: «Особо следует упомянуть русских мореплавателей первой четверти XIX в. Беллинсгаузена и Лазарева, а также их спутника П. М. Новосильцева, оставивших нам ценные сведения не только о внешнем виде маори и их жилище, но и их общественной жизни» [1]. Длительная героическая борьба маори с колонизаторами освещена в статье А. И. Блинова «Маорийские войны (1843—1872 гг.)». О разных сторонах жизни этого народа рассказывает научно-популярная книга В. М. Бахты «Аотеароа». В недавнее время выходили публикации о синкретической религии маори В. И. Беликова, об их переходе к современным формам творчества А. С. Петриковской.

С середины 70-х годов прошлого столетия наблюдается национальное возрождение маори. По переписи 1996 г., они насчитывают 523,4 тыс. человек, 15,1% всего населения страны. Маорийское население моложе англо-новозеландского: 37,5% маори — лица до 15 лет, 3% — 65 и старше. Аналогичные показатели для всех постоянных жителей Новой Зеландии — 23% и 11,7%. Средний возраст маори 21,6, всего населения — 33 года. Естественный прирост у маори значительно выше — соответственно 1,9% и 1,2%. По прогнозам демографов, к 2051 г. численность маори составит около миллиона человек, 22% всего новозеландского населения [2].

Образ жизни маори на протяжении XX в. кардинально изменился: из сельских жителей они превратились в обитателей крупных индустриальных центров — в 1996 г. — 83,1%. К переселению в города их вынуждал прежде всего земельный голод. Во владении маори осталось лишь 4,5% всей земельной площади страны. У многих маорийцев вообще нет земельных наделов, а если и есть, то они настолько малы, что не могут прокормить семью.

Миграция маори в города не носит маятникового характера, они становятся там не временными, а постоянными жителями, пополняя собой армию наемного труда. После Второй мировой войны быстро и неуклонно сокращалась численность фермеров и сельско-

хозяйственных рабочих и, напротив, росла (опережая европейцев) вовлеченность маори во вторичный и особенно третичный сектора экономики. Складывалась узкая, но все время расширяющаяся прослойка маорийской интеллигенции.

Существенно изменилось место маори в системе общественного производства. В прошлом подавляющая масса маорийцев были самостоятельными хозяевами, ныне они в основном наемные работники. В то же время среди маори наблюдается расслоение. Формируется предпринимательская прослойка.

Казалось бы, налицо процессы, способствующие ассимиляции маори: отрыв (полный или частичный) от соплеменников, изменение традиционного уклада, другие нравы, привычки, окружение, проблемы, потребности. Хотя и в городах маори зачастую живут своим племенем, образуют свои кварталы, землячества. В процессе труда они вступают в новые для них производственные отношения, примыкают к различным общественным группам и организациям, будь то партии, профсоюзы или ассоциации по интересам. Все это, естественно, помогает ассимилироваться. В этом же направлении действовали и продолжают действовать такие факторы, как научно-технический прогресс, повышение образовательного уровня, демонстрационный эффект, влияние средств массовой информации, а также приобретение товаров длительного пользования (автомобили, холодильники, стиральные машины и т. д.), иными словами, распространение современных форм существования. Кроме того, социальное расслоение ведет к сближению и разъединению скорее по имущественному, чем по национальному признаку. И все же надежды ряда ученых и общественных деятелей на ассимиляцию маори не оправдались. Среди факторов, препятствующих этому процессу, большую роль играет фактическое неравенство маори и пакеха, которое проявляется во всех сферах жизни: политической, социально-экономической, культурной.

Для исконных жителей страны существует отдельная система представительства в парламенте. Свыше 100 лет они избирали 4 депутатов от 4 маорийских округов, по нынешней новой системе смешанно-пропорционального представительства (раньше была мажоритарная система) число маорийских округов увеличилось до 6. Маори могут избирать и быть избранными в европейских округах. Но здесь такой шанс менее вероятен. Несмотря на формальное, закрепленное законом равноправие, маори занимают низшие позиции в системе народного хозяйства и имеют, как правило, меньший годовой доход.

В 1996 г. свыше трети маорийских домохозяйств (38,5%) находились в низшей из 4 групп населения, разделенного в зависимости от доходов. В высшей насчитывалось только 12% маори по сравнению с 26,9% англо-новозеландцев. Высокооплачиваемые маорийцы — правоведы, администраторы, управляющие — получали в среднем 35 тыс. долл. в год; низкооплачиваемые сельскохозяйственные рабочие — 17600 долл. Разрыв в оплате профессионалов маори и англо-новозеландцев достигал 5—7 тыс. долл. Маори, занятые полный день, зарабатывали меньше англо-новозеландцев: раз-

ница составляла от 2700 долл. — для неквалифицированных рабочих до 4900 долл. — для тех, кто имел степень бакалавра. В июне 1997 г. наемный работник-маори получал в среднем 537 долл. в неделю, англо-новозеландец той же квалификации — 675 долл. Удельный вес безработных маори в возрасте 20—40 лет в два с половиной раза превышал аналогичный показатель для англо-новозеландцев [3]. Условия существования, обеспеченность жильем, товарами длительного пользования, телефонной связью и т. д. у маори гораздо хуже, чем у белых. И важнейший показатель уровня жизни — ее продолжительность — у маорийцев на 7 лет короче, чем у англо-новозеландцев. Нищета маори сужает их возможность дать детям образование, получить специальность. Не удивительно, что при сокращении производства молодые маори в первую очередь лишаются работы, а стало быть, и средств к существованию. Тяжелая жизнь, которую им приходится вести, вызывает у них стихийный протест, обостряет чувство униженного национального достоинства, толкает на преступления.

Расовая напряженность особенно обострилась в середине 70-х, 80-х годах в связи с общим ухудшением экономической ситуации в стране. Но и до этого времени национальные отношения не были идиллическими, как это казалось на первый взгляд — ведь порой Новую Зеландию представляли как страну «расовой гармонии». С началом массовой колонизации Новой Зеландии отношения между колонистами и коренными жителями был призван регулировать договор Вайтанги, который подписало несколько десятков вождей маорийских племен. Согласно этому договору, маори добровольно передавали «ее величеству королеве Англии абсолютно и без ограничений все права и власть суверенитета». При этом королева гарантировала вождям и племенам Новой Зеландии полное, исключительное и спокойное обладание своими землями, лесами, рыбными угодьями и другими владениями. Правда, туземцы уступали короне преимущественное право покупки земель, которые они захотят продать. Взамен они получали все права и привилегии британских подданных. Некоторые из племенных вождей заподозрили в соглашении какой-то обман, другие считали, что расстаются лишь с «иллюзорной тенью», большинство, по-видимому, просто плохо понимало сущность происходящего. Маори находились на стадии разложения первобытнообщинного строя и имели коллективную собственность на землю. Европейцы усматривали в подобном соглашении акт гуманизма. По мнению прогрессивного новозеландского историка К. Синклера, «договор Вайтанги был призван заложить основу справедливого общества, в котором две расы, сильно отличающиеся по уровню цивилизации, могли мирно существовать» [4]. Однако долгие годы договор Вайтанги не имел никакого практического значения и рассматривался колониальным правительством как не имеющий юридической силы. Как пишут в современных популярных справочниках Новой Зеландии, «по иронии судьбы, договор никогда не был ратифицирован, главный судья сэр Виллиам Мартин постановил, что он не имеет законности, поскольку не инкорпорирован в новозеландский свод законов» [5].

Вопреки договору Вайтанги с середины 50-х годов XIX в. началось безудержное присвоение европейцами исконных маорийских земель. Осуществлялось это путем обмана, приобретением земли за ничтожную плату, причем для того, чтобы маори могли продавать землю поселенцам (ведь она находилась у них в общинном пользовании), были созданы специальные земельные суды, в компетенцию которых входило установление индивидуального права (подчас мифического) маорийцев на землю, разбор в этой связи многочисленных тяжб. По свидетельству новозеландских исследователей, индивидуализация земли была губительной для маорийского народа, она разрушала привычный уклад жизни, лишала средств к существованию. В жестоких и длительных войнах за землю маори потерпели поражение. Пытаясь добиться соблюдения договора Вайтанги, маори неоднократно посылали петиции в Лондон. Основные требования их сводились к назначению комиссии по изучению и исправлению законов, противоречащих договору, возвращению земли и ее ресурсов, созданию маорийского парламента, ограничивающего власть белых. Однако все их попытки заканчивались неудачами. Пренебрежение к договору со стороны властей сказалось и на судьбе самого документа. В 1847 г. он чуть не сгорел, в 1911 г. был найден в правительственном здании Веллингтона в плачевном состоянии: края ряда страниц его были повреждены водой и объедены крысами. И лишь в 1940 г. на праздновании столетия со дня его подписания договор был впервые выставлен для публичного обозрения.

Договор Вайтанги сыграл большую роль в объединении маорийских племен. В борьбе за его выполнение был все же создан в 90-е годы XIX в. (функционировал 11 лет) маорийский парламент, под лозунгом ратификации договора развивалось в 20-е годы XX в. движение Ратаны, пришедшее в 30-х годах к соглашению с лейбористским правительством. И наконец, нынешнее национальное возрождение маори связано с признанием договора и созданием при третьем лейбористском правительстве трибунала Вайтанги. На такой поворот событий, помимо ситуации в стране, оказала влияние международная обстановка. Послевоенная деколонизация Африки, Азии и южной части Тихого океана, быстрый успех некоторых неевропейских групп населения в освободившихся странах в достижении самоопределения, национальные движения негров и индейцев в США и Канаде, активность ООН и ее организаций в защите прав человека и т. д.

Трибунал Вайтанги начал функционировать с 1975 г. и был призван рассматривать иски, касающиеся притязаний на землю, рыбные угодья, решения и практику, несовместимые с договором. В специальной преамбуле акта о создании трибунала подчеркивалось, что поскольку в английском и маорийском текстах договора Вайтанги имеются расхождения, необходимо принимать во внимание и тот, и другой. И более того, в случае их расхождения руководствоваться маорийским, ибо именно его подписали племенные вожди. Договор надо рассматривать не просто как документ своего времени, а как направление будущего развития, как основу для своеобразного со-

циального контракта. «Но этот контракт — основа не для создания (как полагал подписывавший его от имени английской королевы губернатор Гобсон) единого народа, а для существования двух народов внутри единой нации» [6]. Трибунал создал ряд прецедентов на будущее, решив многие спорные дела в пользу маори. Так, трибунал поддержал иск племени таранаки, который касался строительства завода синтетического бензина в Мотонуи, нанесшего ущерб традиционным местам рыбной ловли этого племени. Аналогичным было отношение трибунала и к жалобе маори, живших по соседству с гаванью Манукау, где рыбные угодья были повреждены различными общественными и частными постройками. Трибунал признал справедливым протест племени нгату против спуска городской корпорацией Роторау сточных вод в реку Кайтуна. Можно привести немало решений трибунала в пользу маори. В целом он утверждал, что пренебрежение властей к правам маори на пользование землей и рыбными богатствами, незащищенность этих прав противоречит принципам договора Вайтанги и что необходимо признать приоритет интересов и племенных законов маори (а с точки зрения последних, договор — племенной закон). Но по акту 1975 г. трибунал не принимал к рассмотрению иски, которые существовали до его создания, то есть не касался прошлого.

Придя к власти в 1984 г., четвертое лейбористское правительство расширило деятельность трибунала. Функции его были распространены и на решение спорных вопросов, начиная с 6 февраля 1840 г. — дня подписания договора Вайтанги.

Вехой на пути признания договора явился закон 1988 г. о государственных предприятиях. Он запрещал при приватизации государственной собственности продавать в частные руки земли, на которые претендуют маори. Закон дал право трибуналу обязать правительство выкупать их у племен, если альтернативное решение не будет найдено. Земля, представляющая для маори духовную и культурную ценность, не могла быть предметом сделок. Первой крупной победой маори в земельных спорах было возвращение им в июне того же года плодородной земли на окраине Окленда (в 1977—1978 гг. за этот участок в Бэстион пойнте шла 507-дневная борьба между маори и полицией). Среди белого населения возникло беспокойство, что маори станут претендовать на три четверти территории страны. Но маори посягают только на государственные земельные владения. Они не собираются отказывать в аренде ее бывшим арендаторам. Большинство претензий связано с нарушением принципа десятой доли. Продавая землю, маори ставили условие, чтобы она оставалась за ними. В принципе они согласны уступить такие участки, но взамен хотят получить другие, примерно той же стоимости.

Не менее трудным оказалось решение вопроса о правах на рыбные богатства страны. С 1986 г. в Новой Зеландии, чтобы не истощать их, была введена система индивидуальных квот на рыбную ловлю. Коммерческим рыболовством занимаются в основном англо-новозеландцы вкупе с иностранными компаниями. Трибунал поддержал притязания племени муривхенуа на ловлю рыбы в аква-

тории 5 тыс. км у северных берегов Новой Зеландии и таким образом создал серьезный прецедент для решения подобных вопросов.

Маори стремились к контролю над 50% рыбных ресурсов страны, но на это не соглашались промышленники и правительство. Законопроект о рыбной ловле, внесенный в парламент в 1988 г., предлагал передавать маори 2,5% всей квоты на рыбную ловлю в течение 20 лет с тем, чтобы к 2008 г. они владели 50%, но одновременно он замораживал иски, касающиеся рыбных ресурсов, включая и те, которые уже приняты к рассмотрению. Законопроект не удовлетворил маори. В качестве временного, промежуточного решения проблемы предлагалась передача 10% квоты в течение четырех лет, при этом защита маори своих прав в суде и трибунале не ограничивалась.

Принятый в 1989 г., закон о рыбной ловле маори предусматривал ряд финансовых отчислений правительства маорийцам, включая 10% стоимости улова, произведенного до 31 октября 1992 г.; создание рыболовной комиссии, призванной помочь маори включиться в коммерческое рыболовство. Решения, принятые на основе закона 1989 г., получили в отличие от последующих определение как предварительные. В 1992 г. между правительством и маори был подписан договор, рассматриваемый как «полный и окончательный». Правительство соглашалось выделить маори 150 млн. долл. для покупки на равных паях совместно с компанией «Brierley Investment Ltd.» консорциума «Sealord Products Ltd.», а также предоставить 20% улова других обитателей моря в рамках действующей в Новой Зеландии системы торговых квот. В поддержке этого закона среди маори не было единодушия, хотя, согласно квоте, они располагают 240 тыс. тонн рыбы (примерно третьей частью всей квоты). Таким образом, они имеют большое влияние на развитие коммерческого рыболовства. Однако многие племена жалуются, что им трудно совмещать свой традиционный рыбный лов с ограничениями в рамках системы квот и бюрократической деятельностью чиновников.

Договор Вайтанги даже в апелляционном суде имеет статус выше, чем любой обычный акт парламента, но в то же время, в отличие от суда, его решения не обязательны. Они — юридическая основа для компромисса, для прямых переговоров между маорийскими племенами и правительством.

Перед трибуналом Вайтанги ставились проблемы не только экономического, но и культурного характера. Наиболее сложным оказался вопрос о языке. Корона не обязывалась ни признавать язык маори, ни тем более способствовать его развитию. Но, решил трибунал, так как племенные вожди подписали маорийский текст, само собой разумеется, что пользоваться родным языком — неотъемлемое право маори. Кроме того, язык входит в понятие «духовных ценностей», на которые корона не покушалась. В результате рекомендаций трибунала законопроект 1987 г. признал язык маори официальным языком страны, которым надлежит пользоваться в судах, деловых бумагах. Была создана специальная комиссия с целью расширить сферы его употребления. Возникли кооперативные детские сады («языковые гнезда»), где дети общаются на родном

языке. Создание таких очагов изучения маорийского языка специалист по маорийской культуре, профессор Оклендского университета Р Уолкер расценил как наивысшее достижение департамента маори за все годы его существования.

В 1999 г. 37,6% маорийских детей посещали такие «гнезда». В том же году 8,3% всех новозеландских школьников изучали маорийский язык либо методом погружения, либо в двуязычных классах, 71% их приходился на маори. С 1981 г. выпускалась серия книжек «Таки коханга», тексты которых сопровождаются комментариями, содержат словарь. С 12 мая по 24 июня 2001 г. проводилось национальное обследование жизнеспособности маорийского языка. Созданы специальные школы — кура каупапа, где основной язык маорийский. В 1999 г. насчитывалось 59 таких школ, из которых 50 были начальными и 9 более высокого уровня; помимо них, еще 396 школ предлагали различные формы среднего образования для маори; 1617 студентов посещало курсы маорийского языка в учебных заведениях третьего уровня. Что касается высшего образования, то маори в отличие от англо-новозеландцев, которые предпочитают учиться в университетах, посещают в основном политехнические институты. На государственные средства существуют 3 вананга — маорийских высших учебных заведения.

17 августа 1989 г. был принят закон о радиовещании. Правительство согласилось предоставить в пользование маори радиочастоты и выделило им средства на радиовещание и телевидение. Государственные радио- и телевизионные компании три раза в день передают сводку новостей на языке маори. Средства массовой информации — важнейший инструмент для развития и распространения маорийского языка.

Поверив в себя, в свои права, ценность своей духовной и материальной культуры, маори не хотели больше патерналистского отношения со стороны белых, они стремились к равенству, т. е. к партнерству с пакеха. В апреле 1988 г. была подготовлена дискуссионная брошюра «Предложения для нового партнерства». В ней признавалось, что четвертое лейбористское правительство готовится к широким реформам, в том числе и в области расовых отношений, и предлагались конкретные меры для разрешения этой сложной и острой проблемы. В течение нескольких месяцев дискуссионные материалы обсуждались по всей стране. В ноябре 1988 г. на их основе было выработано новое направление политики в отношении маори, обнародованное в заявлении «Ответ на партнерство». В этом заявлении правительство принимало и утверждало основные положения, изложенные в «Перспективах партнерства», которые главным образом сводились к следующему:

1) верность принципам договора Вайтанги;

2) устранение разрыва в образовании и социально-экономических условиях жизни между маори и остальным населением;

3) обеспечение экономических возможностей, позволяющих маори реализовать свои надежды и устремления, стать экономически самообеспеченными и независимыми;

4) признание маорийского языка и культуры, справедливое выделение средств на их развитие;

5) обеспечение активного участия маорийских общин (на взаимно согласованных условиях) в выработке и реализации важных для них правительственных решений;

6) вовлечение маори в политическую деятельность.

Короче, речь шла о постепенном признании за маори большей автономии, права самим решать свою судьбу.

Автономия маори обеспечивалась специальными законодательными мерами. Выборные общин получили полномочия на власть и официальное признание правительства.

1 апреля 1989 г. начало функционировать Министерство по делам маори, имеющее своей целью давать рекомендации правительству, защищать интересы маори, наблюдать за деятельностью всех государственных департаментов, обязанных консультировать племенную администрацию и быть ответственными перед ней. Опираясь на собственные силы, маори могут стать экономически независимыми и участвовать в работе администраций всех уровней — от местного до государственного.

В 1992 г., дабы помочь маори достичь своих целей, создано Министерство маорийского развития. Оно отвечает за изменения в законодательстве, касающиеся маори, осуществляет советы правительству и различным агентствам.

Движение за национальное возрождение возглавила маорийская интеллигенция. Ее основные требования касались равноправия в области идеологии и культуры. Маорийские интеллектуалы (особенно экстремисты) толковали о преимуществах маорийской культуры перед европейской, считая ее более содержательной и гуманной. Они решительно выступили против использования на всенародных фестивалях, в частности 6 февраля — в день национального праздника Новой Зеландии (который они считали позором для коренного населения), фольклора, песен и танцев маори. Экстремисты объединились в небольшую группу «Те ахи каа» («Хранители огня»). Один из ее лидеров — женщина-воительница Атарета Поанги прямо называла англо-новозеландцев оккупантами, а маори, согласившихся сотрудничать с ними, — «домашней прислугой». По ее мнению, в стране должно править маорийское меньшинство, а белые, если они не согласны с этим, пусть убираются из страны. Ее точку зрения поддержали университетские профессора, специалисты по культуре и языку маори: Пэт Хохепа (Веллингтонский университет), Ранги Уолкер (Оклендский университет). Последний обвинял белых в фальсификации маорийской истории. Обращаясь к обобщенному образу своего соплеменника, он констатировал: «Они отняли твою землю, которая определяла твое существование, твой дух, твое племя. Они украли твои ресурсы и экспроприировали их, они задавили твой язык и культуру». Белых он призывал: «Присоединяйтесь к нам, женитесь на нас, идентифицируясь с нами и нашими ценностями!»[7] Хохепа также считал, что политика «бикультуры», за которую ратуют лейбористы и прогрессивная маорийская общественность, — очередной утешительный миф. Экстремисты

полагали себя истинными наследниками традиций полуторавекового сопротивления маори колонизаторам.

Менее радикально настроенная интеллигенция стремилась к мирному, но равноправному сосуществованию с белыми. Так, адвокат, председатель попечительского совета племени нгай-таху Типене О. Риган поддерживал отношения партнерства. Мы, заявлял он, хотим полноправного участия в жизни новозеландского общества; нас не надо бояться, мы не хотим уничтожить то, в чем собираемся участвовать.

Представители консервативного направления полагали лишенным здравого смысла признание договора Вайтанги, не видели реальных путей для преодоления социально-экономического барьера между маори и пакеха. Решение проблемы они усматривали в возвращении маорийской молодежи из урбанизированных районов в сельские, под строгий надзор старейшин.

В настоящее время опять звучат призывы — увеличить число маорийских электоратов (до 12), создать свой парламент, новую маорийскую партию. «Маори политически шли в никуда, держась за фрак Национальной и Лейбористской партий, — сказал на праздновании дня Вайтанги 6 февраля 2001 г. мэр Ваипова Дерекс Фокс. — Одна из задач предлагаемой партии будет установить равенство во власти» [8].

Реакция белых на возрождение маори не была однозначной. Часть их считала абсурдным придавать по прошествии 150 лет законную силу договору Вайтанги. Другая полагала, что лучше отдать добром то, что маори могут захватить силой. Некоторые представители деловых кругов признают свои обязанности по отношению к маори, настаивая на возвращении конфискованных у них земель. Четкую позицию в этом вопросе занял бывший премьер-министр Дж. Палмер. Подчеркивая, что отношение к проблеме прав на землю и рыбные угодья различны у англо-новозеландцев и маори, он предупреждал: «Если мы не найдем решения, подлинные структуры нашего общества окажутся разрушенными. Лейбористское правительство не предусматривает полной передачи земли и других ресурсов маори, но оно не может повернуться спиной к своему решению добиться лучшей договоренности с маори» [9]

Пришедшая к власти в 1999 г. коалиция Лейбористской партии и «Альянса» продолжает в отношении маори политику предыдущих лейбористских правительств. В своей тронной речи генерал-губернатор Новой Зеландии констатировал: «Мое правительство признало договор Вайтанги основным документом Новой Зеландии. Статья II договора вверяет Короне обязанности и обязательства, которые часто нарушались в прошлом. Исправление этих неправильностей — процесс, который следующие один за другим правительства продолжают с 1985 г. Этот процесс будет и должен продолжаться до его взвешенного и обдуманного завершения. Статья III договора подразумевает равенство гражданских прав. Моему правительству вверено гарантировать, что эти права будут сохраняться, но оно пойдет дальше, чем гарантирование прав, лелеемых договором. Пока экономический и социальный разрыв между маори и другими новозеландцами остается большим, правительство Новой Зеландии не может притязать на то, что обращается к нуждам всех новозеландцев. Моему правительству вверено покончить с этим разрывом» [10]. Об уси-

лиях правительства по сокращению социально-экономического неравенства маори и англо-новозеланцев не раз заявляла премьер-министр пятого лейбористского правительства Хелен Кларк. Бюджет 2001 г., по признанию министра по делам маори Пакекура Хоромиа, содержит «много инициатив для усиления маорийских общин и местных экономик».

В процессе национального возрождения неизбежно, особенно поначалу, возникают завышенные, нереалистические требования. Экстремизм маори вызывает ответную негативную реакцию у англо-новозеландцев, но разум, как считают представители той и другой расы, возобладает, поскольку имеется относительно небольшая группа экстремистов в обоих лагерях. Разумная национальная политика правительства страны должна помочь маорийскому народу в достижении экономической и культурной автономии, иначе «расовая бомба замедленного действия» может взорваться и дестабилизировать новозеландское общество.

Примечания

1. *Бутинов Н. А.* Маори. (Историко-этнографический очерк) // Океанийский этнографический сборник. М., 1957. С. 90.
2. http://www.stats.govt.nz/domino/external/Web/n2stories.nsf/116762c70ca821cb4c2568080081e089/OpenDocument. «Slowing growth rate».
3. Там же. «House hold income position», «Concentration in lower paid occupations», «Impacts of unemployment».
4. *Sinclair K.* A History of New Zealand. London, 1980. P. 11.
5. New Zealand Insight Guides. For the Sophistical Traveller. Wellington, 1985. P. 52.
6. The New Zealand Journal of History. 1987. April. Vol. 21, N 1. MPK Sorrenson. Towards a Radical Reinterpretation of New Zealand. The Role of the Waitangi Tribunal.
7. *Walker P.* Shaping a maori culture // Pacific Islands. 1988. October. P. 40.
8. Dominion. 2001. February 7. P. 2.
9. *Richardson M.* Land Rights touch new racial nerve // Pacific Defense Reporter. 1988. October. Vol. 15, N 4. P. 32.
10. http://www.labour.org.nz/mediaCentre1/speeches/991221.html. «Speech from the throne». P. 3.

SUMMARY

L. G. Stefanchuk

Some Aspects of the Maori Revival (1975—2001)

The article concentrates on the changes in the position of Maoris in the New Zealand society. Of prime importance in their struggle for the economic and cultural autonomy is the Waitangi Tribunal which is authorised to subject to consideration any appeals concerning claims on land and fisheries as well as regulations and practice incompatible with the Treaty of Waitangi. The Movement for the National Revival has been headed by Maori intellectuals who express both radical and conservative opinions. The Labour Government tries to help Maoris to solve their problems.

А. К. Оглоблин

К ВОПРОСУ О РОДСТВЕННЫХ СВЯЗЯХ В МАЛАЙСКО-ЯВАНСКОМ АРЕАЛЕ

(ЛЕКСИКОСТАТИСТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ПО 35-СЛОВНОМУ СПИСКУ ЯХОНТОВА) *

В работах Н. А. Бутинова, этнографа-теоретика и океаниста, немало внимания уделялось вопросам истории австронезийских (АН) и папуасских языков, их контактам, языковой ситуации. Поэтому кажется уместным посвятить памяти Николая Александровича небольшой материал по проблеме исторических отношений языков в ареале, близком его интересам.

Речь идет о крупных в демографическом плане языках Западной Индонезии и Малайзии, которые Б. Нотхофер объединил в малайско-яванскую группу (Nothofer, 1975). Объектом исследования явилась лексика малайского, яванского, сунданского и мадурского языков, к которой был применен классический сравнительно-генетический метод, что позволило представить общий лексический фонд предполагаемого прамалайско-яванского языка и его звуковую систему. Одним из выводов Нотхофера является положение об особой близости малайского языка с мадурским. Выявились некоторые общие для этой пары языков инновации в исторической фонетике (подробнее об этом на рус. языке см.: Оглоблин, 1996: *11—13*).

Кроме того, для выяснения родственных связей автор использовал известный метод лексикостатистики М. Сводеша (Сводеш, 1960). По 200-словному списку Сводеша общность этих двух языков дает показатель 47%, а по 100-словному 53%, тогда как для остальных пар языков этот показатель не превышает соответственно 37 и 40% (Nothofer, 1975: *4*).

Хотя списки Сводеша уже давно подвергаются критике с точки зрения неодинаковой устойчивости лексики (одни слова «живут» в языке дольше других), а также неуниверсальности значений, что не позволяет установить единую базу для сравнения (некоторое слово одного языка может иметь два и более эквивалентов в другом), эти списки продолжают использоваться в исследованиях АН языков. Р. Бласт на основе списка Сводеша предложил видоизмененный 200-словный список (Blust, 1988). Вот этот список в русском переводе и с приблизительным разделением по смысловым группам.

Лицо/личность и родство: человек, мужчина, женщина, ребенок, муж, жена, мать, отец, имя.

---

* Автор признателен С. Е. Яхонтову за ряд ценных замечаний.

Часть тела: рука, нога, кожа, спина, живот, кость, кишки, печень, рот, зуб, язык, грудь, плечо, ухо, глаз, кровь, голова, шея, волосы, нос.

Природные явления, отношения, объекты: а) *пространство:* левый, правый, дорога, в/на/у, внутри, над, вверху, под/внизу; б) *время:* ночь, день, год; в) *небо и атмосфера:* небо, луна, звезда, облако, туман, ветер, дождь, гром, молния; г) *ландшафт:* море, озеро; д) *растительность:* ветка, лист, корень, цветок, плод, трава, лес; е) *вещества, процессы:* соль, земля, камень, песок, вода, огонь, дым, зола, пыль.

Животное: собака, птица, змея, крыса, червяк, вошь, москит, паук, рыба, яйцо, перо, крыло, хвост, мясо, жир.

Качества: а) *физические параметры*: маленький, большой, короткий, длинный, тонкий, толстый, узкий, широкий, близкий, далекий, старый, новый, грязный, острый, тупой, гнилой, жаркий, холодный, сухой, мокрый, тяжелый; б) *цвета:* черный, белый, красный, желтый, зеленый; в) *оценки:* хороший, плохой, правильный.

Движение: ходить, приходить/прибывать, поворачивать, плавать, падать, летать, течь, подниматься.

Физические, физиологические состояния и действия: есть (питаться), жевать, дышать, пить, кусать, сосать, слышать, видеть, чуять, тошнить, плевать, зевать, спать, лежать, сидеть, стоять, больной, умереть/мертв, жить/жив, расти, распухать, гореть, дуть.

Целенаправленные действия: стрелять, расщеплять, колоть, вонзать, бить, бросать, чесать, резать, рубить, толочь, открывать, сжимать, держать (в руке), копать, готовить (пищу), молотить, охотиться, вязать, шить, работать, сажать (растение), выбирать, красть, убивать, прятаться, покупать.

Информационные состояния, действия: знать, думать, бояться, стыдиться/робеть, смеяться, плакать, видеть сон, говорить, считать.

Артефакты: дом, крыша, веревка, игла, палка.

Местоимения: а) *личные:* я, ты, он/она, мы (инклюз.), вы, они, б) *указательные*: этот, тот, в) *вопросительные*: что? кто? как? где?

Логические операторы: и, если, не/нет, другой, все.

Числительные: один, два, три, четыре.

Можно заметить, что среди астрономических объектов не включено в список ‘солнце’, среди растительных объектов — ‘ствол, комель’, среди артефактов — названия орудий, соответствующие действиям ‘стрелять’, ‘копать’, ‘рубить’. Среди названий цвета ‘зеленый’ нередко отождествляется с ‘синим’ Историческую неустойчивость некоторых слов списка можно показать на малайских примерах: ‘три’ (tiga — из индийских языков), ‘имя’ (nama — из санскрита), ‘дышать’ (*bernapas* — из арабского), ‘думать’ (*berpikir* — тоже), ‘когда?’ (*bila* — из санскрита). Для обсуждаемых языков довольно характерна историческая замена некоторых слов на этикетные синонимы («краманизация» — от яв. *krama* ‘официальный стиль лексики’). Например, исконное яв. *mata* ‘глаз’ по отношению к человеку сейчас ощущается как грубое и заменяется на *mripat* (заимствование из арабского). Этикетность сильно сказывается в личных местоимениях, особенно

2 и 1 лиц. Со временем степень официальности стиля снижается. Но даже и без учета стиля выбор наиболее нейтрального и употребительного слова среди синонимов порой составляет трудность, особенно если пользоваться только словарями, где даны ряды синонимичных переводов. Так, например, Б. Нотхофер выбирает для перевода слова 'длинный' мадурское *jhau*, хотя более обычно в этом значении слово *lanjhang*. Из двух малайских синонимов слова 'жена' он выбирает *bini*, хотя более обычное слово — *isteri*. При большом количестве неудачных выборов показатель родства может измениться.

В связи с неодинаковой устойчивостью единиц лексикостатистических списков С. Е. Яхонтовым предпринято их радикальное сокращение: на основе многочисленных проверок материала языков разных семей выделена максимально устойчивая лексика из 35 единиц (Яхонтов, 1997).

Лицо/личность: имя.

Часть тела человека: рука, кость, зуб, язык, ухо, глаз, кровь, нос.

Природные объекты: год, солнце, луна, ветер, соль, камень, вода, огонь, собака, вошь, рыба, яйцо, хвост, рог.

Качества: новый, полный.

Состояния и действия: умереть, знать, давать.

Местоимения: я, ты, этот, что? кто?

Числительные: один, два.

К 100-словному списку М. Сводеша здесь добавлены три слова ('ветер', 'год', 'соль') и исключены из него 68 других слов. Как видно, некоторых слов С. Е. Яхонтова нет в списке Р. Бласта: 'солнце', 'рог', 'полный', 'дать'

Формула глоттохронологии, т. е. вычисления времени разделения языков, как известно, использует десятичные логарифмы и имеет вид $t = \log C \quad 2\log r$, где C — процент совпадающей лексики, а r — коэффициент сохраняемости. Список-35 вообще показывает более ранние даты расхождения, поскольку слова в этом списке более устойчивы, чем в списках Сводеша. Например, сохранение около 85% общих слов (30 слов из 35) дает, согласно Яхонтову, около 1 тыс. лет. Проверка лексикостатистической оценки степени родства обсуждаемых языков по 35-словному списку С. Е. Яхонтова представляет интерес (табл. 1). Сунд. граф *eu* передает гласный среднего ряда верхнего подъема. Графический гласный ауслаут в сунданском произносится с последующим смычногортанным.

Соответствия языков малайско-яванской группы по списку-35

Таблица 1

Значение	Малайский	Мадурский	Яванский	Сунданский	Родство в языках
	1	2	3	4	
ветер	angin	angen	angin	angin	1, 2, 3, 4
вода [1]	air	aeng	banyu	cai	1, 2, 4
вошь	kutu	koto	tuma	kutu	1, 2, 4
глаз	mata	mata	mripat	panon	1, 2

год	tahun	taon	taun	taun	1, 2, 3, 4
дать	bĕri	bĕrri'	wĕneh [2]	bere	1, 2, 3, 4
два	dua	ḍuă'	loro [3]	dua	1, 2, 3, 4
знать	tahu	tao	wĕruh	nyaho	1, 2
зуб	gigi	ghighi	untu	huntu	1, 2 & 3, 4
имя	nama [4]	nyama [4]	jĕnĕng	ngaran	1, 2
камень	batu	băto	watu	batu	1, 2, 3, 4
кость	tulang	tolang	balung	tulang	1, 2, 4
кровь	darah	ḍără	gĕtih	gĕtih	1, 2 & 3, 4
кто	siapa	sapa	sapa	saha	1, 2, 3
луна	bulan	bulăn	rĕmbulan [5]	bulan	1, 2, 3, 4
новый	baru	anyar	anyar	anyar	2, 3, 4
нос	hidung	elong	irung	irung	1, 2, 3, 4
огонь	api	apoy	gĕni	seuneu	1, 2
один [6]	satu	settong	siji	hiji	1, 2, 3, 4
полный	pĕnuh	cbbhă'	kĕbak	pinuh	1, 4 & 2, 3
рог	tanduk	tanḍu'	sungu	tanduk	1, 2, 4
рука	tangan	tanang [7]	tangan	leungeun	1, 2, 3
рыба	ikan	jhuko'	iwak	lauk cai	—
собака [8]	anjing	pate'	asu	anjing	1, 3, 4
солнце [9]	matahari	arc	srĕngenge [9]	panon poe	1, 2, 3, 4
соль [10]	garam	bujă	uyah	uyah	2, 3, 4
ты [11]	kau	bă'na	kowe	maneh	1, 3
умереть	mati	mate	mati	paeh	1, 2, 3
ухо	tĕlinga	kopeng	kuping	ceuli	2, 3
хвост	ekor	bunto'	buntut	buntut	2, 3, 4
что	apa	apa	apa	naon	1, 2, 3
этот	ini	reya	iki	ieu	—
я	aku	sengko'	aku	aing	1, 3
язык [12]	lidah	jhilă	ilat	letah	1, 2, 3, 4
яйцо	tĕlur	tĕllor	ĕndog	ĕndog	1, 2 & 3, 4

Примечания к таблице

[1] Сунд. *cai* с нерегулярным изменением **w-* > *c-* , праМЯ * waiR (Nothofer, 1975: *301*).

[2] Яв. *w-ĕn-eh* < др. яв. *w-in-eh*.

[3] Яв. *lo-ro* < др. яв. *rwa* + удвоение + диссимиляция.

[4] Заимствования из санскрита, в мадурском с неясной заменой первого согласного.

[5] Вероятно, из сочетания *ra* (гонорифическая частица) + *wulan* 'луна'

[6] Корень * *(ĕ)sa-* 'один' (в сунд. нерегулярный переход *s-* > *h-*): мал. *satu* < *sawatu, мад. *settong* < **sa-etong* (+ геминация), яв. *siji* < **sa-wiji*.

[7] Метатеза в мадурском.
[8] О варьировании корня *asu* см.: Brandstetter, 1916: *241.*
[9] Яв. *srĕngenge* [9] < **sang* (артикль) + инфикс *-r-* + *hyang* 'божественный' + *we* 'день' Яв. *we* регулярно; сунд. букв., как и в малайском, 'глаз дня'; *poe* из сочетания с префиксом *pĕ-*, см.: Nothofer, 1975: *83.*
[10] Мад. *b-* < начального *w-.
[11] Яв. *kowe* < * *ko/ kau* + *-e* (детерминирующий суффикс).
[12] Эти корни родственны при учете метатезы и диссимиляции в сунд.: *d* > *t.*

Общность лексики в малайско-яванских языках по списку-35

Таблица 2

	Малайский	Мадурский	Яванский	Сунданский
Малайский		25	17	16
Мадурский			19	17
Яванский				17
Сунданский				

Приведенные данные в принципе подтверждают отмеченный выше вывод Б. Н. Нотхофера: малайско-мадурские соответствия показывают время расхождения около 2 тыс. лет, тогда как остальные соответствия гораздо больше* В настоящее время довольно убедительно показано, что предок малайского языка имел родственные связи с Западным Калимантаном, где до сих пор распространены близкородственные малайскому языки («малайско-даякские», ср. в особенности Adelaar, 1992). С другой стороны, имеются данные о древних связях языков Юго-Восточного Калимантана с районом Восточной Явы и Мадуры (Dahl, 1977: *95*). Возможно, разделение общего предка мадурского и малайского языков (а также близкородственных малайскому) произошло незадолго до н. э. в районе Калимантана.

Показатель мадурско-яванского расхождения в 19 слов нуждается в поправке в сторону уменьшения ввиду длительного массового контакта обоих языков и соответственно большого числа заимствований яванских в мадурском, возможно, и обратно.

Вряд ли общий предок мадурского и малайского, с одной стороны, яванский и сунданский, с другой, и оба последние между собой разошлись более 4 тыс. лет назад, поскольку эта дата слишком близка предполагаемой дате распада праАН языка. Странно также, если бы это разделение предшествовало разделению малайского и тагальского, которые имеют 21 общее слово из списка-35 и разошлись более 3 тыс. (от 3200 до 3500) лет тому назад (Яхонтов, 1997: *15*). По-видимому, процесс замены лексики в языках Западной Индонезии и Малайзии проходил с относительно высокой скоростью.

Литература

Оглоблин А. К. Очерк диахронической типологии малайско-яванских языков. М., 1996.

* См. соответствия между временем раздельного существования языков и количеством общих слов: 1 тыс. лет = 30 слов; 2 тыс. лет = 25 слов; 3 тыс. лет = 22 слова; 4 тыс. лет = 18 слов (Яхонтов, 1997: *14*).

Свадеш М. (а) Лексикостатистическое датирование доисторических этнических контактов; (б) К вопросу о повышении точности в лексикостатистическом датировании // Новое в лингвистике. 1 / Сост., ред., вступ. В. А. Звегинцев. М., 1960.

Яхонтов С. Е. Наиболее устойчивые слова опытных списков глоттохронологии // Культура стран Малайского архипелага. Сб. материалов. 1996/97 ак. год. СПб., 1997.

Adelaar K. A. The relevance of Salako for Proto-Malayic and for Old Malay epigraphy // Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde. 1992. D. 148, afl. 3-4.

Blust R. Malay historical linguistics: a progress report // Rekonstruksi dan cabang-cabang bahasa Melayu induk / Ed. by Mohd. Thani Ahmad & Zaini Mohamed Zain. Kuala Lumpur: DBP, 1988.

Brandstetter R. An introduction to Indonesian linguistics / Transl. by C. O. Blagden. L., 1916.

Dahl O. Chr. Proto-Austronesian. Lund, 1977.

Nothofer B. The reconstruction of Proto-Malayo-Javanic. 's-Gravenhage, 1975.

SUMMARY

A. K. Ogloblin

On genetic relations between languages of Malayo-Javanic area

Sergei E. Yaxontov's 35-word list is used for lexico-statistical calculation of four major languages of Malayo-Javanic area for a better understanding of genetic relations between them. The results seem to support statements about a significantly closer relationship between Malay and Madurese. Notably, the lexical change in the languages in question allegedly proceeded in a rather rapid tempo.

А. Я. Массов

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ МОРЯКОВ РОССИЙСКОГО ФЛОТА В АВСТРАЛИИ И НОВОЙ ГВИНЕЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА)

В эпоху русских кругосветных экспедиций первой половины XIX в. научные исследования, в том числе и в области этнографии, являлись важнейшей составной частью программы плаваний. Научные изыскания при этом проводились не только офицерами и учеными-натуралистами, принимавшими участие в научно-исследовательских морских экспедициях, но и моряками «обычных» плаваний, корабли которых были заняты перевозкой грузов или направлялись с целями крейсерства на Камчатку и в Русскую Америку. В инструкциях командирам таких «коммерческих» или «крейсерских» экспедиций прямо указывалось, что «хотя цель плавания не заключает в себе никаких предприятий, клонящихся к ученым исследованиям», следует, тем не менее, «употребить нескольких офицеров для занятия наблюдениями» [1]. В число этих наблюдений включались, разумеется, и этнографические изыскания. Командир экспедиции 1819—1822 гг. на шлюпах «Открытие» и «Благонамеренный» М. Н. Васильев прямо предписывал своим офицерам «во время пребывания нашего у диких народов достать что-либо особо любопытное» [2]. Научная значимость этнографических исследований участников русских кругосветных экспедиций первой половины XIX в. в регионе Австралии и Океании, вклад мореплавателей в формирование этнографических коллекций российских музеев уже в определенной мере исследованы в отечественной литературе [3].

Во второй половине XIX в. ситуация с проведением российскими моряками этнографических изысканий во время плаваний в бассейне Тихого океана несколько меняется. Бóльшая часть российских военных кораблей посещала Австралию и острова Океании во время перехода из Кронштадта на Дальний Восток или обратно в ходе ротации состава Русской Тихоокеанской эскадры. Иногда в этот район Мирового океана русские корабли заходили во время учебно-тренировочных плаваний. Морское министерство в это время более чем скептически относилось к идее использовать военно-морские силы для академических научных исследований. Весьма характерно в этом плане обращение в октябре 1870 г. директора Публичного и Румянцевского музеев в Москве В. А. Дашкова к морскому министру Н. К. Краббе с просьбой поручить командирам корвета «Витязь» и клипера «Изумруд» обратить во время плавания по Тихому океану «надлежащее внимание... на этнографию посещаемых ими стран с целью собрать для этнографического отдела... музеев предметы до-

машнего быта туземцев». В своем ответе от 20 октября (ст. ст.) 1870 г. Н. К. Краббе сообщал В. А. Дашкову, что командиры кораблей постараются «обратить внимание на этнографию», но директор музеев должен в то же время учесть, что плавания эти не носят научного характера и никаких ассигнований на научные изыскания не предусмотрено. В более широком объеме научные исследования станут возможны только в случае выделения дирекцией музеев соответствующих денежных средств. Командиру «Витязя» капитану 2-го ранга П. Н. Назимову и командиру «Изумруда» капитан-лейтенанту М. Н. Кумани 31 октября (ст. ст.) 1870 г. были даны рекомендации «отнестись сочувственно» к просьбе В. А. Дашкова, но осуществлять этнографические наблюдения не в ущерб основной задаче плавания [4].

Можно сказать, что во второй половине XIX в. сколько-нибудь систематических и целенаправленных научных исследований в области этнографии российские моряки не производили. В то же время нередкими были случаи, когда этнографические наблюдения проводились по личной инициативе офицеров — участников плаваний. Русские морские офицеры были людьми высокообразованными, и подчас обычное любопытство, своего рода интеллектуальный голод, неизбежный в ходе долгого и утомительного плавания, заставляло их пристально всматриваться в жизнь посещаемых ими островов и земель и в меру своих способностей изучать их. Нередко этнографические изыскания осуществлялись как учебные задания для молодых офицеров: в их профессиональные обязанности входило составление обзорных описаний посещаемых стран, в которых должны были быть отражены военно-географические, социально-экономические и демографические аспекты. Этнографические наблюдения становились, таким образом, одной из составных частей подготовки страноведческих описаний.

Среди «инициативных» или учебных по своему характеру этнографических наблюдений коренных жителей Австралии и Океании выделяются записи впечатлений о папуасах Порт-Морсби в Новой Гвинее участников плавания на корвете «Рында» в конце декабря 1887 г. (начале января 1888 г. по н. ст.) и описание аборигенов окрестностей Порт-Дарвина на севере Австралии, выполненное моряками крейсера «Разбойник» в апреле 1893 г.

«Рында» посетила Новую Гвинею в ходе учебно-тренировочного плавания 1887—1888 гг. Во время заходов в иностранные порты моряки, как это и было предписано инструкциями Морского министерства, составляли военно-географические обзоры, а в Австралии команда «Рынды» приняла участие в национальных торжествах, поскольку пришла в Сидней как раз в дни празднования столетия со дня основания первой английской колонии на пятом континенте [5]. Заход «Рынды» в Порт-Морсби был первым посещением этого порта, как и вообще южного берега Новой Гвинеи, российским кораблем. Команда «Рынды» пробыла в Порт-Морсби недолго — с 22 по 27 декабря 1887 г. (3—8 января 1888 г.) [6], однако командир корвета капитан 1-го ранга Ф. К. Авелан сумел составить подробное описание порта и рассказать о положении дел в Порт-Морсби — центре

Британской Новой Гвинеи[7]. Коренные жители экзотического острова привлекали, конечно, особое внимание членов команды, и некоторые из них постарались по возможности более подробно познакомиться с туземными обитателями Порт-Морсби. К числу таких этнографов-энтузиастов принадлежал судовой врач «Рынды» П. А. Бурцев. Это был, несомненно, хорошо образованный, отличавшийся тонкой наблюдательностью и склонный к научным занятиям человек. На протяжении всего плавания «Рынды» он составлял и отправлял в Петербург медико-географические донесения, в которых наряду с собственно медицинскими аспектами (климат и его влияние на состояние здоровья населения, распространение эпидемических заболеваний, состояние системы здравоохранения и т. п.) рассказывал о природе, хозяйстве, внешнем виде и образе жизни коренного населения тех мест, которые посещала «Рында». Донесения П. А. Бурцева публиковались в журнале «Медицинские прибавления к Морскому сборнику». Его впечатления от посещения Новой Гвинеи были опубликованы в 4 за 1888 г.[8]

Судя по тексту публикации, П. А. Бурцев не ограничивался пассивным созерцанием увиденного или рассказами белых резидентов Порт-Морсби. Очень многое он постарался исследовать сам. Это относится прежде всего к антропологическим особенностям строения тела папуасов — проблеме, где русский доктор мог чувствовать себя почти профессионалом. Описывая особенности строения туловища, конечностей, мышц, головы и волосяного покрова, глаз, зубов, ушей и других частей тела коренных жителей, П. А. Бурцев попутно сообщает о характере и значении татуировки и раскраски тела, о способах ее производства. То же можно сказать и об информации, собранной П. А. Бурцевым относительно болезней аборигенов — прежде всего, малярии и ее осложнений, слоновой болезни, поражениях кожи. Здесь судовой врач «Рынды» полагался также не только на рассказы белых, но и на свои собственные исследования.

Посещение туземной деревни позволило П. А. Бурцеву поделиться с читателями своими впечатлениями о свайных постройках папуасов, стены и крыши которых «составлены из пандановых и кокосовых листьев», а «коньки крыш украшены иногда раковинами или завитками из тех же листьев»[9]. Он сообщает о домашней утвари коренных жителей, указывая при этом, что по орнаменту на чашах и сосудах можно «узнать то племя, которое их употребляет и приготовляет». Оружием служат «каменные из твердого аспида топоры и молоты, деревянные луки с бамбуковыми тетивами, деревянные зазубренные стрелы, длинные из железного дерева палаши и дротики». Украшения — «ожерелья из мелких раковин, собачьих зубов и клыков», на головах — повязки «из перьев попугаев и райской птицы и листьев растений»[10]. П. А. Бурцеву удалось видеть и традиционные танцы папуасов, которые он описывает довольно подробно и которые оставили у него впечатление «балета, где бóльшую роль играют различные изгибы туловища, чем ног»[11]. Свое суждение П. А. Бурцев высказал и о языке папуасов — «довольно певучем, богатом понятиями о предметах». Доктор составил и опубликовал словарик из двух десятков туземных слов, почти половина которого —

слова, обозначающие части тела [12]. Он подчеркивает при этом, что население даже прибрежных районов Новой Гвинеи чрезвычайно дробно в языковом отношении и что понимание между отдельными племенами относительно затруднено.

Из-за недостатка времени П. А. Бурцев, по его собственному признанию, не смог сколько-нибудь подробно познакомиться с социальным устройством папуасских племен, их брачными и погребальными обрядами, религиозными верованиями, организацией экономической жизни. Информацию об этом русский доктор получил от представителей британской колониальной администрации и просто пересказал в своих заметках. Зачастую сведения, полученные от англичан, откровенно неверны (например, о широком распространении людоедства у коренных жителей Новой Гвинеи, о том, что половая зрелость юношей «доказывается фактически, после чего юноша признается мужчиной» или о том, что «брачные узы не прочны»)[13]. «По словам миссионеров», как специально отмечает П. А. Бурцев, папуасы ленивы и неэнергичны, неспособны к культуре и цивилизации, и потому по мере развития английской колонизации с неизбежностью начнется «вымирание этой дикойрасы» [14]. Пока, впрочем, влияние миссионеров невелико и на практике сводится к появлению в Порт-Морсби туземцев в одежде и с крестом на шее, который они носят «как амулет» [15]. Сам русский доктор составил о коренных обитателях Порт-Морсби гораздо более благоприятное впечатление — они показались ему добродушными и общительными людьми, обладающими «миролюбивым покойным характером» [16].

Если заметки П. А. Бурцева представляют собой результат вполне целенаправленно проведенных наблюдений и написаны не без некоторой претензии на научность, то дневниковые записи другого члена экипажа «Рынды» могут рассматриваться скорее как спонтанные впечатления от увиденного 21-летнего юноши. Речь идет о «новогвинейских страницах» дневника мичмана «Рынды» Великого князя Александра Михайловича. Сын Великого князя Михаила Николаевича и двоюродный брат императора Александра III, Александр Михайлович участвовал на «Рынде» в обязательном для молодых офицеров флота трехгодичном заграничном плавании. Умный и хорошо образованный юноша был удивлен увиденным: папуасы Новой Гвинеи не укладывались в привычный для европейца стереотип «дикарей». «Я ожидал увидеть уродов, — записывает Великий князь в своем дневнике, — но нашел обратное» [17] Коренные жители острова оказались «очень добродушные и тело чудно сложено, походка очень грациозная». «Мне очень нравится цвет их кожи, просто прелесть — темно-бронзовый, глянцеватый», — добавляет молодой мичман [18]. В доме одного из белых резидентов Порт-Морсби Великому князю удалось познакомиться с коренными жителями поближе: «Я их щупал со всех сторон, и они это позволяли» [19]. Александр Михайлович описывает и даже зарисовывает внешний вид, оружие, украшения и татуировку туземцев, рассуждает о последствиях для коренных жителей прихода на остров англичан [20]. Определенный интерес для современных исследователей представляют фотографии папуасов и их селений, сделанные на Новой Гвинее Александром Михайловичем [21].

Описание австралийских аборигенов Порт-Дарвина (Северная территория Австралии) было выполнено моряками крейсера «Разбойник» во время перехода русского корабля из Кронштадта на Дальний Восток для пополнения состава русской эскадры Тихого океана. На протяжении всего плавания командир «Разбойника» капитан 2-го ранга князь П. П. Ухтомский старался загрузить офицеров крейсера работой по сбору сведений о малоизученных тогда районах южной части Индийского и Тихого океанов. Эта работа носила как учебный, так и сугубо практический характер. Собранная информация была необходима военно-морскому ведомству России. По пути к Порт-Дарвину команда «Разбойника» выполнила военно-географическое описание Эксмутского залива (на северо-западном побережье Австралии), однако наиболее полную информацию русские моряки собрали о Порт-Дарвине и его окрестностях. В Порт-Дарвин русский крейсер пришел 8 апреля (ст. ст.) 1893 г. и простоял там 6 дней [22]. П. П. Ухтомский выдал «каждому офицеру особые программы для собирания военных, статистических и торговых сведений». Поручения были выполнены «с рвением», благодаря чему «сведения собраны по всем отраслям не только для порта Дарвин, но и для всей Северной территории» [23].

Сбор информации этнографического характера о коренных жителях был поручен мичманам В. К. Пилкину и В. П. Зотову. (В последующем В. К. Пилкин, принадлежавший к известной морской династии, сделал успешную карьеру, дослужился до адмиральских чинов и к 1917 г. занимал должность командира бригады крейсеров Балтийского флота.) В настоящее время подлинник составленного ими донесения (2 листа с оборотами, густо исписанные мелким почерком) хранится в Российском государственном архиве Военно-морского флота [24]. Знакомство с этим документом показывает, что молодые мичманы со всей ответственностью отнеслись к заданию, но, увы, они совершенно не обладали навыками этнографических исследований. В основу донесения легли их личные впечатления, полученные, судя по всему, во время встреч с аборигенами на улицах Порт-Дарвина, а также в ходе визуального наблюдения (причем не с самого близкого расстояния) поселений аборигенов в окрестностях порта. В. К. Пилкин и В. П. Зотов видели, несомненно, оружие и орудия труда аборигенов, а также могли наблюдать их танцы — уже хотя бы потому, что по требованию правительственного резидента в Северной территории Ч. Дж. Дэшвуда во время банкета, организованного им для офицеров русского корабля, аборигены Порт-Дарвина устроили пляску корробори. Недостающую информацию они почерпнули у белых резидентов, что, видимо, и стало причиной появления в их донесении расистских мотивов. В то же время В. К. Пилкин и В. П. Зотов постарались обрисовать все существенные стороны жизни коренных жителей и превратить собранную ими информацию в логичное повествование.

Естественно, что наиболее подробно они рассказывают об увиденном собственными глазами. Тщательно описан внешний облик аборигенов: цвет кожи (а также характер и значение покрывающей ее татуировки), форма носа, губ, глаз, волосы, развитие мускулату-

ры. При этом худощавость коренных жителей мичманы объясняют скудным питанием, искренне ужасаясь факту употребления аборигенами в пищу насекомых. Столь же детально описаны виденные моряками жилища австралийцев — сферические шалаши, «расположенные без всякой схемы и плана», строительным материалом для которых «служит сухая трава и ветви и листья деревьев» [25]. Вход в такие жилища настолько мал, что в него «можно пролезть только на четвереньках» [26]. Достаточно подробно рассказано о «в высшей степени интересных» танцах аборигенов и сделана попытка разъяснить их ритуальный характер [27] Касаются этнографы в военной форме и социальных отношений, в частности брачных ритуалов и религиозных верований, но мичманы при этом оговариваются, что эта часть включенных в донесение сведений основана на чересчур поверхностных наблюдениях или приведена со слов англичан.

Офицеры русского крейсера сумели заметить первые последствия контактов коренных жителей с пришлым населением — белыми и китайцами. Среди аборигенов появились метисы, началось распространение пьянства и венерических болезней. В то же время коренные австралийцы, как замечают мичманы, быстро сумели приспособить для собственных нужд завезенные европейцами и новые для аборигенов материалы. В. К. Пилкин и В. П. Зотов наряду с деревянными копьями и каменными топорами видели у аборигенов копья с наконечниками «очень ловко сделанными из бутылочного стекла или даже из телеграфных фарфоровых стаканов» [28].

Донесение мичманов «Разбойника» хотя и показывает достаточно высокий уровень образования морских офицеров и их безусловную способность ориентироваться в незнакомой им дотоле тематике, однако в концептуальном плане не выходит за рамки господствовавшего в то время в европейском общественном сознании европоцентризма с присущим ему снисходительным пренебрежением к «диким народам».

Этнографические наблюдения, проведенные моряками российского флота в Новой Гвинеи и Австралии во второй половине XIX в., даже с оговорками не могут быть названы научными исследованиями. И уж тем более они не представляют научной ценности в наши дни. Вместе с тем эти изыскания, носившие любительский или учебный характер, заслуживают определенного внимания со стороны историков российской этнографии. Они свидетельствуют о кругозоре и широте интересов офицеров российского флота, об их высоком интеллектуальном потенциале. С учетом же того обстоятельства, что морское офицерство России составляло во второй половине XIX в. влиятельную и уважаемую часть российской интеллигенции, можно говорить об устойчивом интересе образованных слоев русского общества к этнографической тематике, о стремлении разобраться в непонятных на первый взгляд особенностях жизни далеких экзотических народов.

Этнографические изыскания в Океании русских кругосветных путешественников первой половины XIX в., неоценимые по своей научной значимости полевые исследования в Новой Гвинее и Австралии Н. Н. Миклухо-Маклая и А. Л. Ященко, наконец, любитель-

ские наблюдения моряков русского военного флота во второй половины XIX столетия — все это заложило прочную традицию изучения этнографии народов этого региона в России. Ее продолжением и итогом стали фундаментальные, признанные мировым научным сообществом исследования отечественных авторов по этнографии аборигенов Австралии и папуасов Новой Гвинеи. В их числе следует выделить прежде всего труды В. Р. Кабо и О. Ю. Артемовой [29], а также монографии Н. А. Бутинова «Папуасы Новой Гвинеи» и «Народы Папуа Новой Гвинеи. (От племенного строя к независимому государству)», в которых с исчерпывающей полнотой отражены проблемы истории и этнографии папуасов [30].

Примечания

1. Из инструкции командиру экспедиции 1821—1824 гг. на шлюпе «Аполлон» // Российский государственный архив Военно-морского флота (далее — РГА ВМФ). Ф. 166, оп. 1, д. 665, л. 338.
2. РГА ВМФ. Ф. 213, оп. 1, д. 27, л. 18 об.
3. См.: *Воробьев Н. И., Бусыгин Е. П., Юсупов Г. В.* Этнографические наблюдения И. М. Симонова на островах Тихого океана // Изв. Всесоюзного Географического об-ва. 1949. Т. 81, 5; *Липшиц Б. А.* Этнографические исследования в русских кругосветных экспедициях первой половины XIX в. // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 1. М., 1956; *Волохова Л. Я.* Русские этнографические наблюдения в Океании в первой половине XIX века // Ученые записки Читинского государственного педагогического института. Вып. 2. Чита, 1958; *Шур Л. А.* Дневники и записки русских путешественников как источник по истории и этнографии стран Тихого океана (первая половина XIX века) // Австралия и Океания. М., 1970; *Кабо В. Р., Бондарева Н. М.* Океанийская коллекция И. М. Симонова // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 30. Л., 1974; *Бутинов Н. А.* Отдел Австралии и Океании МАЭ // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 35. Л., 1980; *Шафрановская Т. К., Азаров А. И.* Каталог коллекции отдела Австралии и Океании МАЭ // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 39. Л., 1984.
4. РГА ВМФ. Ф. 41, оп. 2, д. 3063, л. 254 об., 255—255 об., 256—256 об.
5. См.: *Массов А. Я.* Плавание русского корвета «Рында» в Австралию на празднование столетия английских колоний на пятом континенте // Девятнадцатая научная конференция по изучению Австралии и Океании. Ч. II. М., 1988. С. 147—155.
6. РГА ВМФ. Ф. 870, оп. 1., д. 14959, л. 183; д. 14960, л. 8.
7. Там же. Ф. 417, оп. 1, д. 360, л. 18—20 с об.
8. *Бурцев П. А.* Медико-топографические и этнографические заметки. (Из срочных донесений судового врача корвета «Рында» П. А. Бурцева) // Медицинские прибавления к Морскому сборнику. 1888. 4. С. 264—277 (Новая Гвинея — с. 268—274).
9. Там же. С. 270.
10. Там же.
11. Там же. С. 272.
12. Там же. С. 272—273.
13. Там же. С. 272.
14. Там же. С. 271, 272.
15. Там же. С. 271.
16. Там же. С. 273, 270.
17. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 645, оп. 1, д. 6, л. 51 об.
18. Там же. Л. 51 об., 52.
19. Там же. Л. 52.
20. Подробнее см.: *Массов А. Я.* Пребывание Великого князя Александра Михайловича на Новой Гвинее, в Австралии и Новой Зеландии в 1888 г. // На-

роды Тихого океана. Общество, история, культура. Маклаевские чтения 1993—1994 гг. СПб., 1994.

21. Прекрасно сохранившиеся снимки заграничного плавания «Рынды», и в том числе ее визита на Новую Гвинею, собраны в роскошном двухтомном альбоме. См.: Альбом кругосветного плавания на корвете «Рында» Е. И. В. В. К. Александра Михайловича в 1886—89 гг. Ч. I, II. — Центральный Военно-морской музей, сектор хранения фотографий и фотонегативов. Инв. 032978, 032979. Фотографии, сделанные в Порт-Морсби, представлены в первом томе альбома под 313—324.
22. РГА ВМФ. Ф. 870, оп. 1, д. 17540, л. 100.
23. РГА ВМФ. Ф. 417, оп. 1, д. 915, л. 155, 155 об.
24. РГА ВМФ. Ф. 417, оп. 1, д. 869, л. 53—54 с об.
25. Там же. Л. 53.
26. Там же. Л. 53 об.
27. Там же. Л. 54 об.
28. Там же. Л. 53.
29. *Кабо В. Р.* Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М., 1969; *Он же.* Тасманийцы и тасманийская проблема. М., 1975; *Он же.* Первобытная доземледельческая община. М., 1986; *Артемова О. Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине по австралийским этнографическим данным. М., 1987.
30. *Бутинов Н. А.* Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968; *Он же.* Народы Папуа Новой Гвинеи. (От племенного строя к независимому государству). СПб., 2000.

SUMMARY

A. Ya. Massov

The ethnographical observations of Russian Navy seafarers in Australia and New Guinea during the second half of the 19th Century

The article examines the ethnographical observations recorded by the seamen of Russian navy corvette «Rynda» and cruiser «Razboinik» in New Guinea in 1887 and in Port Darwin (Australia) in 1893 respectively. Surgeon P. A. Burtsev and the Grand Duke Alexander Mikhailovich, warrant-officer on the «Rynda», both made descriptions of New Guinea Papuans, while Midshipmen V. K. Pilkin and V. P. Zotov of the «Razboinik» compiled notes on the life of Australian aborigines in the Darwin region. While these ethnographical observations are dilettante in nature, cannot be regarded as serious research and have no scientific value today, they nevertheless deserve attention from historians of Russian ethnography. These works provide evidence of the breadth of interests and high intellectual calibre which characterised the officers of the Russian Navy; and bear witness to the abiding interest of educated Russian society as a whole in ethnographic subjects.

А. С. Петриковская

РУССКИЕ В АВСТРАЛИИ: ВКЛАД В КУЛЬТУРУ
(ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX ВЕКА)

Речь пойдет главным образом о русской диаспоре. Однако нельзя не учитывать и тех, кто приезжал в Австралию лишь на время, длительное или краткое, но оставил свой след в культуре и в исторической памяти австралийского народа как метаобщности. Среди русских путешественников XIX в. это — Н. Н. Миклухо-Маклай. Н. А. Бутинов, назвавший одну из своих книг «Путь к берегу Маклая» — иносказательное определение собственной жизни, посвятил австралийским страницам биографии ученого статью, которая вошла в первый совместный сборник российских и австралийских историков «Россия и пятый континент» (1992) [1]. Миклухо-Маклай непосредственно причастен к развитию австралийской науки, а его подвиг совершен в ареале австралийских интересов. В некрологе сиднейской газеты говорилось, что он славен не одним первооткрывательством, но и редкостной самоотверженностью и человечностью: «Мы бы охотно предложили взамен него целую гекатомбу обычных флибустьеров Южных морей» [2]. Труды Н. Н. Миклухо-Маклая были заново востребованы, когда распалась колониальная система в Океании и Австралия осознала себя южнотихоокеанской страной и в культурном измерении.

История русской диаспоры в Австралии становится объектом все более внимательного изучения (работы К. М. Хотимского, Б. Криста, Ч. Прайса, А. Ю. Рудницкого, А. Я. Массова, Г. И. Каневской и других). Активную роль в этом играют сами иммигранты, вплоть до издания в Сиднее журнала «Австралиада» (с 1994 г.) с весьма информативными материалами. Е. В. Говор в книге «Мой темнокожий брат» (2000) идет в новом направлении, успешно прослеживая человеческие судьбы в контексте истории. Тем не менее остается простор для научного освоения одного из отдаленных участков в пространстве русской культуры за рубежом, для собирания ее ценностей, для уяснения масштабов участия соотечественников в общенациональных процессах.

Культурное присутствие русских обозначилось в межвоенные десятилетия, хотя их численность была невелика — около 5 тыс. чел. Известно, что особенности австралийской статистики не позволяют установить точную цифру. Но в нашем случае относительная размытость границ диаспоры и расширительное толкование этнонима «русские» не являются серьезным препятствием для анализа, поскольку в трансмиссии русской культуры участвовали и представители этнических меньшинств, объединенные категорией выходцев из Рос-

сии. Преобладали иммигранты «второй волны» (Б. Криста) — те, кто бежал от советской власти. После Второй мировой войны, с притоком «перемещенных лиц», число русских эмигрантов, по крайней мере родившихся в России, достигло 13 тысяч (1954). Диаспора не была идеологически монолитной, но при всех разногласиях любое из ее пополнений несло с собой родное культурное начало.

Заботясь о сохранении этнической идентичности и духовной связи с родиной, в очагах более или менее компактного проживания русские поддерживали языковые, религиозные, историко-патриотические и художественные традиции. Возникали разнообразные этнические структуры. Вместе с тем было бы неверным рассматривать культурный фактор как чисто внутренний. Священник И. Н. Серышев, издатель журналов на русском языке в Сиднее в 30—40-х годах, был убежден, что культурные задачи русского эмигранта диктуются не одной лишь необходимостью выжить: его нравственный долг — изучать чужие страны и народы в целях будущего сближения, гарантирующего мир. Он признавал ценность для России опытов демократического и социального строительства в Австралии и Новой Зеландии и предсказывал, что «на водах Пацифика будет сделан поворотный шаг в истории человечества».

Взгляды И. Н. Серышева на значение русской культуры за рубежом, связанные с возрожденческой идеологией европейской эмиграции [3], неизбежно были обращены и к окружению диаспоры. Он послал свои издания в Парламентскую библиотеку в Канберре, выразив сожаление, что ни в одной из библиотек Австралии нет русского отдела. В его журналах есть переводы на эсперанто; с английским текстом вышел «Альбом великих, выдающихся и знаменитых людей России» (1946).

Мы не стали бы преувеличивать масштабы первоначального культурного влияния русской диаспоры. Тот же И. Н. Серышев в 1934 г. сетовал, что интеллектуальная жизнь иммигрантов скудна. Еще пессимистичнее был писатель Б. С. Домогацкий в статье, напечатанной в 1950 г. в парижском журнале «Возрождение». Этнической активности и самоорганизации препятствовали рассеянность русских на большой территории, жесткость условий и отсутствие элиты, сравнимой с цветом интеллигенции, собравшейся в Париже или в Праге.

Правда, русская диаспора, а с ней и Австралия, получала хорошую подпитку из Харбина — города на КВЖД, уникального в своей русскости и образовательных возможностях. Среди приехавших из Маньчжурии и других районов Китая (вторичная эмиграция увеличилась с приходом к власти коммунистов) было немало квалифицированных специалистов, людей искусства и, что следует подчеркнуть, востоковедов или людей, знакомых с культурами Востока (А. П. Хионин, В. В. Поносов, Н. А. Байков, И. И. Гапанович, С. Дайер, М. Н. Волин), обладавших знаниями, особо полезными для страны, которой предстояло лучше узнать своих азиатских соседей. Но большие группы харбинцев прибыли уже на рубеже 60-х годов.

И все же в 20—40-е годы русское культурное влияние имело ме-о. Проявляя способность к адаптации, русские были открыты для

контактов. На межличностном уровне трансмиссия знаний о России и ее духовных богатств происходила по мере преодоления языкового барьера. Кросскультурной посреднической функции иммигранта придавал особую эффективность драматический личный опыт. Сильная духом русская женщина, сестра милосердия, которая делится пережитым с австралийцами, изображена в рассказе Клема Кристесена «Неукротимая». Литературный кружок в доме В. Г Собовиц в Аделаиде определил интересы Р. Х. Моррисона как переводчика русской поэзии, в частности, русских поэтов Австралии.

Из эмигрантской среды выдвигались одаренные, энергичные творческие личности, которые сумели расширить поле приложения своих сил, делая его общеавстралийским. Талант Данилы Ивановича Васильева (1897—1958), художника и скульптора, раскрылся в эмиграции. С его именем связано назревшее в искусстве 30-х годов восстание против рутинного академизма, который также ассоциировался с беспечным равнодушием к треволнениям «большого мира», все еще присущим национальному менталитету, несмотря на удары Великой Депрессии и угрозу войны.

«Для меня, — писал о Васильеве Дж. Рид, впоследствии директор Музея современного искусства, — он был и навсегда останется экзотическим растением, чуждым нашей почве, но постоянно обогащавшим ее витальностью и колоритностью своей личности, напоминая нам, что западная культура — не единственная в сегодняшнем мире, а мир не ограничен нашими берегами. И, конечно, он был русским, донским казаком, со всей бурностью темперамента, пылкостью и легкостью на подъем — качествами, которые связывают, имея или не имея на то основания, с Россией» [4].

Д. И. Васильев, уроженец донской станицы, учился в артиллерийской школе, воевал и в Первую мировую, и в гражданскую — у Деникина. Схваченный красными, офицер бежал из тюрьмы в Баку, свел дружбу с контрабандистами и на корабле переправился в Иран. В 1923 г. Васильев уже в Австралии. Он зарабатывал свой хлеб поразному — чертежник, торговец, моряк, строитель железной дороги, фермер в Квинсленде. Пристрастившись к рисованию, вновь пускается в странствия (1929—1936). В Рио-де-Жанейро берет уроки у Дм. Измайловича, старого товарища-офицера и художника. Присоединяется к экспедиции в верховья Амазонки. Кочует из страны в страну. Вест-индские пейзажи, выставленные в 1934 г. в галерее князя В. Голицына в Лондоне, встречают одобрение.

В Мельбурне «бродячий казак» осел. Писал городские виды — они особенно ему удавались, картины буша, портреты. Создавал скульптуры, абстрактные и полуабстрактные, иногда в сатирическом ключе, из лилидейлского известняка, что тверже гранита. С 1939 по 1946 гг. преподавал рисование в прогрессивной мельбурнской школе «Курнонг». Испытывая ностальгию, самые большие реки Австралии именовал «батюшка Муррей» и «матушка Дарлинг», легендарного разбойника Неда Келли — австралийским Стенькой (среди его скульптур есть мощный образ атамана). Балет «Петя и волк» на музыку Сергея Прокофьева, который привез в 1947 г. лондонский «Бэллей Рамбер», вдохновил его на серию гуашей — иллюстраций к сказке.

Данила Васильев — пионер австралийского экспрессионизма (оценки Б. Смита, А. Сейерса, Дж. Кемпбелл, Р. Хезе, К. Скарлетта). Он входил в круг мельбурнского авангарда, бунтарей, которые в 1938 г. учредили Общество современного искусства и объединялись вокруг литературного журнала «Энгри пенгвинз» (1941—1946). Среди тех, кому он помог найти себя или был сродни, называют Сиднея Нолана, Альберта Таккера, Артура Бойда, Джона Персевала, Джой Хестер, Чарльза Блэкмена. Для А. Таккера, написавшего несколько его портретов, он был что «икона в буше» — человеком, который по-новому увидел Австралию, принеся с собой «аромат Византии и кавказских степей», познав «пафос и одиночество, жестокость и трагедию человеческого удела» [5].

Картины Васильева шокировали мельбурнское общество, воспитанное на солнечных пейзажах буша с эвкалиптами. Да и в общении ему мешали нелегкий характер, гордость, независимость. Настоящее признание пришло, как часто бывает, после ухода. Первая посмертная выставка его картин и скульптур состоялась в 1959 г. Ныне его работы имеются в Австралийской национальной галерее, в Музее современного искусства и дизайна, в Национальной галерее Виктории и основных собраниях других штатов. Ему посвящена монография Ф. С. Дж. Мур «Васильев и его искусство» (1982). Своего рода памятник художнику — «Стоуниград», оригинальный дом, собственноручно построенный им в мельбурнском пригороде Элтхэм.

Адольф (Доля) Рибуш (1896—1947) был одним из российских интеллигентов, которые унесли с собой в изгнание яркую память о Московском Художественном и веру в плодотворность системы К. С. Станиславского. Рибуш приехал в Австралию в 1928 г., не зная ни слова по-английски, и лишь через десять лет осуществил первую постановку — силами любителей. Любительские труппы, хотя и грешили дилетантизмом, инициировали движение за национальный театр. «Он не просто режиссер, он — творец, каждым нервом настроенный на то, чтобы извлечь из пустоты живую жизнь. Несмотря на его ломаный английский, персонаж тотчас оживает — мужчина или женщина, Лопахин или Раневская», — свидетельствует писательница Нетти Палмер [6]. Рибуш помог ей понять глубину чеховской драматургии. Он поставил и «На дне» Горького.

Рибуш проявлял интерес к австралийским пьесам. Его усилиями увидела свет рампы драма в стихах Дугласа Стюарта «Нед Келли», до того прозвучавшая лишь на радио. Незадолго до смерти он взялся за пьесу Вэнса Палмера «Привет тебе, завтра» — возвращение на исходный рубеж национальной утопии, в бурные 1890-е.

Мало кто из австралийцев, за исключением мельбурнцев, имел возможность оценить профессионализм Рибуша. Но, быть может, не менее важным, чем сценические плоды, было отношение режиссера к театру как взгляду на жизнь, его энтузиазм и требовательность, тщательность воплощения авторского замысла — то, что литературовед Артур Филлипс, в молодости участник труппы Рибуша, относил на счет русской театральной традиции, «в которой искусство любимо, в него верят, его уважают». Русский подход «сохраняет живую работу ума», требует от сцены полной отдачи и учитывает ее требования [7].

Дом Рибушей в Мельбурне был очагом русской культуры, где можно было встретиться с выступавшими в Австралии русскими артистами и услышать рассказы двух бестужевок о поэтах серебряного века, о встречах с Горьким или о новаторстве Мейерхольда.

Нина Михайловна Кристесен (Максимова) многое сделала, чтобы изучение русского языка и России вошло в программы австралийской высшей школы. Она принадлежала к поколению иммигрантов, получивших образование в Австралии, но сохранила глубокую любовь к родному языку и культуре. Отделение русского языка и литературы, открывшееся в 1949 г. в Мельбурнском университете (МУ) — ее детище как организатора и преподавателя. Возросшее политическое, экономическое и научное значение СССР повысило спрос на русский язык, но Кристесен все же пришлось доказывать актуальность его изучения в объеме академической дисциплины и преодолевать материальные трудности, начиная буквально на пустом месте. В 1949 г. студенты отметили пушкинский юбилей, исполняя отрывки из «Каменного гостя», «Барышни-крестьянки», «Евгения Онегина». Из статьи их наставницы в журнале «Миэнджин»: «Любить Пушкина и не стать благодаря этому лучше — невозможно. Любить его язык и не учиться мыслить яснее, чувствовать честнее тоже невозможно. В мире, где слова употребляются со все меньшей точностью и ответственностью, урок и пример Пушкина дают уверенность в том, что правда и чистота могущественны и в конечном счете возобладают» [8].

Мельбурнский университет стал влиятельным центром русистики и славистики. На страницах журнала «Мелбурн славоник стадиз» (1967—1985, с 1987 г. — «Острелиен славоник энд истюропиен стадиз») освещались явления русской литературы — от Державина и Пушкина до поэтов-шестидесятников, вопросы перевода, бытования и преподавания русского языка. Главным редактором журнала многие годы была Н. М. Кристесен. Она же — инициатор других важных начинаний МУ: издания серии брошюр-персоналий «Русские в Австралии» и собирания архива русской эмиграции.

В 60-е годы изучение русского языка, истории и культуры России расширялось: в него втягивались, вслед за Мельбурнским, другие университеты – Квинслендский, им. Монаша, Нового Южного Уэльса, Австралийский национальный (в Канберрском университетском колледже, слившемся с АНУ, русский язык преподавался уже в 50-е годы). Если вначале у Н. М. Кристесен было всего 10 студентов, то в 1971 г. в высшей школе учились русскому языку свыше 400 студентов и аспирантов. Параллельно проявили интерес к русистике и в четырех университетах Новой Зеландии. В 1972 г. начал выходить «Нью Зиленд славоник джорнэл». В 1970-м образована Ассоциация австралийских и новозеландских славистов во главе с Н. М. Кристесен.

Наряду с Н. М. Кристесен в числе пионеров русских образовательных инициатив были К. М. Хотимский, И. И. Гапанович, Р. де Брэй, Б. Криста, Г Ригби. К. М. Хотимский (1915—1990), автор памятного обзора «Русские в Австралии» (1957), создал фонды книг и рукописей русских авторов в библиотеках старейших университетов, Сиднейского и Мельбурнского. Англичанин Р. де Брэй (1912—

1993) считал себя «англорусским»: он родился в Петербурге, и семье его было даровано дворянство за заслуги в деле российского образования. Приглашенный Кристесен в МУ, он также был первым профессором русского языка в университете им. Монаша, возглавлял кафедру славянских языков в АНУ Славянофильство побудило его перейти в православие, взяв имя создателя славянской азбуки Кирилла.

Преподаватели русского языка, истории и литературы в Австралии знавали и лучшие, и худшие времена, если иметь в виду градус общественного интереса и финансирование. Согласно принципам мультикультурализма, этнические русские, активно взаимодействуя с университетами, вправе претендовать на обеспечение потребностей общины высшей школой. Однако Р. Сассекс, сменивший Н. М. Кристесен на ее посту в МУ, полагает, что еще важнее вклад русских кафедр для общества в целом — «всех нерусских, кому должны быть доступны ресурсы одного из крупнейших языков культуры». Когда в 1997 г. Квинслендский университет упразднил из экономических соображений преподавание русского языка и литературы, решение было пересмотрено под давлением Русской этнической ассоциации.

Культурными событиями были гастроли русских артистов, как правило эмигрантов, включавших Австралию и Новую Зеландию в свои турне. Приезжали музыканты — скрипач Ефрем Цимбалист, пианист Яша Спиваковский, певцы — Федор Шаляпин, Николай Надежин, Лидия Липковская, хоры (в 1926 г. Хор донских казаков под руководством С. А. Жарова, приглашенный по совету оперной примадонны Нелли Мельбы, которая в 1891-м пела в Мариинском; в 1937 г. — образованный в Чехословакии Хор им. М. И. Платова во главе с Н. Ф. Кострюковым) и балетные труппы.

Часть артистов осела в Австралии: они давали концерты, преподавали, как, например, пианист Александр Сверженский, аккомпаниатор Липковской. Скрипач Григорий Иванов, ученик профессора Петербургской консерватории Леопольда Ауэра, работал в театре, дирижировал симфоническим оркестром Хобарта, играл на радио.

Овации Ф. И. Шаляпину в 1926 г. нас вряд ли удивят. Однако концерты приносили великому басу особое удовлетворение — австралийцев и новозеландцев, ему казалось, больше всего интересовал спорт. «Много нужно духовного напряжения и, кажется, способности, — писал он Горькому, — чтобы заставить их слушать музыку русскую и в особенности на русском языке. Я горжусь — это мне все-таки удается!» [9] Пожалуй, он все-таки недооценивал образованную публику в доминионах, стремившуюся услышать его.

В Австралии пересеклись пути Федора Шаляпина и Анны Павловой. 1920—1940-е годы называют эрой русского балета в Австралии. Титул «императорский» делал его также атрибутом старой России. Павлова и ее труппа приезжали дважды — в 1926 (Австралия и Новая Зеландия) и в 1929 (только Австралия). Было показано около 20 балетов и множество дивертисментов. С Павловой выступали Лаврентий Новиков, участник первого из русских сезонов в Париже, и Петр Владимиров, бывший солист Мариинского театра. Второе турне длилось четыре месяца, охватив и небольшие города Квинсленда.

Прием был восторженным. Зрители съезжались издалека. Павлова согласилась взять в ученики юношу — будущего сэра Роберта Хелпманна, руководителя национальной труппы «Австралийский балет». Приму и ее артистов рисовали Инид Диксон, Стенли Паркер, Норман Линдсей. В лирико-философской поэме «Скрытый ствол» Роберт Д. Фицджеральд открывает в ее танце аналог быстротечного и всепоглощающего Времени и хрупкости Красоты. «Ни один артист балета, ни до, ни после Павловой, не вдохнул в такое множество людей желание танцевать, — заключил историк танца в Австралии, — и даже сегодня, полвека спустя после ее смерти, детей записывают в балетные школы, потому что их бабушки видели, как танцует Павлова» [10].

В предвоенное десятилетие приезжали несколько трупп: сформированная В. Дандре (1934), «Балле рюс де Монте-Карло» (1936), «Ковент Гарден Рашн Бэллей» (1938) и «Ориджнл Рашен Бэллей» (1939—1940) — директором трех последних был «полковник де Базиль», в прошлом казачий офицер В. Г. Воскресенский, собравший многих артистов С. П. Дягилева. Австралийцы познакомились с хореографией М. Фокина, Б. Нижинской, Л. Мясина, Дж. Баланчина, с образами О. Спесивцевой, Т. Тумановой, Т. Рябушинской, С. Лифаря. Гастроли были также праздником русской музыки — Чайковского, Римского-Корсакова, Бородина, Рахманинова, Стравинского, Черепнина, и красочных декораций Бенуа, Коровина, Бакста, Судейкина, представлявших изобразительное искусство, пока малоизвестное в Австралии.

Немало русских или прошедших русскую выучку танцовщиков открывали в столичных и провинциальных городах Австралии студии, создавали на их базе труппы (самая значительная — Эдуарда Борованского) и тем самым способствовали становлению национального балета. Однако резонанс незабываемых гастролей был не только хореографическим, но общекультурным, демонстрируя классическую традицию и ее самобытное преображение.

Для русской диаспоры триумфы звезд русской сцены были живой связью с родной стихией. Они возвращали изгнанникам чувство собственного достоинства, повышали их социальный статус, интегрировали их в австралийское общество.

Есть и заслуга русских в переходе австралийского государства в 1970-е годы к культурной политике единства в многообразии — в признании, с одной стороны, этнических интересов небританских групп населения, с другой — обогащения национального развития благодаря их вкладам в науку, просвещение, литературу и искусство.

Примечания

1. *Butinov N. A.* Miklouho-Maclay in Australia // Russia and the Fifth Continent. Aspects of Russian-Australian relations / Ed. by J. McNair and Th. Poole. University of Queensland Press, 1992. P. 39—53.
2. Цит. по: *Paton W.* Nikolai and Australian Connections. Woolahra, 1996. P. 16.
3. См.: *Каневская Г. И.* Идейно-политическая жизнь русской иммиграции в Австралии в 30-е годы // Культурно-историческое наследие и современность стран Южных морей. Материалы XXIV научной конференции по изучению Австралии и Океании. М., 1998.

4. *Reed J.* Danila Vassilieff // Meanjin, 1958, April. P. 83.
5. Цит. по: *Scarlett K.* Australian Sculptors 1830—1977. Melbourne, 1980. P. 666.
6. *Palmer N.* Her private journal «Fourteen years», poems, reviews and literary essays / Ed. by Vivian Smith. St. Lucia, 1988. P. 245—246.
7. *Phillips A. A.* The Australian Tradition. Sydney, 1973. P. 114—115.
8. *Кристесен Н. М.* Воспоминания о создании и работе первого в Австралии Отделения русского языка и литературы // Австралиада. 1998. 16. С. 8.
9. *Шаляпин Ф. И.* Литературное наследство. Письма. Т. 1. М., 1976. С. 358.
10. *Pask E. H.* Enter the Colonies Dancing. A History of Dance in Australia 1835—1940. Melbourne, 1979. P. 128.

SUMMARY

A. S. Petrikovskaya

Russians in Australia: The Cultural Contribution (The first half of the 20th century)

The article deals predominantly with the Russian diaspora, also taking into the account the renowned visitors who left their imprints in the annals of the Australian people as a metacommunity. Keeping up their cultural traditions, the emigres were introducing the inherited riches into all-Australian circulation, which is revealed in the efforts and achievements of In. S. Seryshev, the Russian Orthodox Church priest, Danila Vassilieff, painter and sculptor, Dolya Ribush, stage director, Nina Maximova-Christesen, founder of Russian studies in the Australian academia, and others. Seminal were the 1920s—1930s tours by stars of the Russian scene, Anna Pavlova and Fyodor Shalyapin among them, giving impulses to local endeavours.

It is concluded that the Russian cultural presence was one of the prerequisites for the transition to the policy of multiculturalism in the 1970s.

Дж. Макнейр

РОССИЯ СКВОЗЬ РОЗОВЫЕ ОЧКИ: СВИДЕТЕЛЬСТВА АВСТРАЛИЙСКИХ КОММУНИСТОК 30-х ГОДОВ

В истории развития русско-австралийских культурных связей в годы советской власти одну из главных ролей играли, пожалуй, деятели Компартии Австралии и представители левой интеллигенции пятого континента. Совершив чуть ли не обязательное паломничество по Стране Советов, они стремились убедить своих единомышленников в достижениях социализма, опровергнуть «лжесвидетельства капиталистической прессы» и рассказать широким массам своих соотечественников «правду о России» [1]. Среди них особенно видное место занимали женщины, делившиеся с австралийской публикой своими впечатлениями в ряде более или менее «литературных» произведений и создавшие тем самым новый для Австралии жанр «идейного» путевого очерка [2]. Именно для женщин передовых взглядов «советский эксперимент» с его перспективой преобразования общественно-политического строя служил не только оправданием личных политических убеждений, но и гарантией осуществления идеалов женской эмансипации, радикальной переоценки роли женщины в семье и обществе.

В этом и во многих других отношениях весьма типичным путевым очерком австралийской «паломницы-очевидца» периода первой и второй пятилеток можно считать небольшую (размером 16 страниц) брошюру «Вот это и есть Россия!» врача Сьюзен Абрамович [3]. Она приехала в СССР в начале 30-х годов и большую часть своего девятимесячного пребывания занималась профессиональной деятельностью в нескольких медицинских учреждениях (Московском институте матери и ребенка и третьей харьковской поликлинике). Как и другие австралийские путешественницы того времени, Абрамович отказывается от случайных замечаний простого туриста, избегает проповеди отъявленного пропагандиста. Она ставит перед собой якобы строго научную задачу: «Меня особенно интересует благосостояние женщин и детей, и с этой целью я произвела как можно более тщательное исследование этого предмета» (с. 1). Соответственно, она рассказывает о своих посещениях родильных домов, яслей, детских садов и санаториев, описывает систему ухода за беременными и новорожденными, пытается разобраться в социальном обеспечении матерей и детей и выясняет условия, при которых прерывают беременность абортом или расторгают брак разводом. С другой стороны, изучение условий жизни при социализме отнюдь не ограничивается узко профессиональными интересами автора. С позиций этнографа и социолога или, по крайней мере, «вдумчивого

путешественника, пытающегося понять устремления нового поколения», Абрамович рисует обобщающую картину достижений «интереснейшей в мире страны» (с. 1). Улучшению социального обеспечения молодых матерей придается еще большее значение, поскольку оно рассматривается как показатель степени эмансипации женщин вообще: «В Советском Союзе уже нет „женского вопроса“ Женщина завоевала настоящее равенство во всех областях — в экономической, политической, юридической, культурной, общественной» (с. 2). Положение женщины служит мерилом прогресса: «Оценивая достижения Советского Союза, можно использовать в качестве критерия положение женщины» (с. 2). Но австралийская путешественница признает и другие показатели прогресса в СССР. Абрамович указывает на всеобщую систему профилактической медицины, охватывающей всю страну «от Москвы до самой отдаленной деревушки Сибири» (с. 8). Она приводит в качестве примера электромеханический завод на Украине, где 75% рабочей силы составляют женщины со «светлыми, радостными лицами» (с. 11), рассказывает о рабочих, прилежно занимающихся физкультурой во время регулярных перерывов в работе, отмечает систему воспитания детей, в которой «случайность и невежество прошлого» заменили научно-обоснованные знания (с. 4). Одобрение автора вызвали педагогические суды, имеющие своей целью «лечить, а не наказывать» юных правонарушителей, и отнимающие детей у родителей, «которые не должны были стать родителями» (с. 15). Понравились отличные детские лагеря, детские театры и даже образцовая свиноводческая ферма в еврейском колхозе (!). На каждой странице Абрамович приводит убедительные, по ее мнению, доказательства (в том числе немало статистических данных), обосновывая свой главный и в общем несложный тезис: «Советский Союз представляет собой социальную лабораторию, в которой все до сих пор общепринятые ценности подвергаются коренному изменению» (с. 1).

Как и другие австралийские очевидцы, прямо или косвенно разоблачающие своими описаниями советской действительности проявления капитализма в Австралии в годы депрессии[4], Абрамович выражает солидарность с идеалами социализма и — если читать между строк — вступает в полемику с теми, для кого (по ее характеристике) Советский Союз «родина большевизма... колыбель всех зол» (с. 2). В то же время она всячески старается доказать свой авторитет в качестве беспристрастного наблюдателя и придать тем самым своему очерку (а по сути дела агитационному листку) объективность научного доклада. Именно поэтому Абрамович перечисляет на титульном листе присвоенные ей ученые степени, а на фронтисписе информирует читателя о том, что она владеет английским, немецким и русским языками. Она постоянно настаивает на своей независимости от всяких официальных лиц («я придерживалась правила заходить в любое учреждение, не договорившись заранее о визите», с. 2) и умалчивает при этом о своих политических убеждениях и партийной принадлежности. (Впрочем, здесь ее выдает сама обложка, где издателем брошюры названа организация «Друзья Советского Союза»). С этой же целью Абрамович обезоруживает предпола-

гаемых оппонентов, то отвергая чересчур прямолинейную апологию СССР («Предположить, что в Советском Союзе рабочие создали земной рай — это значит совсем не понимать, как действительно обстоит дело», с. 16), то признавая справедливость отдельных критических замечаний. Но при этом автор не допускает ни малейшего сомнения в правоте общих принципов социализма. «Советские недостатки» — жилищный кризис, дефицит продуктов питания, бюрократизм, конечно, существуют, но они «прямо пропорциональны темпу всеобщего прогресса» (с. 16).

В конечном счете Абрамович вполне отдает себе отчет в противоречивости роли паломника-очевидца, который, водрузив розовые идейные очки, рискует быть обвиненным в очковтирательстве. Однако то, что она представляет Советский Союз в розовом (если не в красном) свете, выдавая свой труд за научное исследование, или рассказывает «правду о России», утаивая при этом правду о самой себе, нисколько не умаляет достоинства ее очерка для историка русско-австралийских связей. Необходимо учесть, что Абрамович смотрит на обетованную землю социализма оптимистическими глазами значительной части австралийской интеллигенции своего поколения.

Относящаяся также к середине 30-х годов книга «Настоящая Россия» Катарины Сусанны Причард [5] отличается от очерка Абрамович не только своим объемом и разносторонностью охвата советской действительности, но и тем, что это сочинение является первым австралийским опытом «путевого дневника писателя». Жанр «путевого дневника» был весьма характерен для литературного наследства западных «попутчиков» (fellow travellers) этого периода, таких как Сесил Дэй-Льюис и Стивен Спендер, Андре Жид и Ромен Роллан [6]. Как бы держась в стороне от этих и им подобных официальных гостей СССР по линии ВОКСа и МОРПа и умалчивая, в свою очередь, о всяких партийных связях, Причард выдает себя за самостоятельную, независимую путешественницу. «Я не хотела быть туристом в России, — пишет она, — слушать в свой адрес замечания, будто у меня была „путевка с экскурсоводом“, или видеть только то, что, по мнению Советского правительства, мне следует видеть» (с. 6). Однако вряд ли следует сомневаться в том, что она путешествовала по России (с июля по ноябрь 1933 г.) по официальному приглашению — по всей вероятности, оргкомитета первого съезда Союза писателей — в сопровождении официальных гидов и, разумеется, с официальной задачей. Причард должна была своим авторитетом уже добившегося известности австралийского писателя и члена Коммунистической партии Австралии с момента ее основания пропагандировать достижения Советского Союза, рассказать «правду о России» не только правоверным австралийским коммунистам, но и всем готовым ее услышать жителям пятого континента.

Маршрут ее странствований по Руси и Сибири — в Москве и Подмосковье, в Ленинграде и Сталинске, на Украине, Кубани, Кавказе и Алтае, в Башкирской, Чувашской и Татарской республиках (общая протяженность путешествия, по ее подсчетам, составила 30 000 миль, с. 1) — мало чем отличался от маршрута, предлагавшегося другим почетным гостям. В составе делегации зарубежных писателей При-

чард осматривает ясли и поликлиники, заводы и колхозы, разговаривает с крестьянами и ударниками, ветеранами Октябрьской революции и молодыми кадрами, записывает всевозможные данные, наивно замечая, что «иностранный гость непременно поразится изобилию точной информации, относящейся к любому заинтересовавшему его предмету» (с. 55). Не раз она увлечется вдохновляющей статистикой: «в 1933 г. выпущено 300 миллионов пар галош» (с. 90); «в сентябре 1933 г. на этом заводе изготовлено 910 000 наборов шарикоподшипников, причем производительной нормой является 570 000 наборов в месяц» (с. 261). Проникнувшись пафосом социалистического строительства, Причард напоминает приподнятым тоном отдельных заголовков своей книги стиль передовых статей в «Правде» или трудов классиков сталинского соцреализма: «Железо льется из домны» (гл. 9), «Советский завод празднует открытие нового цеха» (гл. 22), «В забой Ворошиловки на ночную смену» (гл. 12). Стремясь к художественности («хочется писать красочными пятнами, штрихами фраз, как писали бы Уолт Уитмен или Маяковский», с. 2), она, тем не менее, полемизирует с клеветниками Новой России, как бы предупреждая их избитые аргументы сухой констатацией неоспоримых фактов: «уже никто в Советском Союзе не оспаривает преимуществ коллективизации» (с. 16); «я не видела ни одной женщины, выполняющей работу, которая была бы ей физически не по силам» (с. 17); «никто из тех, кто присутствовал на подобных приемах, не смог бы поверить, что в Советском Союзе существует какой-либо дефицит в продуктах питания» (с. 191). Принимая во внимание просьбу неких «официальных лиц» не представлять страну «в розовом цвете», так как «Советский Союз еще не стал раем для рабочего класса» (с. 15), Причард порой берет на себя роль апологета политики КПСС: «чистка представляет собой проявление железной воли и дисциплины Советской власти» (с. 173); «Одобряешь ли ты политику Союза Советских Социалистических Республик или нет, но философски развитый ум не может не признать его достижений в историческом смысле одним из величайших подвигов человечества» (с. 34).

У австралийских комментаторов[7] особенный интерес вызвали главы, посвященные советской культуре: «Сто одна ночь советского театра» (гл. 19) и «Культура словесности в Советском Союзе» (гл. 21). Несомненно, что именно на страницах «Настоящей России» многие австралийцы впервые познакомились с такими фамилиями, как Мейерхольд, Таиров, Петров-Водкин, Дейнека, узнали — хотя бы весьма поверхностно — о творчестве таких писателей, как Николай Островский, Гладков, Шолохов, Булгаков и другие. Признавая заслуги Причард как культурного посредника, не следует, однако, делать из нее знатока советской литературы: из-за отсутствия в то время английских переводов произведений советских писателей она сама могла знать о них только из вторых рук. Безусловно, гораздо большее значение имеют ее выступления в качестве поборника марксистско-ленинской теории «о том, чем должно быть искусство при социализме» (с. 292). Вряд ли из какого-либо другого источника рядовые любители искусства в Австралии смогли бы так подробно познако-

миться с основными положениями социалистического реализма, оказавшего впоследствии столь сильное влияние на писателей левого лагеря, в том числе и на саму Причард. Показательно, что как только речь идет о коммунистической идеологии, она не стесняется называть свои первоисточники, цитируя слова то редактора «Сибирских огней» Итина («писатели России и Сибири должны быть ударными бригадами всего мира», с. 248), то Горького («возрождение русской литературы — достижение рабочих и крестьян», с. 254), то Бухарина («Дейнека — образцовый художник нового типа», с. 293), то случайного знакомого, требующего от искусства «того, что нас вдохновляет, освежает, что доставляет нам наслаждение, волнует нас», с. 292).

Как заметил сын Причард Р. Троссел [8], «Настоящая Россия» свидетельствует о вере и надежде поколения оптимистов. Читателям более поздних, уже разочаровавшихся поколений ее убежденность не может не казаться утопической, обманчивой, наивной. Обманчивым и наивным может казаться также и само повествование, в котором совершенно нет места суровой действительности сталинской России. Опять возникает вопрос о розовых очках, об объективности автора, о правдивости ее «правды о России». Начиная свой очерк, Причард (как это делала до нее и Абрамович) обосновывает свои претензии на авторитетность и достоверность: «Мне уже приходилось заниматься русским языком, и как только настроился слух, а также с помощью обрывков немецкого и французского, мне удалось подружиться с людьми и найти у друзей комнату в одном из рабочих кварталов Москвы» (с. 8). По другим источникам, однако, ясно, что автор очень скоро бросила занятия русским языком [9] и что «русскими друзьями» были на самом деле австралийцы: бывший член исполкома КП Австралии Гидо Баракки, в то время работавший в Москве переводчиком, и его жена, известный драматург и сценарист Бетти Роланд [10], у которых Причард поселилась, выписавшись из гостиницы «Люкс».

К такой несложной хитрости прибегает Причард в интересах правдивости своего повествования. Но дело не только в хитрости: уже с момента первого появления Причард Бетти Роланд обнаружила в ней какие-то «опасения»: «ее возмущает (в окружающих. — *Дж. М.*) неприкрытая борьба за личную выгоду» [11]. После возвращения из Сибири Причард показалась своей соотечественнице уже совершенно удрученной: «Она совсем разочаровалась. От прежнего оптимизма не осталось и следа. За последние недели она столько увидела, столько узнала о том, чего не подозревала, и у нее появилась тяжесть на душе» [12]. Чем бы ни были вызваны эти опасения, можно предполагать, что в известном смысле «Настоящая Россия» представляет собой победу светлых надежд над горьким опытом. Ради «великих идеалов коммунизма и мира на земле» [13], которым она служила всю жизнь, разочарованная и мыслящая, но по-прежнему «сознательная» путешественница продолжала смотреть на сложную советскую действительность глазами невинного туриста.

Своего рода дополнением очерков Причард, Абрамович и некоторых других являются мемуары самой Бетти Роланд «Икра на зав-

трак», составленные спустя сорок лет на основе дневника, который она вела во время своего пребывания в России с апреля 1933-го до августа 1934 г. [14]. Это свидетельство не «официального» туриста, а временного жителя, которого побудили к поездке в Страну Советов не собственные политические убеждения (она вступила в Коммунистическую партию только в 1935 г., уже после возвращения на родину), а убеждения любимого человека. Не скрывая преданность Баракки делу коммунизма, Роланд неоднозначно, порой иронично относится к той политической среде, в которой очутилась достаточно случайно. С одной стороны, противопоставляя оптимизм рядовых советских граждан пессимизму, охватившему Австралию, она чувствует себя «участником великого исторического события». «Я начинаю разделять энтузиазм Гидо, хотя марксистская теория остается для меня тайной» (с. 61—62). С другой — она высмеивает лозунги о «рае для рабочего класса» (с. 36, 39) и полушутя характеризует себя как «представителя презренной буржуазии» (с. 130).

Большей частью, однако, Роланд в своем дневнике интересуется не политикой, а самыми простыми бытовыми вопросами — заботой о жилье, хлопотами по получению права на работу, поисками дефицитных продуктов и так далее: словом, «всем тем, что означает быть женщиной в рае для рабочего класса» (с. 39). Она приводит не впечатляющую статистику роста промышленного и сельскохозяйственного производства, а прейскурант валютных магазинов Инснаба, указывая на то, что для массы населения дело обстоит совсем иначе: «килограмм сливочного масла в Инснабе стоит 6 р. 90 к., а в общедоступных магазинах — 40 р.» (с. 51). Она разговаривает не с какими-нибудь отвлеченными «типичными» рабочими и крестьянами, а с настоящими русскими: со встреченными на улицах Москвы и Ленинграда, в битком набитых трамваях, в очередях у продовольственных магазинов, с интеллигентами и деятелями театра (в числе которых и Ольга Книппер). Причем Роланд разговаривает с ними не через переводчика, а на своем ломаном русском языке. Она знакомит австралийского читателя не только с той «настоящей Россией», о которой привилегированные путешественники не имели ни малейшего представления, но и с русскими людьми — такими, как они есть: «Русские — обаятельный народ, добрый, участливый. Чем ближе я знакомлюсь с ними, тем больше они мне нравятся. И терпение у них неистощимо» (с. 57).

Весьма поучительно в отдельных случаях сопоставить воспоминания Причард и Роланд. Например, заявление Причард, что «там, где у нас, как правило, подают к столу пару яиц на человека, в Советском Союзе подают четыре яйца» (с. 191), и показания Роланд о дефицитности яиц вообще. Или утверждение Причард, что «проституция уже не существует в Советском Союзе» (с. 136), с тем, что Роланд и Баракки сталкиваются с проститутками и в Москве, и в Ленинграде (с. 38, 133). Не раз Роланд как бы заполняет белые пятна в очерке Причард, описывая то, что остается для ее знакомой невидимым, — не только проституток, но и беспризорных детей (с. 69) и нищих («обездоленных крестьян, сопротивлявшихся коллективизации и выселенных из родной деревни», с. 49). Даже лако-

ничные замечания Роланд о советской культуре как бы подчеркивают официозность высказываний на эту тему Причард: «[Третьяковская галерея] наполнена самыми жуткими образцами живописного творчества» (с. 32); «успех романа [«Я люблю»] скорее объясняется названием, отличающимся своей оригинальностью от „Победы на тракторном заводе“» (с. 32). Свой пронзительный взгляд Роланд направляет также на явления политической жизни: «ОГПУ боятся все» (с. 79); «чистки являются своего рода политической инквизицией» (с. 100); «всемогущая Партия имеет другой, страшный облик» (с. 101). Наконец, в приложении, написанном уже в 70-х годах, она рассказывает о трагической судьбе Аркадия Бердичевского, мужа английской коммунистки Фриды Атли (Utley), арестованного в 1936 г. и погибшего в ГУЛАГе в 1938 г. Ему, а также «всем моим друзьям, погибшим во время сталинских чисток 1935—39 гг.», посвящает Роланд свои мемуары.

Подобную дальновидность Бетти Роланд проявила довольно поздно. В 30-е годы ни в своей партийной деятельности, ни в журналистике [15] она не выражала никаких сомнений или опасений в отношении внутренней политики СССР. Тогда она вела себя, скорее, как убежденный сторонник существовавшего там порядка. Издавая свои мемуары в 1979 г. и, тем более, переиздавая их в 1989 г., Роланд, если не отреклась от прежних убеждений, то, по крайней мере, дистанцировалась от них. Тем самым она как бы навлекала на себя обвинения в ревизионизме и ренегатстве [16]. Разбираться в этом бессмысленно. То, что в своем дневнике она отбросила всякого рода предвзятость и самообман и в конце концов высказала свою «правду о России», пусть и почти через пятьдесят лет после описываемых событий, явилось заметной вехой в истории австралийских свидетельств о «советском эксперименте», вехой на жизненном пути той значительной части австралийской интеллигенции, которая связала свою судьбу с Советским Союзом. Искатели истины, они не скоро научились смотреть на Россию невооруженным глазом, не сразу решились отказаться от розовых очков путешественников в страну чудес.

Примечания

1. См., в особенности: *MacIntyre S.* The Reds: the Communist Party of Australia from Origins to Illegality. St Leonards: Allen and Unwin, 1998. P. 363—380; *McNair J.* Visiting the Future: Australian Fellow-Travellers in Soviet Russia // Australian Journal of Politics and History. 2000. Vol. 46, N 4. P. 463—479.
2. Основные тексты жанра рассматриваются в: *Pesman R.* Duty Free: Australian Women Abroad. Melbourne: Oxford university Press, 1996. P. 137—150.
3. *Abramovich S.* So This is Russia! Sydney: Friends of the Soviet Union, s. d. Время публикации этой брошюры можно приблизительно установить, исходя из факта публикации ее краткого изложения в конце 1934 г. в журнале Австралийского общества друзей Советского Союза. См.: The Soviets Today. 1933, November. P. 2—3.
4. Среди таких описаний следует назвать мемуары учительницы Дороти Александер о стажировке в московской школе, конспект лекций писательницы Джин Девэнни о положении национальных меньшинств в Средней Азии, «Впечатления о России» 1939—1940 гг. общественной и политической деятельницы Джесси Стрит и заметки журналистки Дорис Макрей «О женщи-

не, домашнем очаге и жизни детей в СССР», вышедшие в свет уже в 1941 г. Эти материалы большей частью остаются неопубликованными. См.: Dorothy Gibson (nee Alexander) Papers. — National Library of Australia, MS 7844; Jean Devanny Papers. — James Cook University Library (Townswille), JD-MSS2/1-3; Jessie Street Papers. — National Library of Australia, MS 2683. См. также: [*McRae D.*] Daily Life in the Soviet Union, as seen by Doris McRae. S. l., 1941; *Street J.* Truth or Repose: an Autobiography. Sydney: Australian Book Society, 1966. P. 145—161.

5. *Prichard K. S.* The Real Russia. Sydney: Modern Publishers, s. d. Первые главы были первоначально опубликованы в апреле 1934 г. в мельбурнской газете «Геральд» (The Herald).
6. О литературном наследстве западных «попутчиков» см.: *Caute D.* The Fellow Travellers: A Postscript to the Enlightenment. London: Quartet Books, 1977, особенно ч. 1, гл. 2, 3 и Библиографию; *Hollander P.* Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba 1928—1978. New York: Oxford University Press, 1981; *Davidson M.* American Writers in the Soviet Union. San Francisco: Mercury House, 1991.
7. См. *Modjeska D.* Exiles at Home: Australian Women writers 1925—1954. Sydney: Sirius Books, 1981. P. 139—143; *Pesman R.* Op. cit. P. 145.
8. *Throssell R.* Wild Weeds and Wind Flowers: The Life and Letters of Katharine Susannah Prichard. Sydney: Angus and Robertson, 1975. P. 76.
9. Ibid. P. 8, 68 (цитирует письмо Причард Нетти Палмер).
10. *Roland B.* Caviar for Breakfast. Sydney: Collins, 1989. P. 65—66.
11. Ibid. P. 68.
12. Ibid. P. 86.
13. *Throssell R.* Op. cit. P. 76 (цитирует Причард).
14. *Roland B.* Op. cit. P. IX. Первое издание вышло в свет в Сиднее в 1979 г.
15. Например, см.: *Roland B.* Trade unions in the USSR // The Soviets Today. 1935, April. P. 11.
16. См., например: *Moore N.* The Burdens Twain, or Forgetting Yourself: the Writing of Betty Roland's Life // Hecate. 1992. Vol. 18, N 1. P. 6—26; *Ravenscroft A.* Betty's Romp with Sex and Politics // Australian Women's Book Review. 1989, September. P. 28—30.

SUMMARY

J. McNair

Russia Through Rose-Tinted Spectacles: The Testimony of Female Australian Communists in the 1930s

A special place in the history of Australian perceptions of Russia in the twentieth century belongs to the literature of fellow-travellerism, that substantial body of writing which records the experience of many leading figures of the Australian Left as «official» tourists in the Soviet Union in the era of the first Five-Year Plans. Claiming to «tell the Truth about Russia» and bearing witness to the optimism of a generation, such accounts typically combine the discourses of politics and history with the generic traditions of the autobiography, the traveller's tale and the literary Utopia.

This article examines three such accounts which can be seen as all the more typical in that they were written by women prominent in the Communist Party of Australia who were at the same time anxious to stress the veracity and «objectivity» of their testimony. Suzanne Abramovich's *So this is Russia!* (1932[?]) and Katharine Susannah Prichard's *The Real Russia* (1934) are classic texts of their kind, vaunting the successes of «the Soviet experiment» (not least in the area of women's emancipation) as a vindication of their personal political commitment. Betty Roland's

Caviar for Breakfast (1979, revised 1989), a rewriting almost fifty years afterwards of the diary she kept in Moscow in 1933-34, offers (albeit after the event) a less rosy view and provides the basis for a reassessment of earlier Australian attempts to «tell the Truth about Russia».

Е. В. Ревуненкова

О КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЯХ ПЕТЕРБУРГА СО СТРАНАМИ МАЛАЙСКОГО МИРА

Культурные связи между Россией и странами малайского мира, частью которого является Индонезия, существовали задолго до установления официальных дипломатических отношений между этими двумя государствами — Россией и Голландской Индией (как называлась Индонезия вплоть до провозглашения независимости 17 августа 1945 г.). Они возникли еще в начале XVIII в. и, как многие другие культурные начинания, были связаны с деятельностью Петра I, согласно указу которого в Петербурге в 1714 г. началось строительство первого в России музея — Кунсткамеры. Строительство продолжалось с большими перерывами много лет, было закончено уже после смерти Петра I — в 1728 г., но еще в самом начале строительных работ, в 1716 г., в будущий Музей поступили первые экспонаты из Голландской Индии. В архивных документах сохранилась запись о том, что из Голландии от Альберта Себы были привезены «диковинные произведения из Восточной и Западной Индии и других восточных стран». Очевидно, многие вещи из привезенной коллекции погибли во время грандиозного пожара в 1747 г., а часть из них могла попасть в другие коллекции. Как бы то ни было, косвенные свидетельства говорят о том, что первые культурные ценности из Индонезии, правда, не непосредственно, а через голландского собирателя, поступили в Россию в начале XVIII в. Но имеется и прямое доказательство появления памятников культуры из существовавшего в XVIII в. единого малайско-индонезийского региона. Речь идет о средневековой рукописи, привезенной в Петербург в 1799 г. молодым в то время волонтером английского флота и будущим знаменитым российским мореплавателем Иваном Федоровичем Крузенштерном.

В 1798 г., совершая плавание через Индийский океан в Китай, он вынужден был задержаться на некоторое время на острове Пенанг и посетить Малакку, бывшую в течение XV и начале XVI в. столицей могущественного султаната, который поддерживал активные связи со многими государствами, расположенными на территории современной Индонезии. И. Ф. Крузенштерн попросил разрешения у официальных лиц сделать список для России известного во всем малайском мире произведения, и несколько переписчиков в течение очень короткого времени скопировали его. Вернувшись в Петербург в 1799 г., он передал 2 тома рукописи в Академию наук. Позже, в 1818 г., когда был образован Азиатский музей, рукопись была передана в музей и с тех пор хранится в его архиве (ныне ар-

хив Института востоковедения в Петербурге) [1]. Эта рукопись, написанная арабской графикой на малайском языке (который издавна был языком межнационального общения в малайско-индонезийском регионе и после получения независимости Индонезии был признан ее государственным языком и стал называться индонезийским), является самым известным историко-литературным памятником, повествующим об исторических деятелях и о событиях, в равной мере относящихся как к областям, образующим современную Малайзию, прежде всего Малаккский полуостров, так и к островам и областям, входящим в современную Индонезию, включая острова Суматру, Яву, Молуккские острова, Сулавеси [2].

Последний год XVIII в., когда в Петербурге появилось знаменитое произведение из малайско-индонезийского региона, можно считать началом процесса постоянного притока произведений культуры и быта из Индонезии в Россию, который с разной степенью интенсивности продолжался в течение последующих двух столетий и продолжается вплоть до сегодняшнего дня. Этот процесс связан прежде всего с приобретением коллекций первым российским музеем, являющимся в то же время и одним из старейших музеев мира, — Кунсткамерой, или Музеем антропологии и этнографии, который с 1724 г. входит в ведение Академии наук, а с 1903 г. носит имя своего основателя — Петра Великого. В настоящее время индонезийская коллекция в собрании Музея составляет более чем 6,5 тыс. предметов. При этом надо иметь в виду, что в отличие от регионов России, куда Академия наук снаряжала возглавляемые видными учеными целенаправленные экспедиции для изучения России и собирания предметов культуры и быта, в Индонезию никогда подобные экспедиции не направлялись. Единственным исключением можно считать два путешествия Н. Н. Миклухо-Маклая на Малаккский полуостров в 1874 и 1875 гг., а также его кратковременные поездки на Яву, Сулавеси, острова Тернате и Тидоре. Но это были для него необходимые ответвления от главного научного путешествия его жизни — на Новую Гвинею, связанного с изучением папуасов. Огромная коллекция, состоящая в основном из дарений, была создана усилиями многочисленных путешественников, государственных чиновников и дипломатических деятелей, мореплавателей, врачей, ученых, инженеров, рабочих, учителей. Многие из них были иностранного происхождения и почитали за честь преподнести в дар свои коллекции Кунсткамере либо непосредственно, либо через своих российских посредников. Среди тех, кто обогатил своими приобретениями музейные фонды, были и собиратели из России и Советского Союза. Часть из них осуществляли поездки в совершенно неизведанные области по личной инициативе, другие были посланы государством на работу. Как и в существующей практике любого музея, часть индонезийских коллекций приобреталась за счет обмена с музеями разных стран мира.

Остановлюсь только на некоторых, наиболее важных поступлениях в Музей в разные периоды его деятельности, которые сами по себе лучше всего характеризуют те постоянные, никогда не прерывавшиеся в течение двух столетий культурные отношения — пря-

мые или опосредованные — между Россией и Индонезией и которые давали возможность народам России познавать культуру народов, населяющих далекие острова Тихого океана [3].

Самыми ранними поступлениями из Голландской Индии были предметы с о. Борнео (Калимантана). В 1838 г. доктор И. В. Овермеер ван Фишер (или правильнее по-голландски — Фисхер) преподнес в дар Музею коллекцию, состоящую из предметов одежды и оружия с о. Борнео. Это были шляпа и рубашка из растительного волокна, меч, колчан с отравленными стрелами (кол. 13А). В 1860 г. Музей приобрел 9 даякских предметов также с о. Борнео из этнологического Музея в Копенгагене в обмен на коллекцию оружия (кол. 51). Отметим, что Копенгагенский музей был в числе первых музеев, с которыми начал сотрудничать первый российский Музей. Первые экспонаты для только что основанной в Петербурге Кунсткамеры Петр I получил именно из Копенгагенского музея и сам привез их в Петербург.

В 1870 г. музейные фонды пополнились 36 предметами с северной части о. Сулавеси (Целебеса), преподнесенными в дар регентом Сулавеси Й. Г. Ф. Риделем (кол. 84). В 1876 г. отставной голландский чиновник П. Н. ван Дорнинген подарил 56 предметов, принадлежащих малайцам и даякам Борнео (кол. 95). От Й. Е. де Стюрлера — доктора юридических и политических наук, сотрудника Батавского общества по изучению искусств и наук — в 1885 г. поступила обширная коллекция с Явы, содержащая произведения средневековой каменной скульптуры и атрибутов театрального искусства (кол. 158). Почти в это же время, в 1886 г. знаменитый российский ученый Н. Н. Миклухо-Маклай устраивал в Петербурге, в Академии наук выставку привезенных им вещей с Новой Гвинеи и других островов Меланезии и Полинезии. Среди большой коллекции, привезенной Н. Н. Миклухо-Маклаем, есть несколько предметов и из Индонезии, в частности, оружие с северной части Сулавеси (области Минахаса) и шлем воина (кол. 168). От русского консула в Батавии В. А. Бауда и отставного офицера голландского флота де Брейна соответственно в 1883 и 1889 гг. поступили большие коллекции (81 предмет), характеризующие бытовую культуру Молуккских островов, или Островов Пряностей (кол. 190А, 190С, 190Д). Генерал-губернатор Явы Сейтгоф через свою российскую посредницу М. Петрову передал в дар Музею коллекцию яванских театральных кукол (кол. 241). Особо следует выделить дар Музею со стороны цесаревича, будущего императора Николая II, который в 1893 г. преподнес 2 яванских кинжала с серебряной рукояткой и один крис, полученные им во время его пребывания на Яве и в Таиланде (кол. 312). В 1894 г. российский врач Г. Чудновский подарил Музею антропологии и этнографии через Зоологический музей коллекцию, состоящую из моделей свайных жилищ на о. Борнео (кол. 247).

Таким образом, в конце XIX в. в Кунсткамере сформировалась достаточно объемная коллекция, отражающая культуру и быт народов, населяющих несколько крупных островов Малайского архипелага, прежде всего Борнео, Молуккских, Сулавеси. В меньшей сте-

пени в то время был представлен центральный индонезийский регион — о. Ява. Три яванские коллекции, поступившие в те годы от доктора Й. Е. Стюрлера, отражали в основном древнее скульптурное и театральное искусство. И совершенно белым пятном в коллекционном собрании этого периода оставалась богатейшая культура народов Суматры. Вскоре этот пробел был восполнен приобретением очень ценных суматранских коллекций, относящихся к культуре и быту батаков, населяющих северо-западную Суматру. Батакские коллекции занимают ныне видное место в индонезийском фонде в целом. По своему масштабу, полноте и профессиональному комментарию собирателей они во многом превосходят весьма ценные коллекционные собрания индонезийского региона предшествующего времени и являются одним из богатейших собраний предметов культуры и быта батаков в мире.

Приобретение батакских коллекций совпало с очень важным периодом в истории Кунсткамеры, когда директором был выдающийся ученый-тюрколог акад. В. В. Радлов. Он стоял во главе Музея с 1894 по 1918 гг. Это было время большого подъема музейной деятельности, который характеризовался новым подходом к формированию музейных фондов. К работе в Музее привлекались лучшие научные силы, налаживалась система обмена с зарубежными музеями, постоянно изыскивались средства на приобретение коллекций и снаряжение этнографических экспедиций. Большую роль в пополнении музейных фондов играл основанный В. В. Радловым в 1909 г. Попечительский совет, куда помимо ученых входили и крупные промышленники, в том числе и такие, как К. К. Шейблер (один из учредителей акционерского общества Бауманских мануфактур) и Э. Л. Нобель (советник Министерства торговли и промышленности). На средства, предоставленные Попечительским советом, были приобретены и некоторые индонезийские коллекции.

Основные батакские коллекции были приобретены у собирателей немецкого происхождения. В 1897 г. Георг Мейсснер, один из руководителей Делийской табачной компании на Суматре, подарил коллекцию, собранную им в течение многих лет у батаков племени каро (кол. 381). Она состоит из 459 предметов повседневного быта, орудий труда, различной утвари, моделей батакского жилища, хозяйственных построек, музыкальных инструментов, военного снаряжения. Очень важную и ценную часть коллекции составляют предметы, связанные с религиозно-магическими воззрениями, с деятельностью жрецов, с ритуальной жизнью каро-батаков. Это прежде всего рукописные книги жрецов, написанные на специально обработанной древесной коре, так называемые магические жезлы жрецов и ритуальные «корабли мертвых», церемониальные маски, сосуды для снадобий, деревянные и каменные изображения предков. Собиратель сопроводил коллекцию подробным рукописным каталогом, батакскими названиями предметов в древнебатакской графике и в латинице, дал перевод их на немецкий язык. Везде, где это было возможно, указано назначение той или иной вещи. Иными словами, Георг Мейсснер через подаренную Музею коллекцию стремился визуально и вербально представить реальную жизнь народа, сре-

ди которого он провел несколько лет жизни. Составленный им каталог представляет собой развернутый научный комментарий, раскрывающий бытование той или иной вещи в контексте батакской, прежде всего каро-батакской, культуры. Его очень точно, с большим профессиональным мастерством перевела на русский язык этнограф-индонезист Л. Э. Каруновская, как в своей научной, так и музейной деятельности очень много сделавшая для знакомства российской публики с культурой Индонезии. Она принимала участие в создании первой постоянной экспозиции, посвященной народам Индонезии (1928), в 1949 г. ею была создана новая экспозиция «Индонезия», существующая с небольшими изменениями и дополнениями и в настоящее время [4].

Вклад Георга Мейсснера в коллекционное собрание Кунсткамеры этим не ограничился. В 1910 г. он подарил Музею еще три коллекции; они состоят из предметов быта, одежды, оружия, масок с островов Борнео, Суматры, Ниаса, Явы, Бали, Сулавеси, Флореса (кол. 1795, 1796, 1798). Что касается коллекции каро-батаков, то в 1904 г. она была существенно дополнена коллекцией другого собирателя — Карла Машмейера, служащего той же табачной компании. Он подарил 45 предметов бытового и культового назначения (кол. 855, 896). А до этого, в 1901 г. этот собиратель преподнес в дар Кунсткамере коллекцию оружия и предметов быта с островов Сулавеси, Суматры, Борнео (кол. 597, 665).

Начало XX в. ознаменовалось еще одним крупным событием в истории музейного собрания по Индонезии, а именно — поступлением ряда обширных коллекций от профессора А. Грубауэра. В 1914 г. он подарил Музею сразу несколько коллекций, весьма разносторонне отражающих культуру и быт многих индонезийских народов — тораджей, бугийцев и других обитателей Сулавеси (650 предметов), батаков племени тоба Суматры и жителей острова Ниас (237 предметов), балийцев (37 предметов). Эти богатые вещественные собрания были дополнены и большим иллюстративным материалом из жизни батаков, даяков, балийцев, жителей островов Тимор, Энггано, Ниас (более 1000 фотографий). Помимо коллекций, подаренных самим А. Грубауэром, в том же 1914 г. Музей приобрел две коллекции этого собирателя от членов Попечительского совета — К. К. Шейблера и Э. Л. Нобеля (кол. 2286, 2320). Первая состояла из 578 предметов, представляющих традиционные занятия, повседневную жизнь и культуру различных даякских племен о. Борнео (мурут, дусун, бахау, бисайя и др.) В ней имеются земледельческие и рыболовные орудия, домашняя утварь, образцы традиционной одежды из растительного волокна, предметы военного снаряжения (колья, стрелометательная труба, щиты, колчаны со стрелами), различного вида украшения, музыкальные инструменты (барабаны, варганы, флейты, скрипки). Вторая коллекция состояла из 173 предметов с о. Ява. Таким образом, коллекции, поступившие в Музей только от одного проф. А. Грубауэра, представляли традиционную культуру многочисленных народов Индонезии, населяющих Борнео, Суматру и близлежащие к ней острова, а также Яву, Бали и Сулавеси.

Тем временем интенсивный поток ценных индонезийских коллекций продолжался. Вместе с поступлениями предметов от проф.

А. Грубауэра, в том же 1914 г. Музей обогатился несколькими большими коллекциями, принадлежащими Одо Тауэрну (кол. 2321, 2322, 2465). Они состоят из предметов одежды и быта, а также оружия с Молуккских островов и Суматры. Большой вклад внес в индонезийскую коллекцию О. И. Ион. В 1907 г. он передал в Музей сравнительно небольшую коллекцию малайских и яванских вещей, но в 1914-м и 1917-м гг. — годы весьма плодовитые в формировании музейных фондов — этот же собиратель преподнес в дар две коллекции бытовых предметов и оружия батаков и малайцев Суматры (всего 145 предметов — кол. 2340, 2655).

Благодаря музейным поступлениям, особенно интенсивным в период с 1897 по 1917 гг., уже к 1918 г. образовался основной фонд культурных ценностей по Индонезии. И хотя в последующий период не было столь массовых поступлений, как в предыдущий, но и в нем имеются коллекции, выделявшиеся своей уникальностью даже на фоне уже существовавшего чрезвычайно богатого музейного индонезийского собрания. Речь идет прежде всего о коллекциях, поступивших от выдающихся российских собирателей — А. С. Эстрина и А. Я. Смотрицкой. По существу это были первые собиратели, которые целенаправленно приобретали вещи специально для Музея антропологии и этнографии. Будучи по профессии рабочим и учительницей, эта супружеская пара оказалась истинными этнографами по призванию [5]. Их коллекции подняли все собрание предметов по Индонезии на качественно новую ступень. Своей деятельностью А. С. Эстрин и А. Я. Смотрицкая реально осуществляли связи между Россией и Индонезией, которых по-настоящему не было в государственном масштабе. Судьба занесла их в Индонезию, где, испробовав свои силы на многих работах, они нанялись в голландскую зоологическую экспедицию. Движимые огромным интересом и любовью к культуре народов, с которыми им пришлось столкнуться, А. С. Эстрин и А. Я. Смотрицкая на заработанные ими деньги приобретали предметы культуры во всех областях Индонезии, где им довелось побывать. С величайшими трудностями они возвращались из своей поездки в Петроград, так как уезжали они еще до революции 1917 г., а возвращались после нее, в 20-е годы. В 1923 и в 1924 гг. они подарили свои приобретения Музею антропологии и этнографии. Их дар состоял из около 1,5 тыс. предметов, представляющих культуру народов Явы, Суматры, Ломбока, Бутона, Сулавеси (кол. 2902, 2904, 2905, 2944, 2947). Совершенно исключительное место по научной и культурной значимости в приобретениях А. С. Эстрина и А. Я. Смотрицкой занимают их коллекции с Южно-Молуккских островов, особенно с о. Буру. Они были первыми россиянами, посетившими этот остров, и оставались таковыми до конца 60-х годов. Коллекция с одного только о. Буру насчитывает 648 предметов, с островов Серам и Амбон — соответственно 13 и 70 предметов (кол. 2893, 2897, 2898). А. С. Эстрин и А. Я. Смотрицкая побывали также в западной части Новой Гвинеи (Ириан Джайе), откуда привезли и подарили Музею 20 предметов, характеризующих быт папуасов. В начале 30-х годов, работая над описанием привезенных коллекций, они дополнили ее предметами с Явы, Амбона, Суматры, Буру (кол. 4130, 4577, 5173, 5176, 5177).

Собранная в Индонезии коллекция А. С. Эстрина и А. Я. Смотрицкой может считаться кульминацией в профессиональном комплектовании музейных фондов. После этих поступлений, начиная с середины 20-х годов, пополнение Музея предметами из Индонезии продолжалось (оно вообще никогда не прекращалось, и в этом смысле никогда не прерывались нити, связывающие культуру России и Индонезии), но коллекции уже ни в количественном отношении, ни по степени профессионализма собирателей не достигали того уровня, какой имели в конце XIX в. приобретения от Й. Е. Стюрлера, Г Мейсснера, К. Машмейера или в начале XX в. от А. Грубауэра, А. С. Эстрина, А. Я. Смотрицкой.

Начало 20-х годов, точнее 1923—1924 гг., является рубежом, после которого происходит как бы возвращение к первоначальному периоду формирования культурных ценностей Индонезии в Музее, происходившее в значительной мере стихийно. Надо отдать должное работникам Музея антропологии и этнографии всего последующего времени, которые пользовались любой возможностью, чтобы как-то приумножить музейные богатства. Еще во время директорства В. В. Радлова у Музея установились постоянные отношения обмена с музеями Гамбурга, Берлина, Стокгольма. В 20-е годы в какой-то степени эти отношения еще сохранялись. Так, в 1928 г. Музей антропологии и этнографии получил в обмен на якутские вещи несколько коллекций из Лейденского этнологического музея, состоящих из предметов культуры и быта Явы, Мадуры, Суматры, Сулавеси, а также Молуккских островов и островов Банка и Сумба (кол. 3737—3745). Благодаря усилиям известной исследовательницы индийской, цейлонской и индонезийской культур Л. А. Мерварт в 1926 г. у голландской ученой — госпожи И. фан Молл-Мюллер была куплена коллекция, состоящая из 80 театральных кукол Явы (кол. 3492), которая существенно дополнила коллекцию яванского театра кукол и масок, полученную в дар от доктора Й. Е. Стюрлера еще в конце XX в. Коллекция яванского театрального искусства, как плоских кожаных, так и объемных деревянных кукол, в Музее антропологии и этнографии является в настоящее время одной из крупнейших коллекций в мире. По-видимому, не случайно именно в это время Л. А. Мерварт обратилась к изучению театрального искусства Индонезии, результатом которого явился выход в свет фундаментальной статьи, посвященной характеристике различных видов театра в малайско-индонезийском регионе. Позже, уже работая в Москве, Л. А. Мерварт издала на русском языке «Сказание о сери Раме» — индонезийский вариант Рамаяны, предпослав ему предисловие и снабдив научным комментарием [6].

В середине 50-х годов на Восточном факультете Ленинградского государственного университета, при кафедре китайской филологии было образовано новое отделение — индонезийской филологии, куда пригласили для преподавания профессора из Индонезии — Усмана Эффенди (1912 Индонезия—1988 Голландия (Амстердам). Он проработал на Восточном факультете с 1955 по 1963 гг. Все, кто имел счастье у него учиться и общаться с его многочисленной семьей (а я отношусь к числу его учениц), всегда помнят, как много он сде-

лал для того, чтобы познакомить не только своих учеников, но и просто жителей города с разнообразной культурой Индонезии, в том числе песенной, танцевальной, фольклорной, литературно-театральной. Вообще в то время, вплоть до трагических событий 1965 г. в Индонезии, в Петербурге было много индонезийцев, главным образом студентов разных вузов, которые очень активно пропагандировали культуру и искусство своей страны, между российской и индонезийской молодежью установились тесные дружеские отношения. Совместные встречи и празднования различных значимых для той и другой страны дат и событий были явлением обычным. Особенно много времени студенты индонезийского отделения проводили в доме своего учителя, в его исключительно гостеприимной и веселой семье, состоявшей тогда из жены и пятерых детей (а всего у него было семеро детей, двое из них оставались в Индонезии). Семья Эффенди и нас, студентов, принимала как родных, через общение с ней мы во многом познавали не только язык, но быт, культуру, искусство, родственные отношения, существующие в этой стране, приобщились к огненной индонезийской кухне и навсегда полюбили ее. В своей работе проф. Усман Эффенди постоянно сотрудничал и был очень дружен с научными работниками Музея антропологии и этнографии — Л. Э. Каруновской, В. Г. Трисман, Ю. В. Маретиным и членами их семей.

В начале 60-х годов при активном содействии сотрудников Музея от проф. Усмана Эффенди была приобретена коллекция, состоящая из предметов искусства и быта, в основном яванских (кол. 6491). Усман Эффенди по национальности был минангкабау. Он послужил моделью для талантливых скульпторов — А. А. Колокольчикова и И. Н. Хитрова, которые разработали особый метод создания этнографических фигур и применяли его на практике в Музее. Они вылепили и скульптурную группу минангкабауской семьи, моделью которой послужили сам Усман Эффенди, его жена Руманиях (наполовину китаянка) и их самая младшая дочь — Масниати, которой в ту пору было лет двенадцать. Скульптурная группа имеет очень большое портретное сходство с оригиналами, особенно это относится к образу Усмана Эффенди, который и таким образом запечатлен в истории старейшего музея России. Старшая дочь профессора Эффенди, Нурайни, хорошо танцевала индонезийские национальные танцы, и ее скульптурное изображение в виде танцовщицы также имеется в экспозиции. Сам Усман Эффенди играл на скрипке и часто, выступая с лекциями об Индонезии, демонстрировал и свое исполнительское мастерство. Усман Эффенди впервые познакомил русских читателей с индонезийскими сказками, в чем ему помогли сотрудница отдела Индонезии Вильгельмина Герардовна Трисман и литератор Нусин Ходжа [7]

Надо отметить, что ряд учеников Усмана Эффенди, будучи филологами или этнографами, занимаются и переводческой деятельностью, продолжая, как и их учитель, знакомить российских читателей с современной индонезийской литературой. Преподаватель индонезийского языка Г И. Прокофьев впервые создал хрестоматию индонезийской прозы [8]. Мария Александровна Болдырева свои

литературоведческие исследования сопровождает многочисленными собственными переводами стихотворений знаменитых индонезийских поэтов XX в. — Амира Хамзаха, Хейрила Анвара, Ситора Ситуморанга, В. С. Рендры и др.[9] В 1970 г. вышел в свет сборник новелл современных индонезийских писателей — «При лунном свете», в котором приняли участие ученики Усмана Эффенди[10]. В 80-х годах были изданы переводы двух романов и повести современных известных писателей Индонезии[11].

Традиции просветительской деятельности, заложенные профессором Усманом Эффенди, не прервались с его отъездом из Петербурга, сначала в Германию, а потом в Голландию. Их в полной мере унаследовал ученик Усмана Эффенди — ныне профессор Восточного факультета Александр Константинович Оглоблин. Своих студентов он обучает не только языку и литературе, но и придает своим занятиям культурологическую направленность, которую он осуществляет и практически, и в специально подготовленном пособии[12]. Он сам и многие его ученики являются постоянными участниками научных мероприятий, организуемых отделом Австралии, Океании и Индонезии (которым долгое время руководил Н. А. Бутинов; в 1998—2002 гг. этот отдел входил в состав отдела Восточной и Юго-Восточной Азии с А. М. Решетовым во главе, а ныне это самостоятельный отдел), прежде всего — Маклаевских и Кюнеровских чтений, участвуют в сборниках, посвященных проблемам культуры австрало-океанийского и малайско-индонезийского регионов. Находясь на стажировке в Малайзии, А. Оглоблин приобрел большую коллекцию (34 предмета) специально для Музея антропологии и этнографии (кол. 6820). После имеющихся в собрании МАЭ нескольких вещей из коллекции с Малаккского полуострова, привезенных Н. Н. Миклухо-Маклаем, коллекция А. К. Оглоблина является первым приобретением предметов культуры и быта именно из Малайзии, которая с середины XIX в. развивается самостоятельно, хотя и сохраняет культурное единство с Индонезией[13]. Уже несколько лет А. К. Оглоблин возглавляет петербургский филиал общества «Нусантара», являясь его вице-президентом. Он постоянно проводит заседания и семинары, посвященные обсуждению различных аспектов индонезийской культуры, где собираются все интересующиеся вопросами малайско-индонезийского региона и выступают российские и западноевропейские ученые, а также сами индонезийцы. После длительного перерыва в Петербурге снова образовалась довольно многочисленная индонезийская община, которую курирует А. К. Оглоблин; он всячески способствует укреплению связей между индонезистами, работающими в разных учреждениях Петербурга, а также установлению постоянных российско-индонезийских контактов в целом. В 1998 г. А. К. Оглоблин организовал в Петербурге международную научную сессию, посвященную изучению Юго-Восточной Азии, на которую прибыли ученые из Индонезии и Малайзии. С этого времени ученые Петербурга поддерживают постоянные контакты с учеными из этих стран. В 2003 г. под руководством А. К. Оглоблина в Санкт-Петербурге проходила международная научная сессия «Филология стран Нусанта-

ры», в которой приняли участие многочисленные ученые из Индонезии, Малайзии, Голландии [14]. А. К. Оглоблин — инициатор и бессменный редактор изданий по культуре Нусантары. Уже вышло несколько сборников, отражающих широкий спектр современных исследований по языку, истории, литературе, этнографии, политике, экономике малайского мира. Снабженные подробнейшими библиографическими справками и хроникальными заметками, эти сборники создают некую панораму научной деятельности малаистов и индонезистов как в России, так и за рубежом, а также культурной и общественной жизни Индонезии и Малайзии. Эти издания являются выразительным свидетельством непрерывающегося интереса России к малайско-индонезийскому региону, способствуя дальнейшему укреплению культурных связей между ними [15].

Возвращаясь к событиям музейной жизни Кунсткамеры, нельзя не отметить поступление большой коллекции (108 предметов) по культуре, быту и традиционному искусству папуасов Ириан Джайи. Эта коллекция была собрана с большой любовью к папуасам и их культуре инженером и дипломатическим представителем СССР в ООН П. В. Коминым и подарена им Музею в 1968 г. (кол. 6528). Большую роль в приобретении этой коллекции сыграл сотрудник отдела Индонезии Юрий Васильевич Маретин. Вместе с несколькими предметами, привезенными из западной части Новой Гвинеи Н. Н. Миклухо-Маклаем, большой коллекцией, подаренной еще в 1883 г. капитаном голландского флота Питером Сваном [16], 20 предметами из этой же области, привезенными А. С. Эстриным и А. Я. Смотрицкой, внушительная коллекция П. В. Комина зримо свидетельствует о глубоко укоренившейся тяге российских ученых и путешественников к культуре папуасов западной части Новой Гвинеи (Ириан Джайя), входящей с 1963 г. в состав Индонезии.

Как уже говорилось выше, Музей антропологии и этнографии обладает одной из самых крупных коллекций батакских предметов, а из них ценнейшим собранием рукописей — жреческих книг, написанных на специально обработанной древесной коре и сложенных гармошкой. Всего в коллекциях Г. Мейсснера, К. Машмейера и А. Грубауэра их насчитывалось 16. В 1973 г. голландская коллега — историк церкви в Индонезии и теолог М. К. Йонгелинг по моей просьбе приобрела в Индонезии три батакские жреческие книги и передала их в Музей (кол. 6731). Так рукописный фонд пополнился бесценными книгами, каждая из которых является предметом сугубо индивидуального творчества отдельного жреца. Особенно в связи с этим следует сказать, что М. К. Йонгелинг в течение 40 лет, с середины 60-х годов XX в. по настоящее время, тесно сотрудничает с учеными Музея антропологии и этнографии и Университета. Все эти годы, когда отношения между российскими и индонезийскими учеными были весьма слабыми, М. К. Йонгелинг, в сущности, выполняла роль посредницы между ними: она налаживала контакты, вела переписку, привозила предметы для Музея, выступала с научными докладами в российской аудитории, печатала статьи в российских научных изданиях, снабжала российских ученых ценными книгами по Индонезии, печатавшимися как в Голландии, так и в самой Индонезии [17].

Заканчивая обзор батакских коллекций, изучением которых я занималась на протяжении 30 лет, хочу добавить, что в июле—августе 1999 г. я побывала у каро- и тоба-батаков в северо-западной части Суматры. Мне удалось посетить некоторые из тех мест, откуда привезли свои коллекции немецкие собиратели XX в. Я провела немало времени среди батакских общин в Джакарте и Медане. У меня было много бесед с батаками разных сословий — от ученых, врачей, служителей церкви до обычных деревенских жителей и велорикш. Все они впервые видели человека из России и выражали полное изумление и восторг тем, что в стране, о которой они имеют весьма смутное представление, есть место, где хранятся их культурные ценности и изучают их древние традиции и обычаи, многие из которых молодое поколение уже не знает. Все свое общение с батаками в Индонезии я рассматриваю как установление культурных связей, налаживание культурного обмена на личностном уровне.

Приток отдельных предметов из Индонезии не прекращается и в настоящее время. Из заметных приобретений последнего времени заслуживает упоминания даякский ритуальный нож. Он был куплен у Ю. Д. Демина — сына главного инженера, под руководством которого в 60-е годы шло строительство автомобильных дорог на Калимантане. Нож ему подарили даяки. Наконец, в ноябре 1997 г. произошло событие, по своей значимости сравнимое только с тем периодом подъема музейной деятельности и интенсивного приобретения индонезийских коллекций, который наблюдался в начале XX в. Госпожа Эрна Витулар, жена посла Республики Индонезии в России в 1992—1997 гг. господина Рахмата Витулара и основательница Общества индонезийской культуры в России, перед своим отъездом в связи с окончанием срока дипломатической деятельности мужа подарила Музею антропологии и этнографии им. Петра Великого коллекцию, состоящую из 73 предметов, многие из которых обладают огромной ценностью (кол. 7113). Это относится прежде всего к модели бугийского корабля, сделанной из тончайшего серебра, картинам в старинной технике батика, вытканным известным современным дизайнером, видам оружия, большому количеству деревянной скульптуры и тканям старого и нового стиля. Эта коллекция состоит из предметов культуры и искусства разных островов и областей Индонезии — Суматры (обл. Лампунг), Явы, Бали, Ломбока, Ниаса, Флореса, Калимантана, Сулавеси (особенно юго-западной части, где живут буги). Госпожа Витулар на торжественной церемонии сама преподнесла в дар Музею коллекцию, поясняя значение многих предметов[18]. Одновременно с этим Библиотеке Академии наук была преподнесена коллекция ценных книг по истории, культуре и искусству Индонезии.

Надо добавить к этому, что с пребыванием в России госпожи Витулар вообще чрезвычайно оживилась культурная и просветительская деятельность индонезийцев, находящихся в Москве. Благодаря организованному при посольстве Индонезии Обществу индонезийской культуры тысячи россиян смогли насладиться высоким индонезийским искусством, танцевальными красочными представлениями, песнями, выставками художественного ремесла и разнообразно-

го вида ткачества многих народов Индонезии. Несколько таких представлений прошли в 1997 и 1998 гг. в Петербурге — в актовом зале Библиотеки Академии наук и в Доме журналиста. Эти представления, так же как и выступления профессионального ансамбля балийского танца, состоявшиеся в 1998 г., проходили неизменно в переполненных залах и вызывали огромное восхищение. Эрна Витулар очень естественно, но с большим подъемом и воодушевлением, которое захватывало зрителей организованных ею представлений во многих городах и поселках России, без высоких слов выполняла, в сущности, важнейшую культурную миссию. Впервые после известных индонезийских событий 1965 г. наблюдалось такое оживление российско-индонезийского культурного сотрудничества. И это не могли не оценить многие деятели науки и искусства. Вот почему проводы посла Индонезии и его жены в конце декабря 1997 г. в Москве, в Доме дружбы, свидетелями которых были А. К. Оглоблин и автор этих строк, вылились в событие, имевшее важное культурно-историческое значение как для России, так и для Индонезии.

С 1928 г. в Музее антропологии и этнографии существует постоянная экспозиция «Народы Индонезии», созданная первыми этнографами этой страны — Л. А. Мерварт и Л. Э. Каруновской. Посетители знакомятся с традиционной культурой некоторых народов Суматры (батаки, минангкабау), Явы (яванцы, сунданцы), Бали, Калимантана (даяки), Сулавеси (тораджи), Молуккских островов, а также папуасов западной части Новой Гвинеи (Ириан Джайи). Экспозиция представляет традиционную культуру народов, в основном это предметы из коллекций XIX—начала XX в. Время от времени она обновляется и дополняется предметами более позднего происхождения, но несущими старые традиции. Так, после поступления коллекции от П. В. Комина была сделана специальная экспозиция «Культура папуасов западной части Новой Гвинеи», представленная современными вещами, по своей художественной стилистике и функциональному назначению продолжающими древние традиции и обнаруживающими большое сходство с традиционной культурой папуасов Папуа Новой Гвинеи, представленной в другой экспозиции Музея, посвященной народам Австралии и Океании. В 1998 г. раздел индонезийской экспозиции был дополнен жреческими книгами батаков, привезенными в 1973 г. голландской ученой-теологом М. К. Йонгелинг и относящимися к началу XX в., а также тремя современными произведениями деревянной скульптуры и ритуальным тканым полотном (из коллекции, подаренной госпожой Эрной Витулар), выполненными в полном соответствии с традиционными канонами.

В разные исторические периоды между Россией и Голландской Индией, начиная с XVIII в. и до середины XX в., потом между Советским Союзом и Индонезией, а в последнее десятилетие — между Россией и Индонезией существовали глубинные культурные связи, независимо от наличия или отсутствия официальных контактов между двумя государствами. В течение всего этого времени в Петербурге существовал и постоянно развивался центр, куда стекались культурные ценности из самых разных, в том числе и очень далеких

от основных коммуникаций, районов обширного индонезийского региона и где всегда работали специалисты, изучавшие традиционную культуру многих населяющих его народов, — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). Как ни парадоксально, именно в тот период, когда между Россией и Индонезией не было систематических государственных, научных и культурных контактов, в основном сформировалось собрание предметов по культуре и быту Индонезии. Это могло произойти только благодаря просвещенности деятелей, стоявших у руководства Кунсткамеры с момента ее основания, привлекавших в Музей собирателей из разных стран и сумевших наладить постоянные обменные связи с музеями других стран мира, благодаря немногочисленным российским собирателям, их подвижническому труду, а также благодаря активной поддержке предпринимателей и пожертвованиям отдельных лиц. Созданный в течение XIX—начала XX в. фонд индонезийской культуры в России пополнялся и в последующие годы. Как показала история Кунсткамеры, этот процесс лишь в малой степени непосредственно зависел от подъема или некоторого охлаждения в дипломатических отношениях между двумя государствами. В основном культурные связи между Россией и Индонезией создавались благодаря искренней любви и интересу к культуре народов Индонезии у людей, относящихся к международному сообществу и имеющих самые разные профессии, в том числе и благодаря государственным и дипломатическим деятелям.

Примечания

1. *Куликова А. М.* История одной малайской рукописи // Письменные памятники и памятники истории культуры народов Востока. М., 1970. С. 51—53.
2. *Ревуненкова Е. В.* К истории текста Sejarah Melayu // Юго-Восточная Азия. (Материалы докладов российских участников Северо-западной международной научной сессии. СПб., 1998. С. 119—124; *Она же.* Текстологические заметки об одной рукописи Sejarah Melayu // Нусантара. Юго-Восточная Азия. СПб., 1998. С. 10—13.
3. Подробнее о коллекциях см.: *Ревуненкова Е. В.* История индонезийских коллекций в Кунсткамере — Музее антропологии и этнографии РАН // Индонезия, Малайзия, Сингапур, Филиппины. СПб., 1994. С. 5—12; *Она же.* Даякские коллекции в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере) // Индонезия, Малайзия. Сб. мат-лов по культуре Нусантары. СПб., 1996. С. 5—10; *Она же.* О батакской коллекции Кунсткамеры // Этнография, история, культура стран Южных морей. СПб., 1997. С. 151—167.
4. *Каруновская Л. Э.* Экспозиция «Индонезия» в Музее антропологии и этнографии Академии наук СССР // СЭ. 1950. 3. С. 191—196; О большом вкладе Л. Э. Каруновской в изучение Индонезии см.: *Ревуненкова Е. В.* О батакской коллекции Кунсткамеры. С. 154—155; Подробно о деятельности Л. Э. Каруновской и ее значении в развитии этнографической науки см.: *Решетов А. М.* Работала не награды ради... Памяти Лидии Эдуардовны Каруновской // Этнография, история, культура стран Южных морей. Маклаевские чтения 1995—1997 гг. СПб., 1997. С. 233—244.
5. *Трисман В. Г.* Предметы культуры и быта населения южных Молуккских островов (собрание А. С. Эстрина) // Сб. МАЭ. 1969. Т. 25. Культура народов зарубежной Азии и Океании. С. 257—278.
6. *Мерварт Л. А.* Малайский театр // Восточный театр. Л., 1929. С. 112—195; *Мерварт Л. А.* Сказание о сери Раме. М., 1961.

7. Фиолетовый змей. Индонезийские сказки / Пер. с индонезийского У Эффенди и В. Г Трисман; Лит. обработка Н. Ходжа. Л., 1960.
8. *Прокофьев Г. И.* Образцы современной индонезийской прозы. Л., 1964.
9. *Болдырева М. А.* Творчество индонезийских поэтов XX в. Амира Хамзаха и Хейрила Анвара. М., 1976; *Болдырева М. А.* В. С. Рендра — эстетика любви и мятежа. Из монографии о поэте. СПб., 1995.
10. При лунном свете. Новеллы индонезийских писателей / Сост. и автор предисл. Е. В. Ревуненкова; Пер. О. М. Матвеева, Г И. Прокофьева, А. К. Оглоблина, Е. В. Ревуненковой, Э. С. Юсупова и др.
11. *Прамудья Ананта Тур.* Семья партизанов / Сокр. пер. А. К. Оглоблина и Б. Б. Парникеля // Восточный альманах. Вып. 8. «Красные листья». М., 1980. С. 194—402; *Путо Виджайя.* Когда сгущается тьма (повесть), Телеграмма (роман) / Пер. А. К. Оглоблина. М., 1981.
12. *Оглоблин А. К.* Индонезиеведение. Учебно-методический и информационный сборник // Восточный факультет СПбГУ. СПб., 1993.
13. *Ревуненкова Е. В.* Предметы культуры и быта из Малайзии // Сборник МАЭ. Л., 1984. Т. 39. Культура народов Индонезии и Океании. С. 136—144.
14. «Северо-Запад — Юго-Восток». Северо-западная международная научная сессия по Юго-Восточной Азии, 16—18 июня 1998 г. Тез. и мат-лы док. рос. участников. Тит. и тексты также на англ. яз. СПб., 1998; Филология стран Нусантары (Индонезия, Малайзия, Филиппины, Восточный Тимор). Международная научная сессия, 24—25 апреля 2003 г. Мат-лы док. СПб., 2003.
15. Индонезия, Малайзия, Сингапур, Филиппины. СПб., Нусантарский сб. 1993/1994 гг. // Общество «Нусантара» и Вост. фак-т СПбГУ. СПб., 1994; Индонезия, Малайзия, Филиппины. Сб. мат-лов по культуре Нусантары. 1994/1995 гг. // Общество «Нусантара» и Вост. фак-т СПбГУ. СПб., 1995; Индонезия, Малайзия. Сб. мат-лов по культуре Нусантары. 1995/1996 гг. // Общество «Нусантара» и Вост. фак-т СПбГУ СПб., 1996; Культура стран Малайского архипелага. Индонезия, Филиппины, Малайзия. Сб. мат-лов 1996/1997 гг. // Общество «Нусантара» и Вост. фак-т СПбГУ СПб., 1997; Нусантара. Юго-Восточная Азия. Сб. мат-лов. 1997/1998 гг. // Общество «Нусантара» и Вост. фак-т СПбГУ. СПб., 1998; Нусантара. Юго-Восточная Азия. Сб. мат-лов 1998/1999 и 1999/2000 гг. // Общество «Нусантара» и Вост. фак-т СПбГУ. СПб., 2000.
16. *Йонгелинг М. К., Ревуненкова Е. В.* Капитан голландского флота Питер Сван и его новогвинейская коллекция в Кунсткамере // Кунсткамера: вчера, сегодня, завтра. СПб., 1996. Т. 2. С. 109—120.
17. Подробнее см.: *Ревуненкова Е. В.* Россия и Индонезия в жизни голландки М. К. Йонгелинг // Кюнеровские чтения. СПб., 2001. С. 149—156.
18. *Ревуненкова Е. В.* Новая коллекция предметов из Индонезии // Музей — за горизонтом очевидного: традиционное искусство в контексте Музея. СПб., 1998. С. 20—23.

SUMMARY

E. V. Revunenkova

About culture connections between Saint-Petersburg and countries of the Malay World

Culture connections between Saint-Petersburg and countries of the Malay World — Indonesia being its important component — emerged in the late XVIII Century; thus, they are lasting for more than two centuries, though with a different degree of intensity. These connections are practically independent of politics, they were never influenced by the official diplomatic relations between Indonesia and Russia. Firstly, we have to stress the permanent acquiring of valuable anthropological collections pertaining to different regions of Indonesia by the first Russian Museum — the Saint-Petersburg Museum of Anthropology and Ethnography. Our Indonesian collection is one of the largest and most representative in the world.

In 1955 a Department of Indonesian philology was opened at the Oriental School, Saint-Petersburg State University. Many of its graduates make research in the domain of Indonesian philology, history, ethnology; some are translating the best specimens of Indonesian literature into Russian, strengthen Culture connections between Saint-Petersburg and Indonesia.

A most brilliant expression of strengthening connections is the generous donation by Erna Witular — her husband has been Ambassador of the Republic of Indonesia to Russia 1992—1997. This collection contains a number of extremely precious objects, it was handed over in 1997, it immediately became a real gem for our Museum.

В. Н. Кисляков

АВСТРАЛИЙСКИЕ И ОКЕАНИЙСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО В МУЗЕЙНЫХ ЗАЛАХ И В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН обладает обширными коллекциями по традиционной культуре народов Австралии и Океании, насчитывающими более семи тысяч предметов. Эти коллекции собирались на протяжении более двух столетий. Первые бытовые вещи с островов Океании поступили в Кунсткамеру еще в 1780 г. (это были сборы участников третьей кругосветной экспедиции Дж. Кука, включавшие также некоторые американские вещи и гравюры по рисункам английского художника У Ходжеса), а первые австралийские предметы появились в Музее в конце 20—начале 30-х годов XIX в. в составе коллекций, привезенных участниками русских кругосветных путешествий первой четверти XIX в., переданных в Кунсткамеру из Адмиралтейского департамента [1].

Наиболее крупными собраниями в настоящее время являются фонды по Австралии (следует отметить большую коллекцию, привезенную в начале XX в. русским путешественником А. Л. Ященко), Новой Гвинее, островам Адмиралтейства, Самоа, Тонга, Новой Зеландии, Гавайям [2]. В состав фонда входят очень ценные, подчас уникальные экспонаты. Это относится прежде всего к Новой Гвинее (собрание Н. Н. Миклухо-Маклая), Гавайским островам, острову Пасхи.

Океанийские коллекции в Музее выставлялись уже на первой постоянной экспозиции МАЭ, открытой в 1891 г. [3] Но еще ранее, в 1886 г., в здании Академии наук была развернута выставка новогвинейских и других предметов, привезенных выдающимся российским ученым и путешественником Н. Н. Миклухо-Маклаем [4].

В нашей стране всегда помнили о Н. Н. Миклухо-Маклае. В 1938 г., когда отмечалось пятидесятилетие со дня смерти ученого, в МАЭ была открыта мемориальная выставка [5].

В 1947 г. имя Н. Н. Миклухо-Маклая было присвоено Институту этнографии АН СССР, частью которого в то время был Музей.

В 1971 г., когда праздновалось столетие со времени первой высадки Н. Н. Миклухо-Маклая на Новой Гвинее, в МАЭ была организована специальная выставка. Ее описание появилось на страницах журнала «Советская этнография» [6].

В 1996 г. отмечалось 150-летие со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая. В связи с этим в МАЭ была также организована временная выставка [7].

В 20—30-е годы XX в., когда экспозиции Музея носили преимущественно тематический характер, отдельные экспонаты из австралийско-океанийского региона регулярно выставлялись в музейных залах.

После войны развернулась работа по организации постоянных экспозиций, построенных по географическому принципу. В 1951 г. была создана выставка «Коренное население Австралии и Океании» [8], и с тех пор на протяжении полувека она занимала почетное место в Музее. Ее описание неизменно входило во все путеводители по Музею и несколько раз издавалось отдельной брошюрой [9]. В настоящее время производится коренная реэкспозиция зала. В июле—августе 2002 г. развернулась работа по развертыванию временной выставки из собраний экспедиции Дж. Кука.

Коллекции демонстрировались на нескольких выставках за рубежом. В частности, в 1987 г. в Хельсинки, в Музее прикладных искусств проходила выставка «Путешествие в Океанию», на которой были представлены несколько сот экспонатов из фондов МАЭ [10].

Прежде чем переходить к обзору публикаций, связанных с австралийско-океанийскими фондами МАЭ, необходимо сказать о том огромном вкладе, который внес в отечественную этнографию один из крупнейших российских ученых, доктор исторических наук Николай Александрович Бутинов. На протяжении нескольких десятилетий он возглавлял Отдел Австралии и Океании Ленинградской части Института этнографии АН СССР — Музея антропологии и этнографии РАН. Он был организатором и вдохновителем многих начинаний, связанных с исследованиями фондов Музея, с устройством целого ряда выставок, с изданием и публикациями не только австралийских и океанийских, но и многих других коллекций Музея [11].

Сотрудники МАЭ (ранее — Института этнографии АН СССР) и других научных учреждений на протяжении всего XX в. активно занимаются изучением этого богатого собрания, публикуя результаты своих исследований в различных изданиях и прежде всего в основном печатном органе Музея — «Сборниках Музея антропологии и этнографии», издающихся с 1900 г. Эти материалы регулярно появлялись на страницах «Сборников», причем несколько выпусков были преимущественно посвящены австралийско-океанийским фондам Музея [12]. Перечень статей, напечатанных в этих «Сборниках», приведен в Приложении к данной публикации.

Однако литература об этих музейных собраниях далеко не исчерпывается публикациями в «Сборниках МАЭ». В последние десятилетия неоднократно появлялись статьи и целые монографии по этой тематике в отечественной этнографической литературе.

Ниже мы постараемся охарактеризовать все эти материалы.

Многие предметы из австралийско-океанийского фонда были опубликованы (в качестве иллюстративного материала) в томе «Народы Австралии и Океании», вышедшем в составе серии «Народы мира», а также в некоторых других серийных справочных изданиях [13].

Человек, интересующийся историей путешествий русских исследователей по Австралии и, в частности, А. Л. Ященко, может узнать о его пребывании в стране и о его коллекции из нескольких послевоенных публикаций [14].

Коллекции из Австралии, поступившие в середине 50-х годов, описала Л. Г. Розина [15].

Литература по океанийским коллекциям МАЭ гораздо более обширна.

На первом месте здесь стоят, конечно, публикации, связанные с жизнью и научной и собирательской деятельностью Н. Н. Миклухо-Маклая.

Новогвинейские (папуасские) и другие коллекции, привезенные Н. Н. Миклухо-Маклаем, публиковались несколько раз [16]. По мере подготовки к изданию каталогов в литературе неоднократно появлялись статьи о тех или иных предметах и рисунках путешественника [17]

В 1971 г., когда, как говорилось выше, отмечалось 100-летие первого путешествия Н. Н. Миклухо-Маклая на Новую Гвинею, состоялась экспедиция советских ученых на корабле «Дмитрий Менделеев» в Океанию, в том числе и на Новую Гвинею. Участники поездки посетили деревню Бонгу, где жил ученый, а также побывали на некоторых других островах [18]. Из поездки они привезли многочисленные материалы, в том числе и этнографические коллекции и фольклорные записи. Часть из них была опубликована [19].

В 1977 г. советские этнографы вновь побывали в Океании и на Берегу Маклая на Новой Гвинее [20]. Коллекция, собранная ими, поступила в МАЭ (6788).

Папуасская коллекция, привезенная Н. Н. Миклухо-Маклаем, является одной из самых богатых, но не единственной в нашем Музее [21].

Среди коллекций, поступивших в МАЭ в 20-х годах XIX в. от русских кругосветных путешественников [22], были и меланезийские коллекции, в частности с архипелага Новые Гебриды. Их атрибуции и описанию посвящены статьи Л. А. Ивановой [23].

Как говорилось в начале статьи, в МАЭ имеется океанийская (большей частью полинезийская) коллекция, переданная в Кунсткамеру участниками 3-й кругосветной экспедиции Дж. Кука в 1780 г. О ней можно найти сведения и в каталоге О. Беляева (1800 г.), и в историческом обзоре Кунсткамеры Фр. Руссова (1900 г.) [24]. Ее описание можно найти в ряде изданий [25] Но изучена она еще далеко не достаточно. Имеется несколько статей, посвященных атрибуции некоторых экспонатов, входящих в ее состав [26].

Среди полинезийских коллекций МАЭ выделяются две таблички с письменами с острова Пасхи, привезенные Н. Н. Миклухо-Маклаем [27] Еще в конце 30-х годов ленинградский школьник Борис Кудрявцев попытался расшифровать эти надписи. К сожалению, в 1943 г. он погиб на фронте. Через несколько лет результаты его работы были опубликованы в «Сборнике МАЭ» [28]. В 60—90-е годы группа сотрудников Ленинградской части Института этнографии АН СССР (позже — МАЭ РАН) во главе с доктором исторических наук Ю. В. Кнорозовым продолжила эти исследования. Одна из участников, доктор исторических наук И. К. Федорова опубликовала несколько монографий по культуре населения острова Пасхи [29], а кроме того, издала книги, в которых знакомит читателей с некоторыми итогами своей работы по дешифровке надписей на ленинградских (петербургских) табличках [30].

Таковы краткие сведения об этнографических собраниях по народам Австралии и Океании, хранящихся в фондах старейшего отечественного музея — Музея антропологии и этнографии РАН, являющегося прямым наследником Петровской Кунсткамеры.

Можно с уверенностью сказать, что заинтересованный читатель найдет много сведений о составе этих коллекций, об истории их собирания и об особенностях традиционной культуры аборигенов Австралии и жителей многочисленных островов Тихого океана на страницах отечественной научной литературы.

Примечания

1. Об истории сложения австралийско-океанийского фонда см.: *Бутинов Н. А.* Отдел Австралии и Океании МАЭ // Собрания Музея антропологии и этнографии АН СССР. Сб. МАЭ. Т. XXXV. Л., 1980. С. 151—157; *Он же.* Коллекции из Австралии и Океании в МАЭ // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 2—3. СПб., 1995. С. 230—234.
2. Сведения о коллекциях, входящих в состав фонда см.: *Шафрановская Т. К., Азаров А. И.* Каталог коллекций отдела Австралии и Океании МАЭ // Культура народов Индонезии и Океании. Сб. МАЭ. Т. XXXIX. Л., 1984. С. 5—25.
3. См.: Путеводитель по Музею антропологии и этнографии. СПб., 1891. Коллекции по Океании и Австралии на протяжении первой половины XX в. входили в разные отделы Музея. В 1911 г. был создан Отдел Океании, первым заведующим которого была Е. Л. Петри. С 1914 г. отдел возглавлял Б. Э. Петри. В 20—30-е годы Отделом Австралии и Океании руководил А. Б. Пиотровский.
4. Об этой выставке см.: *Путилов Б. Н.* Этнологическая выставка Н. Н. Миклухо-Маклая в 1886 г. // Народы бассейна Тихого океана. Общество, история, культура. Маклаевские чтения 1993—1994 гг. СПб., 1994; *Он же.* Вокруг этнографической выставки Н. Н. Миклухо-Маклая // Этнография, история, культура стран Южных морей. Маклаевские чтения 1995—1997 гг. СПб., 1997. С. 21—29. Коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая вначале поступили в Музей Русского Географического общества. В 1891 г., после расформирования этого музея они в числе других собраний были переданы в МАЭ.
5. Выставка к 50-летию со дня смерти великого русского путешественника Н. Н. Миклухо-Маклая (1888—1938). Путеводитель / Сост. А. Б. Пиотровский; Под ред. И. Н. Винникова. М.; Л., 1939; *Жамойда А. И.* В Музее антропологии и этнографии в конце 30-х // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 8—9. СПб., 1998. С. 136—149.
6. *Розина Л. Г.* Мемориальная выставка, посвященная Н. Н. Миклухо-Маклаю // СЭ. 1971. 6. С. 159—162.
7. *Ревуненкова Е. В.* Выставка, посвященная 150-летию со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая // Кунсткамера. Вчера. Сегодня. Завтра. Т. 2. СПб., 1997. С. 87—97.
8. *Бутинова М. С.* Новая экспозиция в Музее антропологии и этнографии «Коренное население Австралии и Океании» // СЭ. 1952. 2. С. 179—185.
9. См., например: *Шафрановская Т. К.* Музей антропологии и этнографии Академии наук СССР. Путеводитель без экскурсовода. Л., 1979; *Она же.* Петербургская Кунсткамера. Путеводитель по музею. СПб., 1994; Австралия и Океания. Краткий путеводитель по экспозиции МАЭ. М.; Л., 1964; Выставка «Коренное население Австралии и Океании». Л., 1971.
10. *Тумаркин Д. Д.* Выставка «Сокровища культуры народов Океании» // СЭ. 1987. № 6. С. 131—137; Matka Ozeanian = Journey to Oceania. 24 1. — 22 3. 1987. Helsinki, 1987.
11. О жизни и научной и организационной деятельности Н. А. Бутинова см.: *Ревуненкова Е. В., Решетов А. М.* Николай Александрович Бутинов. К 80-летию со дня рождения и 50-летию работы в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого // Народы бассейна Тихого океана. Общество, история, культура. Маклаевские чтения 1993—1994 гг. СПб., 1994. С. 3—17;

Решетов А. М. Об авторе книги Н. А. Бутинове — ученом и борце за свои идеи // Бутинов Н. А. Народы Папуа Новой Гвинеи (от племенного строя к независимому государству). СПб., 2000. С. 5—13; *Он же.* Памяти Николая Александровича Бутинова // ЭО. 2002. 2. С. 118—124; Список основных работ доктора исторических наук Николая Александровича Бутинова. К 70-летию со дня рождения // СЭ. 1985. 1. С. 130—132; Список основных работ Николая Александровича Бутинова (к 80-летию со дня рождения) // ЭО. 1994. 6. С. 166.

12. Культура народов Зарубежной Азии и Океании. Сб. МАЭ. Т. XXV. Л., 1969; Культура народов Австралии и Океании. Сб. МАЭ. Т. XXX. Л., 1974; Культура народов Индонезии и Океании. Сб. МАЭ. Т. XXXIX. Л., 1984; Культура народов Океании и Юго-Восточной Азии. Сб. МАЭ. Т. XLVI. СПб., 1995.
13. Народы Австралии и Океании. М., 1956; Народы мира. Историко-этнографический справочник. М., 1988; Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1999.
14. *Ященко А. Л.* 1) Путешествие по Австралии. М., 1959; 2) Хруп. Воспоминания крысы-натуралиста. М., 1993. См. также: Российские моряки и путешественники в Австралии. М., 1993. С. 245—267; *Кабо В. Р.* 1) А. Л. Ященко и его путешествие в Австралию // СЭ. 1957. 6. С. 59—61; 2) Описание австралийской коллекции А. Л. Ященко в Музее антропологии и этнографии // Сб. МАЭ. Т. XIX. М.; Л., 1960. С. 111—167; 3) Каменные орудия австралийцев // Проблемы истории и этнографии народов Австралии, Новой Гвинеи и Гавайских островов. ТИЭ, н. с. Т. LXXX. М., 1962. С. 3—107; 4) К берегам озера Вечной Молодости (из истории русской этнографии) // Культура народов Австралии и Океании. Сб. МАЭ. Т. XXX. Л., 1974. С. 181—186.
15. *Розина Л. Г.* Новые коллекции Отдела Австралии и Океании Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР // КСИЭ. Вып. 36. М., 1962. С. 69—74.
16. *Миклухо-Маклай Н. Н.* 1) *Путешествия. Том* II / Подгот. к печати И. Н. Винников и А. Б. Пиотровский. М.; Л., 1941. С. 269—273; 2) Собрание сочинений. Т. V. Рисунки. Этнографические коллекции. М.; Л., 1954; 3) Собрание сочинений в шести томах. Т. 6. Ч. 1. Этнографические коллекции. Рисунки. М., 1999.
17. *Бутинов Н. А.* Рисунки из коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая // Миклухо-Маклай Н. Н. Собрание сочинений. Т. V. М.; Л., 1954, С. 419—429; *Иванова Л. А.* 1) Источниковедческие проблемы изучения этнографического собрания Н. Н. Миклухо-Маклая в свете его рисунков // Человек из легенды. М., 1997. С. 19—33; 2) Об экспонатах с Малаккского п-ва из коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого // ЭО. 1998. 4. С. 100—104; 3) Проблемы источниковедения и атрибуции этнографической коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая из МАЭ (на примере «барабана» и «подставки» с о-ва Мангарева) // ЭО. 2000. 5. С. 88—105; *Климова Н. З.* Традиционная резьба по дереву в юго-восточной Новой Гвинее (по коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая) // Маклаевские чтения. 1992 г. Краткое содержание докладов. СПб., 1992. С. 22—25; *Соболева Е. С.* 1) Н. Н. Миклухо-Маклай как собиратель этнографических коллекций // Выдающийся путешественник и гуманист. СПб., 1996. С. 38—40; 2) Этнографическая коллекция Н. Н. Миклухо-Маклая. Проблемы идентификации и атрибуции // Кунсткамера. Вчера. Сегодня. Завтра. Вып. 1. СПб., 1997. С. 202—210; 3) Загадка Океании или еще раз об одной тайне из коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 1. СПб., 1993. С. 132—138; 4) Южноамериканские коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 6—7. СПб., 1997. С. 145—154; *Шафрановская Т. К.* 1) О художественном и научном значении рисунков Н. Н. Миклухо-Маклая // Выдающийся путешественник и гуманист. СПб., 1996. С. 48—50; 2) О художественном и научном значении рисунков Н. Н. Миклухо-Маклая // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 4—5. СПб., 1996. С. 133—161.
18. Об этой экспедиции см.: *Басилов В. Н.* Через сто лет после Маклая // СЭ. 1972. 4. С. 143—159; *Путилов Б. Н.* В Бонгу звучат окамы // СЭ. 1972. 3.

С. 144—156; На Берегу Маклая. (Этнографические очерки). М., 1975; *Наумов Д. В.* На островах Океании. М., 1975; *Меликсетова И. М.* Встреча с Океанией 70-х годов. М., 1976.

19. *Бутинов Н. А.* 1) Новые коллекции МАЭ по культуре и быту папуасов Берега Маклая на Новой Гвинее // Культура народов Австралии и Океании. Сб. МАЭ. Т. XXX. Л., 1974. С. 5—26; 2) Новые коллекции МАЭ по культуре и быту полинезийцев архипелага Тувалу // Собрания Музея антропологии и этнографии АН СССР. Сб. МАЭ. Т. XXXV. Л., 1980. С. 158—165; *Путилов Б. Н.* 1) Песенно-музыкальные коллекции МАЭ с островов Океании // Культура народов Австралии и Океании. Сб. МАЭ. Т. XXX. Л., 1974. С. 27—50; 2) Песни Южных морей. М., 1978; 3) Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980.
20. *Тумаркин Д. Д.* Новая встреча с Океанией // СЭ. 1977. 6. С. 71—88.
21. См., например: *Маретин Ю. В., Решетов А. М.* Новая коллекция по папуасам Западного Ириана в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР // СЭ. 1964. 1. С. 157—164 (Западный Ириан — часть Новой Гвинеи, принадлежащей Индонезии. — *В. К.*); *Йонелинг Л., Ревуненкова Е. В.* Капитан голландского флота Питер Сван и его новогвинейская коллекция в Кунсткамере // Кунсткамера. Вчера. Сегодня. Завтра. Т. 2. СПб., 1997. С. 109—121.
22. *Соболева Е. С.* Из истории океанийских этнографических коллекций Морского музея Адмиралтейского департамента (1805—1827) // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 2—3. СПб., 1995. С. 220—229.
23. *Иванова Л. А.* 1) История сложения, состав и характеристика вануатанских (новогебридских) коллекций МАЭ // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 4—5. СПб., 1996. С. 165—200; 2) Новогебридская (вануатанская) коллекция В. М. Головнина. (К 220-летию со дня рождения мореплавателя) // ЭО. 1998. 2. С. 157—169; 3) О первоначальном составе новогебридской (вануатанской) коллекции вице-адмирала В. М. Головнина // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 2—3. СПб., 1995. С. 209—219; 4) Еще раз о новогвинейской (Так! Следует: новогебридской. — *В. К.*) коллекции В. М. Головнина из Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) // Кунсткамера. Вчера. Сегодня. Завтра. Т. 1. СПб., 1997. С. 131—150.
24. *Беляев Осип.* Кабинет Петра Великого. СПб., 1800. Отделение второе. С. 15, 229; *Beilage B.* Notizen zur Cookschen Collection nebst biographischen Nachrichten uber Major Behm // Russow Fr. Beitrage zur Geschichte der Ethnographischen und Anthropologischen Sammlungen der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St.-Petersburg. Сб. МАЭ. Т. I. Вып. 1. СПб., 1900. С. 34—36.
25. *Розина Л. Г.* Коллекция Джемса Кука в собраниях Музея антропологии и этнографии // Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов. Сб. МАЭ. Т. XXIII. М.; Л., 1966. С. 234—253; *Климова Н. З.* Собрания экспедиций Дж. Кука в коллекциях МАЭ и в зарубежных музеях // Культура народов Индонезии и Океании. Сб. МАЭ. Т. XXXIX. Л., 1984. С. 161—169; *Rosina L. G.* The James Cook Collection in the Museum of Anthropology and Ethnography, Leningrad // Cook Voyage Artifacts in Leningrad, Berne, and Florence Museums / Edited by Adrienne L. Kaeppler Honolulu, Hawaii, 1978. P. 3—17.
26. *Иванова Л. А.* 1) Проблемы атрибуции этнографического экспоната на примере таитянского «Плаща Р. Форстера» из МАЭ (о роли документов в идентификации экспоната) // СЭ. 1991. 4. С. 126—139; 2) Хронологические аспекты атрибуции этнографического экспоната // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса. М., 1993. С. 311—320; 3) Гравюры по рисункам Уильяма Ходжеса в Куковской коллекции Петровской Кунсткамеры // ЭО. 2000. 1. С. 140—152.
27. Подробная история приобретения этих табличек: *Тумаркин Д. Д., Федорова И. К.* Н. Н. Миклухо-Маклай и остров Пасхи // СЭ. 1990. 6. С. 91—99.
28. *Кудрявцев Б. Г.* Письменность острова Пасхи // Сб. МАЭ. Т. XI. С. 175—221; *Ольдерогге Д. А.* Параллельные тексты таблиц острова Пасхи «кохау ронго ронго» // Там же. С. 222—236.

29. *Федорова И. К.* 1) Мифы, предания, легенды острова Пасхи. М., 1978; 2) Остров Пасхи. Очерки культуры XVIII—XIX вв. СПб., 1993. См. также: *Федорова И. К.* Тексты острова Пасхи (Рапа-Нуи) // СЭ. 1983. 1. С. 42—53.
30. *Федорова И. К.* 1) Дощечки кохау ронгоронго из Кунсткамеры. СПб., 1995; 2) Говорящие дощечки с острова Пасхи. Дешифровка. Чтение. Перевод. СПб., 2001.

Приложение
Материалы по Австралии и Океании, опубликованные в «Сборниках МАЭ»

Австралия

Бутинов Н. А. Отдел Австралии и Океании МАЭ // *35.* С. 151—157.

Шафрановская Т. К., Азаров А. И. Каталог коллекций отдела Австралии и Океании МАЭ // *39.* С. 5—25.

Сводная таблица А // *39.* С. 15—23.

Сводная таблица Б // *39.* С. 23—24.

Кабо В. Р. Описание австралийской коллекции А. Л. Ященко в Музее антропологии и этнографии // *19.* С. 111—167.

Кабо В. Р. К берегам озера Вечной молодости (из истории русской этнографии) // *30.* С. 181—186.

Кабо В. Р. Коллекция с о. Гроте-Эйландт (Северная Австралия) // *20.* С. 154—172.

Кабо В. Р. Каменные орудия труда австралийцев в собраниях МАЭ // *21.* С. 120—148.

Гиршфельд О. В. Копьеметалки по материалам этнографических музеев Ленинграда и Москвы // *14.* С. 98—118.

Кабо В. Р. Мотив лабиринта в австралийском искусстве и проблема этногенеза австралийцев // *23.* С. 254—267.

Белков П. Л. Образ первопредка в австралийской мифологии // *48.* С. 229—231.

Океания

Бутинов Н. А. Отдел Австралии и Океании МАЭ // *35.* С. 151—157.

Шафрановская Т. К., Азаров А. И. Каталог коллекций Отдела Австралии и Океании МАЭ // *39.* С. 5—25.

Сводная таблица А // *39.* С. 15—23.

Сводная таблица Б // *39.* С. 23—24.

Климова Н. З. Собрания экспедиций Дж. Кука в коллекциях МАЭ и в зарубежных музеях // *39.* С. 161—169.

Розина Л. Г. Святловский В. В. — собиратель коллекций из Океании // *30.* С. 127—139.

Кабо В. Р., Бондарева Н. М. Океанийская коллекция И. М. Симонова // *30.* С. 101—112.

Шпринцин Н. Г. Стрелометательная трубка в Америке, Индонезии и Океании (опыт сравнительного описания по коллекциям Музея антропологии и этнографии) // *8.* С. 302—313.

Розина Л. Г. Тапа Океании (по материалам МАЭ) // *30.* С. 51—100.

Кожин П. М., Иванова Л. А. Океанийская керамика в собраниях МАЭ // *30.* С. 113—126.

Путилов Б. Н. Песенно-музыкальные коллекции МАЭ с островов Океании // *30.* С. 27—50.

Микронезия

Лихтенберг Ю. М. Этнографическое описание коллекции Ф. П. Литке // *16.* С. 322—357.

Меланезия

Вануату (Новые Гебриды)

Азаров А. И. Ранговые фигуры из Вануату (Новые Гебриды) в собраниях МАЭ // *46.* С. 168—177.

Лихтенберг Ю. М. Система родства о. Рага и вопрос о геронтократии в Меланезии // *12.* С. 254—276.

Новая Гвинея

Бутинов Н. А. Рисунки Н. Н. Миклухо-Маклая // *12.* С. 213—231.

Бутинов Н. А. Рисунки из этнографического альбома доктора Н. В. Слюнина // *46.* С. 129—142.

Бутинов Н. А. Новые коллекции МАЭ по культуре и быту папуасов Берега Маклая на Новой Гвинее // *30.* С. 5—26.

Бутинов Н. А. Пища, родство, инцест // *39.* С. 13—119.

Стенбури П., Кеннеди Л. Коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая, хранящиеся в Музее Маклея при Сиднейском университете // *30.* С. 237—249.

Полинезия

Розина Л. Г. Коллекция Джемса Кука в собраниях Музея антропологии и этнографии // *23.* С. 234—253.

Федорова И. К. О происхождении портретной скульптуры в Полинезии (на материалах погребальной практики островитян) // *46.* С. 151—167.

Гавайские острова

Лихтенберг Ю. М. Гавайские коллекции в собраниях Музея антропологии и этнографии // *19.* С. 169—205.

Маркизские острова

Розина Л. Г. Коллекция МАЭ по Маркизским островам // *21.* С. 110—119.

Новая Зеландия

Бутинов Н. А., Розина Л. Г. Некоторые черты самобытной культуры маори (по коллекциям МАЭ) // *21.* С. 78—109.

Федорова И. К. О семантике скульптурных и резных изображений в культуре маори // *37.* С. 5—20.

Общества острова

Розина Л. Г. Коллекция предметов с островов Общества в собраниях МАЭ // *25.* С. 317—336.

Остров Пасхи

Бутинов Н. А., Розина Л. Г. Коллекции с о. Пасхи в собраниях Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР // *18.* С. 305—323.

Федорова И. К. Эжен Эйро и его отношение к культуре о-ва Пасхи // *46.* С. 178—206.

Кудрявцев Б. Г. Письменность острова Пасхи // *11.* С. 175—221.

Ольдерогге Д. А. Параллельные тексты таблиц острова Пасхи «кохау ронго ронго» // *11.* С. 222—236.

Бутинов Н. А. Дощечки с письменами с острова Пасхи // *48.* С. 57—63.

Бутинов Н. А. К истории заселения о-ва Пасхи (по материалам преданий и дощечек с письменами) // *39.* С. 99—112.

Самоа

Федорова И. К. Жизнь и быт самоанцев (по коллекциям МАЭ) // *39.* С. 78—98.

Тонга

Федорова И. К. Материальная культура тонганцев (по коллекциям МАЭ) // *39.* С. 61—77.

Тувалу

Бутинов Н. А. Новые коллекции МАЭ по культуре и быту полинезийцев архипелага Тувалу // *35.* С. 158—165.

Условные обозначения

8 — Сб. МАЭ. Т. VIII. Л., 1929
10 — Сб. МАЭ. Т. X. М.; Л., 1949
11 — Сб. МАЭ. Т. XI. М.; Л., 1949
12 — Сб. МАЭ. Т. XII. М.; Л., 1949
14 — Сб. МАЭ. Т. XIV. М.; Л., 1953
16 — Сб. МАЭ. Т. XVI. М.; Л., 1955
18 — Сб. МАЭ. Т. XVIII. М., Л., 1958
19 — Сб. МАЭ. Т. XIX. М.; Л., 1960
21 — Сб. МАЭ. Т. XXI. Л., 1963
22 — Сб. МАЭ. Т. XXII. 250 лет Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. М.; Л., 1964.
23 — Сб. МАЭ. Т. XXIII. Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов. Л., 1966
25 — Сб. МАЭ. Т. XXV. Культура народов Зарубежной Азии и Океании. Л., 1969

30 — Сб. МАЭ. Т. XXX. Культура народов Австралии и Океании. Л., 1974
35 — Сб. МАЭ. Т. XXXV. Собрания Музея антропологии и этнографии АН СССР. К 100-летию образования первого академического и этнографического центра. Л., 1980
37 — Сб. МАЭ. Т. XXXVII. Материальная культура и мифология. Л., 1981
39 — Сб. МАЭ. Т. XXXIX. Культура народов Индонезии и Океании. Л., 1984
46 — Сб. МАЭ. Т. XLVI. Культура народов Океании и Юго-Восточной Азии. СПб., 1995
48 — Сб. МАЭ. Т. XLVIII. 285 лет Петербургской Кунсткамере. Материалы итоговой научной конференции МАЭ РАН, посвященной 285-летию Кунсткамеры. СПб., 2000

SUMMARY

V. N. Kislyakov

The Australian and the Pacific collections of MAE RAS exposition and scientific publications

The paper treats about the history of collecting, showing in museum expositions and depiction in scientific publications (mainly Russian-language ones) of the Australian and the Pacific collections of Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Science. The list of the papers on the matter published in the periodical «Sbornik MAE» is attached to the paper.

Е. В. Иванова

СВЕДЕНИЯ О СИАМЕ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

Когда после полуторавековой изоляции, в которую погрузился Сиам после изгнания в конце XVII в. французов, пытавшихся превратить эту страну в свою колонию, в первой четверти XIX в. возобновляются его контакты с Европой, появляются многочисленные сочинения европейских авторов, посетивших Сиам и сообщивших немало ценных сведений о культуре и быте его народов. Русские журналисты пристально следили за этой литературой и знакомили с ней своих читателей. На страницах русских журналов появляются публикации [1], свидетельствующие о том, что, хотя у России не было (до 1897 г.) дипломатических отношений с Сиамом, у нее был интерес к международным связям Сиама, к деятельности в Сиаме представителей европейских держав, наконец, к истории, культуре и искусству сиамцев. Эти публикации представляли собой (за редким исключением) пересказ или перевод фрагментов из сочинений европейских дипломатов, ученых, путешественников, чьи наблюдения за сиамской жизнью не только любопытны для любознательных читателей, но и представляют подчас большую ценность для историка сиамской культуры.

К числу первых русских работ, претендующих на краткое, но всестороннее знакомство читателя с Сиамом, относится вышедшая в 1846 г. в Москве книга «Нравы, обычаи и памятники всех народов земного шара» под редакцией А. Стойковича, где в разделе «Загангский полуостров», написанном самим редактором, имеется глава «Сиам», занимающая 16 страниц текста.

В 60-е годы XIX в. начинаются непосредственные контакты русских с населением стран Индокитая. Первыми русскими, попавшими в Индокитай, были военные моряки. В 1863 г. во Вьетнаме побывал писатель К. М. Станюкович.

В 1874 г. совершает свое путешествие по Малаккскому полуострову, а в 1875 г. посещает Бангкок Н. Н. Миклухо-Маклай. Об этой своей поездке ученый сделал запись в дневнике 17—26 февраля 1875 г., сопроводив ее несколькими портретами местных жителей и фотографиями. Этой записи под названием «Сиам» суждено было впервые увидеть свет лишь в 1952 г. — во втором томе собрания сочинений ученого [2].

В Бангкок Миклухо-Маклай прибыл из Сингапура, где жил на вилле Вампоа (бывшего русским нештатным вице-консулом в Сингапуре), был принят в доме сингапурского губернатора сэра Эндрью Кларка и по приглашению последнего отправился вместе с ним в столицу Сиама. По словам самого Маклая, он поехал с Кларком,

чтобы взглянуть на Сиам и его жителей и освободиться от лихорадки (из писем в РГО, письмо от 7 апреля, т. 11, с. 220). Была у него и другая цель, о которой он почему-то умалчивал: получить у сиамского короля разрешение на путешествие по принадлежащей Сиаму части Малаккского полуострова — для этнографического исследования древних групп его населения (семангов, сеноев, джакунов). Ученый получил это разрешение (охранная грамота хранится в АГО, ф. 6, оп. 1, 9) и не замедлил им воспользоваться, совершая свое второе путешествие по Малаккскому полуострову. Однако, как следует из письма от 2 окт. 1875 г. (т. 2, с. 232), эта охранная грамота оказывала иногда отрицательное влияние на ход его работы.

«Немало затруднений, потери времени, неполных и недостаточно положительных сведений было следствием большой подозрительности малайских радий и сановников, несмотря на рекомендательные письма от английского и сиамского правительств, что не раз заставляло меня думать, что эти письма составляют причину подозрительности и лжи», — сетовал ученый.

Миклухо-Маклай пробыл в Бангкоке с 17 по 26 февраля 1875 г., вынеся впечатление, что 9 дней — слишком малое время для этого интересного города. В это время между Сиамом и Россией не было дипломатических отношений и потому, как отмечает Миклухо-Маклай, среди «консулов разных наций не было русских». Появлению первого русского консула (в лице Оларовского) в Сиаме будет предшествовать посещение бангкокского двора в 1891 г. будущим русским царем (а тогда — наследником престола) Николаем II и визит в Россию в 1897 г. сиамского короля Чулалонгкорна.

Миклухо-Маклай обратил внимание на то, что «массивные камни и статуи заменены в Бангкоке кирпичом и штукатуркой, но, подражая древним храмам в характере и мелочах, характерны и не лишены грандиозности, как, например, пирамиды Будды, развалины Ватсакет, фигура Будды в Ватпо».

Миклухо-Маклай делает очень меткое замечание относительно материала, используемого для строительства буддийских храмов, умалчивая лишь о том, с какими «древними храмами» из «массивных камней» он их сравнивает.

Создателями культовых сооружений из каменных блоков в древности были кхмеры Камбоджи — таковы, например, шедевры мировой архитектуры: храмы Ангкор-Ват (XII в.) и Байон (XII—XIII вв.). Территория Сиама в XI—XIII вв. была оккупирована кхмерами и представляла собой в эти века и в культурном отношении провинцию кхмерской империи, в частности, и здесь строились такие же храмы из камня, как и в Камбодже, только среди них не было столь грандиозных и совершенных, как упомянутые выше. После изгнания кхмеров и создания в XIII в. тайского королевства тайские зодчие, позаимствовав многое из культовой архитектуры кхмеров, отказались от камня как строительного материала и пользовались почти исключительно кирпичом, облицовывая его штукатуркой (из штука же делая архитектурный декор культовых зданий), иногда из этих же материалов создавали особенно крупные статуи Будды, в то время как основная масса тайской буддийской скульптуры — из бронзы.

Под «пирамидами Будды» Миклухо-Маклай имеет в виду, очевидно, занимающие едва ли не первое место среди тайских культовых строений прачеди или прапранги — тайские варианты буддийской ступы.

Миклухо-Маклай выделяет среди архитектурных сооружений столицы три замечательных здания (называя монастыри с комплексом разнообразных сооружений и королевский дворец «пагодами»): Ватпо, Ватсакет и дворец, который, по его выражению, начинает «терять свой примитивный характер из-за короля, который построил между старыми постройками часть дворца в европейском казарменном стиле».

Ватпо — храмовый ансамбль, построенный первым королем династии Чакри Рамой I (1782—1809) в 1793 г. рядом с королевским дворцом на берегу Менама и значительно расширенный при Раме II. Это самый большой монастырь Бангкока, в котором на территории монашеского городка проживало несколько сот монахов. Славится статуей лежащего Будды длиной 46 м — над ним возведен специальный храм-«футляр».

Из достопримечательностей Бангкока Миклухо-Маклай отмечает также «у устья хорошенький островок». На острове, упоминаемом Маклаем, находится буддийский храм со знаменитым прачеди, символически представляющим Будду, отгоняющего море — он считается морским пограничным знаком страны. В боте, примыкающем к прачеди, ежегодно проводилось празднество, во время которого процессия лодок объезжала остров по направлению движения солнца, устраивались лодочные гонки.

Миклухо-Маклай делает беглую зарисовку антропологического облика населения Бангкока: «Население представляет большую смесь. Некоторые физиономии я нашел схожими с малайцами, некоторые имели более китайский тип, некоторые — ни тот ни этот, как, например, у молодого принца с толстыми губами». В его описании, костюм сиамских женщин «состоит из саронга, которого концы продеты между ногами и прикреплены спереди и сзади у пояса так, что он образует нечто вроде шаровар. Кроме того, довольно длинный кусок материи образует род шарфа, который особенно любят девушки, более из кокетства накидывают на груди. Костюм живописнее малайского и для климата удобен, представляет много прорех, две большие на внутренней стороне ляжки. Костюм прост и удобен». О костюме придворных дам, однако, Миклухо-Маклай отзывается весьма иронически: «Придворные дамы, жены-сестры короля придумали себе костюм — смесь французского с сиамским. Жидкие икры более обутые в не по мерке сделанные башмаки, не делают этот выбор удачным. Зависит же однако многое от оригинала». Еще более нелепым казалось Миклухо-Маклаю то, что король «обезьяннически копирует европейцев», например одел своих офицеров и отчасти солдат в «неподходящий европейский костюм».

Миклухо-Маклай дал высокую оценку искусству сиамских ремесленников: «В Бангкоке работают очень недурно золотые вещи. Вообще сиамцы имеют вкус, и я был даже удивлен при виде худо-

жественно исполненной и сходством, верностью и естественностью статуи из дерева покойного короля. Статуя в натуральную величину, одета в королевское платье. Голова и руки исполнены очень хорошо, хотя напоминают лепку восковой фигуры. Корона короля, шпили пагод украшением походят друг на друга».

Деревянная статуя покойного короля (Рамы IV), исполненная в натуральную величину, — редкий для XIX в. образец светской скульптуры в Сиаме, где в течение многих веков до XX в. господствовало ваяние религиозной скульптуры — главным образом, бесчисленных фигур Будды. Желание правителей страны увековечить себя скульптурными портретами реализовывалось иногда приданием образу Будды сходства с их лицами.

Запись Миклухо-Маклая о пребывании в Бангкоке пронизана весьма неуважительным отношением к правившему в то время Сиамом королю Чулалонгкорну: «Я сам видел молодого короля только издали. Одни говорят, что он умен, и ожидают многое от него. Другие уверяют, что он совершенно потаскан, имел уже много жен уже несколько лет. Замечательно то, что он, как говорят, насильно употребляет одну из своих полусестер, которая почему-то не хотела своего братца в жены».

Сиамскому королю Раме V Чулалонгкорну, правившему страной с 1868 по 1910 гг., в 1875 г., в год посещения Сиама Миклухо-Маклаем — было 20 лет. «Одни говорят, что он умен, и ожидают многое от него», — пишет Миклухо-Маклай. Эти ожидания оправдались: с именем этого короля связаны многочисленные прогрессивные по своему характеру реформы (отмена рабства и др.), вызвавшие значительную перестройку общественной и культурной жизни страны [3]. Серьезным стимулом к проведению этих реформ и сопутствовавших им мероприятий, которые можно охарактеризовать как открытость влиянию Запада, было желание короля ликвидировать пропасть, разделявшую по уровню развития отсталый Сиам и могущественные европейские державы, — ради сохранения государственной независимости в период экспансионистских устремлений последних.

Миклухо-Маклай с равным неодобрением отнесся и к соблюдению королем старых обычаев (например, к наличию у него гарема), и к бросившемуся ему в глаза отходу от них и проникновению европейского влияния в сиамскую жизнь — в дворцовую архитектуру, в костюмы офицеров сиамской армии и сиамских придворных дам. Он инкриминирует королю «обезьянническое копирование европейцев» и, не испытывая к нему на этом основании интереса, под благовидным предлогом отказывается от возможности аудиенции, упуская шанс наблюдать картину придворных нравов. Между тем, все просьбы русского ученого — о выдаче охранной грамоты, о приобретении молодого слона (для анатомических исследований) — были Чулалонгкорном выполнены, так что Миклухо-Маклай имел все основания быть удовлетворенным поездкой в Бангкок.

Можно сказать, что Сиаму «не повезло»: его самобытная цивилизация не увлекла Миклухо-Маклая, в Сиаме его по-настоящему интересовали только обитатели джунглей Малаккского полуостро-

ва — семанги, сакаи, джакуны. Однако острая наблюдательность и яркость суждений, высказанных Н. Н. Миклухо-Маклаем в небольшой заметке о Сиаме, написанной под свежим впечатлением от пребывания в Бангкоке, позволяет считать эту заметку — несмотря на ее краткость — ценным фрагментом научного и художественного творчества ее автора, особенно дорогим для нас как отражение эпизода небогатой событиями истории личного знакомства представителей отечественной этнографии с Сиамом.

В 1891 г. вышла книга русского публициста, этнографа, дипломата А. Г. Воллана «По белу свету», содержащая рассказы о посещении стран Индокитайского полуострова, в том числе Сиама.

В 1891—1893 гг. совершил свое путешествие по странам Азии К. А. Вяземский, верхом из Китая приехавший во Вьетнам, побывавший в Лаосе, Камбодже, Сиаме, Бирме. Рукопись его сочинения «Путешествие вокруг Азии верхом» (1891—1893) хранится в отделе рукописей Российской государственной библиотеки. По словам исследователя А. В. Соколова, К. А. Вяземский «нес во Вьетнам первые сведения о России. С той же тщательностью он охарактеризовал Лаос, Камбоджу, Таиланд, Бирму и Манипур, сравнивая их между собой и показывая их в свете исторических событий того времени» [4]. В сочинении путешественника содержатся интересные сведения о рабстве в Сиаме, о погребальном ритуале, о сиамской кухне [5].

Большим событием для русских читателей явилось появление в роскошном лейпцигском издании 1895 г. книги «Путешествие государя императора Николая II на Восток (в 1890—1891 гг.)» с двумя главами о Сиаме во втором томе (Бангкок — с. 58—75 и «В царстве слонов» — с. 76—101). Содержание посвященных Сиаму глав свидетельствует о немалой учености их автора — князя Э. Э. Ухтомского, сопровождавшего наследника российского престола во время его путешествия по странам Азии, отлично подготовленного к встрече с Сиамом, и о тонкой наблюдательности в момент пребывания в нем, о писательском даровании, позволившем изложить увиденное в увлекательной форме.

Странным, на наш взгляд, является то обстоятельство, что при прекрасной осведомленности, демонстрируемой автором, о посетивших Сиам русских и западных исследователях Э. Э. Ухтомский проявляет полную неосведомленность о визите сюда своего соотечественника Н. Н. Миклухо-Маклая. «Русского флага, кажется, не видно было в Сиамском заливе с февраля 1874 г., когда в столицу на Менаме прибыл контр-адмирал Брюммер с корвета „Аскольд“, — пишет он. — Король приветствовал наших моряков выражением пожеланий, чтобы у России поскорее установились связи с Сиамом. Конечно, все ограничилось платоническими чувствами. Сознание необходимости мысленно сближаться и практически знакомиться с ним, хотя бы ради будущего, не проникало и не увлекало до сих пор никого из русских путешественников. Впрочем, ошибаюсь: один нашелся. За полтора года до нашего приезда, в северном Сиаме скончался от дорожных лишений и лихорадок никому не известный в России (хотя он ее уроженец), но оцененный немцами ученый исследователь: остзейский граф Анреп-Эльмпт» (с. 89) [6].

Малое внимание русских к Сиаму Э. Э. Ухтомский находит странным и предосудительным. По его словам, «...мы нередко жаждем приключений, в силу особенностей своего национального характера, ищем случая предпринимать зачастую всякие дикие „хождения за три моря", украшаем свои и чужие музеи результатами экспедиций в такие края, где русскому пионеру положительно нечего делать, и наряду с тем равнодушны к осуществлению прямых и непосредственных государственных задач в пределах Азии, которая ведь, строго говоря, в полном объеме есть та же Россия, но только удостаивающаяся еще меньшего внимания со стороны русских образованных людей и деятелей вообще, чем многие внутренние области и довольно глухие окраины нашего неоглядного отечества. Между тем, неотложно приходит пора иначе взирать на вещи, глубоко всматриваться в Восток, считать изучение его делом первостепенной важности и необходимости» (с. 89—90).

Сведения о Сиаме, сообщаемые автором, многообразны. Э. Э. Ухтомский рисует картину этнического состава населения Сиама, рассуждает об этногенетической пестроте племен Индокитая, усматривает связь между «северными вассалами сиамского двора» и «калмыцкими средневековыми ордами и качинскими татарами Енисейской губернии», восклицает: «Отчего бы северянам Сиама не быть заметно сродни иным характерным элементам русской „державы"»? Автор отмечает весьма поэтичную форму, в которой выражают свою покорность подвластные Сиаму Лаос и Малайские султаны на Малаккском полуострове, посылающие в Бангкок раз в три года золотую розу и другие дары (с. 85).

Чрезвычайно интересно нижеследующее описание здания королевского дворца в сиамской столице: «...он сооружен весьма недавно, стоил неимоверно крупных сумм, красно-зеленой крышей напоминает кумирню, мраморными мозаичными лестницами и сверкающими позолотой колоннадами фасадов переносит далеко от Сиама — в сферу кипучей западной жизни, западного вкуса и новейшей архитектуры» (с. 63). Вспомним, что эклектическая архитектура этого дворца вызвала гневное осуждение Миклухо-Маклая.

Описывая храм Ватпракео, Э. Э. Ухтомский отмечает: «С непривычки совершенно ставят в тупик каменные и металлические изваяния, расположенные по гладко вымощенным дворам и дворикам вокруг. Уже у входа туда привлекли наше внимание два чудовищных гиганта с палицами в руках. Дальше вступил в свои права архитектурный стиль космополитического характера (смесь Индии, Европы, Китая). Недвижные фигуры из бронзы на помосте у капищ оказались наполовину животными, наполовину какими-то неопределенными европейцами неважной итальянской работы (генералами, адмиралами, матросами, обыкновенными джентльменами, дамами и т. п.). Какая цель ставить здесь эти изображения, насколько они соответствуют месту, — никто мне не мог объяснить. Едва ли однако имеет даже долю правды толковать, будто означенные скульптурные произведения должны играть роль внимающих вероучению Будды, в самом широком смысле слова» (с. 72). Немалое удивление русских путешественников вызвало и внутреннее убранство храма:

«Переступаешь порог центрального капища, и дивишься. Лакированные, черного дерева двери с перламутровыми инкрустациями, пестрые стекла, почетные зонты, кумиры, жертвенники, вазы, различные приношения (начиная от настоящих, а также искусственных восковых цветов и риса, — до курительных свечей, драгоценных камней и тканей включительно), лампы, люстры, массивные часы, золотые деревья, зеркально отполированный пол, что за сочетание сказочного великолепия с ультрасовременной потребностью украсить внутренность зданий предметами новомодной безвкусной роскоши, да притом еще убирать ими пределы алтаря» (с. 73). Аналогичное чувство удивления от совмещения, казалось бы, несовместимого посетило автора и при лицезрении произведений сиамской монументальной живописи: «...на довольно грубой стенописи различаешь обезьян, строящих знаменитый в эпосе мост на Ланку из камней, подаваемых им рыбами, и вдруг рядом нарисован приземистый толстый голландец в одежде XVII века, с подзорной трубой» (с. 73).

Уважительно отзывается Э. Э. Ухтомский о веротерпимости сиамцев, о буддийском духовенстве: «Заботясь о культуре своих земельных участков, врачуя население, воспитывая детей, заботясь о неимущих, местные духовные лица, право же, не совсем беспричинно пользуются народной любовью и уважением» (с. 72).

У Э. Э. Ухтомского сложилось впечатление о том, что буддизм у лаосцев, населяющих северный и северо-восточный Сиам, ближе к ламаизму, чем к цейлонскому и сиамо-бирманскому веропониманию, — он ссылается на почитание ими груд камней на возвышенностях, магические танцы костюмированных грозными божествами бона для устранения духов зла (с. 85).

Когда русских гостей везли по Менаму в Аютию для показа «загона 287 слонов, отбитых от лесного стада в 2000 голов», они имели возможность любоваться «царскими пирогами с алыми молодцеватыми гребцами-воинами», одетыми в «архаически-маскарадные костюмы» и держащими возле каждой уключины — винтовки (с. 86).

Рассказывая о европеизированной парадной форме придворных короля, Э. Э. Ухтомский дает ей — в отличие от Миклухи-Маклая — поощрительную оценку: «На Менаме видимо умеют согласовать национальные эстетические требования с высшими общечеловеческими» (с. 63). Любопытна его реплика о зонтах как эмблеме власти, но применяющейся иногда и к неодушевленным предметам: «...во время приема посольства Людовика XIV сиамские сановники положили письма папы и короля к монарху на Менаме в золотые корзинки, поставили их на дорогие носилки и понесли под большим распущенным зонтом — среди войска, под музыку — во дворец. Иначе, конечно, и не могли поступить представители культуры, наиболее чтущей на земле власть духовных иерархов и светских владык народа!»

Перечисляя национальные сиамские инструменты: «ранат эк» и «ранат тум», «кхонг-яй» (круг с 16 гонгами), струнные — «такхай» («ящерица») с шелковыми струнами и украшенным пастью аллигатора туловом, флейты, раковины, трубы, барабаны, гармонику, —

автор сообщает, что оркестр из этих инструментов исполнил в честь русских гостей «Боже, царя храни».

Э. Э. Ухтомский отметил недостаток внимания к Сиаму со стороны представителей западного ученого мира и дал этому явлению следующее объяснение: «Чем больше здесь вижу и слышу о стране, тем непонятнее мне кажется почти полное молчание о ней ученого или даже просто любопытного Запада. Вряд ли это есть просто пренебрежительное игнорирование. Причины коренятся глубже. Они видимо чего-то не понимают в Сиаме, вроде того как и в нас. Немец, француз, англичанин исследуют и знают относительно хорошо Азию, создали специально для нее колоссальную литературу, — России же, которая есть ключ к пониманию Востока и составляет главную его часть, они до сих пор не постигли, до сих пор силятся истолковать и определить. На Менаме бывали и сравнительно долго оставались выдающиеся по наблюдательности и подготовке путешественники, подобные Адольфу Бастиану, Бангкок посещали образованные представители культурнейших государств, сюда приезжали художники с именем и политические авантюристы без числа; однако, никто из них не отнесся с искренней симпатией к сиамской жизни и ее правам на будущее, никто не схватил и не выразил идеи, чем могло бы стать царство дома Чакри-Кри: очагом воздействия независимых, не порабощенных Европой элементов азиатского материка на подавленную британским владычеством Бирму, на изнывающую под ним Индию» (с. 88—89).

Вещи, привезенные цесаревичем Николаем Александровичем из путешествия на Восток, в 1894 г. были выставлены в Зимнем дворце (был издан каталог этой выставки [7]), а затем они были розданы петербургским музеям. Сиамские (и вьетнамские) вещи из этого собрания, поступившие в фонды Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого, были зарегистрированы как коллекция 310, среди них упоминаемые Э. Э. Ухтомским (с. 83) портреты короля и королевы, сиамская сабля в золотых ножнах, лаосская сабля (из Чиенгмая), малайский крис (из Патани), две эмалированные вазочки с нефритовыми цветами, множество фотографических видов Сиама [8]. Самые роскошные из подарков Николаю II, сделанные сиамским королем, некоторое время украшали царские покои в Зимнем дворце, а затем были переданы Эрмитажу (серебряные канделябры, настольное украшение в виде «горки», слоновые бивни на позолоченных основаниях и др.[9]).

Посещение России в 1897 г. сиамским королем Чулалонгкорном (Рамой V) в восторженных тонах освещалось на страницах российских журналов [10]. Установление в том же году дипломатических отношений между Россией и Сиамом способствовало оживлению культурных связей между нашей страной и этим восточным королевством.

В 1899 г. в русском переводе вышла пятая книга (том 8 и 9) сочинения Элизе Реклю «Земля и люди. Всеобщая география»[11], глава V восьмого тома которого «Бассейн Менама» (с. 767—799) посвящена Сиаму. Читатель находит здесь разнообразные сведения о географии, демографии, языке и письменности сиамцев, об обычаях

населения, о религии и национальном характере, о королевской власти, об армии короля, о прежней и новой столицах Сиама. Хорошо систематизированные по этим темам сведения почерпнуты Реклю из работ западных авторов XVII—XIX вв. — Лалубера, Муо, Бастиана, Кемпфера, Грэхана и др.

В начале XX в. к коллекции сиамских вещей в МАЭ прибавились два значительных собрания. Одно из них (669, 92 предмета) представляло собой рыболовные орудия (12) и модели судов — экспонаты сиамского отдела состоявшейся в 1902 г. в С.-Петербурге Международной рыбопромышленной выставки, переданные сиамским правительством после ее закрытия Императорской Академии наук. Второе (1041, 144 предмета) привез из Сиама в 1906 г. сотрудник МАЭ Н. И. Воробьев. В 1911 г. собиратель опубликовал часть этой коллекции — буддийские статуэтки [13], другим предметам этого ценного собрания посвящены статьи, опубликованные нами в 1973, 1977, 1995 и 2002 гг.[14]

В начале XX в. в Петербурге состоялись выступления труппы королевского классического балета «кхон» из Сиама. Событие это оставило след в «Ежегоднике Императорских театров» 1900—1901 [15]. Дважды восторженно откликнулся на него писатель В. В. Розанов [16]. По окончании гастролей сиамцы подарили дирекции Императорских театров 8 масок, в которых выступали артисты, изображавшие некоторых персонажей разыгранных спектаклей (Раму, Лакшмана, Ханумана, демонов). Долгие годы хранившиеся в Театральном музее в Петербурге, в 1957 г. они были переданы Музею антропологии и этнографии (кол. 6332) [17].

Заслуживает упоминания еще одно событие, свидетельствующее о глубоком интересе представителей образованной части российского общества к своеобразию духовной культуры сиамцев — привоз из Сиама в Россию большой коллекции буддийской скульптуры XIV—XIX вв., осуществленный Георгием Плансоном — русским посланником при сиамском дворе в 1910—1916 гг. «Судьбе было угодно сохранить эту коллекцию, долгим путем шедшую в Эрмитаж, от распыления. Сегодня она — последний вещественный символ наших старинных связейи, я надеюсь, возвращения добрых и полных надежд связей между Россией и Таиландом-Сиамом» — этими словами М. Б. Пиотровский открыл первую выставку этой коллекции в Эрмитаже летом 1997 г., в дни празднования 100-летия со времени установления дипломатических отношений между Россией и Сиамом. Спустя некоторое время экспонаты выставки вновь заняли свои места в фондах отдела Востока Эрмитажа, но остался прекрасный каталог, дающий представление о произведениях буддийской скульптуры и прикладном искусстве Сиама XIV—XIX вв.[18] Упомянутые выше сиамские коллекции в МАЭ демонстрируются на экспозиции, посвященной традиционной культуре сиамцев (и других народов Индокитайского полуострова). Так осуществляется связь времен.

Примечания

1. Сказание о посольстве г. Кревфорда в Кохинхину и Сиам, основанное на дневных записях г. Финлейзона, Лондон, 1825 // Северный архив. 1826. 4;

Некоторые известия о Сиаме и Кохинхине, заимствованные из путевых записок Кревфорда // Казанский вестник. 1830; Белые слоны в Сиаме и Пегу// Северный архив. 1827. 8, ч. 26; Заметка о прибытии в Париж из Сиама Паллегуа // Вестник Императорского Русского Географического общества. 1852; О договоре между Францией и Сиамом 1856 г. // Русский вестник. 1858. Т. 13, 2; О пребывании во Франции сиамского посольства // Светоч. 1861. Кн. 7; Из сочинения Р. Вернера, командира корабля, на котором в 1860—62 гг. плавали участники прусской экспедиции в Китай, Японию и Сиам // Природа и земледение. 1863. Т. 2, 2; О короле Монгкуте // Всемирный путешественник. 1867. Т. 2, вып. 39; Фрагменты из книги г. Муо «Путешествие по Сиаму, Камбодже, Лаосу и др. частям Центрального Индокитая» // Вокруг света. 1868. 2; Сиамский король как преобразователь буддизма // Всемирный путешественник. 1872. 10; Реформы в королевстве Сиам // Там же. 1874. 4; О наблюдении полного солнечного затмения в Сиаме // Там же. 1875.

2. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений / Под ред. С. П. Толстого и др. Т. 1—5. М.; Л., 1950—1954. 2-е изд. Т. 1—6. М., 1990—1999.
3. *Мельниченко Б. Н.* Социальные реформы в Таиланде в конце XIX—начале XX в. М., 1976.
4. *Соколов А. В.* Дневники и письма путешественника К. А. Вяземского (1852—1904) // Мат-лы Моск. фил. ГО. 1969. Вып. 3 (Ист. геогр. знаний и ист. геогр., этнография).
5. *Мороз И. Н.* Дневники К. А. Вяземского как источник по этнографии Юго-Восточной Азии / Мат-лы Моск. фил. ГО СССР Вып. 5. М., 1971. (Ист. геогр. знаний и ист. этнография).
6. *Ухтомский Э. Э.* Путешествие государя императора Николая II на Восток (в 1890—1891 гг.). Лейпциг, 1895.
7. Каталог выставки предметам, привезенным великим князем Государем наследником Цесаревичем Николаем Александровичем из путешествия Его Императорского Высочества на Восток в 1890—1891 гг. Импер. Российское О-во Спасения на водах. СПб., 1894. Сост. К. Случевский.
8. *Иванова Е. В.* Таиландские вещи в МАЭ / Сб. МАЭ. Т. XXIX. Л., 1973. С. 201—226; *Она же.* Царская коллекция в МАЭ. (Индокитайский фрагмент) // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 6—7. СПб., 1997. С. 195—214.
9. Сиамское искусство XIV—XIX веков в собрании Государственного Эрмитажа / Автор-сост. О. П. Дешпанде. СПб., 1997.
10. К прибытию в Москву сиамского короля // Русское обозрение. 1897. Т. 46. Кн. 7. См. также известия в «Московском сборнике», «Атенее», «Московском телеграфе» и др.
11. *Реклю Элизе.* Земля и люди. Всеобщая география. СПб., 1899. Т. 8—9.
12. Описание некоторых рыболовных орудий из этой коллекции содержится в статье Иванова Е. В. Хозяйство и материальная культура тайских народов Таиланда // Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов // Сб. МАЭ. Т. XXIII. М.; Л., 1966. С. 41—45.
13. *Воробьев Н. И.* Опись собрания буддийских статуэток, приобретенных в Сиаме в 1906 г. // СМАЭ. Т. 1. Вып. 12. 1911.
14. *Иванова Е. В.* Таиландские вещи в МАЭ; *Она же.* Одежда народов Зарубежной Азии // Сб. МАЭ. Т. XXIX. Л., 1977. С. 57—65; *Она же.* Музыкальные инструменты в сиамской коллекции Н. И. Воробьева // Музыка Кунсткамеры. СПб., 2002. С. 154—158.
15. *Светлов В.* Сиамский балет // Ежегодник Императорских театров. 1900—1901.
16. *Розанов В. В.* Занимательный вечер // Мир искусства. СПб., 1901. 1; *Он же.* Среди художников. СПб., 1914.
17. *Иванова Е. В.* Тайский театр масок «кхон» // Культура народов Океании и Юго-Восточной Азии. Сб. МАЭ. Т. 46. СПб., 1995. С. 53—57.
18. Сиамское искусство XIV—XIX веков в собрании Государственного Эрмитажа / Автор-сост. О. П. Дешпанде. СПб., 1997.

SUMMARY

E. V. Ivanova

What was known about Siam in pre-revolutionary Russia

The article is dedicated to the materials concerning Siamese history and culture known to Russian readers in the XIXth the beginning of the XXth centuries. At first of all they were fragmentary translations of the most interesting books on Siam written by European authors which appeared in Russian magazines. Later some Russians visited Siam — N. N. Micklucho-Maclay, A. G. Vollan, E. E. Uchtomsky and others. Some brilliant memoirs about their voyages to Siam were published in the XIXth century (or later).

The great events in the cultural life of St.-Petersburg were the performance of Siamese masked ballet (1902) and the International exhibition of fishing implements (the same year). The masks of Siamese artists and the exhibits of the Siamese part of this exhibition are now in the Museum of Anthropology and Ethnography — together with the things presented to Nicolay Alexandrovitch Romanov by the Siamese king and ones brought from Siam by N. I. Vorobjev in 1906. In the Hermitage there is a collection of Siamese Buddhist sculpture brought by G. Planson, the Russian ambassador in Siam in 1910—1916.

Ю. М. Осипов

ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО КОРОЛЯ ТАИЛАНДА РАМЫ VI ВАЧИРАВУТА

Шестой государь из ныне правящей в Таиланде династии Чакри (точнее Тьакри), известный в европейской историографии под одним из своих официальных титулов Вачиравут — «Вооруженный молнией»[1], а по установленной этим королем династийной номенклатуре — Рама VI, вошел в историю страны как просвещенный реформатор, воинствующий идеолог и даровитый литератор.

Получив гуманитарное образование при дворе в Бангкоке, а затем продолжив его в Великобритании (вначале в одном из колледжей Оксфорда, после в Королевском военном училище Сандхрста), Вачиравут (р. 1881, пр. в 1910—1925) занимал до коронации ряд министерских постов, уделяя особое внимание руководству армией и флотом. К моменту вступления на престол он, хорошо усвоив идеи «королевского просветительства» (т. е. просветительства сверху), выдвинутые его дедом (Рамой IV Монгкутом) и отцом (Рамой V Чулалонгкорном), и намереваясь продолжать их реформы, видел себя провозвестником нового идеологического и политического курса — так называемого «монархического национализма», ставившего своей целью консолидацию тайского общества во имя укрепления королевской власти.

Мыслитель и военный, Вачиравут, будучи убежденным националистом, не стремился, однако, к сохранению в стране традиций «самобытной старины»; трезво оценивая возможности своего отечества, он пытался найти средний путь развития, приемлемый для консервативного тайского общества и в то же время отвечающий духу мирового прогресса. Впитав многие принципы английской государственности и культуры, Вачиравут не раз выражал свое восхищение Японией, в короткий срок ставшей из полуколонии могущественной промышленной державой, видя в ней пример для Таиланда. Первым серьезным шагом по пути прогресса, как представлялось Раме VI, должно было стать пробуждение национального самосознания тайца, патриота-монархиста, преданного душой и телом своему государю (недаром Вачиравут всегда восхищался кодексом японского самурайства). Отвергая мысли о демократизации власти, он писал в 1913 г.: «У нас еще слишком рано устанавливать парламентский строй... Чрезмерная поспешность может стоить нам очень дорого... Легко разглагольствовать о республике, демократии, свободе тем, кто получил европейскую закваску; но что в этом смыслят китайцы или тайцы?»[2] Итак, пока можно было вести речь лишь об упрочении королевского абсолютизма при единодушном одобрении всего народа и глубокой вере в просвещенного монарха.

Значительную роль в пропаганде этого нового курса Вачиравут отводил народному просвещению, литературе, искусству. Отныне идеи королевского просветительства оказываются на службе не только у абсолютизма, но и у национализма, а подчас даже у шовинизма (достаточно вспомнить примеры разжигания розни меж тайцами и местным китайским населением).

Опору в своей деятельности Рама VI искал прежде всего среди молодежи.

В 1911 г. была создана военизированная организация «Дикие тигры»; в тайне надеясь со временем противопоставить регулярной армии (постепенно становившейся самостоятельной политической силой) эти преданные королю, хорошо обученные и дисциплинированные подразделения, Вачиравут имел в виду воспитывать молодое поколение в духе новых идей. Формируя полки «диких тигров», главнокомандующим которых выступал сам государь, Рама VI в дальнейшем предложил набирать детские и юношеские группы по типу бойскаутских отрядов в Великобритании; получающие националистическое воспитание «тигрята» потом могли становиться достойной сменой в рядах добровольческого воинства династии Чакри.

Вся реформаторская и литературная деятельность Вачиравута велась под лозунгом монархического национализма, который, как иногда отмечают, «в конкретных условиях Сиама [3] начала XX века... имел определенную антиимпериалистическую направленность»[4]. Время правления Рамы VI было отмечено значительными новшествами в области государственного устройства, политики, экономики, культуры. Указом 1911 г. в стране окончательно отменяются рабство и крепостничество; систематически совершенствуется структура министерств и департаментов, упорядочивается сфера финансов и судопроизводства, осуществляется большой проект ирригации Сиама. Серьезной перестройке подвергается система просвещения: в 1917 г. открыто первое высшее учебное заведение — Чулалонгкорнский университет, в 1921 г. выходит закон о всеобщем начальном образовании, растет сеть средних школ и колледжей, практикуется выплата стипендий нуждающимся студентам; учеба за границей (в Европе и в США) делается доступной не только для выходцев из королевской семьи или высшей аристократии. В годы шестой монархии продолжается интенсивное развитие науки, искусства, литературы, при этом заметно преобладание светского над духовным. Пожалуй, впервые в истории национальной культуры произведения художественного творчества служат откровенно пропагандистским, политическим задачам.

В сиамской литературе конца XIX—начала XX в. находят явственное отражение просветительские тенденции, возникшие еще при первых королях династии Чакри и активно развивавшиеся во второй половине XIX столетия. Стараниями Вачиравута и его приверженцев просветительство ведется в духе националистических установок времени.

Идейное и жанрово-стилистическое обновление, начавшееся в период правления государя Монгкута (р. 1804, пр. 1851—1868) и продолжавшееся в годы царствования Чулалонгкорна (правильнее

Тыюлалонгкон, р. 1853, пр. 1868—1910), коренным образом изменило общую картину сиамской словесности [5]. Исчезает классическое преобладание поэзии, ведущую роль постепенно начинает завоевывать проза. По новому руслу идет развитие драматургии: наряду со стихотворными пьесами для традиционного театра танцевальной пантомимы *лакхон* теперь появляется тяга к сочинению и так называемых «речевых» драм в прозе, при этом нередко выбираются иноземные сюжеты. Интерес к западной литературе стимулирует переводческую деятельность, появляется немало вольных интерпретаций произведений английских, французских, американских авторов, подчас сходных с оригиналом лишь общею сюжетною канвою при намеренном переносе действия на местную сиамскую почву (такого рода метаморфозы претерпели, например, сочинения У Шекспира или Ж.-Б. Мольера). Единичные инновации в сиамской литературе XIX столетия умножаются и становятся нормой в XX веке. Правда, воздействие западной культуры на первых порах носит поверхностный характер, выливаясь в не всегда удачное копирование.

С введением в Сиаме еще в середине XIX в. книгопечатания стала интенсивно развиваться пресса: если в годы правления Монгкута регулярно выходило шесть газет и журналов, то при Чулалонгкорне их было уже около пятидесяти, причем не только на тайском, но и на английском, китайском, индийских языках. Журналистика скоро делается частью литературного творчества, сотрудничеством в периодике не гнушаются министры, принцы крови и даже сами короли. Среди литературно-филологических изданий начала XX в. ведущее место неизменно занимает придворный альманах «Вачираян» («Блеск мудрости»), где публикуются шедевры классического наследия; хотя серьезную лепту вносят и такие журналы, как «Виттхаячан» («Знание») — орган деятелей народного просвещения, «Сикрунг» («Славная столица»), «Тхавипанья» («Прогресс знания»), «Ваннакхадисан» («Литература»), а на английском языке «Siam Observer», «Daily Thai Newspaper», «Siam Repository», в которых часто печатается Вачиравут.

Эпоха королей-просветителей вносит некоторые перемены в традиционный состав письменной словесности Сиама: как и прежде, к области литературы, кроме собственно беллетристики, причисляют труды по проблемам гуманитарных наук — филологии, истории, философии, но теперь добавляются также эпистолярные сочинения, тексты публичных выступлений (речей, проповедей и проч.), газетные статьи и заметки, переводы с иностранных языков.

Культурные традиции феодального королевства оказываются достаточно консервативными: право быть центром духовной жизни, как и встарь, принадлежит двору, кружкам и салонам во дворцах государя, именитых сановников и вельмож, законодателем здесь неизменно выступает аристократия. Правда, по сравнению с предыдущими периодами растет уровень образования, количество грамотных людей, читательская аудитория, что, разумеется, побуждает к демократизации культуры. При этом несколько ослабевает влияние религии в сфере литературы и искусства, снижается активность авторов-монахов, сужается роль клерикальной словесности. И все

же новое проникает в область культурной жизни крайне медленно, прогресс в экономике, в политике, в государственном управлении оказывается заметнее.

Королевский двор продолжает диктовать свои условия развитию литературы, театра, изобразительного искусства, контролирует все печатные издания, деятельность творческих групп и салонов, поддерживая и поощряя лишь угодных властям авторов. Подавляющее большинство литераторов, как и прежде, принадлежит к королевской семье, к знати и верхушке чиновничества. В этом смысле официальная словесность Сиама и в начале XX столетия остается «придворной». Наиболее значительной творческой фигурой данного времени таиландское литературоведение считает Раму VI Вачиравута.

Будучи личностью богато одаренной, обладая бесспорным литературным призванием, обширной эрудицией и неуемной жаждой реформаторства, Вачиравут действительно сделал немало для развития письменной словесности — и как идеолог, организатор тех или иных художественных начинаний, и как автор, оставивший внушительное печатное наследство (собрание его сочинений составляет более ста двадцати томов). Его культурно-просветительские деяния отличались строгой целенаправленностью: король пропагандировал идеи «монархического национализма». Создание в 1914 г. Королевского института (нынешний Департамент изящных искусств), расширение фондов и издательской базы Национальной библиотеки, появление ряда новых литературно-политических журналов, активизация деятельности творческих ассоциаций и клубов — все это было частью культурной политики Рамы VI, стремившегося познакомить широкие слои сиамского общества с достижениями национальной словесности. В 1914—1920 гг. публикуется большая антология (около 40 томов) жемчужин классической литературы, куда вошли лучшие стихотворные и прозаические сочинения в разных жанрах почитаемых авторов Средневековья. Пробуждая интерес к славному прошлому, к богатствам отечественной словесной культуры, государь надеялся вселить уверенность в национальных силах, в не менее славном будущем Сиама и его народа. Знание героической истории собственной страны, преклонение перед родной духовностью были, по мысли Вачиравута, благоприятной почвой для воспитания национальной гордости. Идеологическая политика Рамы VI, объективно способствовавшая развитию сиамской литературы, нашла отражение в целом ряде популярных среди тайцев произведений — как беллетристического, так и публицистического или историко-филологического склада, принадлежавших перу самого монарха и его единомышленников — принцев Дамронга (1862—1943), Нары (1861—1933), Кавипхота (1871—1927) и других.

В литературном наследстве конца XIX—начала XX столетия находит отражение кризис, который переживает классическая поэзия Сиама: традиционные каноны, господствовавшие на протяжении веков, оказываются серьезным тормозом в формировании новой стихотворной словесности, которая по тематике, духу, стилю была бы созвучна эпохе мощных преобразований. Строгие установления придворной поэзии требовали сохранения прежнего русла; классика

почиталась, копировалась, но редко позволяла использовать свой арсенал для новых целей. Лишь эпизодически появлялись произведения, в которых звучали гражданские или политические мотивы. Хотя традиция придворного сочинительства и не прерывается, сюжетно-тематический и жанрово-стилистический фонд поэтических средств заметно оскудевает, господствует подражательность корифеям прошлого.

Не увлекаясь классической поэзией, Вачиравут создал некоторое число сочинений в традиционных формах, в роде цикла стихотворных миниатюр *хе-рыа* («песни гребцов», своего рода тайские баркаролы) или развернутой элегии-*нирата*. Это, разумеется, лишь дань обычаю, знак преклонения перед почитаемыми бардами давних времен: «песни гребцов» сложены в подражание великому стихотворцу XVIII в. Тхамматхибету (ок. 1720—ок. 1756) [6], а поэма в жанре *нират* под названием «Малетхетхай» следует мотивам буддийской джатаки о Самуддхагхосе [7] и с незначительными отступлениями повторяет фабулу и стихотворную манеру одноименной элегии известной поэтессы Кхун Суван (ок. 1820—ок. 1880) [8]. В обоих случаях автор XX в. позволяет себе лишь минимальные вольности, стремясь остаться в рамках темы, образов, поэтических размеров и фигур творений прославленных мастеров. По-видимому, привычные нормы придворного стихотворства в жанрах тайской классической поэзии, нередко принимавшие в XX в. характер откровенного эпигонства, не вдохновляли литератора-монарха, стремившегося к ярким инновациям в творчестве.

Можно предположить, что ранние поэтические опыты в дальнейшем побудили Вачиравута использовать стихотворный язык в его драматических созданиях для тайского театра XX в., в деле перестройки которого король принимал самое живейшее участие. Прививая аристократическому обществу вкус к театральным представлениям на английском языке, к непривычной для тайцев западной манере игры и сценографии, он тянулся к коренным реформам в зрелищной сфере Сиама. Инновации Рамы VI касались, разумеется, только придворного театра, в репертуаре которого стали появляться образцы новых жанровых вариантов в роде *ботлакхонпхут* («речевая» пьеса), *ботлакхонрам* («танцевальная» пьеса), *ботлакхонронг* («пьеса с пением»), что, по понятиям реформатора, должно было соотноситься с европейскими драмой, балетом, оперой.

Интерес к сценическому искусству пробудился в юном принце в период учебы в Великобритании, когда он познакомился с английским театральным миром. Вачиравут не только регулярно посещал спектакли, но и пробовал свои силы на любительских подмостках, играя мужские и женские роли в пьесах европейского репертуара (1896—1901 гг.). Свободно владея английским языком, он рискнул выступить в Сандхрсте (а позднее в Санкт-Петербурге и в Бангкоке) в комедии Р. Б. Шеридана «Соперники» (роль сэра Энтони Эбсолюта) и в пьесе А. Голсуорси и Э. Нормана «Мой друг Джарлет» (роль Марии). Последнюю малоизвестную в сфере англоязычного театра вещицу Вачиравут со временем перевел на тайский язык под названием «Пхыантай» — «Друг до гроба»[9].

Сохранив любовь к театру в продолжение всей жизни, Вачиравут в своем творчестве регулярно обращался к драматургии. В каждое сочинение для сцены он вкладывал не только чисто художественный, эстетический, но в равной мере и нравственно-воспитательный, а временами и агитационно-политический смысл. Драматическое наследие короля обильно и разнообразно: он создал свыше 60 пьес [10], в числе которых есть трагедии в стихах и прозе, комедии, впервые введенные в театральный обиход Сиама, а также переводы и парафразы образцов иностранной драматургии.

Преклоняясь перед творчеством У. Шекспира, с произведениями которого Вачиравут познакомился живя в Англии, он предпринял попытку приспособить прославленные пьесы для тайской сцены: так появились вольные переводы классическим стихом «Венецианского купца», «Ромео и Юлии», «Как вам это понравится», «Отелло». Адаптированные к местной почве сюжетные коллизии и литературные образы должны были, по мысли просветителя, пробудить интерес придворной аудитории (которой, собственно, и адресовались создания Рамы VI) к шедеврам европейской культуры. Из перечисленных сценических поэм на темы У Шекспира одна под титулом «Самаккхи севок» — «Синклит сановников» (или по-другому «Пхрая Ратчавангсан») навеяна мотивами из «Отелло», представлена в традиционной манере *сепха* (жанр тайской театральной декламации) и содержит развернутые наставления философического и этикетного свойства. Откровенно назидательный характер носит и сценическая парафраза комедии Ж.-Б. Мольера «Лекарь поневоле», которая была прочитана Вачиравутом в оригинале и трансформирована в духе сиамской ментальности.

Знание европейских языков позволило королю серьезно освоить многие памятники литературы Запада и Востока. Высоко ценя тайскую классическую эпопею «Рамакиан» [11], местную версию древнеиндийской «Рамаяны», Вачиравут проявлял неподдельный интерес к произведениям старинной санскритской словесности, образцы которой он изучал по английским переводам. Ознакомившись с текстом великого творения Вальмики, Рама VI предпринял попытку представить на тайской сцене фрагменты санскритского эпоса, для чего сочинил пьесы «Похищение Ситы» и «Сожжение Ланки»: написанные стихами классических тайских размеров, они адресовались труппе традиционной пантомимы в масках *кхон*, игравшей до той поры лишь эпизоды привычного «Рамакиана». Увлечение перипетиями санскритской эпопеи побудило Вачиравута обратиться к истории сложения таиязычной версии, что вылилось в развернутое предисловие к печатному изданию текста «Рамакиана», созданного в эпоху короля Рамы II Пхуттхалттлы (пр. 1809—1824). Этот филологический труд (1913) явился первым опытом исследования сюжетных корней национального эпоса, вобравшего в себя разноэтнические мотивы, возникавшие на почве Индии и Нусантары. Отдавая дань уважения тайской сценической традиции, Вачиравут параллельно с литературоведческим анализом текста пишет в это время короткие поэмы в форме *бкронг* (букв.: 'открытие театра'), служившие своеобразным прологом к спектаклю труппы *кхон* [12].

Наряду с циклом художественно-филологических работ, посвященных сказанию о Раме, литературное наследство Вачиравута включает драматические произведения, восходящие к тематике другого прославленного индийского эпоса — «Махабхараты». Внимание автора привлекают сюжеты, повествующие о женской супружеской верности, традиционно воспеваемой в художественной культуре Индии. История преданной жены, последовавшей за мужем в царство смерти бога Ямы, которого героиня умолила оживить почившего супруга, составила канву стихотворной драмы Вачиравута «Савитри» (1924). Трагическая судьба юной пустынницы, отраженная в одном из эпизодов «Махабхараты», а позднее оказавшаяся в центре знаменитой драмы «Шакунтала» великого литератора V в. Калидасы, послужила основою для стихопрозаической пьесы с пением (по-тайски обозначенной как *ботлакхонронг*) «Сакунтала», где причудливо сочетаются вокальные и речевые пассажи, изложенные стихом и прозою. Исходным текстом для сочинения Рамы VI явился известный перевод английского индолога У. Джоунза с санскритского оригинала. Сюжетным стержнем еще одной драмы Вачиравута «Нала» (1913) стал фрагмент «Махабхараты», передающий повествование о супружестве Наля и Дамаянти, популярной героини мировой литературы — безропотной подвижницы, разделившей невзгоды своего мужа-игрока.

Тема женского постоянства, безраздельной преданности супругу, очевидно, на определенном этапе жизни всерьез занимала сиамского государя, долгое время остававшегося в безбрачии: можно предположить, что образ идеальной подруги, возникавший в его пьесах, в какой-то мере оправдывал многолетние поиски достойной невесты, не приводившие к желанному результату [13].

Нравоучительность, присущая пьесам Рамы VI на темы из древнеиндийской эпики, окрашивает и другие произведения на сюжеты восточной словесности. Вспомним хотя бы драму «Государь с Сотней Тысяч Шишек» («Тхао Сэнпом»), где разработаны мотивы из средневековой хроники Камбоджи, возможно, почерпнутые автором во французских источниках. В старинном кхмерском предании повествуется об огороднике Чае, продавшем государю своей страны урожай сладких огурцов и пожалованном должностью королевского стража. Некогда, в прошлом перерождении, огородник будто бы встречался с Буддою и угостил вероучителя огурцом, по скаредности своей выбрав пупырчатый и поклеванный птицами плод; за скупость он позднее возродился в облике урода, лицо и тело которого было обезображено множеством прыщей («шишек»). Однажды ночью этот государев страж ненароком подстрелил своего властелина, которому вздумалось испытать бдительность охраны. За верную службу королевский двор назначил Чая наследником трона, а со временем и правителем страны [14]. Хроникальное предание кхмеров легло в основу назидательной пьесы, трактующей целый ряд государственных вопросов (о власти, о престолонаследии, о долге подданного, наконец, о карме и человеческой добродетели), которые автор рассматривает на примере жизненных перипетий главного героя — жителя соседнего королевства. Драма «Государь с Сотней

Тысяч Шишек» подана как историческая притча, призванная вразумить любознательного читателя и зрителя в духе официальной морали и верноподданичества.

Особую страницу в драматическом творчестве Вачиравута составляют оригинальные по замыслу пьесы, в которых затрагиваются темы преимущественно из национальной стихии. Наиболее известна историческая драма «Пхра Руанг», написанная королем в двух вариантах — классическим стихом для сопровождения танцевально-пантомимического спектакля *лаккхонрам* и сочетанием стиха с прозой для «речевого» театра *лаккхонпхут*, утверждение которого в Сиаме является личной заслугой Рамы VI. Драма «Пхра Руанг» создана на сюжет из старинной тайской летописи и рассказывает о событиях, предшествовавших образованию первого независимого государства Сукхотхай (вторая пол. XIII—сер. XIV в.). Главным героем выведен полулегендарный вождь тайских племен Пхра Руанг, боровшийся против господства кхмеров во имя самостоятельности подвластного ему города Сукхотхай. В основу пьесы положено предание о «водяной повинности», в соответствии с которой покоренные тайцы обязаны были снабжать питьевой водой кхмерскую столицу, перевозя воду в глиняных сосудах и в просмоленных бамбуковых корзинах. Пхра Руанг, находившийся на службе у кхмерского короля в должности губернатора провинции Лаво, поднял восстание тайцев, началом которому послужил отказ от выполнения тяжелой и унизительной работы. В четырех актах драмы Вачиравута изображаются столкновения Пхра Руанга с кхмерскими дворянами, что завершается военным конфликтом и воцарением тайского вождя в свободном городе Сукхотхае.

Вариант пьесы, написанный в форме *ботлаккхонпхут*, еще близок по складу традиционному театральному тексту прошлых времен: при наличии ремарок, разбивки на акты, сцены и роли пьеса содержит сравнительно немного коротких реплик, принадлежащих второстепенным персонажам; основная же часть речевого материала оказывается вложенной в уста Пхра Руанга, так что напоминает почти сплошной монолог. Патетические речи главного героя носят характер откровенного назидания.

«О тхаи, будьте всегда сплоченны! — возглашает Пхра Руанг в финале. — Враг силен и коварен, пусть же одолеет его наше единство! Не враждуйте друг с другом! Одна сила, одна душа, одна слава — вот что такое тхаи! Сила в единстве и послушании, душа крепка верою, слава завоевана в битвах! Пусть наша честь восхищает чужеземцев! Храните свою землю, свою веру, служите своему государю!»[15]

Пространные и в общем однообразные монологи Пхра Руанга, составляющие текстовое ядро, делают драму, и без того скудную событиями, крайне статичной и тенденциозно-дидактической. В предисловии Вачиравута к изданию «Пхра Руанга» сообщается, что автор адресует свое сочинение корпусу «Диких тигров», дабы укрепить патриотический дух в рядах молодых воинов. Как и другие пьесы пропагандистского склада, «Пхра Руанг» был неоднократно сыгран специально для «тигров» и «тигрят».

Стремясь к большей доступности своих театральных работ, король использует в «речевых» пьесах простые стихи *клон*, нередко сочетает их с прозою, а то и намеренно прибегает лишь к прозаическому языку. Именно так написаны откровенно агитационные произведения в роде «Махатамы» или «Сердца воина» («Хуатьай накроп»), в которых автор призывает молодежь вступать в полки «Диких тигров». Рисуя нападение на Сиам вымышленного противника, не жалея красок при изображении зверств врага и страданий тайцев, Вачиравут прославляет доблесть нового войска, способного отбить любое вторжение.

Прозой сочинены и две первые в репертуаре тайского театра комедии, также в форме *ботлакхонпхут*, — «Захват власти» («Хайтьап амнат») и «Встреча короля» («Тьатканрап садет»). Первая носит характер политической сатиры: Рама VI едко высмеивает приметы европейской государственной системы — парламентские дебаты, борьбу двух соперничающих партий, республиканские свободы — все то, что он наблюдал на Западе и чего так опасался у себя на родине. Если действие первой комедии перенесено в вымышленную заморскую страну, то события второй разворачиваются в маленьком провинциальном городке Сиама; ложный слух о приезде монарха и вызванный этим переполох приводит к целому ряду забавных ситуаций и веселых неурядиц. Любопытно, что здесь впервые появляется фигура местного сноба, побывавшего в Европе и с презрением взирающего на сиамскую действительность. У автора этот тип тайца иронически обозначен как *кхо-йурап* («поклонник Европы», досл.: «европейская шея»).

В тематическом и стилевом плане комедии Вачиравута перекликаются с его публицистикой и беллетристической прозой, на долю которых приходится значительный объем в литературном творчестве монарха. Юмор, ирония, временами сарказм нашли отражение в серии коротких рассказов, которые король сочинял для ряда периодических изданий. Иногда это были меткие зарисовки тайских характеров, умонастроений, местного быта, где фантастика переплетается с анекдотической реальностью и лаконичной назидательностью; иногда это свободные переложения сказок Ш. Перро или В. Хауфа, а то и газетных пассажей из западной прессы. Жанр этих своеобразных новелл в народном стиле обозначался термином *нитхан* (сказка, устная история), который издавна фигурировал в местном фольклоре. Заслугою писателя является широкое применение доступной прозы во всех областях сочинительства.

В начале XX века происходит окончательное перераспределение ролей в сфере сиамской словесности: сформировавшаяся как род лишь в XIX столетии, драма опережает в своем развитии питавшую ее поэзию, а проза постепенно занимает доминирующее положение, открывая дорогу абсолютно новым для литературы Сиама жанрам. В XX веке понемногу рушится синкретизм, который был характерен для классического периода истории письменной культуры; в область изящной словесности стараются более не включать достижения гуманитарных наук, как это было еще совсем недавно. Правда, в описываемое время, разумеется, еще не происходит четкого

жанрового и стилистико-тематического разграничения внутри литературной прозы. Примечательно, что прозаический язык служит больше и чаще публицистике, литературоведению нежели явной беллетристике. И в этом смысле последствия привычного синкретизма еще продолжают ощущаться.

В прозаической литературе получают распространение жанры очерка, статьи, эпистолы, пока еще слабо развиваются новелла или эссе, нет вовсе произведений в форме повести или романа. Традиции оказываются весьма устойчивыми: в мире прекрасного — интимных чувств и художественного вымысла — проза отвоевывает себе место крайне медленно. Не стоит и говорить, что в Сиаме того времени нет еще писателей-прозаиков, они появятся несколько позже, в конце 20-х—начале 30-х годов XX столетия, тогда же можно заметить и первые шаги сиамского романа. Тем не менее прозаическое наследие литераторов из окружения Рамы VI весьма обширно и разнообразно. Кроме внушительного числа статей по проблемам экономики, политики, истории, философии выделяются два излюбленных беллетристических жанра — эпистола и очерк. Вариация эпистолярного стиля под названием *клайбан* (досл.: «вдали от дома») — «письмо домой» впервые появляется в творчестве короля Чулалонгкорна, который в посланиях дочери — принцессе Нипханопадон — описывает свои впечатления от увиденного в странах Европы во время путешествия 1907 г. «Письма домой» оказываются удобной формой для выражения не только интимных переживаний или нового жизненного опыта (здесь прозаическая эпистола приходит как бы на смену стихотворному жанру *нирата*), но также и гражданского пафоса, гневного обличения, пропаганды свежих идей и взглядов.

Нередко сведенные воедино разрозненные письма составляют некое связное эпистолярное повествование, так случилось, например, с циклом *клайбанов* Вачиравута; по мере написания автор публиковал каждое письмо в газете, постепенно была найдена «сквозная» сюжетная канва, и серия писем стала напоминать «почтовый роман»: вернувшийся из Европы сиамский студент разочарованно воспринимает убогую действительность своей страны, в письмах другу он изливает тоску по Западу и презрение к окружающему его на родине. Вновь в творчестве короля появляется образ (на сей раз лирический) соотечественника, отвергающего жизненный уклад родной страны. Явно порицая своего героя, автор не может не признать, что в его письмах есть немало правдивых наблюдений и здесь вскрывается то косное и отжившее, что мешает приходу новой жизни. По своему складу это сочинение Вачиравута, озаглавленное «Сердце юноши» («Хуатьай чайнум»), знаменует определенную веху на пути формирования сиамского романа в письмах, который со временем приобретет немалую популярность среди местных писателей новых поколений.

В литературной прозе Рамы VI наряду с драматическими и повествовательными (выше мы упоминали о цикле «народных» рассказов-*нитханов*) жанрами находят применение и такие непривычные для классической сиамской словесности формы, как газетная

статья или очерк. Дань публицистике Вачиравут отдает с молодых лет. Еще учась в Англии, он пишет большую работу «Войны и политический успех», в которой, отвергая агрессию, высказывает нетрадиционные для буддиста взгляды на вопросы общественной жизни и мирного разрешения конфликтов. Позднее, в пору Первой мировой войны, король долго воздерживается от участия в европейском противостоянии, и лишь в 1917 г. по его инициативе Сиам объявляет войну Германии, присоединяясь к Антанте. В это же время Вачиравут публикует «Историю гуннов», где сравнивает немцев с древними завоевателями и обличает агрессоров. Позиция государя буддийской страны получает отражение в брошюре «Закон *дхаммы* и закон войны», созвучной целому ряду назидательных выступлений монарха, которые со временем приобретают текстовое оформление в виде журнальных статей либо небольших печатных сборников.

Не будучи строгим ревнителем буддийской обрядности (каковыми являлись многие его предшественники на сиамском троне), Рама VI имел тем не менее определенную склонность к проповедничеству, таким образом реализуя, как иногда полагают, свой природный дар оратора и лицедея. Наставления монарха, обращенные обычно к придворной аудитории или к собранию «диких тигров» (условно такие речи, а в дальнейшем и их печатные тексты, нередко обозначались жанровым термином *кхамсон* — «поучение»), трактовали многие положения *тхеравады*, применимые к идеям монархического национализма. Король призывает к единству и сплоченности, как в этническом, так и в религиозном смысле, к мирному разрешению всех конфликтов, к жизненным свершениям в духе буддийской нравственности, к неукоснительному соблюдению заповедей Будды Готамы. Подобные взгляды сближают Раму VI с традиционной позицией предков из династии Чакри. «Возвеличивание исторического прошлого страны, выделение буддизма в качестве единственно истинного учения, — отмечает российский ориенталист Н. В. Ребрикова, — подводят Вачиравута к некоему мессианству, к мысли об исключительности сиамского пути развития»[16].

Провозглашая неоспоримую праведность постулатов *тхеравады*, король пытается сравнивать буддизм с другими известными ему религиями мира: безапелляционно отвергая ислам, даосское мировоззрение или католицизм, он обнаруживает явный интерес к протестантству, стремится найти в последнем какие-либо созвучия буддийской доктрине. Как носитель ряда норм европейской цивилизации, Рама VI пропагандирует идеи королевского просветительства, намереваясь очистить религиозное сознание от архаических суеверий.

«Покончим с чудесами, которые так любили наши предки, — говорит он в одной из своих речей-наставлений, — пусть нам останется только святой наставник (Будда), который и есть самое чудесное и самое великое существо своего времени».

Просветительские устремления Вачиравута, тесно связанные с его литературным творчеством, запечатлены и в его государственной деятельности (например, в модернизации системы образования или культурной политики), и в развитии прессы, гуманитарной науки, издательского дела. Кроме названной выше периодики, с ре-

дакциями которой сотрудничал король, ему принадлежит инициатива создания и выпуска газет «Дусит самит» («Небесный сплав»), «Бангкок канмыанг» («Политический Бангкок»), англо-язычной «Daily Thai Newspaper» и ряда других. Любовь к театральному искусству и увлечение санскритской словесностью подвели Вачиравута к серьезным опытам в области филологической науки. Выше мы упоминали о литературоведческом труде «Происхождение „Рамакиана“» («Бокт Рамакиан»); к нему примыкает работа над санскритским мифологическим сюжетом о десяти перерождениях бога Вишну, чему король посвятил театральную поэму в стиле *лилит* «Десять образов Нарая» («Нарай сиппанг»), снабдив ее аналитическим предисловием (кстати, подобные экскурсы исследовательского характера предваряли многие сочинения для сцены Рамы VI).

Анализ классического текста, по-видимому, часто привлекал внимание писателя-монарха: кроме комментированных переводов из древнеиндийской литературы вспомним попытку изложения старинным тайским стихом *чан* почитаемого памятника буддийской дидактики «Мангала-сутта»[17] («Монгкхонла сут», 1923), адресованного Рамой VI членам его семейного клана.

Плодотворная активность Вачиравута в гуманитарной сфере уже при жизни снискала ему славу «августейшего мыслителя» и «отца современного театра», а после кончины — почетный титул «Маха тхира ратчатьао» («Государь Великой Мудрости»). В истории духовной культуры Таиланда он известен как преобразователь системы изящной словесности, театрального искусства, государственного образования, прессы и публицистики, как идеолог и просветитель новой, проевропейской ориентации.

Примечания

1. Один из эпитетов индуистского бога Индры, почитаемого в буддийской традиции стран Индокитая под именем Сакка.
2. Цит. по: *Schweisguth P.* Étude sur la littérature siamoise. Paris, 1951. P 338.
3. Так до 1939 г. и в 1946—1948 гг. официально именовался Таиланд.
4. Новая история стран Зарубежной Азии и Африки. 2-е изд. Л., 1971. С. 368.
5. См. об этом: *Осипов Ю. М.* Тайская (сиамская) литература // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 7. М., 1991. С. 646—649.
6. О творчестве Тхамматхибета см.: *Осипов Ю. М.* Сиамская литература // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 5. М., 1988. С. 538—539.
7. О содержании «Самуддхагхоса-джатаки» см.: *Осипов Ю. М.* Литературы Индокитая: Жанры, сюжеты, памятники. Л., 1980. С. 144—145.
8. О творчестве Кхун Суван см.: *Осипов Ю. М.* Тайская (сиамская) литература // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 7. М., 1991. С. 647.
9. Сведения почерпнуты из кн.: *Hunter E.* and *Chakrabongse N.* Katya and the Prince of Siam. Bangkok, 1994. P. 36.
10. Некоторые авторы приводят иное число, например, 180, по-видимому, включая сюда все сочинения для театра (как пьесы разного объема на оригинальные сюжеты, так и переводы или адаптации иноязычных текстов) и о театре (литературоведческие опыты на темы лицедейства). См.: *Rutnin Mattani M.* Dance, Drama and Theatre in Thailand. The Process of Development and Modernization. Chiangmai, 1966. P. 158.
11. О тайском национальном эпосе «Рамакиан» см.: *Осипов Ю. М.* Литературы Индокитая. Л., 1980. С. 189—196, 205—228.
12. В репертуар театра пантомимы в масках *кхон* входят пьесы, отражающие преимущественно эпизоды «Рамакиана».

13. Король Вачиравут женился довольно поздно — в 1922 г., а стал отцом уже на смертном одре — в конце 1925 г. у него родилась дочь. В нарушение традиционной для правителей Сиама полигамии Рама VI выдвинул идею моногамии, но в реальной жизни сам же ее опроверг, заведя сразу несколько жен, которые вопреки ожиданиям не оправдали надежд королевской семьи и двора: государь скончался, не оставив сына-наследника. Насущная проблема была решена передачей трона единокровному брату Вачиравута — Прачатипоку (Раме VII, пр. 1925—1934).
14. *Миго А.* Кхмеры: История Камбоджи с древнейших времен. М., 1973. С. 178—180. В камбоджийской хронике предание об огороднике представлено как эпизод жизнеописания полулегендарного кхмерского короля Неак Трасак Паема (Чая) (пр. в сер. XIV в.).
15. Цит. по: *Schweisguth P.* Étude sur la littérature siamoise. P. 353.
16. *Ребрикова Н. В.* Сиам: Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX—начало XX в.). М., 1973. С. 382.
17. «Мангала-сутта» («Гирлянда благородных заповедей») — стихотворный цикл из 38 наставлений Будды-Готамы, включенный в состав палиязычного буддийского канона «Типитака» («Три корзины [откровения]») как элемент «Сутта-нипаты» («Собрания бесед») в «Кхуддака-никайе» («Своде кратких наставлений»), пятой части «Сутта-питаки» («Корзины бесед»), являющейся вторым разделом канонического «Троекнижия» («Типитаки»). С текстом «Мангала-сутты» в английском переводе и с комментариями бирманского монаха У Нянадичча можно ознакомиться по кн.: The Thirty-eight Blessings for World Peace with the Pali Text, Translations, Notes, Word for Word Meaning of Mangala Sutta and Appendices by Ven. U, Maha Thera. Rangoon, 1955.

SUMMARY

Yu. M. Osipov

Literary Works of Rama VI Vajiravudh, King of Siam (Thailand)

King Rama VI Vajiravudh (born in 1881, ruled in 1910—1925) was a literary man and a writer of first order, both in prose, in poetry and in drama. He was well-known as an author of many poems in classic style, of prose works and theatre plays, of publicist articles and studies in Buddhist philosophy. Having been educated in England, both as a soldier and a statesman, Rama VI could write equally fine in English and French as well as in Thai. Having interested in theatre and drama arts the King introduced Western dramatic literature and new theatre techniques in acting, directing, script writing through his producing of Western plays (by Shakespeare, Sheridan, Moliere) first in direct translation and adaptation, and then eventially in the creation of his own plays. As an ideologist of the «monarchist nationalism» king Rama VI have often used his literary works and theatre art of new style for making the state policy, development of national culture and people education.

В. Н. Блондин

ЦИТИРОВАНИЕ АРАБСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКОВ В ЙЕМЕНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ В ЭПОХУ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ КАК СПОСОБ СОХРАНЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Тенденции той или иной исторической эпохи всегда активно влияют на характер литературы. Южная Аравия в XV—XVIII вв. в силу своего важного стратегического положения явилась предметом острого соперничества между Западом и Востоком, с одной стороны, и полем непримиримого военного противостояния между турками-суннитами и йеменскими зейдитами, с другой. При этом следует отметить, что в период османского господства на арабском Востоке с XVI по XVIII вв. в силу ряда объективных исторических причин национальная литературная традиция могла существовать в основном в форме историографических сочинений.

В статье рассматривается творчество известного йеменского автора XVII в. Йахйи ибн ал-Хусейна ал-Йамани, точнее его хроника «Анба абна аз-заман фи тарих ал-Йаман» («Известия современников по истории Йемена») [1].

В этом сочинении Йахйа ибн ал-Хусейн широко использовал не только классические, но и современные ему литературные тексты как поэтических, так и прозаических жанров. В этом он следует характерной для средневековой арабской исторической литературы традиции, предписывающей историческому сочинению определенный синкретизм функций. Автор «Известий современников» 97 раз обращается к прозаическим и поэтическим текстам арабской литературы. В общей сложности он делает ссылки на 32 автора-прозаика, упоминает 26 литературных сочинений и 64 раза цитирует фрагменты из литературно-прозаических произведений. Значительно меньшее число цитирований приходится на долю поэзии. Так, в первой части своей хроники Йахйа ибн ал-Хусейн ссылается на 25 поэтов, приводит 33 поэтические цитаты общим объемом в 99 строк (причем в 9 случаях стихотворные отрывки приводятся без указания имени поэта). Интересно отметить, что поэтические фрагменты, искусно вводимые автором в текст исторического сочинения, черпаются им из самых разнообразных источников:

1) из касыд, принадлежащих перу как широко известных в арабо-мусульманском мире поэтов вроде ал-Фараздаха, Абу Таммама и др., так и менее известных или известных только в пределах Аравии (13 цитирований);

2) из прозаической литературы — исторических, литературных и прочих сочинений (7 цитирований);

3) из произведений эпистолярного жанра — писем, посланий и т. п. (7 цитирований);

4) в речи героев хроники встречаются также поэтические фрагменты без указания цитируемого источника (6 цитирований).

В целом литературные фрагменты составляют 31 лист (28 листов — проза и 3 — поэзия), то есть 8% от общего объема текста первой части хроники «Известия современников» Йахйи ибн ал-Хусейна.

Жанровый состав цитируемых литературных текстов отражает практически весь спектр основных жанров средневековой арабской поэзии со времени возникновения ислама в VII в. и вплоть до XVII в.

Объем фрагментов прозаического текста составляет обычно от 1 строки до 3 листов, а поэтического — 1—2—3 строки, но не более 10. Среди фрагментов из прозаических литературных текстов максимальными по своей протяженности являются отрывки из сочинения «Муфид ал-улум» («Польза наук») ал-Казвини (дидактическо-развлекательного характера) и из «ал-Имама ва-с-сийаса» («Имамат и политика») Ибн Кутайбы (рассказ о жалобе египтян халифу Усману ибн Аффану на его наместника Ибн Абу Сарха), а среди поэтических фрагментов — отрывок из стихотворного послания (10 строк) зейдитского имама Йемена Абдаллаха ибн Хамзы к аббасидскому халифу ан-Насиру Ахмаду (1180—1225) и фрагменты (по 7 строк каждый) из панегириков йеменского поэта Ибн ал-Мукри халифу ан-Насиру Ахмаду (в честь его победы над карматами) и зейдитского имама Ибрахима ибн Тадж ад-дина расулидскому султану ал-Музаффару Йусуфу ибн Умару (1249—1295).

К числу наиболее часто цитируемых в хронике «Известия современников» произведений арабской прозаической литературы относится 20-томный комментарий Ибн Аби-л-Хадида к сочинению багдадского шиитского поэта и филолога аш-Шарифа ар-Ради (970—1016) «Нахдж ал-балага» («Искусство красноречия») — 8 цитирований, и сочинение в жанре адаба Ибн Кутайбы «ал-Имама ва-с-сийаса» («Имамат и политика») — 11 цитирований.

По степени распространенности среди литературных цитат в целом преобладают ограниченные по объему фрагменты. Из общего числа (97 цитат) литературных фрагментов «короткие» цитаты (от 1 строки до 8) составляют 59% (57 цитат), а «длинные» (от 9 строк до 3 листов) — только 41% (40 цитат). Если же рассматривать фрагменты поэтических и прозаических текстов по отдельности, то соотношение «коротких» и «длинных» цитат в них значительно отличается. Так, во фрагментах поэтического характера преобладание «коротких» цитат (от 4 бейтов до 10) выглядит еще более значительным, чем в целом по литературным цитатам (28 «коротких» или 82% и лишь 5 «длинных» или 12%). В то же время в прозаических литературных фрагментах, наоборот, преобладают «длинные» цитаты (35 из 64), что составляет 55%, а «короткие» цитаты (29 из 64) — только 45%.

При рассмотрении целевой направленности введения позднесредневековым йеменским автором литературных фрагментов в текст исторической хроники отчетливо проявляется общая закономерность, характерная для всего процесса становления и развития

арабской историко-литературной традиции в целом. Она заключается в значительной трансформации взглядов арабских авторов (этот процесс продолжался почти четыре столетия, с VIII по XI вв.) на историческую литературу от представления ее только как письменного фиксатора происходивших исторических событий и прикладной отрасли мусульманского богословия до литературы — «учителя жизни», в которой во главу угла ставится духовный элемент, морально-этические ценности[2]. Этому процессу благоприятствовал тот факт, что с самого начала своего существования арабская историческая литература отличалась определенным полифункциональным, синкретическим характером, что в конечном итоге способствовало усилению ее жанрового характера. Этот полифункциональный характер оказался присущ в целом и позднесредневековой йеменской исторической литературе, в том числе и исторической хронике Йахйи ибн ал-Хусейна, в которой выделенные условно текстовые составляющие выполняют в системе повествования самые различные функции: информативно-образовательную, дидактическую, развлекательную, функцию усиления эстетического воздействия и функцию выражения авторской модальности (политической, идейно-нравственной и идеологической позиции автора). Весь этот набор функций в основном присущ и описываемой составляющей текста хроники «Известия современников» — цитированию арабских литературных источников. Это можно проиллюстрировать на примерах.

1. Информативно-образовательная функция.

«И в этом (609/1213) году, — сказал ад-Дамири в „Хайат ал-хайван ал-кубра“, — умер эмир Йусуф ибн Йакуб ибн Ташфин, владыка ал-Андалуса на западе. Он приказывал отвергать традицию и говорил, что смысл существует только в усердном изучении Корана и сунны. И прибыла к нему группа из жителей Магриба, придерживающихся такого же мнения. Среди них были: Абд ал-Хаттаб Умар, ал-Футухат и другие. Конец [цитаты]».

«Сказал ас-Суйути в комментарии к „Абйат ал-мана“: „А поэт Йазид ал-Ахтал был знаменитым, и он был христианином“».

«Сказал Ибн Халликан: „А ал-Джаннаби — с фатхой у буквы джим и удвоенным нуном, а после буквы алиф идет буква ба с одной точкой. Это — имя относительное к слову Джаннаба. А это деревня в Бахрейне“»[3].

Иногда цитата реализует одновременно информативно-образовательную функцию и функцию усиления эстетического воздействия. Например: «Сказал Ибн Халликан в биографии Али ибн Мухаммада ибн Мансура ибн ан-Ниссана — поэта: „ал-Мутаваккил проявлял сильную неприязнь по отношению к Али ибн Аби Талибу, ал-Хасану и ал-Хусейну, да будет доволен Аллах ими всеми! Дело дошло до того, что он разрушил могилу ал-Хусейна ибн Али, да помилует его Аллах, в 236/851 году до основания, его строения и все, что относилось к нему, и повелел засеять и залить водой место его могилы, запретил людям туда ходить. Так говорили историки. Об этом говорил в стихах Ибн Бассам:

Клянусь Аллахом! Если Умайя оказался замешанным
в убийстве сына дочери Пророка, угнетенного,
то и его преемники поступали подобно ему.

Клянусь твоей жизнью! Вот могила его разрушена.
Они сожалели, что не принимали участия в его убийстве.
И потому они преследовали его, истлевшего.

Конец того, о чем упомянул Ибн Халликан, да помилует его Аллах!"»[4].

В вышеприведенной цитате из историко-литературного словаря Ибн Халликана прозаическая часть знакомит читателя с историческим фактом из деятельности аббасидского халифа ал-Мутаваккила (232/847—247/861), а поэтическая часть, представленная стихами Ибн Бассама, не добавляя ничего нового в информационном плане, усиливает эстетическое воздействие на читателя.

Примером подобной двойной функциональной реализации может служить следующая литературная цитата из 1-й части хроники «Известия современников»:

«Сказал Али ибн Бассам в своей хронике об Андалусии: „И в этом (477/1085) году напали христиане из франков на город Толедо и захватили его. А он в Андалусии был подобен центру круга, в котором происходят вредные деяния, как на окраине Андалусии, так и в ее середине. Поэтому говорит некий поэт:

Убирайтесь с вашими вьючными животными с андалусской земли.
Ведь ваше пребывание в ней — не что иное, как ошибка.
Ибо одежда расползается с краев,
А я вижу, что одеяние Андалусии расползается с середины.

И призвали арабы Андалусии на помощь эмира Йусуфа ибн Ташфина. Он прибыл в начале семьдесят девятого года (479/1087). И Аллах уничтожил идолопоклонников"»[5].

2. Дидактическая функция.

«И привел Абу-л-Касим ал-Исбахани в [сочинении] „ат-Таргиб ва-т-тархиб" („Прельщение и устрашение") следующую историю, ссылаясь на ал-Аввама ибн Хаушаба, сказав: „Однажды остановился в одном из районов ал-Хиджаза. И в этом районе было кладбище. Когда наступил вечер, разверзлась на кладбище одна могила и вышел из нее мужчина, голова которого была подобна голове осла, а тело его было, как у человека. Он три раза проревел по-ослиному. Потом могила снова сомкнулась над ним. Вдруг увидел какую-то старуху, которая пряла пряжу. Одна женщина сказала мне: „Ты видишь эту старуху?" Я спросил: „Что с ней?" Женщина сказала: „Она — мать этого человека" Я спросил: „Что за история с ним произошла?» Женщина рассказала: „Этот человек постоянно пил вино. И когда он напивался, то его мать говорила ему: „О, сынок! Побойся Аллаха! До каких пор ты будешь пить?" А он отвечал ей: „Поистине ты ревешь, как ревет осел" Женщина сказала: „И под вечер он умер. И с тех пор каждый день над ним разверзается могила и он трижды ревет по-ослиному, затем могила смыкается над ним" Конец [цитаты]»[6].

3. Развлекательная функция.

«Наступил 530/1136 год. После свержения ар-Рашида стал править ал-Муктафи лиамриллах Мухаммад ибн ал-Мустазхир биллах. Автор сочинения „ал-Мустазраф" в главе 63, ссылаясь на сообщение ал-Масуди, сказал: „В 530 году видел одного человека из пле-

мени Ад, очень высокого. Ростом он был 27 локтей. Он брал коня подмышку, как человек берет маленького ребенка. И он был так силен, что своей рукой мог сломать коню ногу и сорвать с него шкуру, как он разрывает ноздрю у мула. И владыка царства Булгар подарил ему щит, который везли на повозке, и шлем для его головы. Он был такой огромный, будто гора. И этот великан держал в своей руке ствол дуба, как палку. Если бы он ударил такой дубиной слона, то наверняка убил бы его. Он был добродушный и скромный. Когда он встречал меня, то пожимал мне руку, здоровался со мной и приветствовал меня. При этом моя голова не доставала даже до его коленей, да помилует его Аллах Всевышний! В царстве Булгар не было такой бани, в которую он мог бы войти, кроме одной. У него была сестра, такая же высокая, как и он. Я видел ее несколько раз в Булгаре. Кади Булгара Йакуб ибн ан-Нуман сказал мне, что эта высокая женщина из племени Ад убила своего мужа, которого звали Адам. А он был из самых сильных жителей Булгара. Говорили, что она обняла его и сломала ему грудную клетку. И он умер сразу же. Конец его слов"»[7]

Рассмотрение этого фрагмента как реализующего развлекательную функцию базируется на том немотивированном (с точки зрения более широкого контекста) месте, которое этот фрагмент занимает в общей структуре повествования. Помещенный как бы вне зависимости от контекста, этот фрагмент временно переключает внимание читателя.

4. Функция усиления эстетического воздействия.

«Наступил 223/838 год. Ал-Мутасим совершил поход на Рум. Он разгромил ромеев великим разгромом, подобного которому никто не слышал. Он торжествовал над ними победу, рассеял их по разным местам и разрушил их жилища. Он взял штурмом Аморий, убил из них тридцать тысяч и столько же пленил из христиан, поклоняющихся кресту. Когда он готовился к своему походу, астрологи пытались удержать его от этого из-за появления кометы, предсказав ему, что он потерпит поражение. Однако, он победил и торжествовал триумф. Об этом сказал Абу Таммам в своей знаменитой касыде:

Меч сообщает более правдивые вести, чем книги.
На его острие — решительное разграничение
между удачей и развлечением.
Знание о падающих звездах находится у копий,
блистающих между двумя полчищами, а не у семи падающих звезд.

Знаменитый ал-Фараздак в своем диване, в касыде, восхваляющей Умара ибн Абд ал-Азиза [8], да помилует его Аллах Всевышний, произнес следующие стихи о засухе, случившейся в Хиджазе в сотом году хиджры (719):

Год прошел, а перед ним еще два года. Но они не оставили
[после себя] богатства.
И дождь не оросил в течение этих двух лет ни одного дерева» [9].

5. Функция выражения авторской модальности (опосредованная через литературную цитату).

«Сказал Ибн Аби-л-Джадид в конце первой части его комментария на „Нахдж...": „Суть дела заключается в том, что хотя Умай-

йады в большинстве своем были тиранами, однако вместе с тем они были хранителями ислама, обеспечивали безопасность на дорогах, давали возможность слабому одержать верх над могущественным притеснителем“ Как сказано об этом в хадисе пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует: „Поистине Аллах поддерживает эту веру даже с помощью человека грешного“ Сказал Ибн Аби-л-Джадид: „И были среди Умаййадов справедливыми только трое — Усман, Йазид ибн ал-Валид и Умар ибн Абд ал-Азиз“ Конец [цитаты]».

Несколько чаще (8 цитат против 6) Йахйа ибн ал-Хусейн в качестве дополнительного средства выражения авторской модальности в тексте 1-й части «Известий современников» обращается к фрагментам из поэтических произведений. Например:

«Истинно история была когда-то знанием всех религиозных наук. И в ней содержится много полезных сведений, которые не должны быть скрытыми от людей с развитым умом и воображением. Ибо Аллах Всевышний уже поведал в своем Коране истории прошедших времен и вновь повторил известия о них и подтвердил их в своих великолепных речениях. Историки создали большие исторические труды и сообщили о многочисленных событиях. И мне вспомнились по этому поводу слова поэта:

Если человек узнат о тех, кто ушел,
то ему представляется, будто он живет со стародавних времен» [10].

Приводимая ниже таблица отражает соотношение разных типов целевой направленности литературных цитат 1-й части хроники «Известия современников».

Цитаты из литературных источников	Цитаты, реализующие в хронике информационную функцию (содержащие важную историческую информацию, дополняющую сведения, приводимые Йахйей ибн ал-Хусейном)	Цитаты развлекательного и дидактического характера (вводятся в текст без тесной взаимосвязи с историческим повествованием)	Цитаты эстетико-иллюстративного характера (служат дополнительной художественной характеристикой героев хроники или художественной иллюстрацией описываемых событий и явлений природы)	Цитаты, используемые в качестве дополнительного средства выражения авторской модальности
Прозаические цитаты 64	9	6	43	6
Поэтические цитаты 33	—	2	23	8
ИТОГО: 97	9	8	66	14

Таким образом, данные таблицы свидетельствуют о том, что в основном литературные цитаты используются Йахйей ибн ал-Хусейном для обогащения образных средств и повышения художественного уровня хроники «Известия современников» (74 цитирования или примерно 76,2%). Только 9 цитирований, то есть около 9,2% всех литературных цитат, ориентированы на собственно фактологическую часть, излагаемую в хронике, и носят информационный характер. Поэтические же цитаты в чисто информативном плане вообще не используются. В минимальном масштабе Йахйа ибн ал-Хусейн использует литературные цитаты для подтверждения авторских комментариев (14 цитирований или примерно 14,6%). Причем доля прозаических и поэтических цитат с данной целевой установкой практически равна (6 прозаических и 8 поэтических цитат).

Естественно, что прямое цитирование литературных текстов требует в определенной степени устойчивого канонического языкового оформления. Существенно отметить, что в противоположность первым двум типам составляющих текста хроники «Известия современников» (объективированного исторического повествования и фольклорных вставок) описываемый тип литературного цитирования получает достаточно строгое стилевое оформление в виде устойчивой рамочной конструкции, в которой обязательно наличие специфических языковых форм в качестве вводной части рамки (своего рода формул «ввода» литературной цитаты в текст исторического повествования). В этой вводной фразе обычно упоминается автор, например: «Сказал Ибн ал-Джаузи...», или дается ссылка на автора и источник: «Сказал Ибн Халликан в биографии поэта Али ибн Мухаммада ибн Мансура ибн ан-Ниссана», или название сочинения: «То, что упомянул автор в „Хайат ал-хайван ал-кубра“, сказав...». Иногда приводится имя информатора: «Сказал упомянутый ал-факих Мухаммад ал-Мунаббихи...». Помимо имени главного информатора может приводиться и краткий иснад: «Сказал автор в „ал-Мустатраф“ со ссылкой на Абд ал-Малика ибн Аббада, а тот на некоего человека из жителей Йемена, который сказал...»

При этом вводные фразы, предваряющие поэтические тексты, отличаются большой степенью распространенности и вариантности по сравнению с фразами, служащими для ввода прозаических литературных текстов, для которых характерна большая степень канонизации и стереотипа. Это наглядно подтверждается при сравнении своеобразных «парадигм» зачинов, вводящих прозаические и поэтические фрагменты в текст хроники «Известия современников».

I. «Парадигма» вводных формул, предваряющих прозаические цитаты.

1) с опорным глаголом «кала» («сказать, говорить, рассказывать»):

«Сказал Ибн Кутайба...»

«Сказал Ибн Кутайба в книге „ал-Имама ва-с-сийаса“...»

«Сказано в книге „Муфид ал-улум“ ученого Мухаммада ибн Ахмада ал-Казвини...»

2) с опорными глаголами «закара» («рассказывать»), «хаккака» («удостоверить»), «ахраджа» («извлечь»):

«Рассказал ад-Дамири в „Хайат ал-хайван ал-кубра“...»

«Извлек Абу-л-Касим ал-Исбахани из „ат-Таргиб ва-т-тархиб“ со ссылкой на ал-Аввама ибн Хаушаба...»

«Удостоверил ал-Арашани в своей книге „ал-Маваиз ва-л-ибар“...»

3) безглагольная формула ввода:

«И в сочинении ал-Камус...»

«И известна история Ибн ал-Хусейна ас-Саури...»

4) вводная формула, состоящая из двух глаголов, образующих своеобразную рамку:

И удивительно то, что произошло с аш-Шафии в его путешествии в Йемен, из того, о чем рассказал [автор] в «Жизни больших животных», который сказал...

II. «Парадигмы» вводных формул, предваряющих поэтические цитаты.

1) с опорным глаголом «кала» («сказать, говорить, рассказывать»):

«И сказал об этом Абу Таммам в своей знаменитой касыде...

«Как сказал Абу-л-Гайс ибн Ахмад ал-Исбахани в касыде, в которой он написал о том, что было совершено против них...»

2) опорный оборот «каул аш-шаир» («слова поэта»):

«И вспомнил слова поэта...»

«И вот, клянусь Аллахом, слова поэта о подобной жизненной ситуации...»

«И что может быть лучше слов поэта...»

3) вводная формула с опорным оборотом «ва хува каулуху» («И вот его слова»):

«И когда прибыл эмир Шамс ад-дин Али ибн Йахйа, то он написал эмиру Аби-л-Хасану Ахмаду ибн Касиму один стихотворный бейт. И вот его слова...»

4) вводная рамочная конструкция, состоящая из глагола типа «аншаа» («сочинять»), «аншада» («декламировать»), «мадаха» («восхвалять в стихах») и опорного масдара 1 породы «каул» («слова, речь, высказывание»):

«И продекламировал Хатим стихи, подражая словам Каба ибн Зухайра...»

«И восхвалил его ал-Баха ибн Зухайр великолепной касыдой. /Вот/ его слова...»

5) вводная рамочная конструкция, состоящая из опорного глагола, типа «кала» («сказать, рассказывать, говорить»), «катаба» («писать»), «аншада» («декламировать») и имени существительного в винительном падеже «ширан» («стихи, поэзия»):

«И по этому поводу говорит ал-Фараздак в своем поэтическом диване, в касыде, восхваляющей Умара ибн ал-Азиза, да помилует его Аллах Всевышний, стихи...»

Важной стилистической чертой рамочной конструкции, применяемой автором «Известий современников» для языкового оформления литературных цитат, является наличие характерной завершающей формулы. В ее роли чаще всего выступают глагольная форма «интаха» («кончать, заканчивать») или выражение «ва Аллаху аламу»

(«Аллах лучше знает!»). Иногда обе эти языковые формы употребляются вместе, например: «Конец [цитаты], а Аллах лучше знает!» Кроме того, форма «интаха» очень часто выступает в качестве опорного элемента в целом завершающем литературную цитату предложении, например:

«он закончил свои слова...»

«закончилось то, о чем рассказал Ибн Халликан, да помилует его Аллах!»

В некоторых случаях роль завершающей формулы играет зачин, который переносится в конец цитаты, например:

«...и случилось после этого, 19 раджеба, сильное землетрясение в Йемене, от Саны до Адена. В нем погибло много людей и пострадало много деревень, крепостей и жилищ, так что число погибших жителей Ибба в Йемене достигло 300 душ. А что касается остальных деревень, крепостей и жилищ, [которые пострадали], то они — многочисленны. И установил это ал-Арашани в своей книге „ал-Маваиз ва-л-ибар“ („Назидания и поучения“) и указал число погибших в каждой деревне и крепости. Аллах лучше знает!»[11].

В качестве завершающей формулы изредка употребляются коранические обороты. Например:

«Сказал Ибн Кутайба: „И из того, что совершил Муслим ибн Укба, было то, что он оскорбил его жену подозрением, которое возвели на нее в связи с ее причастностью к подстрекательству отомстить Усману ибн Аффану [12]. Нет мощи, кроме как с Аллахом!“»[13]

Рамочное оформление с характерными вводными и завершающими литературную цитату формулами встречается довольно часто. Так, из 97 литературных цитат 34 оформлены полной стилистической рамкой, что составляет 35% от общего числа литературных фрагментов в 1-й части хроники. Если учесть тот факт, что в качестве своего рода «пограничного» сигнала, обозначающего конец литературного фрагмента, может выступать дата или начало следующей цитаты, то процент полной рамочной оформленности литературных фрагментов может быть еще выше. Таким образом, можно утверждать, что автор «Известий современников» достаточно строго и последовательно подходит к вопросу стилевого оформления цитируемых из арабской прозы и поэзии фрагментов.

Степень строгости стилевого оформления литературных цитат с помощью специальной композиционной рамки прямо зависит от протяженности цитируемого фрагмента и его жанрового характера (то есть к какому виду арабской словесности он принадлежит: к прозе или поэзии). Так, из 34 цитат, имеющих полное рамочное оформление, 23 (или примерно 68%) представляют собой «пространные» цитаты (от 0,5 страницы и до 3,5 листа) и лишь 11 — «короткие» цитаты (от 1 строки и до 0,5 страницы). При этом только 2 чисто поэтические цитаты с максимальным объемом в 10 строк (из 8 фрагментов с поэтическим текстом) имеют полную рамочную оформленность. Шесть фрагментов со стихотворными вставками и объемом поэтического текста не более 3 строк, которые завершаются «конечной» формулой, мы относим к литературным прозаическим цитатам и по характеру вводной части, и по типу литературного ис-

точника, из которого они приводятся. Таким образом, с точки зрения зависимости стилевого оформления литературных цитат от их жанровой формы, можно отметить, что подавляющее большинство литературных цитат с полным рамочным оформлением (32 цитаты из 34) представляют собой фрагменты из прозаических литературных произведений.

Все вышеизложенное подтверждает тот факт, что, несмотря на требования османской администрации, разрешающей арабам создавать свои литературные произведения в основном в жанре историографии, йеменские авторы в эпоху Позднего Средневековья с помощью максимального цитирования классических арабских литературных источников (как прозаических, так и поэтических жанров) использовали жанр историографии как форму сохранения своей национальной традиции. При этом ряд базовых принципов, служащих основой арабской литературной мысли, получили свое дальнейшее развитие и оригинальное преломление в творчестве Йахйи ибн ал-Хусейна, одного из самых самобытных ученых и литераторов позднесредневековой йеменской историографии.

Примечания

1. Данное сочинение представляет собой не описанный в научной литературе список из «новой серии» арабских рукописей, хранящихся в Российской Национальной библиотеке (шифр: АРНС 606/1 и АРНС 606/2).
2. См.: *Гибб Х. А. Р.* Арабская литература (классический период). М., 1960. С. 119—130; *Грязневич П. А.* Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.) // Очерки истории арабской литературы V—XV вв. М. 1982. С. 144—155.
3. АРНС 606/1. Л. 26б, 116б, 317б.
4. Там же. Л. 67б.
5. Там же. Л. 195а—195б.
6. Там же. Л. 33б.
7. Там же. Л. 219а—219б.
8. Умар ибн Абд ал-Азиз (99/717—101/720) — халиф из династии Омейдов (см.: *Босворт К. Э.* Мусульманские династии. М., 1971. С. 29).
9. АРНС 606/1. Л. 33а.
10. Там же. Л. 1б, 40б.
11. Там же. Л. 370б.
12. Там же. Л. 26а—26б.
13. Коран, XVIII, 37 (39).

SUMMARY

V. N. Blondin

On the problem of citing Arabic literary sources in Yemen historeographic literature of the time of late middle ages as a means of preservation of national tradition

The article is devoted to the problem of quoting of Arabic literary sources in the late medieval historiography of Yemen when Arabic countries were under the rule of the Ottoman Empire. By that time the historiographical genre became very important for Arabic countries. Sometimes it was the only means of preserving the national literary tradition here. This situation can be illustrated by the works of the well-known Yemeni author of

the 17th century — Yahia Ibn al-Husein al-Yamani. The writer, following the medieval tradition of Arabic historical literature, uses various poetical and prosaic texts. Alongside with thesehe introduces a lot of fragments from different sources which comprise a considerable part of the medieval Arabic historical chronicles. Close study of this materia allows us to see the general regularities, typical of the development of Arabic historical and literary traditions as well as to identify changing of views of Arabic medieval authors on the process of development of Arabic literature during the period from the 15th to the 18th centuries.

М. В. Станюкович

О ВЛИЯНИИ ИСПАНСКОЙ КОЛОНИЗАЦИИ НА СИСТЕМУ ПИТАНИЯ НАРОДОВ ФИЛИППИН [1]

> Металлическая посуда почти везде заняла место плохо глазированных глиняных горшков, которые понемножку вбирали в себя вкус и запах всего, что в них варилось (иногда это были жутковатые смеси!) и сами затем придавали явственный вкус еде, которая в них готовилась.
>
> *R. F. Barton. The Igorots Today*

Султанат Сулу (юг современных Филиппин), в зону непосредственного влияния которого входили юг и центр Филиппинского архипелага, современная Малайзия и значительная часть Индонезии, еще до появления европейцев занимал важное посредническое положение в морской торговле между Южной, Восточной и Юго-Восточной Азией и Океанией. Влияние Зоны Сулу даже упрочилось в период колониальных завоеваний: она стала центром так называемой country trade (торговли между Европой, с одной стороны, и Индией и Китаем, с другой). Огромные торговые обороты Зоны Сулу вызвали к жизни производство массы экспортных пищевых товаров. Продукты из внутренних областей островов (мед из лесной зоны, птичьи гнезда из пещер) поставляли горцы Минданао и Борнео; баджао — филиппинские «морские цыгане» — добывали трепанг из литоральных экониш. Таусогские воины, составлявшие верхушку мусульманского общества юга Филиппин, создали инфраструктуру посредников и перекупщиков, которые доставляли на Сулу местные продукты. Масштабы торговли были огромны. В период расцвета в год экспортировалось до 10 000 пикулей сушеного трепанга, это означало, что только в этой области было занято около 20 000 человек (Warren, 1981). Недаром за обладание Филиппинскими островами шла такая борьба между Испанией, Португалией, Англией, Голландией. Испанцы победили в этой борьбе, но ценой значительной утраты Филиппинами своей роли важного торгово-экономического центра. Иными словами, с экономической точки зрения испанцев хватило лишь на то, чтобы вытеснить другие европейские державы и подорвать мощь экономики Зоны Сулу, которая под давлением с двух сторон теряла свои территории и зоны влияния в пользу Испании, Англии и Голландии. Архипелаг Сулу, центр бывшего Султаната, уже несколько столетий существует как зона пиратства.

Итак, Испания сохранила владение Филиппинским архипелагом, однако ни сил, ни средств в полной мере экономически осво-

ить его у нее не было. Коренные жители Филиппинских островов от этого только выиграли. Для сравнения вспомним судьбу индейцев Кубы, открытой испанцами чуть раньше Филиппин (Куба — в 1492, Филиппины — в 1521). Коренные жители — и охотники (собиратели сибонеи), и земледельцы таино — были просто сметены с острова, превратившегося в столбовую дорогу испанской колониальной экспансии. Их место как рабочей силы заняли африканские рабы, над которыми стояли выходцы из Испании и с Канарских островов. Та же судьба, несомненно, постигла бы и жителей Филиппинского архипелага в случае большей экономической активности Испании. Испанские хроники пестрят записями о лености «индиос» (как называли филиппинцев вплоть до XX в.); иначе говоря, филиппинские «индейцы» были не более приспособлены для работ на плантациях и в рудниках, чем американские. В обоих случаях замена монголоидов физически более сильными и выносливыми негроидами была экономически выгодна. Португальцы, не отягощенные столь обширными, как испанские, колониями в Новом Свете, частично осуществили эту модель совсем близко от Филиппин — на о. Тимор. Однако, у Испании не было средств для организации рабовладельческого хозяйства на архипелаге.



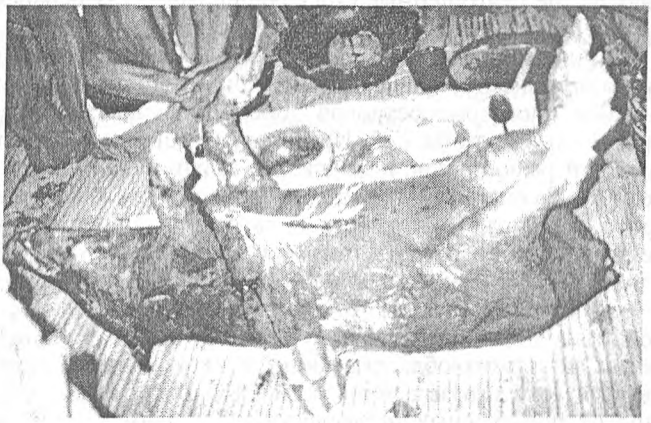
Свинья и курица традиционно были главными жертвенными животными у всех народов на Филиппинах. Жрецы обращаются к богам и духам, которые должны помочь родственникам отомстить за убитого. Обряд *him-ung*, часть похоронного обряда из цикла охоты за головами. Амганад, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

Основное население островов доколониального периода жило на побережье и в долинах рек. Их поселения были невелики, жители совмещали рыболовство и морское собирательство на литорали с земледелием. Важнейшими источниками крахмала были рис, таро, ямс, просо, в болотной местности — саговые пальмы. Важную роль в диете играли кокосовая пальма и сахарный тростник. Держали кур, свиней, коз, собак (в том числе и для загонной охоты). Внутренние территории островов были покрыты лесом, близость которого позволяла дополнять диету дичью (олени, дикие свиньи) и диким медом. В горных областях жили малочисленные племена земледельцев и охотников-собирателей, территории которых были отделены от прибрежных незаселенными землями, часто зараженными малярией. Существовали, тем не менее, налаженные системы торговли и обмена между горцами и населением побережий.



Жертвенная курица должна указать, кто из воинов будет возглавлять поход за головами. Обряд *him-ung*. Амганад, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

Свободных земель было сколько угодно, и если деревня разрасталась, от нее отпочковывались дочерние колонии классическим для жителей островов Тихого океана способом: группа отплывала на лодках в поисках других подходящих земель (отсюда общефилиппинское название для поселения — барангай, восходящее к слову «лодка»). Это постоянное движение, длившееся тысячелетиями, хорошо описано для народов Океании. На Филиппинах же (особенно в популярной и учебной литературе), согласно долгое время господствовавшей теории Г. О. Байера, каждый шаг в поступательном развитии культуры связывался с определенной волной мигрантов из континентальной Юго-Восточной Азии. По концепции Байера, неолитическая культура, строительство террас, обработка железа и другие нововведения не были выработаны жителями филиппинских островов, а были принесены готовыми. Каждому нововведению у Байера соответствует группа мигрантов. Из этой же теории в филиппинские школьные учебники попала идея о расовом различии между горцами и равнинными народами («прото- и дейтеромалайцы»), по сей день приносящая много вреда горцам.



Жертвенная свинья, опаленная на костре, рисовое вино и компоненты бетельной жвачки. Шаманский целительный обряд в муниципалитете Асипуло, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

Несостоятельность этой теории уже давно доказана (см., например, сборник памяти Байера — Zamora, 1967).

В работах филиппинского этнографа Ланды Хокано показана непрерывность мелких миграций внутри архипелага, следствием которой и явилась нынешняя картина расселения. Известный археолог Сольхейм II интегрировал концепцию Хокано в свою теорию заселения Юго-Восточной Азии, формирования и распространения австронезийских языков, которую назвал «гипотезой Нусантао» («Нусантао» — островные люди) (Solheim, 1981; 1988). Формирование культуры Нусантао Сольхейм II датирует началом V тысячилетия до н. э. и главным признаком ее считает связь с морем. Торгуя и пиратствуя, представители этой культуры двигались, по мнению Сольхейма, на север, расселяясь по островам Индонезии и Филиппин. По другим теориям, направление движения было противоположным — с севера на юг. В этом сходятся теории лингвиста Р. Бласта и этнографа и археолога П. Беллвуда, согласно которым прародиной австронезийских языков были берега Тайваньского пролива (Бласт помещает ее в Южном Китае, а Беллвуд — на Тайване). Лоренс Рид из Гавайского университета (в прошлом миссионер Летнего института лингвистики), а также московский лингвист Юло Сирк считают даже, что языки Северного Лусона отделились от прочих протоавстронезийских языков одновременно с тайваньскими, т. е. в середине V тысячелетия до н. э. Эти и другие теории подробно рассмотрены в замечательной книге С. Кулланды (Кулланда, 1992).

Покойный Уильям Генри Скотт, так много сделавший для изучения филиппинской культуры, в своей книге «Материалы доисторических источников для исследования филиппинской истории» сетует, что данные археологии не дают нам абсолютно никаких сведений о том, что служило основной пищей древних филиппинцев: «Раковины и кости (в том числе и конские) ясно показывают источники белка, но ни единое зернышко злака не оставило даже отпечатка ни в одном из горшков для варки пищи, форма которых не менялась три тысячелетия. Следы, оставшиеся на неолитических ножах, показывают, что их использовали, чтобы срезать длинные стебли трав или злаков, а ступы и зернотерки предназначались для размалывания зерна или семян — однако ни намека на то, каким растениям они принадлежали, и были ли эти растения дикими или культурными» (Scott, 1984: *29*).

При всем уважении к У Г Скотту приходится отметить, что это утверждение свидетельствует не столько об отсутствии сведений о доместицированных растениях в археологии Филиппин, сколько о недостаточной «доместикации» археологического материала этнографами и историками культуры. Между тем уже к восьмидесятым годам, когда вышла книга Скотта, были опубликованы не только многочисленные данные раскопок по этому вопросу, но и обобщающие работы — например, переведенная у нас книга Питера Беллвуда (Беллвуд, 1986). Значительное внимание истории земледелия в Индонезии и на Филиппинах уделяет Сергей Кулланда. Он отмечает, что «праавстранезийская культура сформировалась в регионе, из которого, по данным генетики и палеоботаники, берут начало такие

культурные растения, как рис (Oriza sativa L.), таро (Colacasia esculenta. Schott), ямс (Dioscorea alata L.), банан (Musa spp.), хлебное дерево (Artocarpus spp.), сахарный тростник (Saccarum officinarum L.), кокосовая пальма (Cocos nusifera L.)». В доказательство того, что праавстронезийцам были знакомы все эти и некоторые другие культуры, Кулланда приводит этимоны и рефлексы к ним из индонезийских и филиппинских языков. В ПАН рисоводческой терминологии обнаруживается значительное число этимонов, связанных с выращиванием риса на заливных полях. Последнее для нас особенно важно, т. к. свидетельствует о параллельном существовании культуры суходольного и заливного рисосеяния на Филиппинах с древнейших времен (Кулланда, 1992: *31—33*).

Главным направлением испанской деятельности на Филиппинах стало распространение христианства. Духовная власть на архипелаге всегда была сильнее светской, и генерал-губернаторы, пытавшиеся противостоять епископам, терпели поражение. Власть и земельные владения принадлежали в первую очередь монастырям, и борьба за власть шла между орденами (Подберезский, 1974; 1988). Самой распространенной фигурой белого человека на архипелаге была фигура монаха [2]. Количество испанцев в масштабах страны было ничтожно, и все они были сосредоточены в высших слоях общества — в отличие от Кубы, где испанцы и крестьянствовали, и были ремесленниками и торговцами. Российский мореплаватель В. М. Головин описывает общественный строй «Лукonии» (так в России начала XIX в. называли Филиппины) следующим образом: первый, высший, класс — духовенство, второй — гражданские и военные чиновники и иностранцы, находящиеся на государственной службе (исключительно католики). «В третий класс можно поместить купцов, владетелей плантаций и содержателей сахарных и ромокуренных фабрик». Все три класса составляли выходцы из Европы. «После купцов следует класс торгующих в лавочках и ремесленников; люди сии почти все без изъятия суть поселившиеся здесь китайцы. Китайцы же столяры, плотники, кузнецы, сапожники, хлебники, мясники и проч. и проч. Словом, все мастерства ими отправляются; в числе ремесленников нет ни одного испанца и весьма мало природных жителей». И, наконец, «простой или рабочий народ составляет пятый класс; он весьма многочислен и происходит от древних здешних жителей» (Головин, 1965: *257*).

В полном соответствии с названной структурой сложилась и социальная шкала филиппинской кухни. Максимальную концентрацию испанских влияний мы обнаруживаем в пище знати и в ритуальной пище, приуроченной к христианским празднествам; городская пища находится под сильнейшим влиянием китайской кухни, в то время как система питания крестьян сохраняет традиции «древних здешних жителей».

Об исконной модели питания филиппинцев хорошее представление дают пищевые системы горных народов. Возьмем для примера два горных народа: хануноо, подсечно-огневые земледельцы о. Миндоро из группы Висайских островов, и ифугао из одноименной провинции Северного Лусона, выращивающие рис на заливных полях.



Овощи американского и европейского происхождения. Батат — пища бедняков; картофель, морковь, капуста и перец чили — престижная дорогая еда. Рынок в побласьон Кианган, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

Как и большинство горных народов, они, в отличие от равнинных соседей, почти всеядны. За исключением нескольких табу (у хануноо это запрет на употребление в пищу некоторых видов папоротника, зерен какао, земляных улиток и мяса собаки) они употребляют в пищу все, что могут добыть. Однако не все, что съедается, имеет статус настоящей пищи. Фрукты, которые едят сырыми, собственно пищей не считаются. Более того, традиция ограничивает употребление сырых плодов как несоответствующее статусу человека (моя приемная мать в Ифугао журила меня за пристрастие к сырым ягодам словами «Ты разве птица, чтобы есть сырое?»). Настоящей пищей считают только ту, что приготовлена, т. е. прошла термическую обработку путем варения или жаренья. Исторически исходной формой является варение, еще сто лет назад жареная пища считалась малосъедобной.



Батат, привезенный в испанские времена из Америки, на протяжении XIX в. и до недавнего времени был основной пищей многих горцев Центральных Кордильер Лусона; однако это презираемая еда, еда бедняков. Кианган, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

Новая форма приготовления распространилась к настоящему времени очень широко, однако она применяется не к основной, а к дополнительной компоненте трапезы. У ифугао существует очень строгое разделение между первой и второй, причем дополнительная компонента носит название *ihda*, что переводится как «приправа к рису». Такой приправой сейчас чаще всего служат жареные на животном или растительном жире побеги вьющихся растений — камоте, чайоте, жареный кресс-салат, зелень папоротников, молодые листья и побеги таро, стручковая фасоль всех видов, реже — вареные улитки, собираемые на рисовых полях (по оценкам Бартона, 90% животного белка, потреблявшегося ифугао в начале XX в., составляли именно эти улитки (Barton, 1922)). Рыба или мясо, появляющиеся в рационе очень редко, также относятся к категории *ihda*. Однако, если мы проследим по другим филиппинским языкам этимологию этого слова, станет очевидно, что оно восходит к *isda* — «рыба», что отражает общемалайскую пищевую модель, основанную на рисе и рыбе.



Праздничная трапеза в доме миссис Гинид, директора ифугаоского музея. Состав блюд и сервировка стола включают традиционные испанские и американские черты. Побласьон Кианган, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

Как у ифугао, так и у хануноо понятие «трапеза» включает обязательное употребление «настоящей пищи» — вареного крахмала в виде риса, таро, ямса, камоте. У хануноо это основное блюдо носит название *karanqu:nun*[3] — «еда». К ней прилагается дополнительное блюдо — *qu:piq* (вареная или жареная зелень, рыба, моллюски или мясо). Рис или клубнеплоды подаются на общем блюде (у хануноо это круглая, а у ифугао — квадратная плетеная неглубокая корзинка). В том случае, когда есть дополнительное блюдо (его наличие желательно, но не обязательно для трапезы), его никогда не смешивают с основным. У хануноо *qu:piq* кладут каждому участнику трапезы в его миску из кокосового ореха, у ифугао *ihda* может быть подана на общем блюде меньшего размера, из которого каждый накладывает себе в тарелку. Отдельно подается соль: у ифугао — обычная покупная, у хануноо — выпаренная из морской воды. Сер-

вировка у хануноо дополняется большими сосудами из кокосового ореха, наполненными водой для питья или полоскания, подаваемыми каждому участнику трапезы. Хануноо едят руками, как это было принято традиционно и у большинства равнинных народов Филиппин (эта привычка уже давно считается простонародной, в городах едят вилкой и ложкой, часто одновременно держа их в правой и левой руке — однако в кругу семьи по-прежнему сохраняется обычай есть руками[4]). Интересно, что ифугао традиционно руками не ели — для еды использовались резные деревянные ложки, обычно очень красивые (коллекция таких ложек есть в МАЭ)[5]. Однако в последние десятилетия обычай есть руками распространился в Ифугао, хотя и не широко — здесь он воспринимается как престижный «культурный» способ, заимствованный у равнинных народов.

Отношение к пище отражается в речи. Отвечая на вопрос «Что ты ел?», хануноо назовет главное крахмалистое блюдо (например, «вареный рис»), либо к названию его добавит, что было блюдо дополнительное (например, «таро и *qu:piq*»), наконец, может назвать и основное и дополнительное блюдо (например, «сладкий картофель и курица») (Conklin, 1975: *30*).

Аналогичное деление существует и в других филиппинских языках, включая равнинные: в тагальском *kanin* — «вареный рис», *kain* — «трапеза», *pagkain* — «еда» противопоставлено *ulam* — тому, что едят вместе с рисом (мясо, рыба, овощи). С. А. Арутюнов отмечает: «Австронезийской модели питания, в общем, присуща тенденция к подразделению пищи на „основную“ и „дополнительную“ (типа китайской чжуши и фуши). Такое деление может быть отмечено в китайской, японской, кхон-тайской системах питания, но не является органически присущим всей модели в целом. Оно связано, по-видимому, с преобладанием потребления риса в вареном виде без дополнений. В Индонезии, где больше рисовых сложносоставных блюд, это деление столь четко не обнаруживается» (Арутюнов, 1981: *246*).

Три вида пищевых продуктов — источников крахмала — составляют 90% диеты хануноо: зерновые (34%), бананы (33%) и клубнеплоды (27%). Однако, как с обыденной, так и с ритуальной точки зрения, две последние категории не идут ни в какое сравнение с рисом, который, собственно, один только и считается полноценной, настоящей человеческой едой. Второй по значению зерновой культурой (не имеющей, впрочем, почти никакого ритуального значения) является кукуруза.

Для всех земледельческих народов Юго-Восточной Азии характерны смешанные посевы, однако хануноо дают самые высокие показатели — они выращивают одновременно на одном поле до 40 культур (Чеснов, 1976). Общее число культур, которые хануноо выращивают вместе с рисом (не все сразу), превышает 280 (Conklin, 1975). Добавим, что и количество выращиваемых ими разновидностей риса тоже немалое (92), причем несколько видов риса выращиваются одновременно на одной расчистке (хануноо — подсечно-огневые земледельцы, возделывающие суходольный рис). Филиппинские острова, на которые рис попал в качестве сорняка, росшего на плантациях таро (Беллвуд, 1986), являются родиной многих

замечательных сортов, как народной, так и агрономической селекции. Именно рис включен в филиппинской культуре в символический ряд субстанций, формирующих зародыш и плод в пренатальном состоянии и поддерживающих жизнь младенца в первые месяцы, о которых Николай Александрович Бутинов писал на папуасском материале (мужское семя, женское молоко, которое до рождения ребенка «течет внутрь» (Бутинов, 2000: *157*)). Здесь находят подтверждение и идеи Николая Александровича о «родстве по кормлению», которое «создается» в ходе совместных трапез, центральным для которых на Филиппинах является потребление риса (Johnson, 1997: *98—99*).



Ифугаоский рис народной селекции - самый вкусный на Филиппинах и самый высокогорный в мире. Деревня Байнинан, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

Другие важнейшие источники крахмала: кукуруза, привезенная из Нового Света и потеснившая традиционно выращиваемое на архипелаге просо (Scott, 1994), еще более ранние таро и ямс, дикие разновидности которых до сих пор являются важной составляющей диеты филиппинских негритосов (Allen, 1985), американские уроженцы камоте (или батат) и маниока, на Филиппинах носящая название древовидного камоте (тагальское *kamoteng kahoy,* ифугаоское *kahoy*). Крупнейший источник сахара — сахарный тростник — уже несколько столетий является важнейшей плантационной культурой. Заметим, что ни в Испании, ни на Филиппинах сахарный тростник не оказал такого влияния на диету, как на Кубе. Столь характерные для Кубы многочисленные сладкие блюда на Филиппинах представлены значительно скромнее. Здесь предпочтение отдается соленым, кислым и горьким блюдам. Существуют региональные кухни — илоканская, бикольская, пампанганская и т. д., основу которых составляют кислые (благодаря употреблению плодов сампалок — тамаринда) или горькие (благодаря добавлению «горького огурца», он же «горькая тыква» — ампалайя, лат. Momordica charantia) супы-похлебки из овощей и мяса (свинины и курицы главным образом). Употребление багоонга и патиса (соусов из сквашенной и соленой рыбы и креветок) характерно для Филиппин и для других народов Юго-Восточной Азии (Ревуненкова, 1981).

«Говорят, что более 80% блюд, которые сегодня готовят на Филиппинах, восходят к испанским», — читаем мы в современной книге по филиппинской кухне (Gelle, 1997). Это утверждение, не отражая действительного положения вещей, свидетельствует о высокой престижности испанской пищи. Вместе с тем воздействие испанской колонизации на систему питания всех слоев населения необычайно велико. Однако искать его нужно не в области кулинарии и даже не в целенаправленном внедрении новых сельскохозяйственных культур, а в изменении самой структуры хозяйства, явившемся следствием испанской политики *reduccion* — укрупнения поселений за счет сокращения их числа.

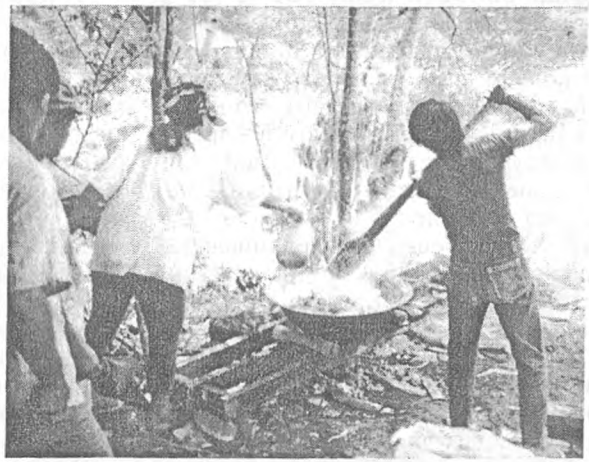
С конца XVI в. испанские колониальные власти начали раздавать покоренные территории орденам (доминиканцам, францисканцам, августинцам и т. д.), которые стали собирать жителей мелких разбросанных приморских деревень «под церковные колокола». Эта политика имела целью сбор налогов и контролирование населения на больших территориях малыми силами. Результатом было создание крупных поселений, жители которых впервые столкнулись с нехваткой пригодных для обработки земель и необходимостью интенсификации сельскохозяйственного производства.

Эта проблема была решена изменением системы хозяйства и введением ряда новых культур. На равнинах Лусона, где был доступ к воде для орошения, стали в основном выращивать поливной рис (известный жителям архипелага задолго до появления испанцев). В засушливых областях Лусона и на Висайских островах большие площади заняли американские культуры — кукуруза и корне-, клубнеплоды. На суходольных полях северо-восточного побережья Лусона (илоканские территории) начали сеять пшеницу.

Для обработки заливных рисовых полей стали использовать тягловых животных (*kalabaw* — «водяной буйвол», *kaballo* — «лошадь»). Плуг, в который впрягали тягловых животных, получил название из испанского (тагальское *araro* от испанского *arado*), однако и сам тип плуга (т. н. «грязевой плуг»), и названия его частей свидетельствуют о том, что эта технология была заимствована из Китая.

Кастильцы никогда не были особенно сильны в земледелии. Правда, они сеяли пшеницу, греки и римляне научили их сажать оливковые деревья и делать оливковое масло, а арабы познакомили их с рисом, сахарным тростником и специями, которые сами получили от австронезийских народов Юго-Восточной Азии. Однако засушливые плоскогорья земли Испании не могли дать опыта заливного рисосеяния. Гораздо больше испанцы понимали в отгонном скотоводстве, разведении овец и мясо-молочного скота. Поэтому испанские крестьяне на Кубе и немногочисленные испанские землевладельцы-миряне на Филиппинах занялись именно скотоводством. Управление же основными пахотными землями, принадлежавшими орденам, было в руках *inquilino* — китайских арендаторов, посредников между орденами и общинами местных жителей, которым они сдавали землю в субаренду. Именно этим инкилино Филиппины и обязаны непосредственно нововведениями в сельском хозяйстве, ибо, как остроумно замечает Брайан Феган, «что испанский монах, только-толь-

ко приехавший в 1600 г. из Акапулько, мог знать о выращивании риса, чего бы китайцы не знали много лучше?» (Fegan, 2002).



Пансит — китайская лапша — городская и праздничная еда. Свадьба в муниципалитете Асипулу, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

Таким образом, современная пища филиппинцев представляет собой традиционную австронезийскую модель, на которую наложились многочисленные прямые и опосредованные влияния, важнейшими из которых являются китайское и испанское.

Рассмотрим пищу современных филиппинцев с точки зрения состава и способов приготовления.

Значение морского рыболовства, рыболовства и собирательства в прибрежных зонах, на литорали, в мангровых зарослях, в реках и ручьях для рациона населения по сравнению с «доконтактным» периодом значительно уменьшилось, однако сохраняется на Филиппинах и поныне. Способы приготовления морепродуктов восходят к доиспанским временам. Рыбу, ракообразные, моллюсков часто едят сырыми, вымочив их в пальмовом уксусе и/или соке лайма или других кислых цитрусовых с добавлением лука и специй (имбирь, чили и т. д.). Этот способ приготовления называется *kinilaw* или *kilawin*. Однако, в соответствии с описанными выше представлениями о том, что настоящая человеческая пища должна быть термически обработана, *kinilaw* рассматривается как еда несколько сомнительная, символически сопряженная с определенным риском. Например, женатый мусульманин с Сулу может есть в компании *bantut* (так на юге Филиппин называют пассивных гомосексуалистов) вареную или жареную пищу, не боясь «заразиться», то есть самому стать *bantut*, но не может есть *kinilaw*, до которой дотрагивались пальцы *bantut*: «*Makalumi*!» («Она оскверняет!») (Johnson, 1997: *167*). Кроме того, продукты рыболовства и морского/речного собирательства приготовляют на пару (*halabos*), пекут в углях (*inihaw*), тушат в кислой жидкости вместе с овощами (*sinigang*), кипятят в уксусе (*paksiw*). Впрок рыбу заготавливают солением, сушкой и копчением. Соленая и затем сушеная рыба *tuyo* и *bagoong* — соус из сквашенной рыбы — са-

мые дешевые и распространенные приправы к рису. Другие способы заготовки рыбы — соление перекладыванием пластами каменной соли (*binuro*) и копчение (*tinapa*).

Вареный на пару рис, воплощая в себе идею «настоящей пищи», служит одновременно мягкой нейтральной вкусовой основой, оттеняющей соленые, кислые или горькие приправы и супы-похлебки. В рис подливают мясные и овощные бульоны. Из клейкого риса готовят разнообразные кексы (*bibingka*), часто с добавлением кокосов. Широкое употребление кокосов во всех видах блюд является одной из основных «визитных карточек» филиппинской кулинарии. Молодые кокосовые орехи *buko* дают так называемую кокосовую воду, которую пьют и добавляют в блюда. Из мякоти *buko* готовят сласти, салаты, даже варят ее как лапшу. Из натертого зрелого кокосового ореха готовят кокосовое молоко, используемое для приготовления множества блюд.

Овощи к рису приготавливаются на пару или сдабривают уксусом. Фрукты часто готовят, как овощи. Печеные «овощные» бананы часто являются основной крахмалистой пищей для беднейшего населения перенаселенных равнин Лусона.

Мясная, как и рыбная кулинария, рассчитана в первую очередь на простейшую обработку свежего продукта. Мясо варят, тушат, пекут в углях. Традиционно существовали такие способы заготовки, как сушение мяса (дичи, например) и примитивное консервирование в вытопленном сале (такие заготовки свинины я наблюдала во время своей полевой работы у ифугао). В прошлом так же заготавливали и саранчу.

Испанская кухня привнесла в филиппинскую в первую очередь тяжелые жирные мясные и рыбные блюда, приготовляемые на сале, оливковом масле и в вине. Филиппинцы не разводят овец, их свиньи мускулисты и тощи, климат не позволяет выращивать оливки и виноград. Однако престижность испанской пищи обеспечивает импорт необходимых ингредиентов. На праздниках, в обрядовых трапезах христиан, в богатых домах и дорогих ресторанах, равно как и в «экспортных» кулинарных книгах и электронных сайтах испанская кухня доминирует.

Алкогольные напитки на Филиппинах обозначаются общим термином *alak* (малайское и индонезийское *arak* — возможно, самый распространенный в мире термин для спиртных напитков, которым называют различные виды алкоголя в арабских странах, на Балканах и вплоть до Южной Сибири, где арака — алкогольный напиток из перебродившего молока). Любой спиртной напиток может быть обозначен словосочетанием с термином с *alak* — *alak sa ubas* (виноградное вино), *alak sa sintunis* (вино из цитрусовых) и т. д., однако важнейшие традиционные алкогольные напитки имеют и собственные названия. Наиболее распространенные и известные — напитки из сахарного тростника (*basi*), кокосового ореха (*lambanog*), из пальмового сока (*tuba*). Кроме того, существует огромное множество вариантов алкогольных напитков, различающихся по составу у разных народов архипелага. Например, ифугао делают *baya* из перебродившего клейкого риса определенных сортов и закваски и до-



«Одноразовые стаканы» из колен бамбука для гостей на свадьбе. Муниципалитет Асипуло, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

бавляют в него *kimpal* — сок сахарного тростника. Субануны о. Минданао делают *gasi* —рисовое вино с добавлением маниока, кукурузы и/или злака «слезы Иова» (Frake, 1980: *167*).

Ныне все эти традиционные напитки очень сильно потеснены заимствованными из Испании — *agwardyente* (водка), *bino* (вино), *hinebra* (джин), tinto (порто), *serbesa* (пиво). Вклад китайцев значительно скромнее. Это *syuktong* — китайское рисовое вино, воспринимаемое как лечебное средство.

Огромное значение — пищевое, этикетное, ритуальное и символическое — имеет обычай жевания бетеля, который, по археологическим данным, прослеживается на Филиппинах по крайней мере до 2500 до н. э. (Scott, 1984: *29*). Как отмечает Беллвуд, жевание бетеля распространено от Индии до Западной Микронезии и островов Санта-Крус (Беллвуд, 1986: *159*). На Филиппинах бетельные орехи и перечную лозу специально выращивали. Из них с добавлением извести делали бетельную жвачку, которую жевали повседневно и во время обрядов, а также приносили в жертву богам. На Кубе для курения и общения с богами выращивали табак, который вдыхали во время ритуалов. Одним из последствий испанского завоевания этих двух областей стало добавление табачных листьев в бетельную жвачку. Прежде жевание бетеля было распространено повсеместно, а ныне встречается лишь в деревнях.

Несколько слов об этикете. На Филиппинах и приготовление пищи, и трапеза — совместное занятие, объединяющее, а не разграничивающее участников по полу и статусу. Мужчины традиционно участвовали в приготовлении пищи почти наравне с женщинами. Это и поныне сохраняется в наиболее традиционных районах, мало затронутых испанским влиянием. У филиппинских охотников и собирателей (негрито) даже охотник в лесу, прежде чем поесть, должен был выкрикнуть приглашение присоединиться к своей трапезе. Н. Н. Миклухо-Маклай отмечал, что есть одному, не поделившись с другими, у негрито считалось не просто дурным, но и наказуемым (Миклухо-Маклай, 1994: *8*). То же отношение характерно и для океанийцев [7].

Филиппинский способ сервировки, при котором всю еду подают на стол одновременно, позволяет каждому участнику трапезы самому выбирать, что есть и в какой последовательности, и самостоятельно накладывать себе еду в тарелку. Таким образом семей-

ная или более широкая группа не делится на обслуживающих и обслуживаемых [8]. Если в Латинской и Мезо- Америке испанское влияние ложилось на аборигенную индейскую культурную основу, для которой была характерна сегрегация значительно более жесткая, а статус женщины был куда ниже, чем в Испании, то на Филиппинах разделение мужских и женских ролей увеличивается пропорционально увеличению испанского влияния, а статус женщины соответственно снижается.



Старушки приехали в муниципальный центр, чтобы купить табачные листья для бетельной жвачки. Побласьон Кианган, пров. Ифугао. Фото М. В. Станюкович

Диетологи отмечают пищевую ценность и сбалансированность традиционной системы питания филиппинцев, для которой характерен высокий уровень потребления крахмала при низком содержании холестерина. Рекомендуется, однако, сократить потребление соли и сахара, превышающее разумные нормы. К недостаткам системы питания филиппинцев также относят низкое содержание витаминов, минеральных солей и клетчатки, источниками которых традиционно служат овощи и фрукты (Orbeta, 1998). Влияние Испании, сказавшееся в увеличении потребления белковых продуктов, частично сбалансировало недостаток витаминов и минеральных солей. Однако это же влияние сказалось в увеличении потребления жиров и холестериносодержащих продуктов, что особенно нездорово для жителей стран тропического пояса.

Филиппинская кухня, занимавшая низшее положение в иерархии по отношению к испанской, в последнее время приобрела некоторый престиж. Возможно, определенную роль в этом сыграли прекрасно изданные работы покойной Дорин Фернандес, ведущего филиппинского специалиста по этнографии питания (Fernandez, 1988; 1992; 1994; 1996). Кроме того, мода на филиппинскую кухню, возникшая первоначально в США среди многочисленных филиппинских иммигрантов, увеличила интерес к своей кухне на родине. В Маниле, где прежде царили испанские и китайские рестораны, появляется все больше филиппинских заведений (Rodell, 2002, *110*). Национальный характер их подчеркивают тагальские названия: «Ang Luto ng Lola» («Бабушкина стряпня»), «Bakahan at Manukan» («Место, где подают говядину и курятину»), в каждом из которых, однако, испанец услышит родные корни.

Примечания

1. Приношу благодарность американской антропологической организации Веннер-Грен (Wenner-Gren Anthropological Foundation), которая финансировала мою полевую работу на Филиппинах в январе—августе 1995 г. В статье использованы также материалы моей полевой работы на Кубе в 1987 г. в составе экспедиции Московского института антропологии и этнографии (см. Станюкович, 1998, Станюкович, [в печати]) и мой доклад на Радловских чтениях, краткое содержание которого опубликовано (Станюкович, 2002).
2. Это положение в значительной мере сохранилось до сих пор. В отдаленных районах Центральных Кордильер, где я работала во время своей экспедиции, в первые месяцы полевой работы, пока все ко мне не привыкли и я не стала восприниматься как член ифугаоской семьи, удочерившей меня, мне первым делом приходилось объяснять, что я не «missionario».
3. Здесь и далее: в языках хануноо и ифугао знаком q я обозначаю гортанную смычку, а двоеточием после гласного — долготу.
4. Столовые приборы были заимствованы вместе с их названиями: *kutsara* — ложка, *kutsarita* — чайная ложка, *tinidor* — вилка, *kutsilyo* — столовый нож (тагалог).
5. Ифугаоские ложки и черпаки из разных пород дерева, многие из которых имеют ручки в виде мужских и женских фигурок — коллекция 2316, 49-80 (собиратель — миссионер Тернбалл (Turnbull), год поступления в МАЭ — 1915); орнаментированная ифугаоская ложка из скорлупы кокосового ореха — коллекция 7161, 9 (собиратель М. В. Станюкович, год поступления — 1999).
6. В самоанском дневнике Фанни Стивенсон (жены писателя Р. Л. Стивенсона), написанном чуть позже филиппинской заметки Миклухо-Маклая (1890 г.), комически описывается ситуация, с которой они столкнулись, раз пригласив некоего самоанца к обеду: «Разумеется, на следующий же день он опять пожаловал с новой корзиночкой продуктов. После взволнованного совещания мы решили распрощаться с ним, когда подадут обед. Это было крайне неприлично, но положительно необходимо. <...> Льюис поднялся со стула, подошел к гостю и, протягивая ему руку, произнес „Тофа“ — прощальное приветствие. Я сделала то же самое, и мы уселись за стол, совершив, с точки зрения самоанца, величайшую подлость. Едящий отдельно — очень оскорбительное прозвище» (Стивенсон, 1969: *21*).
7. В последнее время на Филиппинах в некоторых домах появились из США (возможно, вместе с протестантскими миссионерами, которые их широко используют) так называемые «lazy Sally» — круглые вращающиеся подставки для блюд. Такая подставка очень удобна: она занимает середину стола и позволяет легко доставать нужное блюдо без помощи соседей. Каждый бывавший на даче Репина в Пенатах помнит такое сооружение, внедренное Репиным из демократических соображений — чтоб не утруждать прислугу. В России новшество не привилось и осталось лишь памятником эксцентричности художника — помешала революция и излишняя сложность конструкции (стол был большой и имел два высоких вращающихся «этажа»). Вот как описывает ее дочь писателя Леонида Андреева: «Второй этаж возвышался над первым этак на двадцать сантиметров и напоминал штурвальное колесо, только лежащее и с ручками, вертикально поставленными к его плоскости. Если обедающему требовалась соль, хлеб или другое какое блюдо, он хватался за ручки и вертел колесо. Требуемое блюдо с тарахтеньем, но довольно плавно подъезжало прямо к носу гостя, и он накладывал себе в тарелку столько, сколько ему хотелось. Случалось, правда, что его визави в свою очередь тянул колесо к себе, — происходила короткая борьба, сильнейший побеждал, и тогда тоскующий взгляд гостя провожал блюдо, скрывающееся за поворотом. ...Гости... вразброд вертели штурвальные колеса. Особенно эффектно получалось, когда они со стуком и грохотом крутились в разные стороны и мимо носа проносились на большой скорости то котлеты, то горчица...» (Андреева, 1986: *105—106*).

Литература

Андреева В. Дом на Черной речке. Эхо прошедшего. М., 1986.

Арутюнов С. А. Заключение // Этнография питания народов стран зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии / Отв. ред. С. А. Арутюнов. М., 1981.

Барышникова О. Г. Сельское хозяйство Филиппин (Генезис и развитие капитализма). М., 1973.
Беллвуд П. Покорение человеком Тихого океана. Юго-Восточная Азия и Океания в доисторическую эпоху. М., 1986.
Бутинов Н. А. Народы Папуа Новой Гвинеи (От племенного строя к независимому государству). СПб., 2000.
Головин В. М. Путешествие на шлюпе «Камчатка» в 1817, 1818, 1819 годах. М., 1965.
Кулланда С. В. История древней Явы. М., 1992.
Левтонова Ю. О. История Филиппин. Краткий очерк. М., 1979.
Миклухо-Маклай Н. Н. О папуасах (негритосах) на острове Люцоне. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1994.
Подберезский И. В. Сампагита, крест и доллар. М., 1974.
Подберезский И. В. Католическая церковь на Филиппинах. М., 1988.
Ревуненкова Е. В., Мешков К. Ю. Малайзия, Индонезия, Филиппины // Этнография питания народов стран зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии / Отв. ред. С. А. Арутюнов. М., 1981.
Станюкович М. В. Современная пища кубинцев (по материалам экспедиции 1987 г.) / Ред. Е. Г. Федорова (Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. МАЭ РАН). СПб., 1998. С. 112—123.
Станюкович М. В. Филиппины и Куба: две модели испанской колонизации // Радловские чтения 2002. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН. СПб., 2002. С. 111—116.
Станюкович М. В. Пища (провинции Гранма, Гавана и Пинар-дель-Рио, по материалам экспедиции 1987 г.) // Материальная культура сельского населения Кубы / Ред. Э. Г Александренков. М., [в печати].
Стивенсон Ф., Стивенсон Р. Л. Жизнь на Самоа. М., 1969.
Филиппины. Справочник / Ред. Г И. Левинсон, О. Г. Барышникова, Ю. О. Левтонова. М., 1979.
Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976.
Этнография питания народов стран зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии / Отв. ред. С. А. Арутюнов. М., 1981.
Allen M. S. The Rain Forest of Northeast Luzon and Agta Foragers / P. B. Griffin and A. Estioko-Griffin. The Agta of Northeastern Luzon. Recent Studies. Cebu City, Philippines, 1985. P. 45—68.
Barton R. F. Ifugao Economics. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1922. Vol. 15. N 5. P. 385—446.
Barton R. F. The Igorots Today. Asia and the Americas Asia (New York). June, 1941. Vol. 41. N 6. P. 307—310.
Conklin H. C. Hanunoo Agriculture. A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines. Rome, 1957. Reprinted by Elliot's Books Northfold, Connecticut, 1975.
Conklin H. C. Review of: Clifford Geertz. Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia. (Association of Asian Studies Monographs and papers No. XI.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963 // American Anthropologist. Vol. 70, No. 3. P. 599—600. June, 1968.
Conklin H. C. Ethnographic Atlas of Ifugao. A Study of Environment, culture, and Society in Nothern Luzon. New Haven and London, Yale University Press, 1980.
Fegan B. History of indigenous agriculture in Southeast Asia. Philippine Stidies List, 21.10.2002.
Fernandez D. G. Fruits of the Philippines. Metro Manila: Bookmart, Inc., 1996.
Fernandez D. G. Tikim: Essays on Philippine Food and Culture. Pasig, Metro Manila: Anvil Publishing, Inc., 1994.
Fernandez D. G,. Alegre E. N. Lasa: A Guide to Dining in Metro Manila 1992—1993. Makati, Metro Manila: Bookmart, Inc., 1992.
Fernandez D. G., Alegre E. N. Sarap: Essays on Philippine Food. Manila: Mr. and Ms. Publishing Company, Inc., 1988.
Frake Ch. O. How to ask for a drink in Subanun // Language and Cultural Description. Essays by Charles O. Frake. Stanford University Press, Stanford, California, 1980. P. 166—173.
Gelle G. G. Filipino Cuisine: Recipes from the Islands. 1997.
Jocano F. L. Beyer's theory on Filipino Prehistory and culture: an alternative approach to the problem // Studies in Philippine Anthropology (In Honor of H. Otley

Beyer) / Zamora M. D. (ed.). Alemar Phoenix Publishers, Quezon City, Philippines, 1967. P. 128—150.
Johnson M. Beauty and Power. Transgendering and Cultural Transformation in the Southern Philippines // Explorations in Anthropology. A University College London Series. Oxford; New York, 1997.
Orbeta S. S. The Filipino Pyramid Food Guide. Nutrition Today, September, 1998.
Plants of the Philippines. Science Education Center, University of the Philippines, 1980.
Reid L. The demise of Proto Philippines // Papers from the Third International Conference on Austonesian linguistics. Vol. 2. Canberra, 1982.
Rodell P. Culture and Customs of the Philippines // Culture and Customs of Asia. Westport; Connecticut; London, 2002.
Scott W. H. Prehistoric Sourse Materials for the Sudy of Philippine History (revised edition). New Day Publishers, Quezon City, 1984.
Scott W. H. Barangay. Sixteenth-Century Philippine Culture and Society. Manila, 1994.
Solheim W. G. II. Philippine Prehistory // Casal G. et al. The People and Art of the Philippines. Los Angeles, 1981. P. 17—84.
Solheim W. G. II. The Nusantao Hypothesis: the Origin and Spread of Austranesian Speakers // Asian Perspectives. 1988. Vol. XXVI. N. 1.
Warren J. Fr. The Sulu Zone (1763—1898). 1981.
Zamora M. D. (ed.). Studies in Philippine Anthropology (In Honor of H. Otley Beyer). Alemar Phoenix Publishers, Quezon City, Philippines, 1967.

SUMMARY

M. V. Stanyukovich

Upon the Influence of Spanish Colonization on Philippine Diet and Nutrition

The paper gives a brief anthropological perspective of Philippine food and nutrition in regard to 300 years of Spanish rule. Issues of direct and indirect influences of colonization are discussed. The introduction of American plants (maize, camote, potatoes, tobacco etc.) was one of the important if not always purposeful innovations. Spanish politics of «reduccion» led to formation of densely populated areas and intensification of agriculture (hence preference for wet-rice cultivation). Spanish-induced urbanization resulted in formation of vast Chinese residential areas that appeared to be birthplaces of urban Philippine cuisine based on Chinese patterns. Spanish cuisine, based on meat, fat, dairy products (milk and cheeses), as well as olive oil and wine, acquired the status of festive and prestigious food. The presence of Spanish-style dishes is very sound in the cookbooks and internet sites, as well as in the menus of expensive restaurants. Much less so in the homes of the Filipinos.

The comparison of early Spanish evidences on indigenous food with the present-day nutrition patterns of the national minorities (Hanunoo, Ifugao), as well as rural and urban population of lowlands shows that despite the innovations, the basic structure of Filipino diet remained intact.

The paper uses the author's field materials from the field work in Cuba (1987) and the Philippines (1995), the latter being funded by Wenner-Gren Anthropological Association (USA).

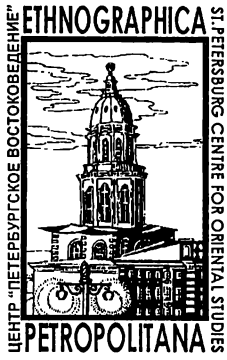
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АР	Алгебра родства
АЭС	Africana. Африканский этнографический сборник
СЭ	Советская этнография.
ЭО	Этнографическое обозрение
КПК	Курьер Петровской Кунсткамеры
КЭТ	Кунсткамера. Этнографические тетради
СМАЭ	Сборник Музея антропологии и этнографии
МАЭ	Музей антропологии и этнографии
КСИЭ	Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
ТИЭ	Труды Института этнографии АН СССР
ТИЭ, н. с.	Труды Института этнографии АН СССР, новая серия

СОДЕРЖАНИЕ

А. М. Решетов. Предисловие 5
Е. В. Ревуненкова, А. М. Решетов. Николай Александрович Бутинов (1914—2000) 8
Раздел I. Традиционные структуры в Меланезии 20
Н. А. Бутинов. Традиционная власть в Папуа Новой Гвинее 21
Н. А. Бутинов. Традиционные социальные институты у народов Папуа Новой Гвинеи 43
Н. А. Бутинов. Община и семья (по новогвинейским материалам) . . 56
Н. А. Бутинов. Племенной строй и родство в Меланезии 65
Н. А. Бутинов. Общинное, семейное и клановое родство (по материалам Меланезии) 69
Н. А. Бутинов. К проблеме лидерства в Меланезии 79
Н. А. Бутинов. К истории местного самоуправления на Новой Гвинее. . . 91
Н. А. Бутинов. Кастом и природная среда в Папуа Новой Гвинее. 102
Раздел II. Из истории этнографической науки 110
Н. А. Бутинов. Л. Леви-Брюль о первобытном мышлении. 111
Н. А. Бутинов. Н. Н. Миклухо-Маклай как теоретик 142
Н. А. Бутинов. Современники Н. Н. Миклухо-Маклая в этнографии 151
Раздел III. Письменность острова Пасхи 156
Н. А. Бутинов, К. И. Кузьмин. Проблемы письменности Острова Пасхи 157
Н. А. Бутинов. О методике дешифровки кохау ронгоронго 163
Раздел IV. Венок в память Н. А. Бутинова 171
И. К. Федорова. Н. А. Бутинов и письмо кохау ронгоронго (вехи дешифровки) 172
Владимир Кабо. Письма издалека . 181
П. Л. Белков. Австралия и Новая Гвинея. Некоторые аспекты феномена этнической непрерывности 196
В. А. Попов. Основные направления и проблемы изучения феномена родства в последнюю треть XX века. 207
С. А. Маретина. Природа и общество у андаманцев: проблема экологической адаптации 216
А. М. Решетов. О терминологии, связанной с половозрастным делением животных 224
А. А. Бурыкин. Мотив наказания за инцест в фольклоре народов приамурья: три возможных объяснения 238

Л. Г Стефанчук. Некоторые аспекты маорийского возрождения (1975—2001 гг.). 248
А. К. Оглоблин. К вопросу о родственных связях в малайско-яванском ареале (лексикостатистическая оценка по 35-словному списку Яхонтова) 258
Л. Я. Массов. Этнографические наблюдения моряков российского флота в Австралии и Новой Гвинее (вторая половина XIX века) 264
А. С. Петриковская. Русские в Австралии: вклад в культуру (первая половина XX века) 272
Дж. Макнейр. Россия сквозь розовые очки: свидетельства австралийских коммунисток 30-х годов . 280
Е. В. Ревуненкова. О культурных связях Петербурга со странами малайского мира 289
В. Н. Кисляков. Австралийские и океанийские коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого в музейных залах и в отечественной научной литературе . 304
Е. В. Иванова. Сведения о Сиаме в дореволюционной России. 313
Ю. М. Осипов. Литературное творчество короля Таиланда Рамы VI Вачиравута. . 324
В. Н. Блондин. Цитирование арабских литературных источников в йеменской историографической литературе в эпоху позднего средневековья как способ сохранения национальной традиции. 337
М. В. Станюкович. О влиянии испанской колонизации на систему питания народов Филиппин 348
Список сокращений 365



В серии вышли книги:

Симаков Г. Н. **Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: Ритуальный и практический аспекты.** СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. 320 с. ISBN 5-85803-111-0 (Ethnographica Petropolitana, I).

Этикет у народов Южной Азии. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 304 с. ISBN 5-85803-121-8 (Ethnographica Petropolitana, II).

Этикет у народов Юго-Восточной Азии. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 192 с. ISBN 5-85803-119-6 (Ethnographica Petropolitana, III).

Хайко Шрайдер. **Экономическая антропология.** СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 192 с. ISBN 5-85803-131-5 (Ethnographica Petropolitana, IV).

Бернштам Т. А. **Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве.** СПб.: «Петербургское Востоковедение, 2000. 400 с. (Ethnographica Petropolitana, V).

Бутинов Н. А. **Народы Папуа Новая Гвинея. От племенного строя к независимому государству.** СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 384 с. ISBN 5-85803-146-3 (Ethnographica Petropolitana, VI).

Карпов Ю. Ю. **Женское пространство в культуре народов Кавказа.** СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 416 с. ISBN 5-85803-172-2 (Ethnographica Petropolitana, VII).

Мазалова Н. Е. **Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских.** СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 192 с. ISBN 5-85803-175-7 (Ethnographica Petropolitana, VIII).

Адоньева С. Б. **Категория ненастоящего времени: (антропологические очерки).** СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. 176 с. ISBN 5-85803-146-3 (Ethnographica Petropolitana, IX).

Путилов Б. Н. **Фольклор и народная культура; In memoriam.** СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2003. 464 с. ISBN 5-85803-227-3 (Ethnographica Petropolitana, X).

Нефедкин А. К. **Военное дело чукчей (середина XVII—начало XX в.).** СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2003. 384 с. ISBN 5-85803-244-3 (Ethnographica Petropolitana, XI).

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИИ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА

Сборник посвящен памяти Николая Александровича Бутинова (1914-2000), замечательного этнографа-океаниста, лауреата премии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Первую часть сборника составляют статьи из архива Н. А. Бутинова, подготовленные к печати его вдовой, другом и коллегой М. С. Бутиновой.

Во вторую часть сборника вошли статьи коллег Н. А. Бутинова из Санкт-Петербурга, Москвы и Австралии, посвященные различным аспектам этнографии и истории культуры Океании, Австралии, островной (Индонезия, Малайзия, Филиппины) и континентальной (Таиланд) Юго-Восточной Азии: проблемы дешифровки, феномен этнической непрерывности, этнография питания, этноэкология, этнолингвистика, российско-тихоокеанские связи. Ряд статей, посвященных наиболее важным для Николая Александровича теоретическим проблемам этнографии (социальная организация, общественное устройство, этнические связи) написаны на более широком материале.